

**Fabrizio Lomonaco**

**1725**

**PER FARE SCIENZA NUOVA**

*Studi sull'«aspra Meditazione»  
di Giambattista Vico*

**F**

*Filosofia*

**FrancoAngeli** 



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

**FrancoAngeli Open Access** è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio "[Informatemi](#)" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

**Fabrizio Lomonaco**

**1725**

**PER FARE SCIENZA NUOVA**

*Studi sull'«aspra Meditazione»*

*di Giambattista Vico*

**FrancoAngeli** 

La pubblicazione di questo volume si avvale di un contributo del Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e del PRIN PNRR 2022 “SoPHiA. Space of Philosophical Heritage in Archive” (codice progetto P20228MMA-CUP: E53D23018810001), finanziato dall'Unione europea – NextGeneration EU.



Finanziato  
dall'Unione europea  
NextGenerationEU

Isbn: 9788835176787

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Publicato con licenza *Creative Commons*  
*Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale*  
(CC-BY-NC-ND 4.0).

Sono riservati i diritti per Text and Data Mining (TDM), AI training e tutte le tecnologie simili.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore.*  
*L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni*  
*della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito*  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835176787

# Indice

Tavola delle abbreviazioni e sigle	pag.	7
Premessa	»	9

## *STUDI E RICERCHE*

1. L'oratore e il filosofo	»	13
2. Sul metodo <i>negli studi</i>	»	28
3. Sapienza e linguaggio: per una metafisica nuova	»	56
4. Filosofia, diritto e storia prima della <i>Scienza Nuova</i>	»	77
5. Un'«aspra Meditazione»: la <i>Vita</i> del filosofo	»	114
6. 1725: per fare <i>Scienza Nuova</i>	»	132



## Tavola delle abbreviazioni e sigle

<i>Aggiunta</i>	<i>Aggiunta fatta dal Vico alla sua Autobiografia</i> (1731), in <i>Vita</i> .
BCSV	«Bollettino del Centro di studi vichiani».
BNN	Biblioteca Nazionale di Napoli “Vittorio Emanuele III”.
DA	<i>De antiquissima italorum sapientia con gli Articoli del “Giornale de’ Letterati d’Italia” e le Risposte del Vico</i> , edizione critica a cura di V. Placella, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.
DC	<i>Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis</i> (1721), in <i>OG</i> .
<i>De constantia XIII B 62</i>	<i>Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis</i> (Napoli, 1721, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Liguori editore, 2013.
<i>De iure</i>	H. Grotii <i>De iure belli ac pacis. Libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur</i> . Editio novissima cum annotatis Auctoris, ex postrema eius ante obitum cura [...]. Nec non I. Frid. Gronovii V.C. Notae in totum opus [...], Haege Comitis, apud A. Leers, 1680, tr. it. in U. Grozio, <i>Il diritto di guerra e di pace</i> , a cura di C. Galli e A. Del Vecchio, 3 voll., Napoli, Istituto italiano per gli Studi Filosofici Press, 2023.
<i>De rat.</i>	<i>De nostri temporis studiorum ratione</i> , edizione critica a cura di G. Polara e N. Rozza, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022.
<i>De uno</i>	<i>De universi juris uno principio, et fine uno</i> (1720), in <i>OG</i> .
<i>De uno XIII B 62</i>	<i>De universi juris uno principio, et fine uno</i> (Napoli, 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, con presentazione di F. Tessitore, Napoli, Liguori editore, 2007 (l’edizione critica del solo testo latino è in G. Vico, <i>Diritto Universale</i> , a cura di M. Veneziani, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, pp. 19-198).
<i>Epistole</i>	<i>Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti</i> , a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992.

- Notae* *Notae in duos libros* (1722) in *OG*.
- O* *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 tt., Milano, Mondadori, 1990.
- OF* *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971.
- OG* *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974.
- Or. I...VI* *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti, Bologna, il Mulino, 1982.
- Risp. I* *Risposta del Signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da doto Signore contro il primo libro "De antiquissima itolorum sapientia" ovvero Metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari* (1711), in *DA*.
- Risp. II* *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia"* (1712), in *DA*.
- Sinopsi* *Sinopsi del Diritto universale* (1720), in *OG*.
- SN25* *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i Principj di altro sistema del diritto naturale delle genti (...)*. In Napoli, per Felice Mosca, 1725, ristampa anastatica a cura di T. Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979, poi a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, Diogene edizioni, 2014; edizione critica a cura di E. Nuzzo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2023.
- SN30* *Cinque libri di Giambattista Vico de' Principj d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni in questa seconda Impressione con più propria maniera condotti, e di molto accresciuti (...)*, Napoli, Mosca, 1730, edizione critica a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Guida, 2004.
- SN44* *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle Nazioni in questa terza Impressione dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta*. In Napoli, nella stamperia Muziana, a spese di Gaetano, e Stefano Elia, 1744, edizione critica a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.
- Vita* *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Napoli, Diogene edizioni, 2012.

## Premessa

Raccolgo in questo volume le pagine che, riviste e aggiornate, ho dedicato, da più di quindici anni, agli scritti del filosofo napoletano<sup>1</sup>. E ho inteso farlo, cedendo solo in parte all'occasione del trecentesimo anniversario della prima edizione della *Scienza nuova*, convinto della sua piena appartenenza ai classici della filosofia al di là delle celebrazioni; una convinzione che certo oggi può apparire scontata, accreditata, com'è dall'imponente sviluppo anche quantitativo delle interpretazioni e delle analisi critico-filologiche realizzate negli ultimi cinquant'anni. In proposito è significativo notare quanto sia stata confermata la felice intuizione programmatica di Pietro Piovani che, alla fine degli anni Sessanta, esaurita la stagione del benemerito impegno del neoidealismo italiano a far leggere Vico nella "Nuova Italia" ma senza finalità ecdotiche, avvertì la necessità di avviare un inventario di tutta l'opera del filosofo (a stampa e in manoscritto), spesso apparsa con annotazioni e postille quasi del tutto sconosciute o non riprodotte nelle edizioni di Croce e Nicolini. La proposta si è rivelata fondamentale nel lavoro di interpretazione dei complessi livelli di scrittura di Vico, come il maestro riconosceva nel 1969, quando auspicava, *Per gli studi vichiani*, la «conoscenza particolareggiata delle stratificazioni sovrappostesi» nei testi, per elencare «fino al *Diritto universale* (...) le singole "varianti logiche"» e ricostruire «su basi rigorosamente filologiche, la storia testuale della *Scienza Nuova* dalla *Scienza Nuova Prima* alle ultime *Correzioni, Aggiunte, Miglioramenti: la storia delle Scienze Nuove*». È stato, questo, un invito pienamente accolto e soddisfatto dalle note edizioni critiche affidate alle cure di Paolo Cri-

1. Il primo capitolo riproduce i testi degli interventi al Convegno internazionale in occasione del 350° anniversario della nascita di Giambattista Vico (Collegio Ghislieri-Pavia, 30-31 maggio 2018) sul tema "Politica e storia in Vico" e al "Premio filosofico G. Vico" (Napoli, 14-16 febbraio 2023) su "Retorica, filosofia e vita civile. *Le Orazioni di Vico*"; *Premio* la cui organizzazione scientifica deve moltissimo (se non tutto) all'intelligente capacità critica della professoressa Claudia Megale alla quale questo libro è dedicato pienamente. I successivi capitoli aggiornano le *Introduzioni* al *De ratione*, al *De antiquissima*, alla *Vita* e alla *Scienza nuova 1725* apparse tra il 2009 e il 2014 nelle rispettive anastatiche presso Diogene edizioni. Il capitolo IV è inedito.

stofolini e Claudia Pandolfi, di Enrico Nuzzo e Vincenzo Placella, di Giovanni Polara e Nicoletta Rozza, di Manuela Sanna, Marco Veneziani e Gian Galeazzo Visconti; un invito a storicizzare l'opera vichiana, a rileggerla e a considerarla nella cultura italiana ed europea del suo tempo.

La conoscenza di una filosofia o di un pensatore è processo rigorosissimo di formulazione di ipotesi interpretative verificate alla luce della documentazione ricercata e accertata che, nel caso di Vico, è attività ancor più complessa, considerata la sua originale scelta teorica di assimilare e, insieme, di trasfigurare le fonti antiche e contemporanee. È questo suo modo di *fare* filosofia, di *fare* "scienza nuova" nel moderno e contro un certo pensiero moderno, che le pagine seguenti intendono mostrare. Aggiornate sui recenti esiti dell'ecdotica contemporanea sopra ricordata, esse concentrano l'attenzione sulla originalissima posizione di Vico nel moderno e tra i moderni a partire dal confronto critico con Cartesio (fatto anche di convinta adesione nelle prime *Orationes*), con il perfezionismo del suo *autore* Bacone e con la logica dei cartesiani d'oltralpe (Arnauld) a proposito del metodo per gli studi e la vita civile, non solo per la scienza. Una modernità, quella dell'autore del *De antiquissima*, che si esprime nella proposta di una *metafisica* rinnovata dallo studio sulle origini del linguaggio e su una «sapienza riposta» in relazione ai limiti dell'intelletto umano e alle prerogative della religione cristiana. Per oltre un decennio è stata questa la traccia di un pensiero che, dopo il *Liber Metaphysicus* del 1710, si impegna a riflettere non più sul *verum ipsum factum* ma a teorizzare il nuovo nesso *verum-certum* (*authoritas-ratio*), a riformulare il tema dell'*ordine*, liberandolo progressivamente dai vincoli metafisici tradizionali presenti ancora nel *De uno*, per *tentare*, come si legge nel *De constantia*, una *nuova scienza* di *umane idee*, fatta di filosofia e di filologia. Si tratta di un "tentativo", perché esso implica una complicata antropologia, tesa a sperimentare fino in fondo le inquietudini dell'individuo moderno nella vita civile, preda dello scetticismo e del solipsismo se le astrazioni della *ratio* impediscono di fondare una comunità e un'autentica scienza della storia. La filosofia della *Scienza nuova* può essere solo quella delle nazioni con tutto il carico di progresso e di crisi che antiche e rinnovate questioni ripropongono, intorno a due complessi centri tematici da me privilegiati: *linguaggio* e *Provvidenza*. Essi contribuiscono a declinare i contenuti di quella svolta teorica che l'opera del 1725 introduce, trattando del *logos* e del *divino* in una prospettiva non più naturalistica né cosmologica né creazionistica ma *antropologica* in funzione di una *scienza nuova* per le *idee* e per le *lingue* che pongono l'ineludibile questione della coesistenza di *eternità* e *temporalità*. Lontano dal razionalismo astratto del giusnaturalismo moderno, privo di senso della storia e della *religio*, a proporsi è la ricerca dei principi del mondo delle «Gentili Nazioni», a partire dalla mente umana che, innalzata alla «teorica universalissima della Divina Filosofia» (capo I, XI), è garanzia di «idealità», in opposizione alla *ratio* astratta e identica a sé. Da qui la più netta divaricazione tra la metafisica antica e moderna (Aristotele e Descartes) e le impurità della poesia che «immerge e rovescia» la *mens* degli umani nei «pregiudizj della fanciullezza», rafforza la *fanta-*

sia e dà «corpo allo spirito» per «indurre gli huomini volgari ad operare secondo il vero con macchine di perturbatissimi affetti» (capo II, XXVI). La ridefinizione stessa dei caratteri fondamentali del poetico (l'«impossibile credibile», il «meraviglioso e il perturbante», l'eccesso e il «sublime») impone la trasfigurazione del pur assimilato modello barocco e l'estinzione dei canoni del classicismo di inizio Settecento; finanche di quella *ragion poetica* di Gravina che aveva affidato la soluzione dei rapporti uomo-mondo alle rassicuranti prerogative del sapiente-filosofo-legislatore, fedele alla lezione del cartesianesimo neoplatonico e cristiano. In Vico a essere integrata è la «sapienza riposta» con quella «volgare» che induce alla scrittura in lingua italiana dell'*opus maius*, dentro un piano generale e non generico di riforma pedagogica etico-civile negli anni (1713-1734) della monarchia asburgica d'Austria a Napoli, quando matura la polemica antif feudale del nuovo «ceto civile» per l'unità e l'indipendenza della realtà statale anche alla luce del dibattito sulla transizione da provincia a *respublica* (Giarrizzo).

La modernissima definizione della «metafisica del genere umano» è in un lessico ispirato a definizioni ciceroniane e a tesi del Grozio vichiano, «giureconsulto del genere umano»; un lessico presente nel tardo Settecento tedesco di Lessing, Herder e Kant a sostegno di un progetto comune che, sia pure a livelli diversi e distinti, è quello della civilizzazione, di «un sistema della Civiltà», come il filosofo napoletano scrive al padre Giacco nel 1720, precisando che il suo è quello «delle repubbliche, delle leggi, della Poesia, dell'Istoria, e in una parola di tutta l'umanità, e in conseguenza di una *Filologia ragionata*». Questa espressione colpisce non poco se confrontata con la celebre definizione, presente nella *Scienza nuova* (1744), di «*Teologia Civile Ragionata della Provvidenza Divina*» che non distacca né la teologia né la filologia da un'idea di ragione alternativa all'astratto razionalismo cartesiano, coerentemente non più oggetto di polemica a partire dai libri del *Diritto universale*, pure rinnegati per un errato procedere dalle testimonianze dei filosofi a quelle degli «autori della gentilità», come si legge nell'autobiografia contemporanea alla *Scienza nuova* del 1725. A quest'opera, esito di notevoli *fatigue* teoriche e finanziarie, Vico giunse avvertendosi come «nuovo huomo», dotato di «un certo spirito eroico» che l'«aspra meditazione» aveva presentato polemicamente come quello di *istorico*, per negare la filosofia identificata con il tradizionale platonismo staccato dalle cose e con il razionalismo astratto e metafisico dei cartesiani del suo tempo.

Napoli, 4 maggio 2024

F.L.



# 1. L'oratore e il filosofo

1. Prima del *De mente heroica*, l'orazione pubblicata nel 1732<sup>1</sup>, Vico pronunciò (dal 1699 al 1708) nell'Ateneo napoletano sette prolusioni per le inaugurazioni degli anni accademici con due significative interruzioni (nel 1702 e nel 1703) che egli stesso motivò, ricordando l'impegno del Vicereame a effettuare «prove di concorso per l'insegnamento»<sup>2</sup>. Destinò alla pubblicazione, nel 1709, solo la settima orazione dell'anno precedente, attribuendole il titolo di *De nostri temporis studiorum ratione* e segnalandola come *Dissertatio*, opera già autonoma dal punto di vista teorico<sup>3</sup>.

Risultano smarriti i manoscritti delle prime sei Prolusioni (A) cui l'Autore aggiunse in seguito *Emendationes* (A1) alle sole prime 5. Probabilmente dopo il 1707, correggendo (A con A1), venne a una seconda stesura (B) anch'essa smarrita. Da questa attinse la *Oratio II* donata al discepolo Marcello Filomarino il 1° dicembre 1708, contenuta nel codice XIII B 36 presso la Biblioteca nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli<sup>4</sup>. Tra il 1708 e il 1710 fece trascrivere da suo fratello notaio Giuseppe le sei orazioni di B con l'aggiunta del *De ratione*, formando un altro testimone (D), il ms. XIII B 55, considerato da Nicolini l'ultima versione rappresentativa della volontà dell'Autore e destinata alla pubblicazione nonostante le sue correzioni e sviste; fu questo il codice destinato alla

1. G. Vico, *De mente heroica Dissertatio* habita in Regia Academia Neapolitana, XIII Kal. Novembris anno 1732. Neapoli Anno 1732, Iohannes Franciscus Pacius Regiae Universitatis Studiorum Typographus, poi in G. Vico, *Varia. Il «De mente heroica» e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, Guida, 1996, spec. pp. 157-169; una versione anastatica è in Appendice a *Eroicamente Vico. Medicina, vita civile e ragione poetica nel De mente heroica*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, Aracne, 2018, pp. 115-151.

2. *Or. IV*, p. 149.

3. *Vita*, pp. 59, 60.

4. Sulla tradizione manoscritta e la relativa letteratura critica rinvio a G.G. Visconti, *Introduzione a Or.*, pp. 8-22.

pubblicazione<sup>5</sup>. Le sei Orazioni con l'esclusione della seconda furono date alle stampe dal bibliotecario Antonio Galasso nel 1869<sup>6</sup>.

La lettura neoidealistica ha giudicato questa fase del pensiero vichiano inconciliabile con la sua *vera* filosofia, identificata nella *Scienza nuova* e soprattutto nell'ultima del 1744, considerata la «seconda», dopo quella del 1725, giudicando l'edizione del 1730 solo una preparazione e un'introduzione al testo definitivo. È sintomatico che nella celebre monografia del 1911 Croce non tratti delle orazioni né degli interessi giovanili di Vico e solo in appendice dia conto della «vita» e del «carattere» del filosofo<sup>7</sup>. Il suo lavoro è «rigorosamente ristretto all'analisi della filosofia vichiana»<sup>8</sup>, ispirato all'idealismo “assoluto”, e la meditazione giovanile di Vico non è, a suo giudizio, di interesse filosofico. Negli *Studi vichiani* del suo amico e sodale, Giovanni Gentile, si dà, com'è noto, una rivalutazione filosofica delle orazioni, documentandone la fondamentale matrice neoplatonica in una considerazione sistematica dal *De antiquissima* alla *Scienza Nuova*, trascurando i libri del *Diritto universale*. In ogni caso, per tali letture la prospettiva speculativa del filosofo non ha rilevanza né autonomia, prevalendo negli anni giovanili l'impegno retorico.

Ma gli studi – soprattutto italiani – del secondo Novecento di Giuliano Crifò sulle *Istituzioni oratorie* e quelli sull'ecdotica delle orazioni (da Salvatore Monti a Gian Galeazzo Visconti, curatore nel 1982 dell'edizione critica delle *Orazioni Inaugurali*), nonché quelli teorici di Ernesto Grassi su fantasia e ingegno e di Michael Mooney sulla tradizione retorica in Vico hanno sostenuto il rigoroso carattere filosofico delle orazioni, ribadito e aggiornato dalle fondamentali ricerche di Andrea Battistini sulla «sapienza retorica» del filosofo napoletano<sup>9</sup>. A giudizio di un grande grecista e docente di scuola (nel Liceo “Antonio Genovesi” di Napoli e poi nell'Università Federiciana della stessa città), Marcello Gigante, le orazioni non sono un'esercitazione erudita o un'esibizione formale, ma l'esposizione di pensieri rivolti alle giovani generazioni in una «lingua non fossilizzata ma aperta a tutte le audacie espressive e inventive»<sup>10</sup>.

**2. Vico non pubblicò le sue prime sei orazioni, perché osservò – nell'auto-biografia (1723-1728) – di non «doversi gravare di più libri la repubblica delle**

5. Cfr. *ivi*, pp. 7-8 e M. Veneziani, *De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico*. Prima redazione inedita dal ms. XIII B 55 della Bibl. Naz. di Napoli. Indici e ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1709, Firenze, Olschki, 2000. Del codice si veda ora l'edizione digitale a cura di M.L. Colangelo, Potenza, BUP-BononiaUniversity Press, 2020.

6. *Cinque orazioni latine inedite* di Giovanni Battista Vico pubblicate da un Cod. Ms. della Biblioteca Nazionale per cura del bibliotecario Antonio Galasso (...), Napoli, Domenico e Antonio Morano, 1869.

7. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 253-282.

8. *Ivi*, p. 253, nota.

9. A. Battistini, *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pisa, Pacini, 1975; cfr. G.G. Visconti, *Introduzione a Or.*, pp. 30-36.

10. M. Gigante *Le Orazioni Inaugurali di Vico: lingua e contenuti*, in «Filosofia», n.s., XXIX (1978) III, pp. 399-410; p. 404.

lettere (...) e solamente doversi portare in mezzo libri d'importanti *discoverte* e di utilissimi ritrovati»<sup>11</sup>. Qui siamo in presenza di una rappresentazione di sé già molto coerente con la difesa delle prerogative della «Repubblica delle lettere», sostenuta nella *Oratio III* (1701)<sup>12</sup>. Le pagine autobiografiche sono le uniche che Vico abbia direttamente scritto sulle orazioni, offrendo un quadro teorico articolato degli interessi filosofici maturati intono alle *finalità* e al *metodo* degli studi:

Imperciocché egli nelle sue orazioni fatte nell'apertura degli studi nella regia università usò sempre la pratica di proporre universali argomenti, scesi dalla metafisica in uso della civile; e con questo aspetto trattò o de' fini degli studi, come nelle prime sei, o del metodo di studiare, come nella seconda parte della sesta e nell'intera settimana. Le prime tre trattano principalmente de' fini convenevoli alla natura umana, le due altre principalmente de' fini politici, la sesta del fine cristiano<sup>13</sup>.

Innanzitutto che cosa significa “metafisica” in questo contesto? Quali le condizioni storico-filosofiche per intendere la “pratica” degli *universali argomenti*? Certo a Vico non sfuggiva la complicata fase di transizione della cultura napoletana, dopo l'esaurimento dell'esperienza “investigante”. Nell'Accademia di Medinaceli che lo accolse per chiara fama di letterato, l'autore delle orazioni vedeva rappresentato il mutato contesto politico-culturale. Nella volontà di coltivare le «umane lettere» identificava la maturata conversione a interessi filosofici e, in particolare, *metafisici* che riconoscevano in Descartes il loro punto di riferimento alla moda, per cui «que' valenti letterati, i quali due o tre anni avanti dicevano che le metafisiche dovevano star chiuse ne' chiostri, presero essi a tutta voga a coltivarle, non già sopra i Platoni e i Plotini coi Marsili (...), ma sopra le *Meditazioni* di Renato Delle Carte (...)»<sup>14</sup>. Il che spiega la reazione del filosofo rientrato da Vatolla a Napoli, consapevole di vivere non solo da «straniero nella sua patria, ma anche sconosciuto»<sup>15</sup>. Contorni articolati ma ben definiti assumeva il ricorso a Cartesio e al cartesianesimo meridionale di fine Seicento. Se la generazione degli “investiganti” per la sua vocazione alla fisica sperimentale aveva offerto una lettura in chiave prevalentemente metodologica, negli ultimi anni del secolo si andava affermando un'impostazione non semplicemente di segno opposto, bensì più complicata dalla tentata ricomposizione del piano fisico e di quello metafisico, utile a salvare il moderno razionalismo dalla critica libertina e dal rinnovato scetticismo. Era stato questo, del resto, l'orientamento teorico-culturale trasmesso da Gregorio Caloprese, «gran filosofo renatista, a cui il Vico fu molto caro»<sup>16</sup>, fondatore a Scalea di una scuola filosofica:

11. *Vita*, p. 59.

12. *Or. III*, pp. 123-145.

13. *Vita*, p. 55.

14. *Ivi*, p. 54.

15. *Ivi*, p. 51.

16. *Ivi*, p. 48.

«(...) Non s'impiegavano, massimamente nella filosofia, ed eloquenza, Autori, che si servissero del metodo scolastico, ma quei, che adoperavano l'analitico. Per esempio nella filosofia si spiegava il puro testo delle meditazioni, principj, passioni dell'anima, meteore, *De homine* etc. del Cartesio»<sup>17</sup>. Il richiamo al filosofo francese si ridefiniva dal punto di vista di una «metafisica» intesa non come rifugio o abbandono del mondo ma quale studio dei principi primi, vera e propria via di accesso alla vita degli uomini. A documentarlo sarebbero intervenute le *Lezioni* di Caloprese, tenute nell'Accademia di Medinaceli (1698), rivendicando l'incondizionato valore della «scienza di noi medesimi (...) che giova costantemente in ogni tempo, in ogni luogo et ad ogni sorta di persone»<sup>18</sup>. Il razionalismo cartesiano veniva sollecitato a conciliarsi con i motivi cicero-niani e umanistici che reggevano il nesso classico tra *conscientia* e *sapientia*, integrandosi con la *scientia* agostiniana e neoplatonica dell'io interiore, sintesi di valori umani e divini. A consolidare tale prospettiva e a riprodurre nel lessico l'impostazione calopresiana intervenivano autorevoli esponenti dell'accademia napoletana, come Agostino Ariani, preoccupato, nel 1701, di fondare la certezza della geometria sulla «cognizione di noi medesimi, cioè della spiritualità della nostra mente e delle idee pure spirituali della medesima e della reale distinzione di essa mente dal nostro corpo». Perciò, diventava indispensabile separare «il fisico dal metafisico, cioè a dire il materiale dall'intelligibile», perché il divenire autentico della scienza poggiava sull'«allontanamento dell'anima dall'immagini corporee e dalla cieca corrispondenza de' sensi»<sup>19</sup>. Né a conclusioni molto distanti era giunto Vico nell'*Orazione inaugurale* I (1699), il cui argomento («la conoscenza di se stesso»), ispirato alla celebre massima delfica, si traduceva nell'esaltazione delle capacità creatrici della mente umana. Coinci-

17. Così in *Vita, e studj di Francesco Maria Spinelli principe della Scalea. Scritta da lui medesimo in una Lettera*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici (...)*, In Venezia, presso S. Occhi, 1753, t. XLIX, pp. 474-475 (rist. anastatica con introduzione e cura di F. Lomonaco, Genova, il melangolo, 2007).

18. G. Caloprese, *Dell'origine dell'imperij*, in *Delle Lezioni accademiche de' diversi valentuomini de' nostri tempi recitate avanti l'Ecc.° Sig.r Duca di Medinacoeli Vice-Re, che fù del Regno di Napoli*. Copiate dall'originale, che si conservava presso il Sig.r D. Niccolò Sersale, in BNN, ms. XIII B 69, parte I, lib. I, c. 24r, poi in S. Suppa, *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1971, p. 203 e in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli (Napoli 1698-1701)*, a cura di M. Rak, t. I, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2000 (edizione dell'esemplare conservato nella Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 9110), c. 37r (p. 37; d'ora in avanti si cita con *Lezioni*). Una trascrizione del manoscritto napoletano si legge in G. Caloprese, *Opere*, a cura di F. Lomonaco e A. Mirto, Napoli, Giannini, 2004, pp. 533-561.

19. A. Ariani, *Intorno all'utilità della geometria* (1701), in *Delle Lezioni accademiche...*, cit., cc. 44r, 56r, 46r, poi in *Appendice* a M. Donzelli, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1970, pp. 165, 183, 169. Il tema – anche con riferimento alla lettura calopresiana – è stato efficacemente richiamato da M. Torrini, *Antonio Monforte. Uno scienziato napoletano tra l'Accademia degli Investiganti e quella Palatina di Medinaceli*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. Zambelli, Roma-Bari, Laterza, 1973, in part. pp. 120 e sgg.

deva, secondo l'insegnamento ciceroniano – trasmesso dalla tradizione umanistica – con l'*incitamento* alla vera *sapientia*, attiva, condizionata positivamente dalla presenza nell'animo umano di «tante e così grandi verità innate e, per così dire, suggellate in noi da Dio, prima verità, e che sono chiuse nel nostro animo come scintille sepolte»<sup>20</sup>. Nell'uomo vichiano, liberato dalla contingente esperienza sensibile, l'insistente appello all'interiorità diventava il segno della sua intima partecipazione alla vita dell'assoluto, attestata da quella divina filosofia che «dimostra con prove la natura divina degli animi nostri». Qui era esplicito il richiamo alla filosofia di Descartes, utilizzata per la dimostrazione dell'esistenza dell'idea di Dio che il filosofo napoletano esaltava ed esponeva quasi alla lettera, riassumendo il contenuto della *Meditatio III*<sup>21</sup>. Presupposto di tutto ciò era un'originale antropologia che, sensibile alla lezione classico-umanistica, si rivelava, nello stesso tempo, libera dalle classificazioni tradizionali, fondata sull'esigenza di far coincidere il divino con il razionale. La *mens* può indirizzarsi verso quelle verità immuni da ogni tentazione empirica, perché, nonostante le alterazioni provocate dal peccato, è ancora *mens*, forza operante che non ha perso del tutto la capacità di corrispondere al vero attraverso le tracce delle relazioni universali create e garantite dal Sommo Bene. Qui fonte ispiratrice è anche Nicolas Malebranche, largamente presente a Napoli nella polemica di fine Seicento contro il dogmatismo dell'aristotelismo scolastico. All'opera del filosofo oratoriano, incline a coniugare Descartes con Agostino, può riferirsi l'interesse per un criterio di verità fondato non sull'autoevidenza del *cogito*, ma sull'oscura *coscienza* dell'anima, partecipe «per semplice intuizione o per sentimento interiore» all'ordine divino eterno, principio, quest'ultimo, di ogni modificazione fisica e psichica. Esseri finiti, privi di autonoma causalità, gli uomini debbono tenersi nei limiti conoscitivi della *visione* di tutte le cose in Dio, tra la dimensione psicologica della *mens* e quella platonica delle *idee* in contrasto con l'attività dei sensi e la dannosa «unione col corpo»<sup>22</sup>. Riferire la possibilità di conoscenza dell'anima all'imperfetta esperienza del *sentimento interiore* significa mettere in discussione la certezza della verità cartesiana e vincolarne la possibilità alla dimensione temporale, per conquistare un generale criterio di

20. *Or. I*, pp. 73, 93.

21. Ivi, pp. 85, 87. Di Cicerone Vico cita passi dalle *Tusculanae* (I, 57), traendoli dall'edizione parigina del 1549: cfr., in proposito, le note di G.G. Visconti, ivi, p. 92, ma anche il relativo *Commentario*, ivi, pp. 217-223. «Intonazioni vichiane» in Caloprese sono state criticamente rilette da M. Agrimi, *Descartes nella Napoli di fine Seicento*, in *Descartes: il Metodo e i Saggi*. Atti del convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la méthode* e degli *Essais*, a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel e G. Papuli, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 1990, t. II, pp. 561 e sgg. (poi in M. Agrimi, *Da Bruno a Croce. Studi sul pensiero meridionale*, a cura di L. Bianchi e M. Torrini, Napoli, Bibliopolis, 2012).

22. N. Malebranche, *De la Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (1674-1675), in Id., *Œuvres*, édition établie par G. Rodis-Lewis avec la collaboration de G. Malbreil, Paris, Gallimard, 1979, t. I, tr.it. a cura di M. Garin, introduzione di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1983 (Milano, Mondadori, 2009), lib. VI, parte II, cap. VI, p. 651 e *Prefazione*, ivi, pp. 8-9.

giustizia e di *eticità*. In quanto garanzia di un sistema di *obbedienza*, l'*ordine* può attestare la vocazione della *mens* a proiettarsi nell'attività umana, a entrare, così, nel mondo dell'etica e del diritto.

Al primato della *mens* interiore si ispirano i primi capitoli delle *Origines iuris civilis*, di Gianvincenzo Gravina, giurista e «letterato d'Italia» con il quale Vico «coltivò stretta corrispondenza infino che egli morì» (1718)<sup>23</sup>. Il proposito di cogliere «universi gentium iuris originem»<sup>24</sup> presuppone di risalire al *prius* della *natura umana* che l'Autore esamina, adottando i principi del cosiddetto cartesianesimo “ortodosso” (netto dualismo delle sostanze, primato della divinità della *mens* opposta alla finitezza del corpo e rifiuto della conoscenza sensibile) appreso nella scuola calopresiana di Scalea<sup>25</sup>. L'assimilata *cogitatio* cartesiana, impegnata a invalidare il limite scettico e la presunta autonomia del mondo sensibile, diventa subito oggetto di critico ripensamento alla ricerca di un punto medio tra il rispetto della tradizione e le nuove esigenze della *ratio* umana. Fondato sull'autoevidenza delle idee chiare e distinte, l'innatismo deve poter coesistere con la dimensione sociale della conoscenza, evitando rischiose aperture al solipsismo che avrebbe reso superflua ogni relazione intersoggettiva e impraticabile il costituirsi stesso di una vita civile. Nell'uomo graviniano la socialità è una componente altrettanto costitutiva della sua *natura* quanto la razionalità<sup>26</sup>, necessaria a dissolvere la minaccia *ad regimen civile* sempre presente in uno *ius imperii*, dedotto «a potentia corporis», secondo quanto sostenuto dal sensismo naturalistico di Hobbes, indirettamente assimilato e respinto nel libro III delle *Origines*<sup>27</sup>. L'ideale di vita sociale nutrito dal rispetto degli autentici *doveri* civili di ciceroniana memoria, proposto dallo *ius sapientioris* che Gravina, come il Vico delle *Orationes*, condivide con gli stoici, non si realizza spontaneamente con la semplice partecipazione all'ordine *naturale*; è voluto da saggi filosofi-legislatori, i soli in grado di mediare tra realtà naturale e istituzioni civili in quanto “sacerdoti” della ragione virtuosa che non esita, se necessario, a dominare gli *stulti*.<sup>28</sup> Per i principi dell'*obbedienza* e dell'*o-*

23. *Vita*, p. 65

24. G. Gravina, *Originum iuris civilis*, in *Opera, seu Originum iuris civilis libri tres (...)*, recensuit, et adnotationibus auxit Gotfridus Mascovius (...), Neapoli, publica auctoritate excudebat I. Raymundus sumptibus A. Cervone, 1756, t. I, lib. II, p. 108b (d'ora in poi, rispettivamente con *Origines* e *Opera*); una ristampa anastatica delle *Origines* (Napoli, F. Mosca, 1713) è stata curata e introdotta da F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, 2 voll., Napoli, Liguori editore, 2004. Sul tema e, più in generale, sulla relativa letteratura critica sia consentito rinviare al mio studio *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, presentazione di Paolo Rossi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, cap. 2.

25. Cfr. la mia *Introduzione a Vita*, p. 20.

26. G. Gravina, *Origines*, lib. III, cap. II, p. 222a; cfr. anche Id., *Specimen prisici iuris*, poi in Id., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973, pp. 84-85.

27. Id., *Origines*, lib. III, cap. III, pp. 222a-223b, ma per le convergenze con Hobbes nella definizione di uomo naturale, prigioniero delle passioni che lo spingono come lupo contro la vita e gli averi altrui, si veda ivi, lib. III, cap. XI, p. 226b.

28. I sapienti – si legge nel capitolo XVII del libro II delle *Origines* – sanno dominare la propria e l'altrui *feritatem*, dalla cui schiavitù hanno liberato la ragione degli ignoranti e dei deboli che non dominano il proprio animo e che all'interesse *propriae tranquillitatis*, antepongono il

*nestà*<sup>29</sup> le azioni riflettono l'autentica *humanitas* e operano in connessione per quel bisogno di *scientia* che l'autore delle *Origines* teorizza, trattando della «filosofia della mente» e trasferisce nella meditazione sul diritto e sulle relative determinazioni, prove del suo esistere nella storia. La descrizione della *natura* umana, condannata dalle *cupiditates* a una condizione di perenne irrequietezza e di ricorrente insoddisfazione, merita di essere sottolineata, perché mostra come la complicata decifrazione dell'ambigua *natura* umana si concili con la prospettata integrazione di mondo storico e legalità naturale, qualificando in senso *ciclico* il divenire dell'uomo in una continua alternanza di *progressi* e *regressi*. È quanto, del resto, attesta la fatale e periodica corruzione delle forme di governo, il passaggio dal principato all'aristocrazia, dall'aristocrazia, poi oligarchica, alla democrazia e da questa nuovamente al principato: «Itaque respublica, quae ab uno venerat ad plures, a pluribus denique refertur ad unum, quas vicissitudines initio libri tertii distinctius explicabimus, idque evenit propter satietatem praesentium, et absentium cupiditatem»<sup>30</sup>. Eppure, la lezione platonico-umanistica non consente di cogliere fino in fondo il principio ideale del diritto, la sua validità e certezza di norma universale come una conquista e una scoperta nel tempo. Lo prova la ricostruzione del corso storico che poggia sulla scoperta di un'uniformità tra ordine naturale e mondo civile sulla fiducia – espressa dalla cultura moderna (da Machiavelli e Bodin) – nella presenza «in tutte le città ed in tutti i popoli» dei «medesimi desiderii e (...) omori»<sup>31</sup>.

Nella generazione dei pensatori raccolti nell'Accademia di Medinaceli i temi del rinnovato discorso teorico risultavano direttamente sviluppati in funzione della riflessione sulla vita civile, sollecitando, proprio in tale contesto,

desiderio degli altrui beni, cedendo «cupiditatibus, et voluptatibus» e gettandosi «suo, et aliorum detrimento in maxima pericula» (ivi, lib. II, cap. XVII, p. 120a): il brano è già parzialmente in Id., *Specimen prisci iuris*, cit., p. 85. Ancora utili sono le documentate ricostruzioni di G. Ricuperati (*Studi recenti sul primo '700 italiano. Gian Vincenzo Gravina e Antonio Conti*, in «Rivista storica italiana», LXXXII, 1970, III, p. 614), convinto di poter identificare nelle *Origines* un'esperienza radicata «nell'ideologia della *res publica* dei togati napoletani (...) che ne coglieva soprattutto le implicazioni più riformistiche e positive», identificando «nel giurista non solo l'ideale legislatore antico, il fondatore delle società civili, ma anche l'unico limite razionale all'abuso del potere assoluto e l'interprete di una esigenza di democrazia e di libertà che era stata alla base del patto costitutivo degli Stati» (Id., *Pensiero politico e tensioni riformatrici nella prima metà del Settecento*, in D. Carpanetto-G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento. Crisi, Trasformazioni, Lumi* [1986], Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 107-108).

29. G. Gravina, *Origines*, lib. III, cap. III, p. 222b; Id., *Specimen prisci iuris*, cit., p. 85 e Id., *Origines*, lib. II, p. 108b.

30. Id., *Origines*, lib. II, cap. XX, p. 122a, ma cfr. anche p. 121b.

31. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, lib. I, 39, in Id., *Opere*, a cura di A. Panella, vol. II, Milano-Roma, Rizzoli, 1939, p. 196; I. Bodin *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (...) (1566), poi in *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, texte établi, traduit et publié par P. Mesnard, t. V, 3, Paris, PUF, 1951, p. 228a. In proposito sia consentito rinviare al mio *Dopo e contro Machiavelli: brevi riflessioni su Gravina e il Vico del Diritto universale*, in *Dopo Machiavelli*. Atti del Convegno internazionale di studi (Napoli, 30 novembre-2 dicembre 2006), a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Napoli, Liguori editore, 2008, pp. 201-227.

un nuovo collaudo dell'impostazione cartesiana. I movimenti del corpo-passione, regolati dalla "macchina", venivano riesaminati e proiettati nella vita civile, riportati al dominio di una *mens* irriducibile alla "logica" della corporeità. Tutta contenuta nell'anima, la rappresentazione del mondo umano implica la necessità di una pedagogia, di un controllo degli atti di volontà, disposto a trasformare l'inclinazione all'analisi psicologica nel progetto di un'etica per la concreta vita dell'uomo, difeso dalle pulsioni del suo corpo, integrato nel pensiero e in un'edificazione di sé nel civile. L'approccio "analitico" alla politica, limitato alla sola descrizione di inclinazioni e affezioni dominate dalla logica del corpo-macchina, avrebbe inevitabilmente condotto all'abbandono dei tradizionali modelli di intervento pedagogico-politico; abbandono inaccettabile per quei "renatisti" meridionali – come Caloprese, Gravina e Spinelli – che, dopo essersi confrontati con le tesi dei cartesiani ortodossi d'oltralpe e averle anche criticamente utilizzate, restavano nello spazio teorico loro più familiare: quello classico-umanistico della *historia iuris* e delle sue pratiche. Distinto dalla *macchina*, il mondo interiore è quello dell'*universale* che può giungere alla *scienza*, perché oltrepassa, senza annullarla, la specificità delle funzioni del corpo, contribuendo all'affermazione dell'«arte di tutte l'arti, (...) la scienza civile (...) che ordina tutte le cose ai loro fini, per condurre i regni e le città a stato di prosperità e grandezza»<sup>32</sup>. Anima e corpo restano due realtà distinte e opposte secondo il dualismo ortodosso di matrice cartesiana, due *res* destinate, però, a incontrarsi non nella posizione "fisiologica" (nella «ghiandola pineale») ma nelle fasi di selezione (etica) dei comportamenti e di controllo (politico) delle azioni umane. Questa consapevolezza sottende, in Caloprese, l'intenzione di impegnarsi in un esame della «natura dell'uomo» e dei caratteri della «costituzion d'animo» per l'individuazione dei «principii per li quali si muovono ad operare»<sup>33</sup>.

E la «natura umana» è la complessa questione che apre e chiude il ciclo delle prime tre orazioni del giovane Vico, pensatore già modernissimo nel provocare la svolta antropologica della propria epoca, decisa a infrangere ogni discorso astratto e universale che non abbia al suo centro l'uomo liberato da una struttura cosmologica, universalistica e uniformante che al divenire attribuisce un'essenza già data. Così si comprende il proposito del filosofo che nell'autobiografia descrive la propria "discesa" dalla metafisica alla vita civile, trattando dei «fini degli studi» per l'intero ciclo delle dottrine, un altro motivo costante di interesse nelle orazioni. Già nell'*Oratio II* (1700) il «conosci te stesso» di matrice socratica e ciceroniana impone di denunciare i limiti dell'io esposto alla pluralità e diversità dei desideri, alla deriva interiore dello «stolto» che è nemico di se stesso, giacché fa prevalere l'istinto nel dichiarare guerra alla sapienza della

32. G. Caloprese, *Dell'origine dell'imperii*, cit., cc. 24v, poi in appendice a S. Suppa, *L'Accademia di Medinacoeli (...)*, cit., p. 203 e in *Lezioni*, p. 37 (c. 37v).

33. Ivi, c. 1r, poi in appendice a S. Suppa, *L'Accademia di Medinacoeli (...)*, cit., p. 177 e in *Lezioni*, p. 7 (c. 3r).

legge di Dio<sup>34</sup>. In questo contesto matura già una torsione teorica che estende la posizione dell'io alla dimensione sociale e segna tutte le successive orazioni. Infatti, a far da contraltare alla condizione dell'individuo è la tragica immagine della guerra tra gli uomini con i suoi mali, descritti con partecipe attenzione alle grida in combattimento, al furore degli eccidi, alle devastazioni e ai dolori fisici e morali che oltre il conflitto continuano a perpetrarsi anche sui vinti<sup>35</sup>: è la barbarie del tempo di Vico e quella dei nostri giorni!

Nella *Oratio IV* (1704) il contrasto con i dotti che studiano solo per l'*utilitas*, ignorando il nesso con il «decoro» e il «giusto», valorizza l'impegno delle lettere a sancire l'alleanza di *verità* e *virtù*. Quest'ultima non è più solo intima connotazione dell'essere umano ma, come per Bacone, strumento indispensabile per l'azione, applicazione del *vero* alla vita degli uomini. Conoscere non è solo il «conoscere se stessi», non è un'introspezione, un ritrarsi del soggetto dalla realtà nella propria intimità; conoscere è proiettarsi nella vita in nome dell'umana ragione che è essenzialmente *sociale*. È quanto si manifesta nel «fraterno legame di parentela» tra concittadini che, soprattutto all'estero, si riconoscono nel vincolo di amore verso la patria in nome del «bene comune»<sup>36</sup>, un *topos* della cultura classica (Aristotele e Tommaso) che Vico ripropone utilizzando con ironica ma sincera prudenza critica la metafora dantesca delle scale nell'*Inferno* della *Divina Commedia*, per segnalare che ciò che per i perfidi è al vertice dei valori (la «carica» politica) agli uomini di senso civico risulta in basso, puntando all'alto (la «dignità personale») <sup>37</sup>. L'universale più universale (lo Stato) è tutelato da chi lavora per la coesione sociale e la vita civile comune<sup>38</sup>.

La conservazione della *respublica*, grazie all'apporto di *studia humanitatis*, è tema ricco di richiami ai modelli antichi (stoici) e moderni (machiavellismo, antimachiavellismo) che hanno dato corpo agli interessi vichiani di Giuseppe Giarrizzo, espertissimo della cultura storico-storiografica tra Sei e Settecento, dei problemi di metodo storico, posti e affrontati dall'antiquaria e dalla critica pirronistica. In un noto volume del 1981, dedicato a *Vico, la politica e la storia*, lo studioso siciliano ha sostenuto la «sostanziale “politicità” della riflessione vichiana» che attinge alla cultura filosofica e giuridica moderna e, *in primis*, a Ugo Grozio<sup>39</sup>. Al di là dei convenzionali interessi eruditi, il riferimento al giurista di Delft assumeva un preciso significato politico nella polemica antifeudale del nuovo «ceto civile» per l'unità e l'indipendenza della realtà statale anche alla luce dell'articolato dibattito sulla «transizione da provincia a *respublica*, da

34. *Or. II*, p. 97.

35. *Ivi*, pp. 103, 105.

36. *Or. IV*, pp. 153, 155.

37. *Ivi*, p. 163.

38. *Ibid.*

39. G. Giarrizzo, *La politica di Vico* [1968], poi in *Id.*, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1968, pp. 55, 98.

“regno governato in provincia” a regno “nazionale”»<sup>40</sup>. Trattando della società politica nata da un contratto, il *De iure belli ac pacis* si era preoccupato di stabilire se esso fosse stato un *foedus aequale* o un *foedus inaequale*. Per i rapporti del regno con Vienna la preferenza di Vico cadeva sul secondo, su quel patto che «assegn(a) a uno dei contraenti una supremazia duratura sull’altro»<sup>41</sup>. Una scelta che riproponeva la questione del soggetto dell’obbligazione giuridica a fronte di un’antropologia moderna negativa (l’umana natura corrotta dal peccato), coerente con il riconoscimento della storia fondata su un patto ‘inequale’, al punto da impegnare i nuovi sapienti a promuovere i sudditi *clientes*<sup>42</sup>. L’incontro con il pensatore olandese scaturiva da una condivisa coscienza “umanistica”, dall’esigenza di aderire ai principi della nuova scienza d’origine baconiana e, in particolare, ai suoi effetti politico-sociali nella forma della *benignitas* che, come ha notato Badaloni, faceva schierare il filosofo napoletano con quanti nella pacifica Napoli credevano possibile rivendicare, almeno sul piano culturale, quelle libertà che Batavi e Angli, alleati della Spagna, avevano già conquistato e che i viceré spagnoli non disdegnavano in parte di favorire<sup>43</sup>.

Anche a prescindere dalle testimonianze autobiografiche, tutte nella prospettiva della raggiunta consapevolezza dell’integrazione di filosofia e filologia, di linguaggio e cose<sup>44</sup>, ci sono documentati motivi che attribuiscono particolare importanza all’incontro con Grozio nell’*Oratio V*. In essa, quasi a segnalare un distacco dai contenuti e dai toni delle precedenti *orationes*, l’indagine sugli Stati che hanno raggiunto il massimo della gloria militare e del dominio solo quando fiorirono in sommo grado le lettere<sup>45</sup> giungeva a sancire la superiorità del momento politico della *humani iuris prudentia* e della *sapientia rei bellicae* su quello della mera violenza, tuttavia, inestirpabile dalle origini della *civitas*. Vico trae qui spunti diretti e meno diretti oltre che da Muretus (*Oratio III. De laudibus litterarum*), soprattutto da Bacone (*De dignitate et augmentis scientiarum*) e da Leibniz (*Antibarbarus vel Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*), per tradurre la tradizionale *sapienza* in *scienza* della vita concreta, accordando l’azione agli infiniti «casi imprevisi» della vita umana: «Infatti, se vi fossero delle norme e le si volessero osservare, essendo queste norme ben stabilite e infiniti invece i casi imprevisi, potrebbero sfuggire di mano molte occasioni per poter vincere, e

40. Così G. Giarrizzo, *Un ‘Regno governato in provincia’: Napoli tra Austria e Spagna (1690-1740)*, in Paolo Mattia Doria *fra rinnovamento e tradizione*. Atti del Convegno di studi (Lecce, 4-6 novembre 1982), Galatina, Congedo, 1985, p. 312.

41. *De iure*, libro I, cap. III, § 21, 1, p. 82, tr. it. cit., vol. I, p. 171.

42. G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, cit., pp. 99, 100.

43. N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 310.

44. «Ma Ugon Grozio pone in sistema di un dritto universale tutta la filosofia e la filologia in entrambe le parti di questa ultima, sì della storia delle cose o favolosa o certa, sì della storia delle tre lingue, ebraica, greca e latina, che sono le tre lingue dotte antiche che ci son pervenute per mano della cristiana religione» (*Vita*, pp. 65-66).

45. *Or. V*, p. 167.

mentre si attendono le occasioni corrispondenti alle norme, si finisce con l'essere schiacciati dai nemici»<sup>46</sup>. Da tale riflessione emerge con particolare vigore il profondo nesso tra *scienza* e *vita*. La *sapientia rei bellicae* può definirsi tale solo se il supremo comandante di un esercito in guerra possiede tutte le virtù dell'animo (giustizia, moderazione, temperanza e clemenza) e della mente (dialettica, geometria, aritmetica, ottica, architettura, meccanica, dottrina morale, conoscenza della storia, eloquenza e scienza naturale), proprie di quei popoli per i quali uomini di profonda sapienza hanno fondato lo Stato su ottime istituzioni di pace e di guerra e, viceversa, uomini di salda dottrina hanno conservato quelle istituzioni, controllando e disciplinando le esigenze della politica.

Principale impegno della moderna sapienza nella sua funzione civile è rimuovere nello *stolto* la negazione delle verità morali e intellettuali<sup>47</sup>. La *virtus* non è più intima connotazione dell'essere umano, organo di conoscenza del vero, ma, baconianamente, strumento indispensabile per l'azione, applicazione del *vero* alla vita concreta secondo selezionati codici d'intervento politico: «La virtù, come la fiamma, è sempre attiva, e si esplica nella sua completezza nei doveri che la vita ci impone; il più importante dei doveri è servire la patria e giovare allo Stato con l'opera nostra»<sup>48</sup>. La *sapienza* consente, quindi, di attribuire nuovo significato anche al fenomeno *guerra*, alle sue forze tecniche di svolgimento, illuminando sui motivi che la determinano e le finalità cui deve tendere per mostrare la ragione della propria necessità. La giustificazione dell'evento bellico può avvenire solo alla luce di un principio di giustizia quale criterio di *proporzione* tra le opposte ragioni dei contendenti. È tale convinzione a provare, per Vico, il senso politico della lezione di Grozio, ancor prima della sua matura conferma e applicazione nella pratica storiografica dei *De rebus gestis Antoni Caraphaei libri quatuor* (1716). Il capitolo primo del libro II del *De iure belli ac pacis* l'autore, trattando «causae belli iustificae», identificava la causa giusta della guerra nell'*iniuria* subita e l'evento bellico in un'«actio iudiciaria» che comincia quando i comuni *iudicia* vengono a mancare<sup>49</sup>. A queste definizioni Vico, nella parte centrale dell'*Oratio V*, ispira tono e contenuto della propria argomentazione, sostenendo che le guerre sono i «tribunali del diritto», vere e proprie procedure giudiziarie al servizio del diritto offeso:

Che cosa infatti prescrivono le norme solenni concepite sulla base di tale diritto di guerra, se non questo, che gli offensori siano con buona pace obbligati al risarcimento

46. Ivi, pp. 181,183,185.

47. Ivi, pp. 179, 181.

48. Ivi, p. 171.

49. H. Grotius, *De iure*, pp. 110, 112, 122, tr. it. cit., pp. 3, 4, 7, 24-25. Sul tema nella tradizione contrattualistica europea di Sei-Settecento si veda il magistrale studio di P. Costa, *Lo "ius vitae ac necis" alla prova: Cesare Beccaria e la tradizione contrattualistica*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 44 (2015), t. II, pp. 817-895 (su Grozio pp. 822-841).

imposto dalla legge, e che, se pacificamente ciò non è possibile, è giusto rivendicare come un proprio diritto le offese da infliggere a mano armata e vendicarsi di quelle subite, e che i soldati armati difendono e rivendicano il diritto divino delle nazioni e la legge suprema del diritto delle genti, che è la tutela dell'umana società e che i sapienti considerano come la norma regolatrice di tutti i nostri doveri?<sup>50</sup>.

L'uomo appartiene a due città: la prima ha come «confini il cielo», «gliel'ha data la sua natura», la seconda, attribuitagli dalla «condizione della sua nascita», ha «confini ben determinati». Entrambe si stabiliscono su leggi proprie (rispettivamente sul «diritto divino delle genti», il *fas nationum*, e sul diritto civile), regolando i loro rapporti con *foedera* e *contractus*. Se questi ultimi sono violati è possibile far valere il diritto attraverso determinate procedure giudiziarie; se, invece, un popolo infrange il «diritto divino delle genti» o un'«alleanza», a ristabilire l'umano *ius* intervengono le «guerre e le armi». Da qui, allora, la distinzione dei conflitti in *funesti* al genere umano (come quelli di Attila) e in *necessari* (come quelli di Senofonte) in cui si combatte per affermare un nuovo *ordine* del mondo<sup>51</sup>. L'idea del diritto che orienta e giustifica la guerra presuppone il suo inserimento nella giustizia, intesa come virtù civile operativa. La guerra *giusta* è razionalità ritrovata nelle 'ragioni' affermate dagli individui dominati dall'immediatezza dei bisogni e delle passioni che l'esperienza del diritto riesce a trasformare, mostrando un'esigenza superiore a quella immediatezza. Così, la lettura del *De iure* autorizzava a fissare sul piano concettuale quel legame tra *vis* e *mens* apparso, nell'*Oratio V*, uno dei punti centrali dell'argomentazione. L'uomo con la forza della ragione costruisce la propria umanità; la sua natura razionale fa progressivamente emergere dal fondo cieco della violenza e delle armi 'regole' che possono dare un senso ai conflitti. Assistita dall'impegno civile della *mens* dei *literati*, la politica può parlare il linguaggio della *humanitas*, del *commune civium bonum* e distinguere, ma anche mettere in relazione, i due modelli della potenza e della ragione, del bene e del male, della barbarie e della civiltà.

L'impostazione del problema filosofico del diritto mediante la conciliazione o, meglio, la compenetrazione del momento universale e di quello empirico è l'illuminazione che il giovane Vico delle *Orationes* ha ricevuto o ha creduto di poter ricevere dal pensiero di Grozio che, almeno nell'autobiografia, è accordato agli esiti della *Scienza nuova prima* e alle sue correzioni confluite nell'edizione del 1730<sup>52</sup>. Per accertare l'esistenza del diritto naturale, il giurista di Delft non aveva esitato a invocare la prova empirica, *a posteriori*, propria dello *ius gentium*, accanto all'altra razionale e dimostrativa. E, coerente-

50. *Or. V*, p. 173. Cfr. il mio *A proposito di "Giusnaturalismo ed etica moderna": note su Grozio e Vico nella V Orazione inaugurale (1705)*, in «Studi Critici», II (1992) 1-2, pp. 65-71 (tr. spagnola in «Cuadernos sobre Vico», 5-6, 1995-1996, pp. 253-260).

51. *Or. V*, pp. 177, 179, 173.

52. Cfr. *qui supra*, nota 44.

mente, per spiegare che presso i popoli più civili si seguono norme conformi allo *ius naturale*, non aveva esitato a sottolineare il principio della «causa universale», definita «senso comune»<sup>53</sup>. Con tali espressioni siamo certo alle origini della riflessione di Vico sul diritto e la storia, giacché un diritto naturale fondato sul *sensus communis* può essere definito vichianamente *ius naturale gentium*. Eppure, tale determinazione è assente negli sviluppi del *De iure*, il che spiega la grande influenza esercitata sul filosofo napoletano ma anche l'originale elaborazione delle trame concettuali del giusnaturalismo groziano. I pericoli del tradizionale diritto naturale sono quelli che, nel campo più generale della filosofia, presenta ogni “naturalismo” e la sua tendenza, classica e moderna, ad avvalorare una visione totalistica del mondo, interessata a uniformare l'uomo e la sua storia.

L'esigenza vichiana di normatività non è “naturalistica” né giusnaturalistica; è un'esigenza che non si lascia reprimere né dal diritto naturale né da altra sovrastante e assolutizzante entità. La filosofia che medita sul diritto non si chiede più quale sia il diritto dell'universale *natura*, perché cerca di penetrare le *nature* artefici dell'esperienza giuridica. Perciò, il *convivere* in società non può essere il convenzionale accordo sancito dal “contratto” sociale astrattamente inteso e, a giudizio di Vico, impossibilitato a giustificare le *ragioni* del rinnovarsi delle volizioni nel *pactum*, a spiegare le *cause* della loro genesi, del loro manifestarsi e incontrarsi. Da tutto ciò discende, quindi, che antigiusnaturalisticamente un diritto di natura è configurabile solo come diritto proprio di tutte le *nature* a essere comprese per quel che sono nella loro individualità.

**3.** Per comprendere l'autentico *ius naturale gentium* occorre accordare il rinnovato modello antropologico alla questione di un nuovo metodo *negli e degli studi*, come si affretta a riconoscere l'*Oratio VI* (1707). Perciò, ritorna il tema della «natura umana» in una versione pessimistica rispetto alle pagine della prima orazione; versione che abbandona l'impianto cosmologico degli *Affetti di un disperato* (1698) e incontra la meditazione agostiniana sulla «natura (...) corrotta» cui corrisponde l'«insufficienza espressiva del linguaggio, le opinioni del pensiero, i vizi dell'anima», per cui l'uomo è scisso nella *parola*, nella *mens* e nel *cuore*. L'anima nel corpo è in una condizione di sofferta solitudine come in carcere<sup>54</sup>. Eppure, l'umana «corrotta natura», in origine tanto «robusta nella memoria, quanto (...) debole nel raziocinio»<sup>55</sup>, è predisposta all'apprendimento delle lingue in coerenza con la mutevolezza e la babele dei linguaggi, con quel moto violento delle passioni provocato dai

53. *De iure*, p. 9, tr. it. cit., p. 53.

54. *Or. VI*, p. 195.

55. *Ivi*, p. 203.

poteri della fantasia<sup>56</sup>. L'uomo comprende per immagini con la fantasia che conferma l'origine divina della *mens* umana, pur essendo questa predisposta a possedere solo un'«immagine» di Dio. Ma nello sforzo di umanizzare la ragione la fantasia va disciplinata attraverso «l'eloquenza, la conoscenza e la virtù», «i tre punti centrali intorno a cui ruota tutt'intero il ciclo delle arti e delle scienze», a conferma dell'autentica sapienza, la sola che possa giovare all'«umana società»<sup>57</sup>. È quanto cantano gli antichi poeti, celebrando le imprese di Amfione e Orfeo per uno scopo fondamentale che Vico condivide e fa suo dal *De ratione* almeno fino ai libri del *Diritto universale*: la «conoscenza delle cose divine e l'esperienza delle cose umane con l'eloquenza» che consente il passaggio dalla solitudine ai «consorzi» e al «culto dell'umanità»<sup>58</sup>. Un tale possibile riscatto permette di non imputare alla «natura stessa» gli «inconvenienti, anzi (i) danni» di un'educazione disorientata e non coltivata in tutte le discipline. Da qui, allora, la *pars construens* dell'orazione, affidata all'«esperienza delle cose umane», perché «ciascuno compia il proprio dovere come uomo e come cittadino»<sup>59</sup>. Così, la dottrina morale e la civile si rinsaldano e si adeguano ai principi della religione cristiana, formando la «teologia morale» e confluendo nella giurisprudenza che è «conoscenza pratica del diritto» e ha come suo fine la *giustizia*<sup>60</sup>. Un tale approdo è assistito da un corposo richiamo all'«esperienza delle cose umane», di errori e inganni, al suo autentico desiderio di «essere felice»<sup>61</sup> e vivere considerando l'«utilità vera delle discipline», coltivate non per ambizione personale o vuota erudizione ma per «ordinamento e (...) governo degli Stati»<sup>62</sup>. Anche questo fine conferma l'esigenza di un metodo che ha il pregio di «portare a termine molte cose in breve tempo» secondo una linea retta sconosciuta a coloro che si affrettano disordinatamente e che in realtà «stanno fermi perché si affrettano», privi di una visione sistematica<sup>63</sup>.

La teorizzata unità di conoscenze e pratiche della sapienza moderna può essere governata da una ragione che sappia aderire con moderno metodo sperimentale e consapevole senso storico all'esperienza che vuole intendere. Così, l'*Oratio VI*, nel suo lessico e nelle avanzate argomentazioni, propone i principali temi di avvio del *De ratione*, in quell'originale fase di pensiero che, come osservava Nicolini, «comincia già a diventare vichiana»<sup>64</sup>, cioè ad assu-

56. Ivi, p. 205.

57. Ivi, pp. 205, 197.

58. Ivi, p. 197.

59. Ivi, pp. 191, 199.

60. Ivi, pp. 199, 201.

61. Ivi, p. 207.

62. *Ibid.*

63. Ivi, p. 209.

64. Cfr. *Autobiografia di Giambattista Vico (1725-1728)*. Con XIV medaglioni illustrativi e 30 tavole fuori testo di cui tre doppie, a cura di F. Nicolini, Milano, Bompiani, 1947 (rist. anasta-

mere toni e contenuti filosofici nella ridefinizione della *ratio studiorum*, prendendo le distanze da due contrapposte impostazioni: l'una gesuitica (separata dai temi e dai problemi della scienza moderna) e l'altra sintonizzata sulle prerogative del razionalismo cartesiano antiretorico, prigioniero di astratte involuzioni logiche.

tica, Bologna, il Mulino, 1992), p. 233. Sulle relazioni con l'*Oratio VI* ha opportunamente insistito G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, cit., p. 74.

## 2. Sul metodo negli studi

1. Quando nell'autobiografia Vico si sofferma sulla sua ultima orazione universitaria, pubblicata nel 1709 per i tipi di Felice Mosca (col titolo *De nostri temporis studiorum ratione dissertatio*), tiene molto a presentarla come autonoma dalle precedenti. E non tanto per i contenuti (esplicito è il richiamo alla prima e alla sesta), quanto per la rielaborazione del tema, il «metodo degli studi» (*ratio studiorum* di matrice gesuitica), che assume carattere filosofico anche alla luce di non dismessi interessi di segno retorico e letterario. Non va dimenticato, infatti, che alla fine del secolo XVII era stato accolto nell'Accademia di Medinaceli quale noto e stimato letterato. Nel ritiro operoso di Vatolla in Cilento aveva fatto il «maggior corso degli studi suoi, approfondando in quello delle leggi e dei canoni», ma anche con «la spessa lezione di oratori, di storici e di poeti dilettava l'ingegno di osservare tra lontanissime cose nodi (...) che sono i bei nastri dell'eloquenza che fanno dilettevoli l'acutezze»<sup>1</sup>. E, tuttavia, dal letterato e dal giovane poeta ispiratosi a Lucrezio era venuta fuori la personalità di un pensatore impegnato a intervenire su un tema di effettiva attualità politico-culturale: la relazione tra scienza e vita che la cultura del proprio tempo aveva posto con Cartesio e la crisi del cartesianesimo metafisico.

1. *Vita*, pp. 41, 44. Del *De ratione* ne costatavano assai bene i meriti e, soprattutto, i limiti i letterati veneti che, nel loro «Giornale» (fondato, nel 1710, dal medico e filosofo Antonio Vallisneri, dall'erudito Apostolo Zeno e dallo storico Scipione Maffei), non mancarono di recensire l'opera, offrendo ai lettori un breve «estratto» anonimo, le cui riserve critiche si appuntavano sulla presunta originalità del tema, su un certo privilegiamento della poetica, sul metodo di ricostruzione della giurisprudenza romana («ne scrive un'istoria arcana») e finanche sull'insieme della trattazione, «dando motivo a noi – scriveva l'estensore – di desiderare che si fosse steso un poco più su questa materia, né l'avesse solamente, per così dire, accennata» («Giornale de' Letterati d'Italia», I, 1710, art. X, poi in G. Vico, *Le Orazioni inaugurali, il De italarum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1914, rist., ivi 1968, pp. 281-286; p. 286). Sull'argomento e lo sviluppo delle relazioni con il «Giornale» e il mondo culturale veneto la bibliografia è molto nutrita a partire dal gran bel volume, *Vico e Venezia*. Atti del Congresso internazionale (Venezia, 21-25 agosto 1978), a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, Olschki, 1982.

Al riservato ma operoso professore di retorica la pubblica Orazione (dedicata al re Carlo III d'Austria e svolta in presenza del cardinale-viceré Grimani), prevista per il 18 ottobre 1708, appariva un'occasione significativa per dar voce pubblica al suo pensiero. Nuova e delicata si presentava la congiuntura politica, segnata dalla caduta del dominio spagnolo e dall'ascesa del governo austriaco, deciso a introdurre «grandi cangiamenti e grandi avvolgimenti non pur alle fortune de' privati, ma al pubblico stato, sicome soglion apportare le mutazioni di nuovo dominio»<sup>2</sup>. A tali attese si richiama il progetto pedagogico-politico dell'oratore che assume forma e contenuti di problema filosofico, traducendosi nella ricerca dell'unità del sapere umano e divino. Ineludibile il confronto critico con la sapienza degli antichi; quella *sapienza* che Descartes, in nome del rigore del metodo scientifico fondato sulla matematica, aveva elogiato solo se capace di non deviare dal *verum*, dalle prerogative del soggetto moderno radicalmente contrapposte a quelle degli antichi.

Può essere istruttivo il riferimento alla celebre *Querelle des Anciens et des Modernes*, aperta in Francia da Charles Perrault e dalle risposte alle sdegnose critiche del classicista Nicolas Boileau (che lo indussero a pubblicare i *Parallèles des anciens et des modernes* nel 1688 e nel 1697) e da Bernard le Bovier de Fontenelle, l'autore della celebre *Digression sur les anciens et les modernes* (1688). E, tuttavia, Vico interviene quando tale *querelle* si è chiusa a favore delle scienze naturali e matematiche che, proprio sul piano del metodo, hanno tradito il significato antropologico della scienza. Egli, a mio giudizio, più che aggiornare la cultura napoletana sulla polemica d'oltralpe<sup>3</sup>, compie da filosofo la scelta di un punto di vista nuovo. Si sintonizza sui contemporanei orientamenti politico-culturali antidogmatici che avevano rivendicato *libertas philosophandi* nell'esame della tradizione e della modernità (la fisica cartesiana e il newtonianesimo, il razionalismo e il pirronismo storico, il rapporto ragione-fede), coltivando motivi platonico-neoplatonici, aristotelici e ciceroniani, atomistici ed epicurei, assai diffusi nell'Europa di Bacone e Descartes. Non a caso il *De ratione* si apre nel nome del pensatore anglosassone e ne commenta il progetto (nel *De dignitate et de augmentis scientiarum* del 1623) di integrare l'ordine delle scienze esistenti, segnalando quelle ancora lacunose e immature. Dal suo «autore» Vico eredita l'ambiziosa ricerca di una nuova sintesi di «tutto il sapere umano e divino» in grado di reggere «dapertutto con uno spirito (...) in tutte le parti sue, sì che si dassero le scienze l'un'all'altra la mano, né alcuna fusse d'impedimento a nessuna»<sup>4</sup>. La «costanza» e l'unificazione dei saperi dell'uomo costituiscono la motivazione profonda di tutta la *Dissertatio* del 1709 in cui la mai rinnegata ammirazione per l'antico non si traduce in un recupero di erudizione antiquaria. Il tentativo è, invece, di proporre un confronto critico tra il

2. *Vita di Pietro Giannone (1736-1737)*, in P. Giannone, *Opere*, a cura di S. Bertelli e G. Riciperati, Milano-Napoli, Ricciardi, 1971, cap. IV, p. 60.

3. Così A. Corsano, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1935 (poi Galatina [Lecce], Congedo, 1999), p. 69.

4. *Vita*, p. 59.

metodo degli antichi e quello dei moderni, per stabilire in ognuna delle principali “materie” «quali svantaggi del nostro possano essere evitati e in che modo, e quelli che invece non possono essere evitati con quali svantaggi di quello degli antichi vengano compensati»<sup>5</sup>. Vico non intende confrontare scienze o arti omologhe tra loro, bensì valutarne il metodo, partendo da tre funzioni fondamentali: «gli strumenti, gli ausili e la finalità»<sup>6</sup>. A proposito degli «strumenti» per l'impostazione di un ordine e di regole necessarie all'apprendimento, l'attenzione si concentra sull'uso dell'analisi in geometria (e di questa nella fisica e nella meccanica), della chimica («del tutto sconosciuta agli antichi») <sup>7</sup> in medicina, del microscopio in anatomia, del telescopio in astronomia e della bussola in geografia. Se i progressi e i vantaggi del metodo dei moderni sono indubbi, il limite sta nell'assunzione di una logica basata sul procedimento sillogistico. L'argomentazione è sostenuta dalla volontà di contrastare il deduttivismo, particolarmente nefasto in medicina. In essa va sradicata la pretesa di conoscere le cause e i dogmi della moderna dottrina umorale d'ispirazione cartesiana e, più in generale, quella di spiegare e classificare i mali del corpo e dell'anima, di determinare diagnosi *esatte*, ma incapaci di cogliere i caratteri della malattia e delle sue cause, conoscibili solo con il metodo induttivo, attenendosi ai *verisimilia signa* e a «una lunga osservazione»<sup>8</sup>. È, infatti, il nesso funzionale tra il *cogitare* e il *videre* che permette di interpretare i “sintomi” in sede diagnostica e terapeutica. Anche da questo punto di vista è confermata la sintonia con la filosofia di Bacone e la sua sensibilità a coniugare le finalità pratiche della nuova tecnica con il rifiuto dell'astratta ragione matematica. Ma l'ammirazione per il filosofo inglese è anche critica rivolta alla sua fiducia senza limiti nel progresso delle scienze in vista di un «totale compimento»<sup>9</sup>. Così osserva Vico nel porre il problema di un'adeguata fondazione antropologica della riflessione sullo statuto della scienza moderna, subito prendendo le distanze da ogni astratto ideale, disposto a non riconoscere che tutto ciò che «l'uomo può conoscere è finito e imperfetto, come l'uomo stesso»<sup>10</sup>. All'ambizione scientifica dell'autore del *Novum Organon* si oppone la più realistica e drammatica condizione spirituale del filosofo napoletano, apparso ad Antonio Corsano come in un «trepidare nel bisogno di solitudine (...) per (...) ascoltare in sé le voci solidali (...) del di-

5. *De rat.*, p. 15.

6. *Ivi*, p. 17.

7. *Ivi*, p. 23.

8. *Ivi*, p. 63.

9. *Ivi*, p. 13.

10. *Ivi*, p. 15. Questo motivo di distanza critica da Bacone mi sembra poco sottolineato nel pur documentato contributo di S. Campailla, *Metodo cartesiano e metodo baconiano nel De nostri temporis studiorum ratione del Vico*, in «Belfagor», XXVI (1971) 3, pp. 253-272. Interessanti, invece, le pagine di N.S. Struever sulle linee di «teorizzazione bio-medica nella Napoli tardo-seicentesca» in cui spiccano il *Parere* di Leonardo Di Capua e l'«Aristotele meta-biologo», *discoverso* dal filosofo della *Scienza nuova* (*The Medical-Theoretical Background in Naples of Vico New Science*, in «New Vico Studies», XV, 1997, pp. 10-24).

letto mondo degli studi classici»<sup>11</sup>, ma che, a ben vedere, trattiene due motivi, quello dell'esaltazione della forza divina della *mens* umana e quello della sua mortificazione alla ricerca di un giusto equilibrio. C'è, nella rinnovata teoresi vichiana, il bisogno di sottrarsi a una spiegazione naturalistica, confermando la collocazione dell'umano tra il divino e il naturale contro pericolose e dannose assolutizzazioni.

Aspra critica è riservata alla *ratio studiorum* dei moderni per aver privato l'insegnamento e la scuola di ogni valore. Al fondo è il riconoscimento della necessità di preparare i giovani a ben ragionare argomentando, di contro all'ingiustificata pretesa di giudicare prima di avere ricercato e appreso. Se dopo l'individuazione degli *strumenti* e degli *ausili*, la *finalità* degli studi – diffusa nel metodo come «il sangue in tutto il corpo» – è la *verità*, questa va perseguita con metodo e in relazione al mondo dell'uomo, fatto di eventi incerti e vari, coerenti con il suo *libero arbitrio*<sup>12</sup>. A tale scopo si richiama anche l'interesse per una religiosità contraria a ogni forma di adorazione imposta e, perciò, tesa a essere da un lato adesione dottrinale alla «Teologia Dogmatica», dall'altro concentrata sui valori di quella «Morale» che «fornisce opportunamente secondo la Religione Cristiana gli insegnamenti relativi ai confini del bene, alle virtù e ai doveri»<sup>13</sup>.

Vico è consapevole che la sua diagnosi sul metodo e il suo stesso progetto di riorganizzazione pedagogica si muovono in un contesto ostile, fondato sulla logica del razionalismo matematizzante che rischia di impoverire la formazione dell'uomo. Non è irrilevante, infatti, la funzione che nel *De ratione* assume la «meccanica» applicata alla fisica con metodo geometrico, laddove si tende a separare quest'ultimo dal dato naturale per ricostruirlo nelle forze che lo tengono in movimento prima di poterlo analizzare nelle cause che l'hanno prodotto. L'obiettivo è di insinuare un modello (platonico-neoplatonico) di vero, per perfezionare l'empirismo retorico-pedagogico e offrire le «immagini delle cause corporeamente più percepibili dalla Meccanica»<sup>14</sup>. Così la caratteristica discorsiva della *mens* umana si afferma come espressione della capacità immaginativa, fantastica e metaforica di comprendere aspetti di somiglianza e di

11. Così A. Corsano, *G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1956, p. 58.

12. *De rat.*, p. 19.

13. Ivi, p. 93.

14. Ivi, p. 89. Sull'antitesi tra analisi e sintesi con riferimento alla geometria sintetica e al suo metodo induttivo si veda G. D'Acunto, *Topica e geometria nel De ratione di Vico*, in *Vico e Gentile*. Atti delle giornate di studio sulla Filosofia Italiana (Roma, 25-27 maggio 1994), a cura di J. Kelemen e J. Pál, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, spec. pp. 95 e sgg. Anche sull'*ingenium* e i suoi significati nell'opera di Vico e delle sue fonti umanistico-rinascimentali la letteratura critica è sterminata. Ricordati gli studi pionieristici di E. Grassi e Ch. Perelman, di D.Ph. Verene e G. Costa sulla «filosofia topica» e la «sapienza retorica», sulla «priorità del senso comune e della fantasia», segnale, dopo le note ricerche di Cacciatore, Hidalgo-Serna e Veneziani, gli studi di M. Sanna (*La «fantasia ch'è l'occhio dell'ingegno». La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*), Napoli, Guida, 2001) e A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, il Mulino, 2004.

dissimiglianza tra le cose. È il tema intorno al quale si sviluppa l'intera *Dissertazione*, mostrando innanzitutto gli svantaggi del moderno metodo "analitico" se trasferito dalla geometria alla fisica, qui echeggiando discorsi e riflessioni emersi nelle conversazioni pedagogico-scientifiche con il filosofo e matematico Paolo Mattia Doria, amicissimo di Vico e autore *Dell'Educazione del Principe* (1710). La costruzione geometrica delle forme deve partire dalla produttività intuitivo-sensibile<sup>15</sup>. Vico distingue nettamente tra forme e numeri e accentua la matrice sensibile, caratterizzando i secondi come un cifrario convenzionale sul quale si esercitano le operazioni delle scienze apodittiche. Per l'*intelligere* geometrico la delimitazione di una grandezza non avviene con il calcolo logicamente contenuto nell'equazione impostata ma si realizza collazionando i tratti di affinità e somiglianza che presentano le figure. E ciò perché nell'atto sintetico l'immaginazione geometrica configura costruttivamente il proprio oggetto. Nasce un'alternativa al metodo dell'analisi cartesiana che non implica fantasia e ragione, due principi ontologicamente antitetici, eppure valorizzati già nell'*Oratio VI* per la loro connessione produttiva<sup>16</sup>. Denunciando i limiti di una società raffinata, ma pigra e sterile che non *inventa*, Vico non esita a rivalutare la capacità della matematica di formare immagini; il che implica un concetto di verità come composizione, avvicinando i geometri ai poeti nella costruzione *ideale* del *finto*, affidata a immagini e figure che non sono il falso ma una modalità del vero, secondo quello statuto ipotetico-induttivo che con la poesia e la geometria contrassegna la matrice costruttivistica del paradigma vichiano di conoscenza. La *ratio studiorum* è spinta in direzione del poetico, perché la "finzione" del poeta è intesa come verità ideale (*verum in idea sive ex genere*) e dono divino (secondo la lezione platonica). La ragione che partecipa al complesso processo di formazione dell'uomo non è un contrassegno sottratto alla dinamica del divenire del vivente includente la corporeità; è una ragione diventata storicamente se stessa, senza perdere la memoria delle sue origini, quando era linguaggio poetico cantato. Lo testimoniano i «caratteri» di Omero di cui parla l'Aristotele della *Poetica* opposto a quello della logica sillogistica, ereditato dalla scolastica e giunto a Cartesio, teorico di un sapere filosofico nettamente distinto da quello poetico.

Nel *De ratione* è centrale il tema della *natura* come oggetto di indagine e con esso quello delle capacità di funzionamento della *mens*. Il discorso vichiano non è la riproposizione di motivi umanistico-retorici né di un neosperimentalismo, perché contiene l'una e l'altra questione: la visione della geometria sintetica non analitica che fornisce il criterio del conoscere come fare e l'esigenza metodologica della concezione investigante. Alla fine dell'esperienza umanistica Vico si propone come pensatore volto a superare il dualismo tra il momento retorico legato alle circostanze della vita e quello logico della teoria senza storia, chiusa negli schemi di un razionalismo rigido cui si oppone la

15. *De rat.*, pp. 33 e sgg.

16. *Or. VI*, pp. 205-209; cfr. qui, *supra*, cap. 1.

varietà dei fatti dell'uomo fantasioso prima che giudicante. Il metodo deduttivo ha, infatti, invalidato la conoscenza umana, rinnovando l'antico primato dell'ontologia e della cosmologia sull'antropologia; ha indotto a quella falsa fiducia nella corrispondenza reale (in senso ontologico) tra l'universo fisico e la struttura formale della scienza, in base alla convinzione – d'ispirazione platonico-neoplatonica – che il mondo umano come quello naturale sia comprensibile solo per rapporti matematici, «scritto in caratteri geometrici». La conseguenza è di presumere con troppa sicurezza di adattare la natura alle teorie, d'importare il metodo geometrico nella fisica non «più come fisici sperimentali ma come architetti di qualche grandissimo monumento»<sup>17</sup>. Nel capitolo V, trattando delle invenzioni moderne (l'artiglieria, la nave a vela, l'orologio e le cupole nei templi), Vico osserva che tutte apparvero ben prima che fosse divulgata l'analisi e che del metodo analitico, introdotto nella meccanica, non tennero conto «coloro che hanno escogitato nuove e mirabili cose». Questi si sono giovati soprattutto dell'*ingegno*, la fertile e straordinaria capacità dell'uomo di dar vita al processo creativo della *mens*, di agire sulle passioni umane, formando immagini che alimentano la *fantasia* e la *memoria*, come si ribadisce in una lettera del 1725 all'allievo poeta Gherardo degli Angioli, dove l'ingegno è definito «l padre di tutte le 'nvenzioni»<sup>18</sup>. È radicale l'approfondimento, in senso filosofico, della teoria seicentesca (celebre nella definizione di Baltasar Gracián in *Agudeza y arte de ingenio* del 1648 quale capacità di esprimere rapporti tra gli oggetti), perché in Vico si tratta di integrare *scire e facere*, per operare sui dati della realtà e respingere la sostanziale passività del metodo di conoscenza tradizionale, generatore di scetticismo. *Ingegno* e dimensione *sociale* del sapere legittimano l'«umanesimo», caratterizzato dal «difficile equilibrio di una posizione insieme antidogmatica e antiscettica»<sup>19</sup>. Non trascurato da Cartesio che di «acume dell'ingegno» aveva trattato nella *Regula IX*, esso è in Vico la facoltà cardine dell'umana finitudine, di un'intelligenza sintetica delle forme, collegata all'azione e alla creativa forza divina della mente umana. Un motivo, questo, ribadito nel capitolo VII del *De ratione*, trattando di quella *facultas* quale «mentis vis, quae compositione existit», da consigliarla ai giovani per propedeutica all'apprendimento della geometria «per formas ad ingeniosam rationem»<sup>20</sup>.

Gli astratti sistemi razionali che pretendono di fare della metodologia scientifica il criterio della certezza conoscitiva, fedele solo al *primum verum*, si rivelano insufficienti a riconoscere gradualità nel sapere umano. Il rifiuto del primato della «critica» coincide con la polemica senza riserve nei confronti del razionalismo moderno, tuttavia irriducibile alla filosofia di Cartesio. Que-

17. *De rat.*, p. 23.

18. G. Vico a G. Degli Angioli, Napoli, 26 dicembre 1725, poi in *Epistole*, p. 122.

19. Così G. Modica, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1983, pp. 36, 39-51, 54-65, 69.

20. *De rat.*, pp. 80, 81. Di Cartesio si vedano le *Regulae ad directionem ingenii*, tr. it. di G. Belgioioso e M. Savini, in R. Descartes, *Opere postume 1650-2009*, testo francese e latino a fronte, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 733.

sti aveva messo definitivamente in crisi la vecchia logica d'origine aristotelica, fondata sull'uso del sillogismo. L'autore del *Discours de la méthode* dovette presentarsi a Vico come uomo di profonda cultura, in grado di indurre a originali atteggiamenti speculativi per almeno due ragioni distinte e convergenti: da un lato come fondatore della *libertas philosophandi* in base a un nuovo metodo scientifico filosoficamente impostato e teorico della metafisica moderna con la definizione della «forza divina della mente umana» elogiata nell'*Oratio I*<sup>21</sup>; dall'altro quale ispiratore del nuovo dogmatismo, teso a separare i fatti (la filologia) dalla ragione (la filosofia), subordinando la fisica e la natura umana alla geometria analitica. La filosofia di Cartesio intende presentarsi critica e cioè antidogmatica in quanto non ammette nulla se non razionalmente dimostrato. L'inevitabile dubbio metodico è anche via di accesso al *primum verum* che ha carattere necessario e si manifesta come *evidente*, perfetta adeguazione noetica dell'atto conoscitivo al dato ontologico che nella sua integrità è costituito inseparabilmente dal sé e da Dio.

Il pericolo più grave veniva dall'evoluzione del cartesianesimo nel rigorismo logico-matematico dei giansenisti di Port Royal che avevano scambiato il *metodo* con la *realtà*, le regole della *mens* con la metafisica dell'essere. E quando si discute di ciò bisogna subito precisare autori, testi e contesti. In questo caso occorre ricordare che il punto di riferimento polemico della *Dissertatio* vichiana è il giansenista Antoine Arnauld con il suo fortunatissimo manuale di logica (*La logique, ou l'Art de penser*) che, nella sua forza moralistica e pedagogica, aveva contrastato il probabilismo della persuasione retorica, interpretando il *cogito* come modello di rigore dimostrativo, di esemplare orientamento di chiarezza ed evidenza. A ciò inducono l'isolamento radicale e antistorico della soggettività, la presunzione mentalistica di decidere non solo sulla qualità produttiva del nostro rapporto con le cose ma sulla loro stessa natura. In tal senso il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* si rafforzava, al punto da infrangere ogni possibile legame, riducendo la seconda all'incontrollato domino della prima. È questa la dimensione logico-mentalistica del cartesianesimo in voga a Napoli anche in sintonia con una ripresa dell'innatismo platonico-agostiniano. Contro l'incontenibile accanimento logico-dialettico dei cartesiani si esprime l'attenta confutazione di Vico, non esente anche da ragioni di segno etico-religioso<sup>22</sup>. Alla pretesa identificazione di metodo, conoscenza e metafisica si oppongono le “verità seconde” delle scienze particolari in funzione di interessi pratici e poetici, distanti dalla filosofia ridotta a esclusiva *meditazione metafisica*. La rela-

21. *Or. I*, p. 83.

22. *De rat.*, p. 43. Sulle motivazioni etico-religiose sono sempre utili le pagine di A. Corsano, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, cit., pp. 68 e sgg. Dopo le ricerche di P. de Nardis (*Port Royal e la retorica*, Napoli, Bibliopolis, 1995), uno studio aggiornato sulla fortuna della *Logique* nella Napoli vichiana, da Genovesi a Galanti, ha offerto S. Serrapica, *Discussioni di logica nella Napoli di Vico*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 231-242.

zione al *verum* si apre alla scoperta dei «secondi veri, ossia i verisimili», di conoscenze, cioè, mediane tra verità e falsità. Sul tema non va trascurata l'influenza del cartesiano Malebranche che subordina alla «necessità dell'evidenza» intuitiva la «verosimiglianza», tuttavia rivalutandola temporaneamente in tutte le scienze che possono soddisfare un bisogno di attività pratica (morale, politica e medicina)<sup>23</sup>. Anche per Vico il *verosimile* non è autoevidente al pensiero ma oggetto di *inventio*, ricercato nell'esperienza sensibile, formato nel tempo e condiviso da molti uomini. Occorre guardare alla fisica con altri occhi, da filosofo non cartesiano, «per ben educare l'animo nostro» con il riconoscimento di verosimiglianze e non di verità logiche. L'antidogmatismo sotteso a tutto ciò non è rifiuto del *verum*, bensì tentativo di un suo recupero nell'esperienza concreta degli uomini storicamente in divenire, nei dati della sua effettualità<sup>24</sup>.

L'esclusione dell'educazione umanistica dalla rinnovata filosofia moderna ha conosciuto come conseguenza il netto ridimensionamento della retorica che va, invece, recuperata per orientare le emozioni e le passioni degli uomini a fini morali contro la vecchia logica e le sottigliezze scolastiche estranee a quelle forme di ragionamento pienamente corrispondenti al concreto mondo delle utilità e necessità umane. Lo stesso Bacone aveva saputo trarre dalla tradizione ciceroniana tutte le armi polemiche da opporre all'astratta e vana dialettica, confortando le esigenze della vita attiva e della nuova scienza con la fecondità inventiva della retorica antica, distante dalle involuzioni scettico-accademiche e peripatetiche. A rinnovarla interveniva l'immaginazione produttiva del moderno metodo in opposizione al rigorismo matematico e moralistico, al criterio quantitativo contestato nello studio della natura e di quella umana, in particolare<sup>25</sup>. Del resto già il Vico delle *Orazioni inaugurali* aveva elaborato un originale approfondimento dell'atteggiamento retorico-umanistico, ricavando dal modello ciceroniano motivi assai significativi, sensibili ad archetipi platonici e platonizzanti. Con un ciceronanesimo purgato da ogni dogmatismo e fondato sulla pratica retorica della persuasione contro l'astratta dialettica e l'apodissi scolastico-aristotelica siamo alla convinta difesa di un metodo che rinuncia a ridurre il senso della filosofia a processo razionale deduttivo e valorizza l'opera della retorica, irriducibile a semplice ed esteriore controllo di coerenza argomentativa. Per Vico, non immemore della trattatistica italiana del Seicento (di Matteo Peregrini e del suo *Delle acutezze* [1639]), il sapere retorico infrange il carattere necessitante dei passaggi logici e depotenzia le pure sottigliezze verbali, opposte all'«acutezza», giacché «il sottile non è come l'acuto, perché (...) consiste in una sola linea, mentre l'acuto ne richiede due; e fra le espressioni acute occupa il rimo posto la metafora, che è il pregio più notevole e il più

23. Cfr. N. Malebranche, *De la Recherche de la vérité...*, cit., tr. it. cit., lib. I, cap. III. 2, p. 40; cfr. qui *supra*, cap. 1.

24. *De rat.*, pp. 43, 47.

25. Cfr. A. Corsano, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, cit., pp. 86-89.

splendido ornamento di ogni discorso elegante»<sup>26</sup>. L'acume comprende le verità più ardue a persuadere, assolvendo al compito di promuovere la comunicazione tra gli uomini<sup>27</sup>. Pericoloso è il cartesianesimo «dei metodi e delle critiche» che ha sacrificato gli “strumenti” di natura retorica ben noti alla letteratura umanistica cinquecentesca e di larga fortuna nell'enciclopedismo del Seicento, come suggerisce l'etimologia barocca di *argumentum* con cui si traduce il termine medio della sillogistica. Se è impossibile valutare la veridicità degli argomenti prima di averli scoperti e ordinati con il metodo giusto, bisogna partire dalla *inventio* e dalla *dispositio*. Con nuova intuizione filosofica Vico apre ai contenuti del sapere moderno, innovandolo con un metodo creativo di senso contro l'uso apodittico-deduttivo della ragione. Priva di quella sistematicità, assunta nell'enciclopedismo barocco che rende l'*ars inveniendi* il modello della scienza universale, viene proposta la *topica*, nettamente distinta dal modello antico (aristotelico) che isola i procedimenti delle singole arti, pur distinguendo tra dialettica e retorica. Con Cicerone – che raggiunge nel *De oratore* l'unità sintetica e concreta di questi due momenti<sup>28</sup> – si muove Vico, superando il contrasto di filosofia e retorica nel reale effettuarsi dell'umana comunicazione, della funzione del discorso secondo la lezione della tradizione umanistica, da Agricola a Vives. Dall'*inventio* parte la *topica* che aiuta a trovare argomenti per porre correttamente le domande che definiscono un problema e indurre a una verità probabile, assicurando all'argomentazione una *copiosa* abbondanza di possibili prospettive. La *topica* diventa una forza viva della *mens* in sintonia con la ribadita esigenza umanistica di procedimenti logici semplici, più vicini alle *res* che ai *verba*. Si pensi alla polemica contro la compilazione giustiniana nei *Paratitla ad tit. Digesta* (17, 1) dell'ammirato Cujas e alla valorizzazione in Alciato dello studio delle parole (*De verborum significatione* del 1530) nel campo del diritto in quanto strumenti di pensiero e di conoscenza, opposti alla dialettica

26. *De rat.*, p. 47. Quanto agli studi sulla *metafora* la letteratura è molto estesa; tra i più aggiornati, segnalo quelli di Marcel Danesi e Stefano Gensini, confluiti nel volume collettaneo su *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 23-25 maggio 2002), a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, E. Nuzzo e M. Sanna, Napoli, A. Guida, 2004, rispettivamente alle pp. 27-54 e 55-72.

27. Cfr. G. Vico, *Institutiones oratoriae*, testo critico, versione e commento di G. Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, § 37, p. 287 con la citazione dell'opera di Pellegrini. Sui «detti acuti» cfr. D. Di Cesare, *La filosofia dell'ingegno e dell'acutezza di Matteo Pellegrini e il suo legame con la retorica di Giambattista Vico*, in *Prospettive di storia della linguistica*, a cura di L. Formigari e F. Lo Piparo, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 157-173. Inoltre, sia consentito rinviare al mio contributo, *Matteo Peregrini: una fonte barocca di Vico*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano-Udine, Mimesis, 2021, pp. 31-45.

28. Si legga l'importante passo del *De oratore* (II, 36, 152) dove sono da porre in rilievo la traduzione di *topoi* con *loci* e il riferimento ai luoghi comuni da ritrovare con l'*inventio*: «Aristotele (...) che io ammiro più di ogni altro, stabilì alcuni luoghi comuni dai quali si potesse desumere ogni argomentazione, non solo per le dispute filosofiche, ma anche per questa nostra oratoria giudiziaria». E in termini pressoché identici a quelli della polemica anticartesiana di Vico l'opera sviluppa la critica allo stoicismo (ivi, II, 38, 157, 160).

verbale dell'aristotelismo scolastico e del bartolismo, per poter scegliere tra le molte «rationes docendi» quelle conciliate con i valori dell'eloquenza e della retorica<sup>29</sup>.

I romani, giuristi-filosofi, hanno costruito per la loro giurisprudenza una possente topica e contrapposto la morale alla scienza, facendola convergere con l'amministrazione della giustizia. Da qui il rivendicato primato della *rettorica* contro il dogmatismo logico secondo la lezione di Cicerone e le ragioni dell'antica polemica di Carneade e dei suoi discepoli contro i dogmatici dialettici dell'astratto rigorismo etico-razionale. Lo attesta nel capitolo III del *De ratione* il richiamato senso *topico* del filosofo, giurista e oratore antico, ricorso allo *status coniecturae* per opporsi a Marco Giunio Bruto di formazione stoica che, nella difesa di Milone, accusato dell'assassinio di Clodio, aveva fatto valere una motivazione razionale astratta<sup>30</sup>. L'opposizione allo stoicismo è riproposta da Vico nella contemporanea polemica gesuitico-giansenistica, avvertendo che il metodo analitico ha trascurato la politica e mostrato la sua unilateralità, identificando l'azione e la ricerca con la definizione dell'oggetto mediante il procedimento deduttivo. Partito da una premessa, quel metodo ne deduce conseguenze confinate pur sempre a un ambito dato che, invece, deve aprirsi al metodo fondato sulla topica, teso a riconoscere tutte le premesse dei fatti e delle verità del mondo umano che si sperimentano, si accertano e si vivono. L'intransigente affermazione del *primo vero* come principio e fine della critica si distingue dal mondo delle immagini sensibili e così inaridisce culturalmente i giovani, li allontana dalla realtà, costringendoli a uno sforzo innaturale, contrario alle esperienze e alle facoltà più vigorose della loro età.

L'uomo vichiano abita il mondo, inventando luoghi in comune con altri esseri simili, operando da filosofo topico, condizione indispensabile per evolvere nell'ultimo stadio identificato dalla moderna *critica*. Tutta la *Dissertatio* è la difesa di un metodo che non giunga alla dimostrazione razionale, se non dopo la raccolta e la *dispositio* degli argomenti in accordo con l'imprevedibile varietà del reale. Non si tratta di considerare la *topica* in alternativa alla *critica* quanto di rimettere in discussione, alle origini del processo educativo, il primato assoluto dell'attività delle «macchine costruite secondo l'Analisi»<sup>31</sup>. A queste si deve opporre un sapere che, attraverso il momento ideativo dell'*inventio*, prepari alla verifica della veracità, poiché «come la ricerca degli argomenti viene

29. Cfr. V. Piano Mortari, *Gli inizi del diritto moderno in Francia*, Napoli, Liguori editore, 1980, pp. 292-293; dello stesso A. si vedano anche le monografie, *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Napoli, Liguori editore, 1990 (pp. 219-220, ma cfr. anche le pp. 225-233 sul «valore prammatico attribuito dalla concezione umanistica ai risultati dell'indagine filologica e storiografica nei confronti del diritto», ivi, p. 230) e *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Napoli, Jovene, 1978, pp. 347-364.

30. Il tema è stato ripreso da R. Ruggiero, «...et leges incidere ligno». *Spunti giurisprudenziali nel De ratione*, in *Momenti vichiani del primo Settecento*, a cura di G. Pizzamiglio e M. Sanna, Napoli, Guida, 2001, pp. 80-84.

31. *De rat.*, p. 57.

naturalmente prima del giudizio sulla loro verità, così l'insegnamento della Topica deve venire prima di quello della Critica»<sup>32</sup>.

Il punto di gravità della logica si sposta dalla dimostrazione apodittica ai procedimenti dell'“argomentazione”, apparsi come un inatteso ricorso vichiano a posizioni della critica investigante contro l'aristotelismo scolastico e l'astratta *mens* cartesiana. La *veritas*, se assolutizzata, non serve a definire le scienze dell'umano, estranea al gioco delle incertezze e della flessibilità. Da qui la scelta di introdurre il criterio del *probabile*, portando all'estremo approfondimento i contenuti di quel cartesianesimo di schietto sapore antidogmatico, già espresso molti anni prima da Valletta e D'Andrea sulla scia della lezione del Di Capua, accolta dai giovanili entusiasmi dell'autore del *De ratione*.

La teorizzata integrazione tra *topica* e *critica* si propone come ripensamento della *humanitas* nelle drammatiche occasioni di vita e di pensiero di una mente legata al corpo e alle sue modalità di espressione nell'umano agire, capace di aggiornare l'umanesimo retorico della sapienza<sup>33</sup>. Se «le padrone delle vicende umane sono l'Occasione e la Scelta, che sono più che mai incerte, e sono guidate per lo più dalla Simulazione e dalla Dissimulazione, capaci di ingannare più di ogni altra cosa», coloro che coltivano solo il puro vero hanno difficoltà a servirsi degli *strumenti* e più ancora a conseguire le finalità<sup>34</sup>. Consapevole delle conseguenze di un empirismo scetticizzante e libertinistico, avulso dalla complessità dell'esperienza umana di vita, Vico reagisce anche ai limiti dello sperimentalismo investigante. La sua crisi, causata dalla scelta di restare sul piano delle esperienze verificate, aveva privato la ricerca di un insieme che tenesse conto di tutte le facoltà umane. Qui stanno la novità e l'originalità del vichiano metodo *degli e negli* studi che muove da una concezione topica del sapere, scoprendo che se il vero si può dimostrare solo con operazioni logiche, si tratta di difendere le ragioni del *verisimile*, fondato sul «senso comune»<sup>35</sup>, depotenziato da libertini, atei e cartesiani. Vico lo riprende dalla polemica antidialettica di Vives a vantaggio di un metodo fondato sulla forza persuasiva del *sermo* e da quella critica anticartesiana di De Benedictis<sup>36</sup>; e lo riabilita contro

32. Ivi, p. 33. Non a caso, la topica è ancora nella *Risposta II* alle polemiche sul *De antiquissima* la condizione esplorativa indispensabile per la chiarezza e la distinzione; è «l'arte di apprendere vero, perché è l'arte di vedere per tutti i luoghi topici nella cosa proposta, quanto mai ci è, per farlaci distinguere bene, ed averne adeguato concetto» (*Risp. II*, p. 145).

33. B. de Giovanni, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, a cura di P. Piovani, Napoli, Morano, 1968, pp. 175 e sgg.

34. *De rat.*, pp. 68-69.

35. Ivi, p. 157. Sul *senso comune*, dopo gli studi monografici ben noti di Chaix-Ruy e Giarrizzo, di Gebhardt, Schaeffer, Modica e Tessitore, rinvio – anche per la letteratura critica aggiornata – al mio volume *Il comune nel pensiero dei moderni. Grozio, Hobbes, Spinoza, Vico*, Milano-Udine, Mimesis, 2023, cap. IV.

36. Cfr. A. Corsano, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, cit., pp. 79-81. Di questo autore non mi sembra, però, fino in fondo condivisibile la pur stimolante tesi del *De ratione* quale segno di avvicinamento alle posizioni del libertinismo e dello spregiudicato realismo politico di ispi-

l'astratta certezza del *cogito* e il metodo (cartesiano) della scienza, inapplicabile alla vita degli uomini che «valutano i fatti a rigor di ragione, mentre gli uomini, che in buona parte sono sciocchi, non sono governati dal discernimento ma dai desideri o dalla fortuna»<sup>37</sup>. Il *sensus commune* fonda le dimensioni sociali e storiche dell'esistenza: individui che vivono insieme e comunicano tra loro, agiscono ispirandosi a regole comuni, alla possibilità e capacità di scorgere con la fantasia e la memoria somiglianze ideali in tutti i campi del sapere. Contro ogni forma di identificazione di ragione e realtà questo *sensus commune* è il *vero* quale può apparire all'uomo, ossia il vero nelle sue prime forme non riflessive, percettive e topiche, inventive e fantastiche; non è l'universalità astratta della ragione ma l'unità concreta del sapere pratico, orientato nell'infinita varietà delle circostanze lontano da vecchi formulari e impoverite precettistiche. *Medium* tra vero e falso, e sotteso all'affermazione del *verosimile*, il *sensus communis* prospetta la possibilità di rendere concreta l'universalità del vero e, insieme, di aprire all'universale la concretezza del fatto. Solo una corretta educazione retorico-oratoria può fare dell'universale un vero *comune* e assicurare efficacia alla comunicazione tra gli uomini, orientandone le passioni nel mondo. In esso non c'è un *verum* assoluto, ma agiscono tante verità particolari, variabili e apparenti, vere e proprie realtà per il volgo, incapace di seguire ragionamenti deduttivi, perché dotato di sovrabbondante fantasia, volto e travolto dal «desiderio (...) disordinato e turbolento, e siccome si tratta di una malattia dell'animo contratta per contagio con il corpo, e segue la natura del corpo, non può essere scosso se non da argomenti corporei»<sup>38</sup>. La prospettiva filosofico-antropologica di sostegno a tali tesi matura in un agire non impulsivo, mosso dalla necessità dell'utile ma opera di una *mens* creativa dentro il mondo concreto delle umane esperienze in forma di linguaggio. Rielaborata la prospettiva «dualistica» e fortemente «mentalistica» dell'*Oratio I*, le pagine del 1709 documentano il valore del nesso tra la dimensione insopprimibile del *corpo* e il potere direttivo della *mente*. Pensata quale imprescindibile condizione di realizzazione civile dell'uomo, la *corporeità* è un limite positivo della *mente*, perché ne circoscrive le funzioni nel momento stesso in cui le riconosce attraverso la parola. Ancorato a dimostrazioni in un processo deduttivo di conoscenza che fa sempre scaturire una proposizione «dall'affermazione immediatamente precedente», il linguaggio dei geometri è rigoroso e sintetico<sup>39</sup>. Impoverisce la stimolante varietà del discorso

razione machiavelliana (A. Corsano, *G.B. Vico*, cit., pp. 61, 64 e sgg.). Cfr. C. Vasoli, *La dialettica umanistica e la metodologia giuridica nel secolo XVI*, in *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, Firenze, Olschki, 1977, pp. 255-256 e sgg. Di Vives si veda la bella edizione del *De ratione dicendi. La Retorica*, testo latino e traduzione italiana, tr. e note di E. Mattioli, introduzione di E. Hidalgo-Serna, Napoli, La città del sole, 2002. Allo studioso spagnolo come a Verene e a Battistini si debbono studi che, certo da angolarure e interessi teorico-storiografici diversi, hanno offerto nuovi e fondamentali contributi critici.

37. *De rat.*, p. 71.

38. Ivi, p. 77.

39. Ivi, p. 47.

persuasivo, soffoca quella facoltà che fa scorgere analogie tra fatti diversi e distanti, procede nel dire in forma sciolta e ricca, tipica dell'eloquenza che mira a persuadere la moltitudine incolta e rozza<sup>40</sup>. Maestro di retorica, Vico riconosce come la natura dell'uomo si faccia nella dimensione della parola in cui egli diventa artefice del tessuto connettivo della società in quanto comunità civile. Grazie alla funzione plasmatrice della parola, il linguaggio si fa espressione del soggetto moderno costitutivamente aperto alla dimensione effettuale e civile della realtà. La distanza è netta da un criterio di tipo combinatorio, da un calcolato procedimento nominalistico di matrice hobbesiana, come testimonia già l'*Oratio VI*<sup>41</sup>. Se la verità oggettiva resta assolutamente inattuabile all'uomo, questi deve limitarsi a vedere riflessa nella parola l'immagine di un vero necessariamente giustificato da un altrove, per cui il linguaggio attesta la verosimiglianza, acquistando ben altra rilevanza gnoseologica rispetto all'inerzia della critica. In polemica con le astratte regole della linguistica e contro ogni tirannia di scuole e di stili, la valorizzazione della lingua nella sua dimensione analogica e metaforica è scoperta della nuova e importante connessione tra le forme del linguaggio e i caratteri dei popoli, chiarendo che «gli ingegni ricevono forma dalle lingue, e non le lingue dagli ingegni»<sup>42</sup>.

In indiretto contrasto con la *Pléiade* e l'esaltazione delle capacità creative della lingua francese, è messo in risalto il carattere logico-critico della lingua del razionalismo cartesiano che abbonda di sostantivi (in coerenza con il metodo analitico) ma è priva di contrassegni retorico-metaforici, diversamente dall'italiano, lingua sempre produttrice di «immagini» e di argomenti molto distanti tra loro»<sup>43</sup> per una naturale plasticità che consente (nella memoria) il passaggio dal senso proprio a quello figurato. Le differenze di significato e di uso della parola italiana *ingegno* e di quella francese *esprit*, quest'ultima assai definitoria e priva di suggestioni affettive ed emotive<sup>44</sup>, mostrano l'esito pedagogico della riflessione vichiana, sostenuto dalla presa d'atto che la riduzione della forma linguistica a espressione di associazione logica di enunciati limita lo sviluppo delle menti e impedisce di scorgere analogie, impedendo alle forme espressive di svolgere una funzione persuasiva.

2. L'affermazione della topica e del senso comune matura nella discussione sui metodi dell'*eloquenza civile* riferita alla *humana societas*, dominata dalla disparità delle opinioni e delle pretese verità. L'eloquenza indaga sulla natura dell'uomo, incerta per la presenza dell'arbitrio, segnata da possibilità e scelte plurime non sempre prevedibili. Se si vogliono trasformare in virtù le passioni, occorre curare le argomentazioni con cui operare nel mondo. Non bisogna solo

40. *Ibid.* Cfr. F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 47 e sgg.

41. *Or. VI*, pp. 193, 203.

42. *De rat.*, pp. 82-83.

43. *Ivi*, p. 83.

44. *Ivi*, p. 81.

analizzare astrattamente la realtà ma tener conto di come essa appaia da molteplici punti vista. L'azione eloquente è necessaria in quanto «sapienza che parla con eleganza, con dovizia e in maniera corrispondente al senso comune», non attraverso sottili ragionamenti, bensì con corpulenti macchine oratorie, perché «per la Critica diventiamo veritieri, così per la Topica diventiamo facondi»<sup>45</sup>. Se Aristotele è l'autorità che ha teorizzato l'arte dialettico-retorica, fondata sullo schema logico del procedimento sillogistico, ereditato dalla cultura medievale (Bartolo e i bartolisti), la lezione da riprendere è quella di Cicerone che ha teorizzato il nesso tra *eloquentia* e *sapientia* ed è «divenuto eloquente soprattutto per merito della Topica»<sup>46</sup>. In questo contesto la maestria del grande oratore romano non è più solo un ideale da imitare ma la personificazione di una scelta teorica fondamentale. Vico assimila a suo modo la fonte dell'ammirata tradizione umanistica di forte ispirazione civile, interpretandola con riferimento al mondo umano dell'*utilitas* e della filosofia "pratica". E, coerentemente, la nuova *ratio studiorum* non persegue l'esteriore comparazione tra metodo degli antichi e quello dei moderni né una sterile difesa della cultura umanistica. Propone, invece, di assumere sul piano di una pedagogia politica attiva la consapevolezza dell'utilità sociale della scienza. Prevale, infatti, lo scopo di educare i giovani alle azioni, riabilitando la vita associata in una prospettiva storico-temporale nettamente sacrificata dalla filosofia del *cogito*. Nella Napoli dei suoi anni si erano sperimentate tutte le insufficienze del cartesianesimo sul piano dell'etica e della vita civile per un'insidiosa impostazione di metodo, subordinato alla metafisica, impotente a indagare sul mondo umano. L'argomentazione analitico-deduttiva della scienza non si può applicare a ciò che per sua natura è contingente e variabile nel tempo, a tutte quelle competenze di ordine pratico-operativo acquisite solo con l'esperienza contro l'uniformità e l'omogeneità del sapere razionale. La superiorità della sapienza degli antichi è la conseguenza

45. Ivi, pp. 157, 77, 39. La definizione di eloquenza ritorna nell'importante lettera a F.S. Estevan del 1729: «La vera eloquenza è la sapienza, che parla; e la sapienza è l'aggregato di tutte le virtù e della mente, e del cuore; onde (...) tre spezie di virtù compiono il vero huomo, che tutto è mente illuminata, cuor diritto, e lingua fedel'interprete d'amendue» (G. Vico a F.S. Estevan, Napoli, 12 gennaio 1729, poi in *Epistole*, p. 142). Contro una «sapienza priva di voce» si era scagliato Cicerone (in *De inventione rhetorica*, I, 2,2) che nel *De oratore* (III, 35, 142-143) aveva tracciato l'ideale del saggio eloquente, poi glossato da Quintiliano nel capitolo sul «Vir bonus dicendi peritus» (*Institutio oratoria*, XII, 1-3). Sulla presenza di Cicerone nel *De ratione* uno studio analitico, anche se parziale dei testi, ha offerto F.J. Navarro Gómez, *El De Officiis de M.T. Cicerón en las Oraciones Inaugurales de G.B. Vico* (*Apuntes pra una aproximación al estudio de las fuentes viquianas*), in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, editori E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla, J. Villalobos, vol. II, Napoli, La città del sole, 2001, pp. 640-642. Sull'oratoria di Vico e con riferimento alla nuova edizione delle *Institutiones oratoriae* (cit.) si vedano gli studi ben noti del curatore, Giuliano Crifò.

46. *De rat.*, p. 39. Dopo le importanti ricerche di Gianturco e Vasoli, Apel e Grassi, Pompa e Mooney, Pöggeler e Verene, Viehweg e Geldsetzer (su «topica e giurisprudenza»), Comparato e Giuliani (sulla «retorica giudiziaria e la filosofia pratica») e Gensini (sulla «retorica civile e dell'ingegno»), cfr. G. Furnari Luvarà, *Topica, retorica e scientia civilis nel De nostri temporis studiorum ratione*, in BCSV, XXXI-XXXII (2001-2002), pp.131-159.

del «massimo svantaggio» che il nuovo metodo della critica cartesiana reca in quanto induce a dedicarsi «con molto impegno alle discipline naturalistiche», trascurando la morale, attenta alla cura «dell'ingegno dell'animo umano e delle sue passioni in riferimento alla vita civile e all'eloquenza»<sup>47</sup>. Collegato il significato della topica alla *doctrina moralis civilisque*, si accredita un modello di sapienza che non coinvolge il singolo ma gli uomini in quanto esseri sociali, artefici dell'ordine etico e giuridico.

Tutto ciò contribuisce a illuminare le ragioni originali della filosofia vichiana, della sua stessa rifondazione metafisica ed etica, non tanto «una astorica metafisica dell'essere, quanto (...) una metafisica tendente a sorreggere la storia nelle sue espressioni comunitarie». Assunta un'originalissima connotazione socio-politica, l'«umanesimo» vichiano recupera un intero che rispetta la *sincronia metafisica* di tutte le facoltà costitutive dell'uomo, perché ne riconosce la *diacronia storica*. Perciò, non ci può essere autentica *humanitas*, se l'intero non si fonda sul *graduale*, su quel processo di formazione che fa dell'antropologia vichiana sempre anche un'etica *pedagogica* e *politica*<sup>48</sup>. Nella nuova dimensione del dato effettuale irrompe il segno di una moderna pedagogia politica che riduce il vecchio schema umanistico, finalizzandolo agli interessi di una moderna coscienza politica della *multitudo* che si fa soggetto e corpo politico nella mutata congiuntura politica e nella modificata relazione tra classe dirigente e plebe cittadina e provinciale<sup>49</sup>.

A un modello di saggezza fondato sulla verità o su una pretesa conoscenza oggettiva della natura Vico oppone, senza esitazioni, la *sapienza* come *prudenza*, sia pure incerto tra il ricorso a un nominalismo pratico o a un *ideale* foggia-to platonicamente, per «andare (...) attraverso la filosofia alla contemplazione dell'ottima natura»<sup>50</sup>. Virtù politica per eccellenza, secondo la nota lezione di Aristotele, ampiamente frequentata dalla cultura tardorinascimentale, la *prudenza* non è la moderna astuzia del *cortigiano* ma ciò che incrementa la filosofia anche a *corte*, quella che orienta alla vita civile degli uomini interagenti e comunicanti<sup>51</sup>. La prudenza è sapienza del verosimile che si deve servire dell'e-

47. *De rat.*, p. 67.

48. Così G. Modica, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, cit., pp. 122 e n., 75 e Id., *Umanesimo e corporeità*, in *Giambattista Vico. Poesia, Logica, Religione*, a cura di G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 356-358, 359, 360-362. Una ricognizione testuale della «rivoluzionaria gnoseologia vichiana», tesa a intervenire anche sulla delicata questione teorica e storiografica della «politicalità» (con diretto riferimento alle tesi di Giarrizzo e Piovani), è in F. Tessitore (*Vico, la decadenza e il ricorso* [1999], poi in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, in part. le pp. 38-42 e in *Venezia nella sua storia: morti e rinascite*, a cura di C. Ossola, Venezia, Marsilio editori, 2003, pp. 3-21) che affronta il tema dell'*ordine* storico nella prospettiva storicistica della lettura di Vico.

49. B. de Giovanni, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, cit., pp. 176-177.

50. *De rat.*, p. 95.

51. Ivi, p. 75. Sul tema e per un confronto con la tradizione storiografica italiana (Badaloni, de Giovanni, Galasso e Giarrizzo) si vedano le fondamentali ricerche in terra francese di A. Pons

loquenza per convincere il volgo, corrispondendo alla natura fantastica e immaginativa dell'umana *mens*, osservando le verità universali dalla prospettiva di quelle particolari. Se la scienza deduce da un'unica causa molteplici effetti, nella sapienza sono maestri coloro che dei fatti cercano varie cause, prospettando un metodo di studio esperto non solo di logica e di astrazioni ma di un approccio al reale che tenga conto dei contrassegni dell'effettuale. Diversamente dallo «stupido» (inconsapevole delle verità generali e di quelle particolari), dall'«indotto astuto» (machiavellico e scettico che coglie le verità particolari e non il «vero generale» e che alla virtù della prudenza preferisce le convenienti astuzie di oggi), dai «dotti inesperti» (che dal vero giungono direttamente al particolare, imprigionati nelle «tortuosità della vita»), i «saggi» sono coloro che assumono decisioni che «gioveranno nei tempi lunghi»<sup>52</sup>. Partono da circostanze di vita concreta, tortuose e incerte, secondo l'immagine aristotelica del regolo di Lesbo che sa graduarsi e conciliarsi con la realtà, restando regola dell'educazione retorico-oratoria. Qui il riferimento è alla tradizione umanistica di cui l'epoca tardorinascimentale e barocca presenta profondi segnali di crisi, maturati alla fine del Cinquecento con la «fine della solidarietà tra valori religiosi, morali, civili e politici» che lascia spazio a un pronunciato individualismo e nominalismo etico-politico<sup>53</sup>.

La separazione delle scienze e delle arti dalla filosofia del *sensus commune* e della *prudenza* è causa di decadenza della sapienza moderna e, in particolare, della *iurisprudencia*. Lo documenta la parte finale della *Dissertatio*, trattando delle finalità pratiche e civili dell'educazione, per dedicare specifica attenzione al diritto romano che non è solo una novità argomentativa nella riflessione vichiana, ma l'*exemplum* realizzato di una certezza storica da opporre al pirronismo e allo scientismo contemporanei. È, questo, un nucleo tematico centrale nella proposta vichiana di pedagogia civile, ricca di motivi immediatamente riferibili a interessi di storia antica e moderna. Nelle sue linee principali l'evoluzione della giurisprudenza è tracciata in stretta connessione con lo sviluppo sociale e politico. Se i giureconsulti romani la presentarono come «conoscenza delle cose divine e umane», assumendo la definizione di sapienza dei Greci, a differenza di questi identificarono «ogni sapere esclusivamente nella pratica delle leggi e, per tal modo, serbavano pura quella ch'era

a introduzione e cura dell'edizione francese del *De ratione*, poi in Id., *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, tr. it. di P. Cattani, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 39-67. Nella letteratura spagnola, dopo i noti lavori di A.M. Damiani sulla critica anticartesiana di Vico in nome della moderna *prudencia*, cfr. J. Martinez Bisbal, *El De ratione de G. Vico: una critica politica del cartesianismo*, in *XV Congrés Valencià de Filosofia "Josep L. Blasco in memoriam"*, a cura della Societat de Filosofia del País Valencià, Valencià, Bancaia, 2004, pp. 7-21.

52. *De rat.*, p. 71.

53. Così in D. Bosco, *Morale della politica e individualismo nel Grand Siècle. Da Machiavelli a Bayle*, Milano, CUSL, 1984, p. 64. Dopo i ben noti lavori di E. Nuzzo sull'"Aristotele pratico" (con riferimento dominante alle «pratiche» della *Scienza Nuova prima*), si veda il contributo di G. Zanetti più orientato sulla *Dissertazione* del 1709: *Ambigue persistenze aristoteliche nel De nostri temporis studiorum ratione*, in BCSV, XXI (1991), pp. 79-92.

stata la sapienza dei tempi eroici». La loro fu una «filosofia vera, non finta», la cui logica non potrebbe certo essere assimilabile al metodo geometrico, per cui «non a parole», ma nella pratica politica, «apprendevano la dottrina dello Stato e della giustizia molto meglio dei Greci»<sup>54</sup>. Perciò, il diritto nella società romana si presenta come testimonianza di una cultura che ha incontrato la politica nella storia. I suoi «strumenti» sono quelli propri del *verosimile* e del *probabile*, affidati al procedimento della prova, ai metodi collaudati dalle arti del discorso e della *topica* che trattano della sapienza civile senza mai scendere al livello di filosofia degli «addottrinati». La riscoperta anticartesiana del rapporto tra erudizione e vita civile coincide con la genesi di una filosofia e di una pedagogia orientate in senso storico che a Vico procurano la «lode» di quel Domenico Aulisio, maestro del Giannone, erudito anticartesiano il cui riavvicinamento all'autore del *De ratione* è sintomo del condiviso atteggiamento antidogmatico e, insieme, del distacco dagli ambienti napoletani che dalla fine degli anni Ottanta del Seicento avevano perseguito un rinnovamento in senso neoinvestigante della cultura napoletana<sup>55</sup>. In essa matura la lezione che Vico accoglie da Bacone nel suo significato antimetafisico, dettata da una decisa presa di coscienza filosofica per una scienza dell'uomo promossa dalla *prudentia* piuttosto che da verità eterne. È la prudenza che agisce nel mondo umano, muovendosi in situazioni e congiunture sempre diverse, assumendo come costitutiva l'impossibilità di avere la visione esatta della relazione di ogni particolare con l'insieme. E, tuttavia, lo scopo è di dare un metodo alla vita etico-razionale nell'ambito dei rapporti umani, un criterio con cui fare dell'*ethos* pubblico un luogo di esercizio critico di azione e di parola, dando credito a una *ratio* ben argomentata e non a una mera consuetudine fondata sull'arbitrio. Si conquista, così, quel modello di vita civile in cui trova razionalizzazione la natura socievole degli uomini, quell'idea del sapere concreto nel *continuum* delle relazioni storiche che rivelano le potenzialità della *mens* umana.

54. *De rat.*, p.103.

55. Nell'autobiografia Vico ricorda «l signor Domenico d'Aulisio, lettor primario vespertino di leggi, uomo universale delle lingue e delle scienze (...) un giorno di pubblica funzione di concorsi di cattedre, a sé chiamò il Vico, invitandolo a sedere presso di lui; a cui disse aver esso letto "quel libricciuolo (...), e lo stimava di uomo che non voltava indici e del quale ogni pagina potrebbe dare altrui motivo di lavorare ampi volumi". Il qual atto sì cortese e giudizio così benigno di uomo per altro nel costume anzi aspro che no ed assai parco di lodi, approvò al Vico una singolar grandezza d'animo di quello verso di lui; dal qual giorno vi contrasse una strettissima amicizia, la quale egli continovò fin che visse questo gran letterato» che «aveva mal visto il Vico all'Università, non già per suo merito, ma perché egli era amico di que' letterati i quali erano stati del partito del Capova contro di lui in una gran contesa litteraria, la quale molto innanzi aveva bruciato in Napoli» (*Vita*, pp. 60-61). Sull'anticartesianesimo di Aulisio e le sue deviazioni dogmatico-analitiche (Arnould) e platonico-spiritualeggianti in direzione della storia e delle iniziali certezze della scoperta convergenza di erudizione e *humanitas* ha scritto pagine illuminanti B. de Giovanni, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, cit., p. 167.

Muovendo da tali principi, Vico si accosta alla tradizione della giurisprudenza in cui può trovare la fondazione filosofica della sua *ratio iuris*. Questa diventa non una semplice raccolta di dati ma la nuova forma dell'umano sapere, dinamico e creativo, immerso nella temporalità. Il che sollecita un giudizio sull'erudizione dell'umanesimo giuridico che ha posto il problema di una ricostruzione del diritto romano anche per stabilire quanto di quello *ius* sia ancora in vita. Il metodo filologico-erudito non è adatto a dare risposte adeguate alle esigenze del tempo, privilegiando una concezione del diritto romano come *ratio scripta*, fondata sulla concezione di un sistema quale modello universalmente valido, svincolato, cioè, da ogni contesto sociale e politico. Il limite è stato di non aver definito metodologicamente la differenza tra il momento dell'interpretazione giuridica e la conoscenza storica dello *ius*. Appagato dalla sola ricerca erudita e dall'indagine delle *antiquitates iuris*, incapace di distinguere tra conoscenza storica e conoscenza dommatica del diritto, il nuovo indirizzo ha trascurato ogni *interpretatio*, convinto della propria esclusiva missione, quella di restituire la latinità del diritto alterata dai glossatori e dai commentatori medievali. Il senso storico introdotto dai culti ha espresso solo l'esigenza di distinguere il diritto romano nel *Corpus iuris* dalle manipolazioni di Giustiniano, dai *facinora* di Triboniano e dalla tradizione romanistica della giurisprudenza medievale. La reazione vichiana alle proposte dei culti tocca la concezione del diritto giustiniano quale diritto vigente, impoverito da uno studio erudito che rischia di trascurare l'utilità attuale dello *ius* vivo. A tale esigenza hanno risposto gli eredi di Accursio, nello stesso tempo giureconsulti e interpreti, che hanno fatto prevalere un *metodo* nella composizione dei *libri legales*. Tuttavia, essi eccellenti interpreti hanno introdotto una sterminata miriade di leggi, assumendo come criterio gli interessi privati dei cittadini e non quelli dello Stato. Concordando con il «vero e autorevole elogio» di Grozio, Vico osserva che gli alciatiani furono ottimi per la restituzione del diritto romano civile al suo splendore, eppure, «cattivi interpreti» che, incapaci di dare leggi «adatte ai nostri stati», mutua-no «gli argomenti dell'equo» dagli accursiani<sup>56</sup>. Il motivo è comune alla cultura contemporanea di Vico, tanto da riconoscerlo già in Gravina che accusa Bartolo di avere addirittura distrutto con il suo studio analitico la conoscenza del diritto<sup>57</sup>.

56. *De rat.*, pp. 128, 129; *Vita*, p. 39. Per il giudizio groziano nei *Prolegomena* al *De iure* cfr. qui *supra*, cap. 1.

57. G. Gravina, *De recta in iure disputandi ratione* (1701), in Id., *Opera*, poi in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 406, tr. it. in P. De Angelis, *Programma di edizione delle Orazioni graviniane*, Napoli, nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2014, p. 141 (nuova ed. aggiornata con un saggio introduttivo di F. Lomonaco, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2025). Cfr. G. Astuti, *La giurisprudenza culta e l'interpretazione del Corpus Juris*, Catania, Tipografia Zuccarello & Izzi, 1940, p. 10. Per la polemica graviniana nelle *Origines* mi permetto di rinviare alla mia introduzione alla ristampa anastatica dell'opera, a cura mia e con la presentazione di F. Tessitore, cit., vol. I, pp. XI-LXII.

In ogni caso, dall'attenta considerazione dei due orientamenti, corrispondenti al *mos gallicus* e al *mos italicus*, derivarono riflessioni rilevanti sui rapporti tra la critica delle leggi romane e la topica legale, entrambe necessarie alla pratica della moderna *iurisprudencia*. Nel porre in rilievo il significato dell'interpretazione delle norme Vico non disconosce il valore della critica filologica ed erudita del diritto, tesa a denunciare la prolissità e la verbosità di una letteratura indiscutibilmente farragginosa e involuppata in vacue logomachie scolastiche. L'accusa ricade, in particolare, sull'uso di un metodo inadeguato che ha moltiplicato all'infinito gli oggetti di competenza del diritto, parcellizzandone la conoscenza. Perciò, occorre riflettere sulla «pratica» che nell'antica Roma dava senso giuridico all'arbitrato, puntando all'*equità* tra uomini onesti e, così, rendendo omaggio «all'onorabilità di chi fa il proprio dovere»<sup>58</sup>. Credo si debba opportunamente concentrare l'attenzione su questo motivo etico, messo in relazione alla vita civile che è vita del dovere e della responsabilità, motivo sviluppato, nei suoi profili etico-religiosi, nel *Diritto universale* e, in particolare, nel *De constantia* a proposito della via d'accesso al problema della storicità: un vero e proprio compimento del tema centrale del *De ratione* (la questione del metodo), approfondito in direzione dell'intreccio di *verum* e *ordo* (nel *De universi iuris uno principio et fine uno*), di metodo e fondazione della storia come *scienza* nelle grandi e innovative *prove* delle tre *Scienze nuove*.

Nel 1709 l'indagine coinvolge la storia della giurisprudenza quale integrale storia della cultura alla luce di fonti antiche e comparazioni tra sapienza effettuale, filosofia e *iurisprudencia*. Di Tacito condivide il pessimismo storico, altra faccia del realismo politico contemporaneo, utile a leggere nel progresso dell'*equità* e nelle sue conseguenze (moltiplicazione di leggi inutili e crisi dell'oratoria) un segno di decadenza. Al centro di tale involuzione stanno le leggi delle XII Tavole, esito delle lotte di classi (patrizi e plebei), tese a sancire la definitiva acquisizione nei plebei dei diritti civili che Vico approfondirà nel *Diritto universale* e sottoporrà ad articolata discussione nelle correzioni alla *Scienza nuova* del 1730. Nel *De ratione* è sottolineato il passaggio da Livio (in cui le XII Tavole sono *fons* di diritto) al Tacito degli *Annales* (III, 27, 1) per il quale non sono più l'occasione di conoscenza degli istituti di diritto civile, utile al processo di interpretazione giuridica, ma rappresentano «*finem aequi iuris*», il limite definitivo di applicabilità della norma alla realtà effettuale, il confine storico del diritto *equo*, al di là del quale c'è solo la volontà del più forte<sup>59</sup>.

Con l'*aequitas* siamo a un motivo fondamentale di tutta la ricostruzione della storia del diritto romano. Collegato al tema è il rapporto tra la sacralità e l'*equità* del diritto, tra il valore assoluto, attribuito alla norma, e il significato del diritto come fatto umano, legato al divenire della *humanitas*, giacché ai

58. *De rat.*, p. 105.

59. Ivi, pp. 145, 181.

mutamenti delle forme e dei contenuti del diritto corrispondono fondamentali trasformazioni dello Stato. È delineato un processo storico che va dal «segreto» potere (con l'antichissimo «rigore della legge» e il legame indissolubile di *sacrum, publicum e privatum*)<sup>60</sup> alla progressiva prevalenza dello *aequum* sullo *iustum* e la separatezza del *privatum* sul *publico*. Il diritto non ebbe più una configurazione rigidamente legale, non fu più *scientia iuris* ma, applicato secondo le circostanze, diventò una *ars aequi*, «particolare e flessibile», tale da rispondere alle reiterate richieste di giustizia nei rapporti privati:

Ma (...) la situazione della Giurisprudenza Romana cambiò (...). La Giurisprudenza, rigorosa in una prima fase, era il segreto del potere dei Patrizi contro la plebe; poi, divenuta più flessibile, fu il segreto dei Principi Romani contro i Patrizi, perché fu nell'interesse della libera Repubblica che essa non fosse divulgata, e più tardi fu nell'interesse dei Principi che non fosse nascosta. Prima tutti conoscevano il diritto pubblico, mentre quello privato era segreto; poi quello pubblico fu segreto, mentre quello privato fu reso noto a tutti. Una volta si insegnava prima la competenza nel diritto pubblico, e poi si passava a dare responsi sul privato; oggi coloro che hanno dato buona prova nella giurisprudenza di ambito privatistico passano a fare i consiglieri di stato. (...) Perciò a ragione prima era 'Scienza del giusto', oggi è 'Arte dell'equo', cioè prima era universale e rigida, oggi è particolare e flessibile (...)<sup>61</sup>.

Lo testimonia una celebre causa di diritto romano testamentario, quella di Marco Curio sostenuta da Marco Crasso che Vico legge interpretando la sua fonte privilegiata (Cicerone, *De oratore*, libro III) a proposito del patrocinio dell'equità e della difesa della volontà dei defunti contro Mucio Scevola<sup>62</sup>. Il processo descritto è segnato dalla frattura tra diritto pubblico e diritto privato che si conclude con il principato, quando l'*imperare* fu condizione fondamentale del legiferare. Concentrato nelle mani del sovrano, lo *ius privatum* scomparve dall'orizzonte del giurista. Diversamente dalla giurisprudenza antica, quella imperiale, tesa all'affermazione del diritto privato, procurò gravi inconvenienti sul piano politico-culturale della comunicazione tra gli uomini. È quanto testimonia la *Lex Regia* di Augusto, espressione non della volontà del popolo, bensì della necessità politica del *princeps* di ricondurre tutta la vita pubblica sotto la sua *potestas*. Mai «emanata», nasce con «il Principato di Roma», proiezione giuridica della monarchia, delle circostanze politiche che ne rendono inevitabile l'istituzione se lo Stato vuole sottrarsi alla sua estinzione, autorizzando il re a legiferare in materia di diritto pubblico e privato<sup>63</sup>:

Perciò quando si devono scrivere e interpretare leggi sulle istituzioni dello Stato, è necessario che il Giureconsulto prenda per prima cosa in esame la costituzione del Regno,

60. Ivi, pp. 104, 105.

61. Ivi, pp. 115, 117.

62. Ivi, p. 119.

63. Ivi, p. 109.

cioè quella *legge Regia* che non fu emanata, ma nacque con il Principato di Roma, e sappia perfettamente la teoria dello Stato Monarchico; poi che disponga tutto, secondo la natura del Regno, in direzione dell'*equità civile*, che gli Italiani chiamano 'giusta ragione di Stato', e che è conosciuta soltanto da chi ha esperienza degli stati: è anch'essa equità naturale, e tuttavia è più ampia, perché è suggerita non dall'utilità privata, ma dal bene comune che, non essendo immediatamente visibile e non riguardando interessi individuali, è ignorato dal volgo, che vede solo ciò che ha dinanzi ai suoi piedi e capisce solo i fatti propri<sup>64</sup>.

La conoscenza storica di Roma e della sua età imperiale è, perciò, finalizzata alla comprensione di quegli interessi fondamentali che sono tuttora al fondamento dello Stato, come attesta il rapporto di convergenza tra la *aequitas civilis* e la «giusta ragion di Stato», legate al regno monarchico in cui la civile ricomprende la *aequitas naturale* e le sue finalità particolari. Qui si manifesta l'interesse per le diagnosi della trattatistica storico-politica di matrice tacitiana ai fini dello studio della moderna monarchia e in coerenza con la sapienza del diritto in quanto operante filosofia, impersonata dall'autore degli *Annales* che aiuta il filosofo napoletano a contemplare con «mente metafisica incomparabile (...) l'uomo quale è»<sup>65</sup>. Alla lezione di Tacito si contrappone idealmente quella del giurista moderno Cuiacio che non ha utilizzato la legge regia nel commento di Sallustio Crispo a Livia Drusilla, come documenta il brano soppresso da Vico nella stampa del 1709, a dimostrazione che la perizia filologica del grande umanista francese non è illuminata da saldi principi filosofici<sup>66</sup>. Quelli di Vico poggiano, invece, su una base storica per sottolineare il senso della svolta del diritto «editale» che, con l'imperatore Adriano, sancì il taglio netto con il passato per la nascita di una nuova giurisprudenza, decaduta da scienza del giusto in precettistica dell'equità naturale. Lo confermano anche gli sviluppi del *praetor urbanus* e dello *ius praetorium*, raggiungendo la lucida consapevolezza storico-critica che il titolare di quest'ultima magistratura, sostenuto da una giurisprudenza «rigida» nel periodo repubblicano, sotto gli imperatori (quando il diritto civile fu «violato non solo dai Principi ma anche dai Giudici») si trasformò in «arbitro assoluto di ogni diritto privato, come oggi è qualunque giudice dei no-

64. Ivi, p.129.

65. Vita, p. 54. Sul tacitismo di Vico si veda l'acuta ricostruzione di E. Nuzzo, *Vico, Tacito, il tacitismo, in Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*, a cura di S. Suppa, in «Archivio della Ragion di Stato», III (2003), pp. 149-199.

66. M. Veneziani, *De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico...*, cit., pp. XXV-XXVII e note. Nel *Diritto universale* e nelle *Scienze nuove* il tema della *Lex regia* (come quello delle XII Tavole) è destinato a essere oggetto di non poche, rilevanti varianti (vedi *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte terze* [1730-1731], in BNN, ms. XIII D 80 e *quarte* [1732-1734], ivi, ms. XIII B 30, poi in *Sn30*, pp. 515-536). Per la sua fortuna europea mi permetto di rinviare ai miei studi, *Lex Regia. Diritto, filologia e fides storica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli, Guida, 1990; *New Studies on Lex Regia. Right, Philology and Fides Historica in Holland Between the 17th and 18th Centuries*, Bern, P. Lang, 2011.

stri tempi»<sup>67</sup>. Con la storia del diritto romano si prende coscienza del lento ma progressivo affermarsi di esigenze che non sono soltanto prodotte dall'interno della *iurisprudencia* ma che derivano dal riconoscimento storico-politico della plebe che rivendica giustizia collegandola al solo valore della *humanitas*, secondo la lettura groziana delle libertà naturali. Perciò, resta il pericolo della cultura dell'equità naturale che, diseducando alla legge e alla sua autorità, rischia di autorizzare un potere arbitrario come quello diffuso nelle magistrature del Vicereame. Con la progressiva scomparsa della *scientia iusti* anche l'interesse dello Stato entra in crisi, estraneo al fondamento della pratica giuridica e, quindi, sempre più distante dall'attività dei giuristi, sostituiti dagli avvocati nell'accesso alle più prestigiose cariche pubbliche. Meno duri e inflessibili, i tempi moderni, apparentemente più vicini agli individui per la particolare cura del diritto privato, sono più sterili, incapaci di incrementare un senso di giustizia e dell'*usus rei publicae*. Quando, infatti, i giureconsulti si sostituirono ai sommi oratori, facendosi difensori del principio dell'equità, la giurisprudenza abbandonò l'eloquenza. I giuristi non furono più preparati a svolgere il loro compito nell'interesse dello Stato. Mutò la "natura" delle leggi che divennero innumerevoli, concepite su fatti particolari e, perciò, non applicate, mentre «gli antichi Giureconsulti adattavano i fatti alle leggi, e non, come si fa ora, le leggi ai fatti».

Perciò un tempo i Giurisperiti per loro compito difendevano la lettera, oggi per loro compito difendono lo spirito, e nelle cause ai sensi di legge un tempo i Giureconsulti sostenevano la lettera delle leggi, gli Oratori lo spirito, oggi i Giureconsulti svolgono la funzione degli Oratori. E siccome le leggi sono certe, mentre i casi sono infiniti, e il diritto riguarda le leggi, mentre i casi rientrano nel campo dell'equo, un tempo i libri di diritto erano pochi e oggi sono innumerevoli<sup>68</sup>.

L'avvocatura diventa il mezzo per alti incarichi statali e con l'equità si favorisce una vera e propria inflazione legislativa sotto il peso di innumerevoli commentari e casistiche che riducono lo studio del diritto a un apprendimento mnemonico dell'infinita varietà delle disposizioni. L'equità naturale è il momento unificante di quella *multitudo* cui è da riferire la scoperta del corpo, aliena dalle astratte enunciazioni del vero, ma esposta ai rischi dell'interesse particolare. Alla luce della crisi del dato legislativo la storia della giurisprudenza romana si propone come esemplare laboratorio per la riflessione vichiana che incontra la politica quale nobile dottrina dello Stato, non astrattamente teorizzata ma sperimentata come esperienza vissuta.

Nel *De ratione* è raggiunta la consapevolezza che l'uscita dalla crisi scettica sia possibile attraverso la riformulazione del problema dell'obbedienza civile, sostituendo alla presunta e assoluta verità la fondazione civile dell'*auctoritas*. Il richiamo alla *necessità pubblica* di un ordinamento giuridico muove verso

67. *De rat.*, pp. 111, 105-106, 113.

68. *Ivi*, pp. 107, 117.

il principio d'una struttura oggettiva dello Stato senza più ricalcare i temi della ragion di Stato del tardo neomachiavellismo, come ha giudicato Corsano, convinto dell'assimilazione della ragion di Stato alla equità civile, alla difesa esclusiva del pubblico interesse<sup>69</sup>; un avvicinamento reso impraticabile dalla riconosciuta dispersione dell'antico nesso di giurisprudenza ed eloquenza, di cui Vico ammette di non trovar tracce in Arnold Clapmaier (autore di *De arcanis rerum publicarum libri sex* del 1605), «scrupolosissimo studioso di fenomeni di questo tipo nello Stato Romano»<sup>70</sup>.

Eppure, dai contrassegni di una società immobile per i suoi squilibri politici e i modelli educativi, deve poter maturare la necessità di un'*aucloritas* in cui far convergere la vita umana colta nel vivo delle esperienze civili da educare alla *res publica*<sup>71</sup>. Attraverso il recupero e la trasfigurazione dell'eredità aristotelica e della tradizione classico-umanistica (ciceroniana) la nuova sapienza, assistita dal sapere topico, assume un ruolo eminentemente politico, per giovare all'educazione dei giovani. Eloquenza, diritto e politica si presentano come i tre fondamentali momenti di quella cultura veramente umana, le cui esigenze erano negate dall'imperante cartesianesimo, come insegnava l'esperienza filosofica meridionale della scuola di Caloprese, maestro di Gravina e di Spinelli, nel teorizzare un'originale «unione necessaria del Platonesimo col Cartesianesimo»<sup>72</sup>. Rifiutando ogni astratta riflessione sull'essenza della natura umana, Vico concentra la sua attenzione sui metodi di studio per chi non vuole «diventare Fisico o Meccanico» e intende «essere utile per lo Stato»<sup>73</sup>.

69. Cfr. A. Corsano, *G.B. Vico*, cit., pp. 80-81 e, per la revisione di tale diagnosi, stimolata dalle indagini di de Giovanni, Id., *Per una rilettura del vichiano «De ratione»*, in «Giornale critico della filosofia italiana», s. IV, IX (1978) 2, pp. 169-170.

70. *De rat.*, p. 117. La fonte Clapmaier con le sue ricostruzioni di *arcana* e *simulacra imperii*, di *ius imperii* e *ius dominationis* è presente tra il *De ratione* e il *De uno*, documentando l'attenzione vichiana trasferitasi dal foro al ministero (cfr. R. Ajello, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976, p. 174, nota).

71. Sulle relazioni tra *scientia* e *humanitas* cfr. B. de Giovanni, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, cit., pp. 175 e sgg. Per l'antimachiavellismo e la relativa letteratura critica rinvio al mio *Dopo e contro Machiavelli: brevi riflessioni su Gravina e il Vico del Diritto Universale*, cit.

72. Così in *Vita, e studj di Francesco Maria Spinelli Principe della Scalea...*, cit., p. 93. In proposito, bisogna anche considerare la fortuna di istanze metafisiche coincidenti con la presenza cartesiana a Napoli in chiave dogmatico-spiritualistica e con la crisi della spinta antiscolastica della filosofia della natura in considerazione delle rivendicate libertà naturali nella fase di ascesa del ceto civile: cfr. B. de Giovanni, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, cit., pp. 153 e sgg.).

73. *De rat.*, p. 83. Sulla filosofia «pratica», dopo le ben note ricerche in ambito tedesco che hanno meritamente sviluppato il tema lungo l'asse settecentesco che conduce a Wolff (da Poser a Hinske), si vedano gli originali studi di G. Cacciatore (*Filosofia "civile" e filosofia "pratica" in Vico*) e di E. Nuzzo (*La filosofia pratica di Vico tra religione e prudenza*), in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 2-5 aprile 1997), a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser e M. Sanna, Napoli, A. Guida, 1999, rispettivamente alle pp. 25-44 e 341-370. Davvero non convincono le tesi di V. Hölsle che, nell'ampia introduzione alla traduzione in tedesco della *Scienza Nuova* (Vico

La coscienza storica ha offerto al diritto conoscenze per correggere e temperare le applicazioni dell'equità naturale. Occorrono, infatti, leggi in sintonia con le moderne monarchie e l'ascesa del ceto forense nelle magistrature civili. In esse il rifiuto del vecchio giusnaturalismo investigante si riflette nella ricostituzione di una sapienza fondata sulle sagge deliberazioni di un magistrato virtuoso, sulla celebrazione di un'esperienza unitaria tutta interna all'autorità civile, essa stessa *mente e corpo* della società. Da questo punto di vista è inaccettabile la funzione astratta e storica della ragione. La *iurisprudencia* richiede specifici criteri di orientamento, adeguati alla sua *natura* che è specificamente *politica*. Momento integrante dello Stato e della società, il diritto si evolve con essi, contribuendo a dare un ordinamento per la vita associata. Occorre, allora, favorire tale integrazione con una visione dell'insieme che superi l'interesse particolare e lo collochi in una prospettiva di utilità generale conforme alla politica. All'*excursus* storico segue l'analisi filosofica e giuridica, perché il confronto tra il metodo degli antichi e quello dei moderni possa servire a combinare i pregi di entrambi e a evitare gli svantaggi principali della giurisprudenza contemporanea, segnata dagli esiti politico-sociali della vita nel Regno di Napoli. In esso le liti debbono essere giudicate in base a una legge costituzionale del Regno che non implica un rifiuto della naturale equità ma il suo recupero e inserimento nella storia effettuale e nei suoi processi evolutivi<sup>74</sup>. Qui agisce certo il significato di una realtà sociale e politica che ha consapevolezza della crisi per la presenza di esperienze di tipo particolaristico e corporativo non solo nel ceto feudale ma anche in quello intellettuale e forense. Esplicito è, non a caso, il riferimento, nel *De ratione*, all'attività della massima istituzione giuridica del Viceregno, quel Sacro Regio Consiglio che, nelle sue decisioni, sa anteporre spesso «l'equità civile a quella naturale», le funzioni dello Stato agli interessi e ai privilegi dei privati<sup>75</sup>. In tale giudizio è già netta l'implicazione di una prospettiva storico-politica che coinvolgeva i gruppi dirigenti napoletani, riconoscendoli impegnati ad assumere coscienza dell'interesse generale sotto forma di *salus reipublicae*. Le riflessioni del filosofo sono molto penetranti, quando all'elogio della politica dell'istituzione napoletana fa seguire l'osservazione che essa è, però, perseguita ancora per «la particolare saggezza di compe-

*und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der "Scienza Nuova"* [1990], tr. it. di G. Stelli, Milano, Guerini e Associati, 1997), ha proposto una lettura unitaria del filosofo napoletano, sottolineandone l'«atteggiamento apolitico» (ivi, p. 42, nota 66) e, così, depotenziando il significato di tre suoi *auttori* (Tacito, Bacone e Grozio) a vantaggio di un Platone che è il filosofo meno platonico-neoplatonico, quello, cioè, più lontano da Agostino, eletto a «protettore» della sua opera. Una lettura, quindi, decisa a sostenere la massima distanza dallo storicismo (crociano), incapace di teorizzare il nesso tra «filosofia, scienza della società e storiografia» e alternativo, pare di capire, a una «filosofia della cultura» quale scienza hegeliana dello spirito, dello «spirito intersoggettivo», sintesi di spirito oggettivo e assoluto (ivi, pp. 84, 90 e sgg.); un intreccio di temi e di modelli storico-filosofici per una forzata attualizzazione.

<sup>74</sup> N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, cit., pp. 337-338.

<sup>75</sup> *De rat.*, p. 139.

tentissimi Oratori e Giudici» e non per oggettivi criteri giuridici, per «decisione istituzionale del Regno (...) con grandissimo beneficio dello Stato»<sup>76</sup>. Contro i privilegi feudali di nobiltà e clero Vico si appella alla responsabilità politica dei togati. L'opera sua «più napoletana» nasce, allora, dal tentativo di riportare l'*aequitas* alla pedagogia civile di un'*auctoritas* giusta e razionale, in cui converga una *humanitas* non ricalcata su uno schema astratto ma nel vivo del nesso tra cultura e politica nella prospettiva di uno Stato elargitore di coscienza civile e riformatrice che ha fatto pensare al modello giannoniano e a una dimensione «preilluministica» del filosofo del *De ratione*<sup>77</sup>. Nelle sue riflessioni è da vedere la ricerca di una sintesi delle due forme di equità, *naturale* e *civile*, necessaria al rinnovamento concreto dell'attività forense. In gioco è la difesa di una cultura politica da innovare contro il frazionamento corporativo analogo a quello epistemologico che ha impedito l'unità metodologica dei saperi e la «comunicazione» del procedimento topico.

La pagina conclusiva del *De ratione* è testimonianza della nobiltà di uno spirito che difende il proprio insegnamento con dignità, autocritica e consapevolezza della funzione da assolvere all'altezza dei tempi. Vico dovette accorgersi che non bastava più mantenere quel contegno di prudente ed elegante riserbo dinanzi alle sempre più esplicite manifestazioni di indifferenza nei confronti della sua persona e, più in generale, della sua disciplina come dell'intero insegnamento universitario alla luce di un preoccupante divorzio tra *scienza* e *sapienza*. Perciò, il filosofo dichiara di non voler diventare né dio né pazzo, perché in entrambi i casi aderirebbe a una prospettiva unilaterale; rischierebbe di proporsi come unico sapiente in grado di fare a meno della topica che, invece, induce a non obliare la ricchezza dei diversi punti di vista ma a unificarli. L'aspetto più «svantaggioso» della modernità è proprio testimoniato dallo smembramento delle arti e delle scienze rispetto all'organicità che un tempo le caratterizzava e le legava strettamente alla filosofia e, in particolare, alla figura di un filosofo, all'organicità del suo pensiero e all'unità della sua lingua. Se è improponibile la *reductio ad personam* (l'*ipse dixit* di origine aristotelica), proprio la difficoltà di affidarsi a una scienza generale di cause induce alla risoluzione del sapere generale nei saperi positivi che è la cifra del moderno a patto, però, di garantirne una nuova unificazione. La crisi della sapienza è la crisi di quel pluralismo epistemologico che non raggiunge una forma unitaria. E quest'ultima risulta di difficile soluzione negli schemi di una filosofia cartesiana, ammirata per quella definizione della *mens* umana d'origine divina, ma da abbandonare

76. *Ibid.* Dopo la magistrale e innovativa ricostruzione di N. Badaloni (*Introduzione a G.B. Vico*, cit., p. 338 ma cfr. anche pp. 327-338 sugli sviluppi politici della relazione di scienza e *humanitas* nel *De ratione*), di «nette implicazioni politiche» ha parlato A.C. 't Hart, *La metodologia giuridica vichiana*, in BCSV, XII-XIII (1982-1983), pp. 13-16.

77. Così B. de Giovanni, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, cit., pp. 186 e sgg., 191. Sul Vico «preilluminista» sono notevoli i contributi di diversa impostazione critico-storiografica di Ajello e Ricuperati, Badaloni e Garin fino alle aggiornate pagine di Ferrone e Torrini, Caporali e Nuzzo.

per aver ridotto l'uomo a soggetto-pensiero, isolato dal mondo esterno alla luce di astratte relazioni tra metodo e metafisica. Mortificando il ruolo della sapienza in ambito etico-politico, il cartesianesimo non è più in grado di comprenderla come unità.

Dinanzi all'avviato processo di dissoluzione del filosofare in diversi e separati settori di conoscenza Vico insiste sulla necessità della formazione integrale dell'educando. E lo fa auspicando la conquista di un sapere non agnostico ma armonico di tutte le discipline nell'Università, perché i maestri costituissero «un sistema unitario di tutte le materie, conforme alla Religione e allo Stato», tale da conseguire una omogeneità di insegnamento sulla base di «una norma pubblica»<sup>78</sup>. In tale processo di unificazione del sapere umano che lascia ai margini l'astrattezza cartesiana, gli antichi e i moderni, contrapposti per i loro metodi, possono conoscere una significativa convergenza, al punto che la *Dissertazione* del 1709 – osserva l'Autore – si sarebbe potuta intitolare *Come unire il Metodo degli Studi Moderno e quello Antico*<sup>79</sup>. In proposito non è vano sottolineare la citazione del giurista francese Edmond Mérille nel manoscritto, poi espunta nella stampa, a proposito della divisione delle scuole di diritto (capitoniani o sabiniani e labeoniani o proculeiani), dovuta alle influenze delle filosofie greche (stoicismo, epicureismo e peripatetiche) e causa di contenziosi a conferma della trasformazione dell'antico diritto civile in *equità naturale*<sup>80</sup>. Una tesi non condivisa da Vico, convinto della necessità di abbandonare lo schema sincronico di coordinamento delle scienze per una dimensione diacronica che eviti la loro giustapposizione e ne illumini la reciproca funzionalità. Il fine è di salvare l'unità della sapienza coerentemente al tema centrale nella *Dissertatio* che tratta di *methodus*, di una via necessaria all'ordinamento del sapere moderno. L'esigenza di unificazione e di “accordo” non è semplice compromesso ma intesa da raggiungere in base a nuove relazioni tra scienza e *humanitas*, fondate sulla riconosciuta utilità sociale della prima nel mondo umano<sup>81</sup>; non è il finale cedimento al dogmatismo conoscitivo che rischia di mettere in crisi la *libertas* della ricerca scientifica ma il tentativo di sintesi tra cultura e politica, come testimonieranno le relazioni

78. *De rat.*, p. 155.

79. Ivi, p. 159. Sull'«idea di Università» tra il *De ratione*, il *De mente heroica* e *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza* si veda G. Patella, *Universitas e ratio studiorum nel pensiero retorico vichiano*, in *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, vol. II, a cura di A. Quarta e P. Pellegrino, Galatina (Lecce), Congedo, 1999, pp. 189-202.

80. Cfr. M. Veneziani (*De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico...*, cit., pp. XXVIII-XXIX) che, basandosi sul *Commento storico* del Nicolini, ha richiamato Gravina come fonte di Vico, suscitando, tuttavia, le opportune riserve critiche di R. Bassi, *Filologia e concordanze vichiane: in margine al «De ratione»*, in «Intersezioni», XXI (2001) 3, pp. 560-561.

81. Così N. Badaloni, *Vico prima della Scienza Nuova*, in *Campanella e Vico*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 12-15 maggio 1968), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, p. 343.

e i progetti di Filippo Caravita e di Gaetano Argento sulla riforma dello Studio napoletano<sup>82</sup>.

Eppure, nel 1709 l'integrazione dei saperi è molto più enunciata e auspicata che teorizzata e il circolo tentato di topica e critica inverte solo la priorità, partendo dalla topica, senza indicarne il valore critico<sup>83</sup>. Topica umanistica e critica cartesiana del vero non trovano una composizione adeguata, perché il *vero* mantiene una connotazione d'origine cartesiana e il verosimile è nello spazio del *fattuale*. Senza la messa in campo del problema dello statuto della verità pratica tutto il sapere topico-pratico è dualisticamente giustapposto alla critica deduttiva e la «verità», quale «fine» del metodo degli studi nell'avvertita esigenza di unificazione del sapere, resta irrisolta. Il rischio è di giungere a un verosimile in termini empiristici e nominalistici, a un discorso persuasivo non sempre difendibile dagli attacchi dello scetticismo. Vico, insomma, non è ancora in grado di teorizzare fino in fondo la verità del verosimile<sup>84</sup>. Senza un ripensamento del nesso tra *verum* e *certum* su base metafisica, l'insidia, per l'autore del *De ratione*, è l'approdo a una forma di nominalismo se non di relativismo gnoseologico. A fondare la verità del *verosimile* occorre una diversa impostazione del principio di *verum factum*, solo accennato nella *Dissertazione* del 1709, sensibile alle possibilità conoscitive e operative dell'uomo in campo geometrico, ma non ancora applicabile al mondo storico<sup>85</sup>. Perciò, un problema teorico aperto è quello dell'unificazione del sapere moderno, destinato a diventare il filo rosso della meditazione che l'autobiografia prospetta, giudicando la *Dissertazione* del 1709 «un abbozzo dell'opera (...) *De universi iuris uno principio ecc.*, di cui è appendice l'altra *De constantia*

82. B. de Giovanni, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, cit., pp. 190-191.

83. Gli sviluppi del tema fino alle *Scienze Nuove* sono stati oggetto della magistrale sintesi di C. Vasoli, *Vico sul "metodo"*, in *Leggere Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri*, introduzione e cura di E. Rivero, Milano, Spirali, 1982, pp. 97-106. Propenso, invece, a tenere il Vico del *De ratione* ai margini della svolta filosofica, perché interessato a difendere prevalentemente il suo «magistero retorico», è N. Badaloni, *Umanesimo e neoplatonismo nelle Orazioni vichiane*, in «Società», I (1946) 5, pp. 214-215. Utili riflessioni sulla «crisi» del 1709, sul complicato passaggio dall'ideale di *sapienza* a quello di *prudencia*, si leggono in M. Donzelli, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, cit., pp. 95-117. Documentata e criticamente persuasiva è la lettura di B. de Giovanni, convinto che «il vero atto di nascita della filosofia vichiana è il 1709, l'anno (...) della "scoperta" (...) che oppone la *topica* alla *critica*» (B. de Giovanni, *Topica e critica*, in *Vico e i segni della storia*, in «Il Pensiero», n. s. XLI, 2002, I, p. 31).

84. F. Botturi, *La sapienza della storia...*, cit., pp. 69-70.

85. «Perciò queste verità della fisica, che in forza del procedimento geometrico si pretende siano tali, sono soltanto verosimili, e dalla geometria hanno desunto il procedimento, non una dimostrazione; dimostriamo gli assunti geometrici, perché siamo noi che li creiamo: se potessimo dimostrare i fatti della fisica, saremmo noi a crearli. Le vere forme delle cose, secondo cui la loro natura è stata plasmata, sono infatti nell'unico Dio Ottimo Massimo» (*De rat.*, p. 47).

*iurisprudentis*»<sup>86</sup>. Con questa lucida consapevolezza si chiude una fase della riflessione di Vico, per introdurre il problema sul quale egli avrebbe concentrato, poi, la sua attenzione: come implicare il *verum* nel *certum* della storia umana, come umanizzare la *ratio* con l'*auctoritas* delle istituzioni civili attraverso una filosofia del diritto universalmente efficace, in grado di confutare atei, scettici e libertini.

86. *Vita*, p. 60.

### 3. *Sapienza e linguaggio: per una metafisica nuova*

Del *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* Vico, com'è noto, pubblicò, nel 1710, solo un libro (*Liber Primus, sive Metaphysicus*) che, nel piano dell'opera annunciato (e mai completato) dal *Proemio*, prevedeva altri due libri, dedicati rispettivamente alla *fisica* e alla *morale*<sup>1</sup>.

Per un pensatore tenacemente proteso a perfezionare senza soste tutti i suoi progetti teorici e le relative scritture, che cosa rese vano il compimento dell'opera? Agli inizi del primo decennio del Settecento merita di essere sottolineata l'autonomia di un "discorso" di metafisica che il filosofo, nel 1712, presentava al «Giornale de' Letterati d'Italia» di Venezia, riconoscendone la specifica funzione per l'uomo che «ha da conoscere, e spiegare la sua mente, purissima e semplicissima cosa»<sup>2</sup>. Quindi, novità di non poco conto, questa metafisica è da mettere in relazione a un modello di *sapientia* diverso da quello empirico-sperimentale di scienza, prevalente fino alla metà del secolo XVII nell'Accademia napoletana degli Investiganti. Vico confessava che il suo libro era nato dalle conversazioni con Doria, «il primo con cui (...) poté cominciare a ragionare di metafisica» e in presenza anche di Agostino Ariani, Giacinto De Cristoforo e Nicolò Galizia, esponenti ben noti di quello scientismo cartesiano dominante la cultura napoletana di metà Seicento, capace di contaminarsi di fisica lucreziano-gassendista e di metafisica platonico-agostiniana, al punto però che «ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato, il Vico avvertiva che era vecchio e volgare tra' platonici»<sup>3</sup>. Inatteso nella sua disarmante formulazione, questo giudizio è, secondo me, significativo, perché il filosofo napoletano denuncia, con spietata intelligenza critica, la condizione della cultura del suo tempo, convivente con tracce di platonismo tradizionale, camuffate da presunte novità teoriche d'oltralpe. Non solo, egli indirettamente si propone quale attento e originale interprete della lezione del filosofo antico a proposito delle complicate relazioni tra l'uno e il molteplice sul piano della «dialettica» delle idee

1. *DA*, p. 9.

2. *Risp. II*, p. 130.

3. *Vita*, p. 54.

e su quello della politica, in cui sono da valorizzare i rapporti tra metafisica e «pratica» del mondo umano. Quest'ultimo aspetto comporta una selezione di argomentazioni proprie del "platonismo" doriano, al punto che Vico ricorda indirettamente due noti scritti del filosofo e matematico genovese (le *Considerazioni sopra il moto e la meccanica dei corpi sensibili e dei corpi insensibili* del 1709-1711 e la *Vita civile* del 1710) quando deve elogiarne, nella dedica, l'originale profilo speculativo e motivare, nello stesso tempo, le tesi di fondo del suo *Liber Metaphysicus*: «E non è segno minore di sapienza il fatto che, unico fra tutti i moderni, hai condotto il primo vero ad utilità degli uomini e con una metodica, lo hai rivolto a profitto della Meccanica e con un'altra della Politica»<sup>4</sup>.

Tutto ciò spiega il tipo di interesse per le questioni del «primo vero» da cui il *De antiquissima* prende avvio con la nota tesi della convertibilità di *verum* e *factum* e la costatata differenza tra il divino *intelligere, perfecte legere e aperte cognoscere* e il *cogitare* umano che è un raccogliere parziali contrassegni della realtà<sup>5</sup>. Ammiratore di Agostino ed esperto conoscitore del suo "cogitare" nei capitoli delle *Confessioni* (XI, 18) dedicati alla memoria, Vico insiste molto, sin dalle prime battute, sui limiti dell'umana conoscenza non creativa, sottolineando che i latini possedevano un verbo «minuere» per indicare due operazioni tipiche dell'umano: il *dividere* e il *ridurre*<sup>6</sup>. Questo è il tono dominante di una riflessione che, se ha scelto di coniugare i temi di metafisica con i problemi della conoscenza e della vita pratica, si propone di ritrovare le ragioni del *verum* nell'antica *sapienza* del *verbum*. L'uomo è linguaggio perché lo fa e questo fare rappresenta, a sua volta, l'orizzonte più efficace di disvelamento dell'essere *a parte hominis*. Abbandonato il modello della metafisica classica, la questione della verità è riferita al *facere* vissuto dall'uomo nell'antichissima sapienza dei filosofi italici attraverso lo studio delle etimologie, condotto con il sostegno delle fonti classiche greche (il *Cratilo* platonico) e latine:

E che gran parte della lingua sia stata importata, ai latini, dagli Ioni, è attestato dalle etimologie. Ed è noto che dagli Etruschi i Romani ricevettero le pratiche religiose ed, insieme, le formule sacre e le parole relative alle funzioni dei pontefici. Per queste ragioni deduco con certezza che all'uno e all'altro popolo è da ascrivere l'origine delle voci dotte dei Latini; e per questo motivo mi applicai a cercar di ricavare l'antichissima

4. *DA*, p. 13. Su cartesianesimo e anticartesianesimo al tempo del *DA*, dopo le magistrali indagini di Badaloni e Ricuperati sul «ceto intellettuale a Napoli» e la fase di passaggio dall'Accademia degli Investiganti a quella di Medinaceli, sono utili – anche per i riferimenti all'itinerario speculativo di Doria – le ricostruzioni di B. de Giovanni, "Facere" e "factum" nel *De antiquissima*, in *G.B. Vico nel terzo centenario della nascita*, in «Quaderni Contemporanei», II (1969), spec. pp. 13-16.

5. *DA*, pp. 13-14.

6. Ivi, p. 19. Sulla fonte agostiniana ha insistito opportunamente M. Sanna, *Dallo scire al conscire: un moderno itinerario cognitivo*, in *BCSV*, XL (2010) 1, spec. pp. 85-86. Dell'A. è da vedere anche l'*Introduzione a DA*, con traduzione italiana a fronte, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. XXXIII-XXXIV (con bibliografia critica alle pp. IX-XV).

sapienza degli Italiani dalle etimologie della lingua latina. Impresa, invero, per quanto mi risulta, finora intentata, ma forse degna d'essere inclusa tra i *desiderata* di Francesco Bacone<sup>7</sup>.

Dal latino viene documentata l'origine greco-etrusco-italica dell'alfabeto e, liberata dagli schemi dell'aristotelismo scolastico, la lingua di Cicerone e di Tacito può essere eletta a *exemplum* per la sua preziosa ma oscura miscela di volgare e lingua dotta, suscettibile di interpretazione filosofica. La questione del *vero* tradotta in quella del *fatto* non intende ritrovare negli antichi un modello di metafisica da restaurare, ma individuare le ragioni costitutive dell'antica sapienza italiana «ex ipsis vocabulorum originibus», lontano dai vuoti esercizi grammaticali.

Così l'origini, che io vò investigando – osserva Vico nella *Risposta II* al «Giornale de' Letterati d'Italia» del 1712 – non sono già quelle de' Grammatici, come gli altri ad altro proposito fin'ora han fatto, che considerano le derivazioni delle voci: e l'etimologie, che essi in gran parte traggono dalla greca lingua de'popoli habitatori delle riviere del mar' Ionio, mi servono sol d'argomento, che l'antica favella Etrusca fosse sparsa tra tutti i popoli dell'Italia, ed anche nella magna Grecia; non mi servono per altr'uso. Ma mi sono dato a contemplare le ragioni, come i concetti de'sapienti huomini si oscurassero, e si perdessero di vista, divulgandosi, ed impropriandosi dal volgo i lor dotti parlari. Questo è l'arcano, con che ho stimato poter'iscoprire qual fosse il sapere degli antichissimi Filosofi Italiani<sup>8</sup>.

La convertibilità di *vero* e *fatto* diventa l'assioma-chiave del discorso vichiano di metafisica e di tutta la sua filosofia, preoccupata di conciliarsi con la religione cristiana. Da essa il filosofo napoletano ricava il termine assai significativo di *verbum* in quanto non *factum* ma *generato* e introduce la distinzione tra il vero creato che si converte col *fatto* e il vero increato. Verso la fine dell'opera ritorna il tema dell'esemplarità di Dio con riferimento alla perfezione del «*Sommo Artefice*» che apre il capitolo VIII («*De summo Opifice*»), quasi a sottolineare la persistenza di un motivo fondamentale della filosofia vichiana del 1710. Esso consente di evitare i rischi del panteismo, le dannose conseguenze delle antiche filosofie sostenitrici dell'eternità del mondo e le tesi dei «filosofi pagani», convinti adoratori di un Dio che opera sempre «verso l'esterno» delle cose. Se il primo vero è in Dio in quanto «primo Fattore», il principio gnoseologico riceve valore da un fondamento di «Primo Vero, e infinito, e perfettissimo», includente «gli elementi delle cose tutte, sì estrinsechi, sì intrinsechi»<sup>9</sup>.

7. *DA*, pp. 5, 7.

8. *Risp. II*, p. 127. Già questa impostazione del discorso rende poco condivisibile il «recupero della cosmologia» coniugato con la «nuova costruzione metafisica» nell'ultimo capitolo della monografia di M. Donzelli, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, cit., p. 118.

9. *DA*, p. 15; *Risp. II*, p. 158.

Il capitolo d'esordio e di impostazione del discorso nuovo di metafisica, tra il *facere* del linguaggio e il *verbum-verum* della metafisica cristiana, precede la digressione sull'«origine e sulla veracità delle scienze», nonché la polemica contro «il primo vero nel pensiero di Renato Descartes». Si tratta di un nucleo tematico assai complesso che riprende la riflessione sulla metafisica cartesiana, avviata nelle *Orazioni* anche in toni non sempre polemici, fino alla svolta del *De ratione* con l'introduzione del «verosimile». Nel *De antiquissima* la rifondazione dell'umana *sapientia* nell'ordine di un *vero eterno* impone la serrata e ben nota critica al *cogito ergo sum*, capace di garantire solo «coscienza del pensare»<sup>10</sup>. Con linguaggio ricco di espressioni tratte dalla medicina, eco delle indagini svolte nell'Accademia degli Investiganti e della letteratura sulle *Passions de l'âme*, quella *coscienza* è un «segno indubitato del mio essere» che, però, non «m'induce scienza dell'essere»<sup>11</sup>. Non possono essere evitate le obiezioni degli scettici che non dubitano di pensare della propria esistenza, come si ricava da Plauto che quel pensare aveva riferito a una «nozione trita» accessibile a un «qualsiasi ignorante (come Sosia)»<sup>12</sup>. Lo scettico dubita, piuttosto, della legittimità del passaggio dal *cogitare* all'*essere*, perché il *cogito* stesso non è causa dell'*esse cogitans* il quale, a sua volta, non è *causa sui* ma *res creata* e non ha in sé alcuna verità. Sono giudizi assai noti che, già in parte presenti nel *De ratione*, avvicinano il criterio cartesiano di verità a quello degli stoici e ne identificano il carattere principale con il soggettivismo solipsistico, fonte di «uno scetticismo inorpellato di verità»<sup>13</sup>.

Pur sostenuta dall'innovativa introduzione del *verosimile*, la *Dissertatio* del 1709 non era riuscita a indicare un'alternativa alle ragioni del *verum* cartesiano, lasciando uno iato incolmabile tra le prerogative della *mens* e le nuove pratiche del *facere*. La certezza della coscienza da un'ontologia della mente ossia la sua unità fuori del fenomeno che non è la verità, è scoperta come mediazione e attività del fare della *mente*. Se la certezza (cartesiana) è l'immediato che non avverte il bisogno di raggiungere il principio del suo divenire, l'identità del vero col fatto esclude ogni immediatezza. La novità del *De antiquissima* sta nella proposta alternativa all'insufficiente criterio dell'*evidenza* e delle sue regole: la «*chiara e distinta percezione non mi assicura della cognizion scientifica; per-*

10. DA, p. 27.

11. Ivi, pp. 23, 29; *Risp. I*, p. 103. I tre articoli del «Giornale» e le due *Risposte* del Vico sono stati raccolti in *Polemiche relative al «De antiquissima italarum sapientia», 1711-1712*, a cura di A. Stile, in *Testi. Edizioni di Vico on line*, a cura di L. Pica Ciamarra, in «Laboratorio dell'Ispef», III (2006) 2.

12. DA, p. 27.

13. *Risp. II*, p. 150. Su questo tema cfr. G. Cerchiai, *Il Cogito di Sosia e la coscienza di Vico. La nozione di conscientia nel De antiquissima italarum sapientia* (2008), aggiornato e integrato in Id., *La 'natura integrata' dell'uomo. Coscienza e facoltà nel De antiquissima italarum sapientia*, in BCSV, XL (2010) 1, pp. 93-113 (poi rielaborate in Id., *La formazione della filosofia vichiana e studi di storia della storiografia*, Milano, FrancoAngeli, 2023, parte I, pp. 15 e sgg.). In BCSV del 2010 sono da vedere anche le documentate pagine che R. Diana ha dedicato a *Depontenziamento del Cogito e 'disappartenenza' dell'io. In margine al De antiquissima* (pp. 115-124).

ché usato nelle fisiche, e nelle agibili cose, non mi dà una verità dell'istessa forza, che mi dà nelle Matematiche. Il Criterio del far ciò, che si conosce, me ne dà la differenza; perché nelle Matematiche conosco il vero col farlo; nelle fisiche, e nelle altre v'è la cosa altrimenti»<sup>14</sup>. Lo studio delle matematiche diventa il vero e proprio spartiacque tra Vico e i cartesiani contemporanei. Il *punto* da disegnare e l'*uno* da poter moltiplicare all'infinito sono finzioni prodotte dall'arbitrio umano che, così, imita la creazione divina *per causas*. Le matematiche applicano il principio *verum factum*, perché in esse dimostriamo con certezza le verità che facciamo, partendo dalle loro cause create dalla *mens* umana.

Nel capitolo III la sostenuta equivalenza in latino dei significati di *caussa* e *negotium* attesta la tesi che conoscere la causa è saper «operare», cioè mandare a «effetto» la cosa; dimostrare dalla causa e farla, come ribadisce la *Risposta II*, precisando che «*Causa* in significazione propria de' Filosofi, significa cosa, che fa»<sup>15</sup>. Intenzione di Vico è contrastare, assimilandole, le obiezioni degli scettici, convinti che l'uomo conosca gli effetti ma non le cause, le apparenze e non le essenze. Lunghi dall'essere arbitrarie, le definizioni del *punto* e dell'*uno* implicano una relazione di alterità con il mondo fisico. Le matematiche costituiscono, infatti, un mondo di astrazioni, realizzando conoscenze senza riscontro nella realtà fisica. La *verità* di quest'ultima non può essere dimostrata dall'uomo, perché egli non ne è l'autore. Il matematico non può pretendere di attribuire le definizioni create dalla sua *mens* alle cose della natura create da Dio. Perciò allo studio della fisica non ha mai giovato l'applicazione del metodo matematico e del suo criterio di *verità*, debole per aver avuto origine dai limitati poteri della mente umana. Quest'ultima, allorché non definisce matematicamente cose, rischia di coincidere con il vuoto che Vico, invece, intende colmare, privando di alimento lo scetticismo radicale. Privilegia, perciò, la riflessione sulle scienze che documentano il *facere* umano, contribuendo alla costituzione della vera sapienza. Particolare rilievo assume la meccanica, «madre di tutte le arti necessarie al genere umano», che, tra fisica e matematica, è un galileiano «*facere per experimentum*», disposto a scoprire sempre qualcosa di vero in natura; è un fare la cosa stessa nella sua fisica consistenza, un conoscere progressivamente i fenomeni, ricreandoli con metodo non analitico, per raggiungere un «qualcosa di simile alle operazioni della natura»<sup>16</sup>. Questa acuta riflessione non ripropone esercitazioni teoriche ben note alla scuola napoletana dei Cornelio e dei Porzio, perché del *fatto* sperimentale enfatizza subito la capacità razionale operativa della *mens* nella riproduzione del fenomeno. Andando oltre la polemica pedagogica del *De ratione* contro l'uso del metodo cartesiano in fisica, l'indagine sui limiti metafisici della fisica sperimentale si complica in modo tanto affascinante quanto più appare irriducibile a un'inter-

14. *Risp. II*, p. 136.

15. *DA*, p. 37 e *Risp. II*, p. 127.

16. *DA*, p. 23.

pretazione agnostica, teologica e nominalistica<sup>17</sup>. Costruzione di *fictiones*, la matematica si distingue dalla fisica ma è in relazione con l'osservazione stessa della natura, per comprendere con la formulazione di una legge scientifica il fenomeno dall'interno e nelle sue cause. Il rapporto con la "pratica" sperimentale esalta i contrassegni della metafisica vichiana che non è scienza della verità per definizioni evidenti, ma metafisica della *mens* umana in grado di cogliere il *verum* solo per le sue capacità di *fare*. Interdetta all'autentica conoscenza del mondo, quella *mens* deve pur essere in grado di conoscere qualcosa di vero<sup>18</sup>. In fondo, se la metafisica c'è, ci può essere solo per l'ineliminabile distanza tra l'*intelligere* divino e la contingenza cogitativa dell'uomo finito, distanza che dà senso a una visione costruttiva del suo conoscere e del suo pensare. Ma – ed è questo il problema nuovo di Vico – c'è un punto di convergenza tra verità metafisica e mondo fisico? E che tipo di convergenza è? Attinto il vero dalla metafisica, quest'ultima è messa in comunicazione con l'universo del concreto, la *definitio rei* con quella *nominis*, in modo da rendere intelligibile il passaggio assai complicato dall'infinito al finito, dall'ideale alla realtà, dall'unità priva di estensione al molteplice esteso<sup>19</sup>. Il che fa avvertire la necessità di riferire l'aggiornata metafisica della *mens* umana al problema del metodo in polemica contro le dogmatiche soluzioni logiche di Port Royal cui erano da opporre nuove relazioni tra *metodo* e *materie* proposte dalla geometria: «Cotesto, che Voi co' *Cartesiani* dite in genere metodo, – si legge nella *Risposta II* – egli è in specie *metodo Geometrico*. Ma il metodo va variando, e moltiplicandosi secondo la diversità, e moltiplicazione delle materie proposte»<sup>20</sup>. Con il metodo della geometria sintetica di ascendenza euclidea l'uomo scopre il vero quale esito dell'attività costruttrice della sua *mens*, fondata su forme (ideali) e manifestazioni di «luce» metafisica che soddisfano le condizioni dettate dalla convertibilità di *verum* e *factum*, rispetto alle quali l'analisi è cieca.

Matematica ed esperienza tendono a congiungersi attraverso un elemento platonico-neoplatonico, conciliato con la religione cristiana: la fede nella

17. È la nota tesi (per altri versi assai acuta e stimolante) di A. Corsano, *G.B. Vico*, cit., pp. 106, 112-114, 118. Polemico nei confronti della lettura nominalistica è stato F. Botturi, *La sapienza della storia...*, cit., pp. 90-92.

18. Credo sia fondata l'osservazione di J.C. Morrison (*Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism*, in «Journal of the History of Ideas», XXXIX, 1978, 4, pp. 579-595), quando scrive che «*verum is factum* is not a doctrine about the nature of truth but about the true» (ivi, p. 582) e riconosce la novità della *Scienza Nuova* in «the conception of metaphysics as the science of the mind's self-making. The mind as self-made is the *factum* of which the *verum* is the *New Science* itself. Philosophy is the history of the History of mind» (ivi, p. 593).

19. V. Vitiello (*Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, in *Studi sul De antiquissima italarum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 88-89, poi in Id., *Vico. Storia Linguaggio Natura*, prefazione di F. Tessitore, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008) ha imputato a Vico la radicale impossibilità dal punto di vista ontologico del passaggio dall'infinito al finito, dall'ideale alla realtà concreta, dall'unità priva di estensione al molteplice esteso.

20. *Risp. II*, p. 147.

mente umana e nella divinità delle sue forze. Alla «forma *plastae*» di Dio, invariata nella sua identità ideale, corrisponde quella del vero seminale («forma *seminis*») per l'uomo che partecipa alla perfezione divina. Contro l'interpretazione scolastica dell'universale in senso aristotelico, Vico assimila il genere alla forma quale principio metafisico esplicativo del mondo fisico. Lo conferma, del resto, la ricerca etimologica, considerato che *genus* per i latini è *forma*, mentre *species* corrisponde a *individuo*, *apparenza*, «*simulacra ad eas formas expressa*»<sup>21</sup>. La polemica si estende dall'universalismo della logica aristotelica a quello della filosofia moderna (cartesiana), destinata a essere abbandonata in tutte le discipline: dalla fisica, ricca di strumenti di sperimentazione, all'oratoria e alle arti poetiche, sollecitate da nuove circostanze e fatti che accomunano anche giurisprudenza e storia. Gli universali sono generalizzazioni di valore logico, inadatte a esprimere il nesso tra le molteplici realtà empiriche, quell'unità di senso, ricercata sin dal tempo delle *Orazioni* e, in particolare, nel *De ratione*, dove si afferma l'esigenza di *unità* di tutto il sapere umano e divino<sup>22</sup>.

Se l'universale astratto non è in grado di rappresentare la dimensione ideale della conoscenza umana, è la dottrina delle forme a rifondare la sapienza, la relazione di tutte le cose ai loro principi costitutivi. «Pruovo – si legge nella *Risposta I* – forme Metafisiche esser le guise, con le quali ciascheduna cosa particolare è portata all'attuale suo essere da' suoi principj, fin donde da prima si mossero, e da ogni parte, onde si mossero»<sup>23</sup>. Il modo di operare sintetico consente il passaggio dalle forme ideali a quelle reali, ponendo il problema assai delicato del rapporto tra metafisica e fisica. Gli errori opposti ma equivalenti di Aristotele e Descartes nascono dall'inconsapevolezza dell'eterogeneità di fisica e metafisica e dei rispettivi campi di competenza. Se il filosofo antico ha assimilato la fisica alla metafisica, considerando la materia per generi universali astratti, Cartesio ha innalzato la fisica a metafisica. La teoria delle forme indica, invece, il piano di «partecipazione», il livello metafisico in cui il fare umano si raccorda alla verità divina con un pensiero dominato più da preoccupazioni plastico-poetiche che ontologico-metafisiche<sup>24</sup>. In particolare, la geometria sintetica congiunge i contrassegni operativi e imitativo-partecipativi della conoscenza umana al fare divino secondo un modello teorico che eredita la lezione neoplatonica (da Cusano al Ficino della *Theologia platonica*, XIII, 3 e del *Commentario* al *Parmenide*, cap. 32) e la coniuga con la cultura cristiana (Agostino)<sup>25</sup>. Non si abbandona la trascendenza di Dio che crea con virtù infinita qualunque cosa fisica, per cui l'essenza delle cose è metafisica e consiste in

21. DA, pp. 30, 31. Cfr. D. Lachterman, *Vico, Doria e la geometria sintetica* (tr. it. di B. Arca ngeli), in BCSV, X (1980), pp. 10-35.

22. Cfr. qui *supra*, cap. 1.

23. *Risp. I*, p. 103.

24. A. Corsano, *G.B. Vico*, cit., p. 135.

25. Oltre che a Ficino (nei noti *Studi vichiani* di Gentile), a Cusano e alla «partecipazione metafisica tipica del neoplatonismo cristiano» hanno dedicato fondamentali ricerche E. Garin e G. Santinello, discusse da F. Botturi, *La sapienza della storia...*, cit., pp. 74-75.

«punti metafisici». Nel capitolo IV dell'opera si dà un'interpretazione filosofica della natura che sostituisce l'insoddisfacente teoria cartesiana dell'estensione e del moto. Se nella realtà della fisica ci sono corpi e movimenti, in metafisica si ritrovano i rispettivi principi: «indefinita virtus extensionis» o *punctum* e «indefinita virtus movendi»<sup>26</sup> o *conatus*, garanzia della trascendenza e, insieme, della partecipazione divina all'universo naturale. Il *punto* fa dipendere il suo essere inesteso dall'essenza dell'estensione, giustificando il porsi della realtà del corpo fisico nella dinamicità del suo divenire. L'esistenza di cose estese in continuo movimento presuppone la presenza del «punto metafisico» con attributo chiamato *conato*, «indefinita virtù di movimento»<sup>27</sup>. Il conato è un modo della materia, una realtà metafisica intermedia tra la perfetta quiete (solo di Dio) e il movimento. Il creatore dell'uomo come esistente è lo stesso che, come motore immobile attraverso il *conato*, muove la natura, rivelandola non meccanica ma potenza in tensione. La *natura* di Vico diventa attività, energia che permane nella sua unità, pur nel variare delle manifestazioni; è slancio, movimento, *virtù* di estensione e di moto. E, tuttavia, l'uomo non conosce tale energia perché non la può *fare*; l'origine della vita non coincide con l'origine della ragione umana finita né si esaurisce nelle sue creazioni e nell'azione. Eppure, tutto ciò non conduce al panteismo, coinvolgendo la *natura* dell'uomo e negando la mera naturalità. Non *Deus sive Natura* ma il trasformarsi della natura in ordine sociale, della violenza in civiltà, dell'istinto in ragione. Se la natura appartiene all'esistenza, Dio è anche nella natura in quanto misteriosa tensione del negativo a oltrepassarsi: dalla terrestre *ingens sylva*, dalla «memoria oscura» degli *Affetti* al mondo libero e virtuoso della società degli uomini, opposto alla comunità degli «atei virtuosi» di Pierre Bayle<sup>28</sup>.

Se Cartesio ha separato i principi dell'estensione e del moto, Vico tende, invece, a unificarli con la teoria del *punto-conato*, per concepire la materia ricca di una *virtus* attiva, irriducibile a *res extensa*. Estensione e moto da proprietà reali diventano processi di intensità tali da rendere il mondo delle forme commensurabile a quello dei corpi. Anche in riferimento al moto è netta la distanza del campo fisico da quello metafisico, introdotta nella polemica anticartesiana contro l'argomento dei moti composti, la legge di quelli inerziali e la loro incomunicabilità, nonché la teoria della quantità di moto ricavabile dalle sue determinazioni: «Si come in fisica si trattano le cose per termini di corpo e di moto, in metafisica trattar si debbano per quelli di sostanza, e di conato: e come il moto non è altro realmente, che corpo; così il conato altro realmente non sia, che sostanza»<sup>29</sup>. Il punto metafisico è indivisibile e genera la realtà fisica con un flusso produttivo incessante, irriducibile a numero o figura come accade invece in Galileo e Cartesio. Tra fisica e metafisica il tipo di rapporto è di distinzione profonda, conside-

26. *DA*, pp. 40, 48.

27. *Ivi*, p. 49.

28. Cfr. E. Paci, *Ingens sylva* (1949), nuova edizione a cura e con introduzione di V. Vitiello, Milano, Bompiani, 1994, pp. 68, 78.

29. *Risp. II*, p. 142.

rato che per conoscere la verità bisogna seguire una strada diversa da quella dei sensi. Le scienze deducono i loro principi dalla metafisica, perché la forza infinita del tutto scorre nelle cose particolari e rende possibile il moto. Ma nell'atto in cui questa forza si determina in una struttura empirica è di essa che occorre fare l'analisi ed è il suo movimento determinato a diventare oggetto di una scienza "speciale". Così fisica e metafisica presentano due linguaggi distinti:

Così come Pitagora e i suoi seguaci (fra i quali conosciamo, tramite Platone, Timeo) quando dissertarono delle realtà naturali per mezzo di numeri non ritennero che la natura constasse, effettivamente, di numeri, bensì, semplicemente, cercavano di spiegarsi il mondo esterno per mezzo di un mondo che avevano dentro di sé, allo stesso modo è necessario dar giudizio di Zenone e della sua scuola quando ritennero che i punti fossero i principi delle cose<sup>30</sup>.

Eppure, la distinzione tra fisica e metafisica non si trasforma mai in distanza assoluta, sempre disposta a definirsi senza che si dissolva l'eterogeneità dell'infinito rispetto al finito e, insieme, la "rivelazione" dell'uno all'altro, fatto incomprendibile alla *mens* finita e limitata dell'uomo che può pensare cose infinite ma non intenderle. Scopo del Vico "metafisico" è di far rientrare le cose finite in una prospettiva infinita del vero, in una connessione dei saperi umani resa inevitabile proprio dal primato della metafisica:

Niuna scienza bene incomincia, se non dalla Metafisica prende i principj: perché ella è la scienza, che ripartisce alle altre i loro proprj soggetti: e poiché non può darle il suo; da loro certe immagini del suo. Onde la Geometria ne prende il punto, e 'l disegna; l'Arithmetica l'uno, e 'l moltiplica; la Meccanica il conato, e l'attacca a' corpi: ma siccome ne il punto, che si disegna, è più punto; ne l'uno, che si moltiplica, è più uno: così il conato de' corpi non è più conato<sup>31</sup>.

A Zenone di Elea (fonte confusa con il filosofo stoico di Cizio e assai compromettente per la sua fortuna nel libertinismo contemporaneo di La Mothe le Vayer e nel criticismo di Bayle) Vico fa riferimento per condividere la teoria dei punti metafisici molto discussa e condivisa nella cultura filosofica e scientifica del suo tempo. Essa rappresenta la visione di quel mondo di forme che l'uomo costruisce sinteticamente con i «punti» contro la fiducia nel *continuum* della tradizione aristotelica e l'atomismo dai pericolosi esiti scettici e ateistici<sup>32</sup>.

30. *DA*, p. 43.

31. *Ivi*, p. 15 e *Risp. I*, p. 113. La distanza tra fisica e metafisica è molto accentuata nell'interpretazione di Badaloni a proposito della «polemica vichiana contro la teoria cartesiana del moto» (N. Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Firenze, Le Monnier, 2005, pp. 129-132).

32. *DA*, p. 51. Cfr. R. Mazzola, *Vico e Zenone*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, A. Guida, 2000, pp. 311-341. Note e magistrali precisazioni di Paolo Rossi hanno dato di Vico il «ritratto di uno zenonista da giovane», sottolineando il contributo di Ricci alla teoria dei *puncta* in direzione di un antiaristolismo che, nutrito di platonismo e tradi-

Con lo zenonismo Vico può documentare il significato metafisico della spiegazione matematica (geometrica) dei fenomeni fisici e riferirlo alla vita interiore dell'uomo, così aggiornando la lezione del suo maestro gesuita, Giuseppe Ricci, «scotista di setta ma zenonista nel fondo» con la *Metafisica* (le *Disputationes metaphysicae* del 1597) di Francisco Suárez che «ragionava di tutto lo scibile in filosofia con una maniera eminente, come a metafisico si conviene»<sup>33</sup>. Interessato prima del filosofo napoletano a distinguere tra conoscenza divina e quella umana (*Disputatio XXX, sectio XV, 35-36*), tra forme metafisiche e fisiche (*Disputatio XV*), nonché a teorizzare la conoscenza del «singolare concreto» non disgiunto dal «concetto universale» (*Disputatio VI, sectio V, 3*), anche il pensatore spagnolo tratta dei punti come entità metafisiche reali<sup>34</sup>. All'argomento sono da riferire le tesi del *De antiquissima* su Dio come «vero ente» che non esiste ma è, mentre le altre cose «piuttosto sono “dell'ente”»<sup>35</sup>. Risultano, perciò, ineludibili i richiami a problemi ripensati della metafisica suareziana, fondata sulla considerazione di Dio come unità indifferenziata e univoca, ragione assoluta dell'ente, che precede sia il Dio creatore che le creature. L'ente in quanto è non coincide con ciò che effettivamente è, ma neppure con una generalizzazione logica, perché precede e include il piano ontico e quello logico nell'«essenza reale»; è il vero e proprio *transcendens* e, insieme, tale da poter essere incluso in ogni ente e opposto al niente. Le conseguenze di questa considerazione mettono in crisi la distinzione tra *essenza* ed *esistenza*, sciogliendo il riferimento tradizionale (tomistico) alla causalità divina nell'affermarsi dell'essenza nell'ordine dell'ente al suo essere<sup>36</sup>. Vico può essere attratto dalla tesi dell'*univocità* dell'*ens* che sposta il centro di interesse della metafisica moderna dall'*essere* all'identità razionale tra ordine delle *idee* e ordine delle *cose*. Questo è, com'è noto, uno dei principali motivi della fortuna di Suárez nel mo-

zione pitagorica, aveva attratto gli interessi del filosofo napoletano per la maggiore “realtà” delle cose astratte e la distinzione tra ente e sostanza (P. Rossi, *Ritratto di uno zenonista da giovane* [1998], poi in Id., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1999, pp. 150-152). Si veda, inoltre, T. Uemura, *Vico's Zenon: Reading Liber metaphysicus. Chap. IV: De essentiis, seu de virtutibus*, in BCSV, XLVI (2016), pp. 53-73.

33. *Vita*, p. 37. Questo giudizio è in una nota pagina dell'autobiografia dedicata al ricordo dell'impegno di Vico che «si chiuse un anno in casa a studiare sul Suárez» (ivi, p. 38). In proposito e per le seguenti osservazioni sia consentito rinviare al mio *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, spec. cap. III.

34. Dopo il fondamentale contributo di C. Vasoli (*Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, in BCSV, IV [1974], p. 20), cfr. A. Sabetta, *I “lumi” del Cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Roma, Lateran University Press, 2006, pp. 198-201.

35. *DA*, p. 19. Di ciò tratta, a suo modo, Suárez nella *Disputatio XXXI*, 6, nn. 13-14.

36. Si veda la *Disputatio II*, tr. it. di C. Esposito, in F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, Milano, Bompiani, 2007, pp. 367 e sgg. Di Esposito è acuta l'*Introduzione*, ivi, pp. 12-17. Sul rapporto *aliquid-nihil* restano illuminanti le pagine di J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique* (1990), tr. it. di C. Esposito e C. Porro, prefazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 209-248. Tracce del pensatore spagnolo in *DA* ho analizzato nel mio volume *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, parte I, 4.

dero (da Spinoza a Leibniz) e, insieme, una delle ragioni di distanza dal filosofo napoletano che quella identità trasfigura a suo modo, per celebrare il valore della teologia cristiana, “alleata” della filosofia platonica. Un’alleanza che non identifica Dio con la creazione, secondo l’ontologia-teologia naturale, e riconosce la *mens* umana finita come un nulla nella tensione tra l’infinito della forma metafisica e il finito delle forme fisiche<sup>37</sup>.

L’approccio zenonista alla geometria e alla fisica è indotto dalla consapevolezza della metafisica di Vico quale scienza della “produzione” e dell’azione della *mens* umana, ignota perfino a Galileo che «mirò (...) la Fisica con occhio di gran Geometra, ma no(n) con tutto il lume della Metafisica; e perciò stimò l’indivisibile altro dall’infinito, e parla di più infiniti. Non sono più infiniti, ma uno in tutte le sue finite parti quantosivoglia inuguali, uguale a se stesso. Uno è l’Indivisibile, perché uno è l’infinito: e l’infinito è indivisibile: perché non ha in che dividersi, non potendo dividerlo il nulla»<sup>38</sup>.

Lontano dalla dottrina scolastica delle *res*, il filosofo napoletano teorizza la desostanzializzazione del mondo umano e, insieme, esclude la possibilità ontologica di ogni autonoma determinatezza. Il particolare dipende dall’unità dell’atto infinito che rende possibile e vera l’umana sapienza. Questo è, a mio giudizio, un luogo assai complesso della riflessione vichiana sulla metafisica della *mens* che impegna il passaggio dalle argomentazioni di fisica ai temi di psicologia e di morale, giustificando indirettamente la caduta d’interesse per una trattazione autonoma in un *Liber Tertius Moralis*. La *humanitas* è delusa e disperata non per il mancato possesso di un bene ma per la natura finita di tutti i beni. Perciò è incapace di appagare il «desiderio dell’infinito»<sup>39</sup>. È il gran tema della nuova *metafisica* vichiana della *mens* radicata nell’esistenza, punto di incontro di natura e spirito, di vero e bene ma anche di male e bene, del male come natura ridotta a corporeità e a estensione<sup>40</sup>. Il che faceva avvertire all’autore del *Liber Metaphysicus* del *De anti-*

37. «Perciò Platone, quando dice “ente” senz’altra determinazione, intende il Sommo Nume. Ma che bisogno c’è di ricorrere all’autorità di Platone, dal momento che Dio stesso si definisce, per noi, “Colui che sono”, “Colui che è?” Quasi che le singole realtà, paragonate a Lui, non siano. E i nostri asceti, ovverosia i metafisici cristiani, predicano proprio questo: noi, di fronte a Dio, per quanto grandi possiamo essere, e per qualsiasi ragione grandi, non siamo niente. E poiché Dio soltanto è Uno, in quanto è infinito (l’infinito, infatti, non si può moltiplicare), l’unità creata di fronte a Lui svanisce. Per la stessa ragione, nei suoi confronti, non ha ragion d’essere il corpo, in quanto, per definizione, l’Immenso non patisce di essere misurato; non ha ragion d’essere il moto, il quale si determina in base allo spazio, in quanto non sussiste corpo (e lo spazio vien riempito dal corpo); diventa inconsistente questa nostra ragione d’uomini, in quanto, avendo Dio dentro di Sé la realtà di cui ha intelligenza, e tutta presente, ciò che in noi è ragionamento, in Dio costituisce opere; è inconsistente, infine, questa nostra volontà mutevole, in quanto Dio, non avendo dinanzi a Sé nessun altro fine che Sé stesso, ed essendo Egli ottimo, la Sua volontà è ineluttabile» (DA, p. 19). A Vico e il pensiero dell’infinito ha dedicato un saggio M. Lollini (in *Studi sul De antiquissima italarum sapientia di Vico*, cit.), utile anche per i confronti critici con l’ontologia di Suárez (cfr. ivi, pp. 62-63).

38. *Risp. I*, p. 275.

39. DA, p. 65.

40. Ivi, cap. VI «De mente», pp. 68-70.

*quissima* il pericoloso ritorno alla “disperazione” di Vatolla, ai temi lucreziani del *dolore* e dell’*infinito*:

La mente divina vede le cose nel sole della Sua verità; cioè, quando vede una realtà, conosce infinite realtà insieme con quella che vede; la mente umana, invece, quando conosce distintamente una cosa, è come se vedesse di notte con la lucerna: mentre la vede, non coglie, in quella vista, ciò che è intorno. Avverto un dolore, ad esempio, ma non riconosco alcuna “forma” di tale dolore; neppure delle sofferenze morali riconosco i contorni. Si tratta di un genere di conoscenza indefinita, e in quanto indefinita, adatta all’uomo: ché l’idea del dolore è vivissima, e spicca quant’altra mai<sup>41</sup>.

Chi, come il poeta degli *Affetti*, esprimeva dietro la disperata solitudine, la volontà di poter coincidere con la natura cosmica, non coltivava la virtù e smariva la propria identità per difetto di riflessione sull’io. Bisognava necessariamente pensare che la natura creata da Dio e poi misteriosamente corrotta avesse la possibilità di ritornare a Lui, di redimersi attraverso l’*idea* di quella «mens animi», teorizzata a ridosso della distinzione tra «animo e anima» che dava alla metafisica vichiana una curvatura intessuta di temi antropologici.

L’animo che, d’accordo con Lucrezio, ha sede nel cuore e non nel cervello come per Cartesio, è immortale, poiché i suoi moti sono indipendenti dalla macchina del corpo. Dentro una costellazione di riferimenti eruditi, testimoniati da vocaboli ed espressioni della lingua latina, quello che conta, oltre a tracce di sperimentalismo investigante (Cornelio), è la ricostruzione di motivi non sempre riconducibili al poeta e filosofo antico, accusato da Vico di aver fatto passare per epicurea quella distinzione presente già in testi non filosofici anteriori al *De rerum natura* (le opere di Accio e Varrone, di Plauto e Catullo), testimonianza di antichissime dottrine: il rapporto tra *animus-anima* e il movimento dell’aria, le nozioni di *spiritus vitales* e *spiritus animales*, la relazione dei primi con la circolazione del sangue fino alla maggiore velocità dei moti dell’*animus* rispetto a quelli dell’anima, l’identificazione dello *spiritus* con fattori psichici<sup>42</sup>. In un’originale ricostruzione filologica Vico riconosce nelle filosofie degli antichi *Italiae sapientes* la centralità del carattere libero dei moti dell’*animus* che «infinatum desiderat, ac proinde immortalitatem»<sup>43</sup>:

Quando, invero, i latini parlavano d’immortalità, la dicevano dell’*animus*, non dell’*anima*. Forse l’origine di tale espressione può essere nel fatto che coloro che la formu-

41. Ivi, pp. 51, 53. Cfr. E. Paci, *Ingens sylva*, cit., p. 67.

42. DA, pp. 62-63. Sul tema rinvio agli informati studi di U. Pizzani, *Presenze lucreziane nel giovane Vico*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Bologna, Patron, 1981, pp. 1442-1443, 1437-1438; Id., *Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel De antiquissima italorum sapientia con particolare riferimento a Lucrezio*, in *Homo sapiens, homo humanus*, Firenze, Olschki, 1990, vol. II, pp. 151-169. Interessanti spunti di riflessione ha offerto il contributo di J.K. Coleman, *Observations on Vico as Reader of Lucretius*, in «New Vico Studies», 25 (2007), pp. 35-51.

43. DA, p. 62. Cfr. U. Pizzani, *Presenze lucreziane nel giovane Vico*, cit., p. 1445.

larono avvertirono che i moti dell'*animus* sono liberi e dipendenti dal nostro arbitrio, mentre quelli dell'*anima* non si possono produrre senza lo strumento costituito dal corpo corruttibile. E poiché l'*animus* si muove liberamente, aspira all'infinito e, per ciò stesso, all'immortalità<sup>44</sup>.

L'argomentazione è sintomo dell'avvertita esigenza teorica di trasformare la tentata spiritualizzazione della psicologia epicurea che aveva sollecitato il filosofo francese postcartesiano Pierre Gassendi a distinguere tra un'anima costituita da atomi (e, in quanto tale, mortale) e un *animus* immortale, destinato alla sopravvivenza<sup>45</sup>. Non solo, la dottrina dell'immortalità, pur nella sua imperfezione, è stata coltivata dai popoli latini, nonché ereditata dai «metafisici cristiani» e dai Padri della Chiesa in quanto coerente con la tradizione platonico-agostiniana, in grado di identificare nella «libertà dell'arbitrio» la differenza degli uomini dai bruti. È, tuttavia, importante osservare che, nella *Risposta II*, dovendo tentare di trovare un accordo tra la dottrina dell'anima immortale e la sua consistenza “aerea”, Vico riconosca di non aver «creduto giammai, che in ciò la gentile Teologia servisse alla Cristiana»<sup>46</sup>. E, alla fine del paragrafo *De sensu*, dopo aver sottolineato il deciso sensismo delle «Ethnicarum sectae», oppone a queste la «nostra religio» che «eam (mentem) prorsus incorpoream esse docet»<sup>47</sup>.

In un luogo intermedio tra il *De animo et anima* e il *De sensu*, l'espressione *animi mens*, tipica della psicologia lucreziana, consente di ritornare sui contrasegni dell'attività della *mens*, partendo dall'identificazione, già matura negli antichi sapienti italici, di *mens* con pensiero nell'*animus*, e dalla convinzione che tale *mens* fosse stata data dagli dèi (*a diis dari*) o da loro immessa (*immitta*)<sup>48</sup>. È quanto i latini ereditarono, esaltando l'opera del divino creatore delle idee negli

44. *DA*, p. 63.

45. Cfr. U. Pizzani, *Ancora sulla distinzione lucreziana fra animus e anima nell'interpretazione di G.B. Vico*, in *Miscellanea di studi in memoria di Francesco Araldi*, in «Vichiana», n. s., XIII (1984) I-II, spec. p. 149, ma anche pp. 142-144.

46. *Risp. II*, p. 143.

47. *Ibid.*; *DA*, pp. 72, 73.

48. *DA*, p. 68. In riferimento a tale espressione l'esemplare da me riprodotto in anastatica nel 2013 (Pomigliano d'Arco-Napoli, Diogene edizioni) contiene una correzione autografa di Vico che, dopo «hominibus», introduce al margine destro «a diis»; si tratta di un intervento che è stato oggetto della filologia e dell'ecdotica vichiane, da Gentile e Nicolini fino alle più recenti osservazioni di G. Adamo (*De Antiquissima Italarum sapientia di Giamhattista Vico. Indici e ristampa anastatica*, Firenze, Olschki, 1998) e V. Placella. Quest'ultimo ha finemente riconosciuto il senso di tale variante, confrontandola con l'altra presente in alcuni esemplari («mens hominibus dari a diis, immitti») e privilegiata da Nicolini che, però, l'ha contaminata con la lezione del testo a stampa: cfr. V. Placella, «Mens hominibus a diis dari, indi, immitti dicebatur». *Tentativo di restauro di un luogo del De antiquissima Italarum sapientia*, in Id., *Dalla «cortesia» alla «scoperta del vero Omero». Studi di critica e filologia italiana e umanistica (con un inedito di G.B. Vico)*, Città di Castello, a.c. grafiche, 1979, pp. 135-140; Id., *Questioni ecdotiche relative al De antiquissima e alle due Risposte del Vico al «Giornale de' letterati d'Italia»*, in *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile, Napoli, A. Guida, 1997, spec. pp. 104-105.

uomini. La mente è dell'animo, perché introdotta da Dio come l'intelletto attivo degli aristotelici, il senso etereo degli stoici o il demone di Socrate. In proposito, autorevoli e note letture hanno giustamente sottolineato il confronto con le tesi del filosofo oratoriano Malebranche<sup>49</sup> che all'autore del *De antiquissima* appare un acuto filosofo cartesiano dalla profonda sincera ispirazione cristiana. È il suo un Platone iscritto nella grande tradizione agostiniano-neoplatonica, interessante per aver innanzitutto rifiutato la concettualizzazione di Dio e sostenuto la condivisibile tesi che le idee (a partire da quella di «ordine eterno») siano suscitate nell'anima umana da Dio quale presenza intuita dal nostro spirito. L'interpretazione impegna la parte II del libro III della *Recherche de la vérité* (1674-1675) che il filosofo napoletano legge nella traduzione latina di J. L'Enfant del 1685, avvalso della quarta edizione pubblicata a Ginevra nel 1678 e contenente gli *Éclaircissements* dello stesso anno<sup>50</sup>. L'impostazione malebranchiana è certo cartesiana ma originale è la tesi della conoscenza assicurata dalla «semplice vista» delle idee-archetipi increati e contenuti nell'essenza divina<sup>51</sup>; è una conoscenza diretta senza alcuna mediazione concettuale che esclude la possibilità di vedere la realtà oggettiva dell'idea dentro la finitezza del soggetto. La conoscenza positiva dell'infinito è ricavata dalla metafisica cartesiana e, insieme, resa compatibile con l'assunto anticartesiano e tomista dell'impossibilità di conoscere Dio attraverso un'idea creata<sup>52</sup>. Per l'uomo «possedere» l'idea dell'infinito significherebbe riconoscere l'infinito nel finito, condividere

49. Mi riferisco, naturalmente, ai noti studi di Badaloni e Marcialis, di Agrimi, Botturi, Costa e Ingegno, nonché alle pagine più recenti di Scribano e Priarolo, Stile e Cerchiai cit. qui *supra* e *infra*.

50. Cfr. A. Ingegno, *Da Malebranche a Vico*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 497. A Napoli fu molto diffusa l'edizione del 1691 (messa all'Indice nel 1709); quella del 1678 fu accolta dalla Biblioteca Valletta acquisita dai Girolamini: cfr. *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Scisciano (Napoli), Diogene edizioni, 2020, c. 205r. Sulla fortuna del filosofo oratoriano sono noti e ancora utili gli studi di G. Costa (*Malebranche e Vico*, «Nouvelles de la République des Lettres», 2, 1997, p. 32) e M. Agrimi, *Vico e Malebranche* (1999), poi in Id., *«Alle cose insensate dare senso e passione»*. *Studi vichiani*, a cura di A. Martone, postfazione di M. Donzelli, Napoli, Liguori editore, 2012, pp. 131-167.

51. N. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, in *Oeuvres complètes*, I, Paris, Vrin, 1958-1967, pp. 449-450; II, p. 96 (d'ora in poi con *OC*). Oltre al fondamentale studio di E. Scribano (*Malebranche: visione di Dio e visione in Dio*, «Rivista di storia della filosofia», LI, 1996, 3, pp. 521 e sgg., 533-534) si veda – anche per la relativa letteratura critica – l'informata ricerca di M. Priarolo, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, Pisa, edizioni ETS, 2004, pp. 32 e sgg., 119 e nota.

52. N. Malebranche, *Eclaircissement V*, in *OC*, III, p. 149. Per il tema in questione e la discussione della relativa letteratura internazionale, dopo gli studi di Priarolo (*Visioni divine...*, cit., pp. 167 e sgg.), rinvio a R. Carbone, *Infini et science de l'homme. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*. Préface de G. Gori et B. Pinchard, Naples-Paris, La città del Sole-Vrin, 2007, spec. il cap. I sull'orizzonte metafisico della *scienza dell'uomo* (pp. 31 e sgg.) che è il centro di gravità dell'interessante ricerca intorno alla dimensione spirituale e corporea dell'uomo tra sentimento della conoscenza di sé e sensibilità, tra immaginazione e intelletto, volontà e affettività.

con l'autore delle *Meditazioni metafisiche* l'esigenza di autonomia del mondo umano che Malebranche giudica un'insolente rivendicazione di indipendenza.

A giudizio di Vico, risulta problematico il tentativo di accordare la filosofia cartesiana con lo spiritualismo cristiano, teorizzando l'idea di «estensione intellegibile» e la «visione» delle idee in Dio quale condizione della conoscenza umana del mondo esterno. Consapevole che nella *Recherche* si dia l'idea unita in modo non essenziale al corpo, il filosofo napoletano è convinto che la relazione della *mens* con il divino sia principio e condizione stessa dell'attività del pensiero contro i limiti del corporeo<sup>53</sup>. Malebranche separa la modificazione dell'anima che appartiene al dominio dell'uomo dall'idea come realtà oggettiva presente in Dio<sup>54</sup>. L'uomo non può avere idee dell'anima, le cui proprietà si ricavano solo per *conscience* o «sentimento interiore»<sup>55</sup>. Ma, avverte Vico, la conoscenza dell'anima sarà meno chiara di quella dei corpi conosciuti per idea, rischiando, così di «spiegarsi le cose della Mente (...) che si prendon da' corpi»<sup>56</sup>. L'oratoriano per essere coerente e disposto davvero a correggere il *cogito* cartesiano (ambizioso di essere *scienza* autonoma dell'io), avrebbe dovuto riconoscere che la mente umana è investita dall'essere infinito e sommo nella conoscenza del corpo e in quella di sé, al punto che «Dio pensa in me; in Dio dunque conosco la mia stessa mente. Ma questo sarebbe il modo di rendere coerente il sistema filosofico di Malebranche. Ciò che, invece, cogliamo in noi è che Dio è il primo autore di tutti i movimenti, sia dei corpi che delle anime»<sup>57</sup>. Resta, invece, sbarrata la strada della conciliazione con il creazionismo cristiano su cui il filosofo napoletano insiste, attribuendo all'autore della *Recherche* la tesi che sarebbe Dio a *creare le idee in noi*. Chiede, in fondo, all'oratoriano di radicalizzare la sua riflessione nel segno dell'immanenza an-

53. Nel 1712 la definizione della *mens* umana quale «specchio della mente di Dio» prevale sulla prospettiva limitata del temporale e del corporeo: «Onde la mente humana viene ad essere come uno specchio della mente di Dio: e perciò pensa l'infinito, ed eterno: e quindi la mente humana non è terminata da corpo, e in conseguenza non è anche terminata da tempo, che è misurato da' corpi» (*Risp. II*, p. 144). Cfr. G. Cerchiai, *L'«acerrimus Malebranchius»*. Vico, *il De antiquissima Italorum sapientia e Malebranche*, in *Atti del Convegno su «Malebranche e i suoi contemporanei»* (Napoli, 15-16 dicembre 2015), a cura di R. Carbone, in «Laboratorio dell'Ispsf», XIV (2017), pp. 1-13 (dell'estratto).

54. Cfr. M. Priarolo, *Una difficile eredità: Malebranche, Arnauld e l'idea cartesiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXVII (1998) 3, p. 402.

55. Cfr. qui *supra*, cap. 1.

56. G. Vico a T. Russo, Vola, 7 novembre 1729, poi in *Epistole*, p. 155. Analoghe conseguenze sono indicate in una successiva lettera del 1737 al vescovo Muzio Gaeta, *ivi*, p. 197. Su questi documenti si veda A. Stile, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia* cit., p. 266.

57. *DA*, p. 71. Nel 1711 l'interpretazione è ribadita, riconoscendo che «qui noto Malebranche, che vuole, Iddio creare in noi l'idee, che è tanto dire, quanto che Iddio pensa in noi» (*Risp. I*, p. 106). Più *tranchant* è la replica nell'anno successivo: «Che l'idee in noi sieno innate, o congenerate, come medita *Renato*; o che Iddio tuttavia le crei, come la discorre *Malebranche*, nel quale volentieri inclinerei; lo lascio irrisolto: perché non volli trattare in quel *libricciuolo* cose di altrui» (*Risp. II*, pp. 131-132).

che a costo di doversi difendere dai rischi dello spinozismo con l'autorità di Agostino.

Per tutto ciò, non conta insistere, come pure meritoriamente è stato fatto, sul Malebranche *vero* e i fraintendimenti del suo interprete napoletano<sup>58</sup>, quanto l'inquietudine di un pensiero che, per disfarsi della saldissima coerenza di Cartesio e dei suoi lettori eterodossi, si avvale delle ragioni della trascendenza opposte all'occasionalismo. E, tuttavia, l'affermazione di tali ragioni è condizionata dall'ambiguo equilibrio con la fattualità che, nella sua determinatezza, si costituisce nella dimensione intenzionale dell'azione per la libertà del fare umano. Il rapporto tra la forza infinita inerente alle cose e il movimento particolare di esse sta in uno svolgimento saldato nelle cose, fatto della corporeità degli oggetti. Attento a confermare il nesso tra *verum* e *factum*, Vico si diffonde, nel capitolo VII, sull'etimologia di *facultas* da *facilitas* quale «capacità di fare libera e pronta»<sup>59</sup>, per cui «potenza si riduce in atto» e si riferisce alle facoltà sensibili che *fanno* il loro oggetto e a quelle intellettuali. La sensazione stessa diventa una facoltà dell'anima, come testimoniano i latini e gli antichi filosofi italiani, mostrando assonanze e, insieme, netta distanza da un'elegante definizione degli scolastici, contrastante la convinzione dell'assoluta soggettività delle qualità sensibili degli oggetti:

Per questo abbastanza propriamente si esprimono le Scuole quando dicono il senso, la fantasia, la memoria, l'intelletto, 'facoltà' dell'*anima*; ma compromettono questa esattezza quando ritengono che i colori, i sapori, i suoni, la tangibilità siano nelle cose: ché se i sensi sono 'facoltà', vedendo 'facciamo' i colori, gustando, i sapori, udendo, i suoni, toccando 'facciamo' il freddo e il caldo dei corpi.<sup>60</sup>

Rappresentazione soggettiva della realtà, la *facoltà* esprime la dinamica intenzione conoscitiva, come prova l'«ingegno», generatore di sapere e già al centro delle pagine del *De ratione*<sup>61</sup>. Nel *De antiquissima* Vico ne approfondisce e trasforma il significato, esaltando la sua capacità di *componere*, di cogliere, cioè, il simile nel dissimile in quanto «ingegno arguto», distinto dallo «spirito acuto» di matrice aristotelica. Anche nel 1710 l'*ingenium* utilizza il «senso comune», ma l'introduzione della *similitudo* accentua la ricerca dei motivi di unificazione del sapere, misurando le cose artificiali in funzione del *verum*, operazione mai riuscita all'astratta ragione. Utilizzando ancora una volta le origini della lingua latina, Vico insiste molto sulle analogie di significato di *ingenium* e *natura*, sostenendo che «l'Ingegno humano nel Mondo delle arti è, come la Natura nell'Universo è l'Ingegno di Dio»<sup>62</sup>. Non per nulla si osserva, con acuta ma prepotente fantasia etimologica, che uomini eccellenti in geome-

58. A. Stile, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, cit., pp. 265-267.

59. *DA*, p. 71.

60. *Ivi*, pp. 71, 73.

61. Cfr. qui *supra*, cap. 2.

62. *Risp. I*, p. 107.

tria e in aritmetica, «vengono chiamati ‘ingegneri’ in italiano»<sup>63</sup>. Per capacità di invenzione e composizione l'*ingenium* è la facoltà tipicamente umana di produrre conoscenza, assimilando forze sensibili e intellettuali tanto da potersi identificare con la *natura* razionale dell'uomo, perché «*humanum ingenium natura hominis sit*»<sup>64</sup>. Esperienza, giudizio e ragione sono orientate dall'*ingegno* già nella percezione sensibile, commisurando tutti gli atti della *mens* all'unità del sapere. Rispetto alle conclusioni del *De ratione* la novità teorica del *De antiquissima* sta nell'assimilare la facoltà ingegnosa alle forze formatrici dei processi governati dalla geometria sintetica:

E proprio questo sostenni, nella dissertazione *De nostri temporis studiorum ratione*, e cioè che si possono superare certi limiti della fisica col coltivare l'ingegno. Di ciò forse qualcuno troppo affascinato dal metodo, s'è meravigliato. La verità è che il metodo è di ostacolo all'ingegno nel mentre fa concessioni alla facilità, e distrugge la curiosità, nel mentre si dà da fare nella ricerca della verità e la geometria non acuisce l'ingegno quando vien insegnata secondo il metodo, ma quando viene applicata alla pratica con la forza dell'ingegno, passando per realtà diverse, multiformi e disparate. E per questo desideravo che venisse appresa non per via analitica, ma sintetica, così che dimostrassimo mettendo insieme, cioè a dire non *ritrovando*, ma *facendo* le verità; ritrovare infatti dipende dalla fortuna, fare, invece, dall'impegno<sup>65</sup>.

Con la facoltà dell'*ingegno* un'originaria potenza della *mens* collega l'uomo al divino e fa del geometra un Dio nella misura in cui crea dimostrazioni nel mondo matematico attraverso passaggi in cui il *vero* dipende dall'*inventio*. Quest'ultima non può essere praticata senza il giudizio dell'intelletto che, a sua volta, ne richiede il sostegno, perché intende unificare esperienza e sapere criticamente fondato. Qui è l'originalità teorica del *De antiquissima* anche rispetto alle sistemazioni umanistiche e al pensiero di Herbert of Cherbury, citato nella *Risposta II* per il suo metodo che «veramente altro non è, che una Topica trasportata agli usi de' Fisici sperimentali»<sup>66</sup>.

L'ingegno contribuisce a realizzare il criterio del *verum factum* in quanto «propria sciendi facultas» tra arte della *topica* (corrispondente all'operazione del percepire) e *critica* o arte del giudicare, distinta dal metodo o arte di ordinare razionalmente le materie. L'operatività della *mens* umana forza un limite invalicabile della finitezza umana, richiamando un principio di verità accessibile all'intelletto finito solo con riferimento alla forma ideale, le cui tracce sono ricavabili dall'unità di forze formatrici (memoria, immaginazione e fantasia) in grado di realizzare operazioni sintetiche, svalutate dalla gnoseologia e dalla

63. *DA*, p. 77.

64. *Ivi*, p. 74.

65. *Ivi*, p. 85, ma anche p. 39. Cfr. G. Cacciatore, *L'ingeniosa ratio di Vico tra sapienza e prudenza*, in *Forme e figure del pensiero*, a cura di C. Cantillo, Napoli, La città del sole, 2006, pp. 225-240.

66. *Risp. II*, p. 145. Cfr. N. Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, cit., pp. 136-139.

psicologia cartesiana. Se il *verum* è il *factum*, quest'ultimo è frutto di *fictiones*, cioè di costruzioni mentali realizzate dall'ingegno e dal suo «occhio»: la *fantasia*<sup>67</sup>. È in gioco una capacità di rielaborazione del *fare*, conservata dalla memoria che in latino corrisponde all'immaginare, analogo alla *fantasia* dei greci, capace di riferire il prototipo metafisico del vero divino all'umano operare: «L'ingegno – si legge nella *Risposta II* – è il ritrovatore di cose nuove, e la Fantasia, o la Forza d'immaginare è la Madre delle poetiche invenzioni»<sup>68</sup>. La mente umana non può immaginare oggetti inesistenti o da lei non sperimentati e immessi nella memoria, come attesta l'esempio d'origine lucreziana (coniugato con la «reminiscenza» platonica e la concezione epicurea degli dèi) dei Centauri, immagini costituite da elementi realmente esistenti in natura ma «vera naturae falso mixta»<sup>69</sup>. Anche questa tesi è tratta dall'antica sapienza dei filosofi italici ed è in sintonia diretta o indiretta con il neoplatonismo di Proclo, il commentatore di Euclide che indicò al Rinascimento il possibile incontro tra riflessione metafisica e immaginazione geometrica, per giungere fino alla geometria di Leibniz e al suo concetto di *analysis situs*<sup>70</sup>.

Per tutto ciò l'elaborazione di un concetto di verità alternativo a quello di Cartesio è compiuta. Matura il definitivo distacco dal metodo *more geometrico* della fisica, fondato sull'erronea equivalenza tra materia ed estensione che sostanzializza lo spazio. Tale via di accesso alla scienza è giudicata da Vico empiricamente vuota, un mero geometrismo della materia in senso analitico, contrassegnato dall'illegittima pretesa di oggettivare la struttura del mondo materiale. L'idea di una meccanica universale, esito dell'equivalenza di spazio, estensione e materia, aveva provocato conseguenze nefaste anche sul piano pedagogico. Qui diventa esplicito il contrasto con una filosofia giudicata dogmatica, perché incentrata sulla verità del soggetto pensante, liberato dalle esperienze del passato e collocato in uno stato di «perfezione» cui viene opposta, non senza ironia, la condizione iniziale di chi, cominciando a trattare di metafisica, deve disporsi «all'ascolto dei metafisici, se non con mente simile a una tavoletta su cui nessuno ancora abbia scritto, almeno pari ad un libro arrotolato, che egli possa poi svolgere sotto una luce migliore»<sup>71</sup>. Il cartesianesimo promuove un'inadeguata pedagogia, priva dell'indispensabile «lezione degli altri Filosofi», della «lunga fatica di moltissima lezione», ingannevolmente

67. DA, p. 85. Cfr. M. Sanna, *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno"...*, cit.

68. *Risp. II*, p. 131.

69. DA, p. 74.

70. In proposito, sono fondamentali le pagine di S. Otto, editore di un *Sachkommentar zu Giamhattista Vico «Liber Metaphysicus»* (München, W. Fink Verlag, 1985) e autore di una monografia su *Giamhattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie* (1989), tr. it. di M. Romano e S. Caianiello, Napoli, Guida, 1992, spec. pp. 54-56. Su questi e gli altri contributi dello studioso tedesco si vedano le analisi di G. Cacciatore, *Nuove ricerche sul «Liber Metaphysicus» di Giamhattista Vico*, in BCSV, XX (1990), pp. 211-221. Della leibniziana *analysis situs* ha discusso B. Pinchard, *Congruenza, schematismo, sintesi. Prospettive leibniziane intorno al criterio di verità secondo Giamhattista Vico* (tr. it. di M. Sanna), ivi, spec. pp. 143 e sgg., 151 e sgg.

71. DA, p. 25.

giudicata dai giovani molesta a fronte di un apprendimento «molto in brieve»<sup>72</sup>. Contestata la funzione esclusivamente razionalistica del sapere e quella alternativa, alimentata dal solo empirismo, per Vico è possibile riguadagnare l'unità vera solo attraverso la ricercata, organica convergenza tra la verità metafisica e il *verum* dell'uomo, l'intreccio, cioè, che lega la forza creatrice di Dio ai suoi effetti nella realtà della *mens* finita. Nel capitolo VIII, trattando «*De numine*», si sottolinea come la volontà divina sia conosciuta con i fatti e una *facilitas* che, in quanto energia, domina le cose spontaneamente ed è attribuibile agli artisti, detti appunto «divini», quando risultano in possesso della rara e preziosa dote della «naturalizza». Inoltre, se *Numen* evoca le cose create da Dio e imitate dall'arte, le antiche espressioni di *fatum* e *caso* sono riferibili ai *facta*, perché gli antichi sapienti italici «ritennero inesorabile il Fato, in quanto ciò che è fatto non può non essere stato fatto»<sup>73</sup>. Ispirato alla tradizione religiosa cristiana del *verbum*, il rinnovato incontro di metafisica e linguaggio apre e chiude il *De antiquissima*, confermandosi nucleo fondamentale di tutta la filosofia vichiana, al fondo di materie trattate «acconciamente alla Cristiana Religione»<sup>74</sup> e in sintonia con l'«umana debolezza», che «non tutti i veri nega o concede (...) ma alcuni»<sup>75</sup>. Non è, dunque, quella di Vico la ripetizione variata di una speculazione sull'essere primo, ma una filosofia che persegue il duplice scopo di umiliare ed esaltare il pensiero umano, costringendolo, nei suoi limiti, a imitare la scienza divina con la poetica libertà del fare ingegnoso<sup>76</sup>.

La mente riferisce alla pratica i temi e i problemi della gnoseologia. Ma al discorso metafisico vichiano manca quel carattere evolutivo di «ars critica» che permette di comprendere le modificazioni della *mens* umana nel suo divenire costitutivamente storico. Il *facere* è una costruzione di *fictiones* senza riferi-

72. *Risp. II*, p. 150.

73. *DA*, p. 89. In magistrale ed efficace ricostruzione critica N. Badaloni (*Introduzione a G.B. Vico*, cit.) ha insistito sul tema della «naturalizza» (che chiude, non a caso, il paragrafo dedicato al *De antiquissima*), di una filosofia derivata dalla natura, visto che dal suo «fondo provvidente (...) si leva il campo della storia» (ivi, p. 354). Il che rischia di autorizzare, anche senza volerlo, il ritorno al tradizionale significato della metafisica e alla tesi della continuità tra l'opera del 1710 e le *Scienze Nuove*. Sul *verbum mentis* si veda M. Agrimi, «*Et "factum" et "verum" cum "verbo" convertuntur*», in *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*. Atti del Colloquio internazionale (Berlino, 23-25 settembre 1993), Tübingen, G. Narr Verlag, 1995, pp. 115-117 e 125 (poi in Id., «*Alle cose insensate dare senso e passione*». *Studi vichiani*, cit.).

74. *Risp. I*, p. 102.

75. *DA*, p. 89.

76. Da questo punto di vista poco convincenti mi sembrano quelle ricostruzioni (G. Semerari, *Sulla metafisica di Vico*, in *G.B. Vico nel terzo centenario della nascita*, cit., pp. 37-62) impegnate a ribadire della metafisica vichiana il solo significato tradizionale di «scienza del fondamento» (ivi, p. 39), identificata, senza residui, con la teologia (ivi, p. 40). Il che induce a sottovalutare proprio il nuovo contributo che la teoria dell'*ingenium* arreca con il *sensu comune*, espressione, secondo tale fuorviante lettura, di «un ulteriore aspetto dell'astoricismo e del fideismo di fondo della filosofia vichiana» (ivi, p. 47) e della sua metafisica presente nella «forma ontologista (o tendenzialmente tale) del *De antiquissima*» e nella «forma della filosofia dello spirito della *Scienza Nuova*» (ivi, p. 56).

menti ai contenuti del suo mondo. Il rischio è di respingere Cartesio e, insieme, di rimanere fedeli a un'architettura contemplativa che la geometria sintetica (non analitica) aveva decostruito, contestando le origini classiche (aristoteliche) e gli esiti della moderna gnoseologia razionalistica.

Come conciliare le due prospettive dell'azione e della contemplazione, destinate dal peccato originale a essere pensate in termini di scissione nell'uomo? Come pensare l'identità tra l'inizio e la fine di un processo, tra l'ordine divino e quello umano realizzatosi nella storia e richiamato alla sua fonte per la consapevole irriducibilità del corporeo all'incorporeo? La scienza cui fa riferimento la gnoseologia del *De Antiquissima* è piena di verità ma vuota di "certezze" morali. L'unico oggetto determinabile è quello fisico alla luce del procedere comparativo della facoltà ingegnosa. Il fare si caratterizza quale operazione della mente che riesce a dare ordine a elementi già esistenti come immagini di generativi modelli divini. La misura del bene non introduce ancora a una riflessione sulla morale ma passa anch'essa per il *verum factum* che impone un criterio di verifica solo mentale: «Il vero si converte col bene se si verifica che un vero conosciuto riceva anche il proprio essere dalla mente dalla quale vien conosciuto»<sup>77</sup>. Se la necessità di un autonomo *Liber Physicus* cade, perché l'universo fisico è stato identificato nella sua distanza dal mondo della matematica, il libro terzo del *De antiquissima* è tutto da scrivere. La morale non è ancora vita autonoma e certa, interdetta dal primato delle questioni gnoseologiche, della «facoltà specifica del conoscere»<sup>78</sup>. *Vero e fatto* rischiano di essere ancora riferiti alla dimensione ontologica della *mens* (sia pure cambiata di segno rispetto alla soluzione cartesiana), non compresa nella sua fenomenologia. Il fatto convergente col vero non è ancora esistenza, ma testimonianza della produzione della *mens*, è un fare separato dalle *certezze* dell'esperienza umana. Restano, insomma, da spiegare le responsabilità del *fare*, del divenire dell'azione, indirettamente emerse come problemi insoluti nella parte finale del *Liber Metaphysicus*, dedicata alla «Fortuna» nell'antico significato di «buona Fortuna», aggiornato dal riferimento al Dio cristiano che è egli stesso *fortuna*, perché «opera, secondo causalità ineluttabili, al di là delle nostre previsioni»<sup>79</sup>. Proprio tale consapevolezza richiede al *verum* di farsi esistenza vera, di elaborare i contenuti del conoscere e del pensare degli uomini nella loro vita effettiva. Senza la *certezza* del fatto la *verità* del fare non diventa mai esistenza, unità vitale di scienza e coscienza. Così è introdotto il problema sul quale Vico avrebbe concentrato, poi, la sua attenzione nei libri del *Diritto universale*: come implicare il *verum* nel *certum* della storia umana, come umanizzare la *ratio* con l'*auctoritas* che è il mondo del *certo* parte del *vero*, il mondo delle istituzioni civili, in grado con

77. DA, p. 23. Una tensione tra «metafisica classica» e «costruttivismo della nuova scienza» è emersa nell'acuta ricostruzione di G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2000, pp. 52-55.

78. DA, p. 77.

79. Ivi, p. 89. Sul tema cfr. N. Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, cit., pp. 142-143.

un diritto universalmente efficace di confutare atei, scettici e libertini, di erodere la filosofia del cartesianesimo nelle sue involuzioni logiche dentro e fuori la cultura italiana, tutte coerenti con un modello di verità chiusa nell'immediatezza dell'essere pensiero. A subentrare, non a caso, è la lettura di Grozio, «giureconsulto del genere umano»<sup>80</sup> che stimola riflessioni sul *diritto naturale delle genti*, per ritrovare il criterio dell'*ordine* nella nuova coniugazione di *vero e certo*, rendendo possibile il passaggio dal soggetto-pensiero al soggetto-mondo (le nazioni). Riconoscere questo approdo teorico significa rileggere il *De antiquissima*, per rintracciarne con gli ineludibili limiti anche le sottili coerenze interne che, nel *Diritto universale*, saranno documentate e, insieme, alterate dal rielaborato interesse per il *conato* come forza a proposito della definizione dei «bruti»<sup>81</sup>, dall'approfondito nesso di *scire-conscire*, dall'ampliamento del *verum factum* nella *rerum conformatio* a un ordine secondo i temi dell'etica moderna, via d'accesso alla tentata *scienza nuova* della storia umana.

80. *De uno*, p. 30. Cfr. qui *infra*, cap. 4.

81. «Ma noi, nella nostra metafisica, alle cose inanimate e ai bruti abbiám dinégato lo sforzo, il conato, ed alle ragioni fisiche, per le quali i fisici ed i meccanici dicono, insieme col volgo, gli sforzi, i conati dei corpi, abbiám opposto essere dessi semplici moti, riportando lo sforzo, il conato alla sola mente, la quale del libero arbitrio posseduta, può *substare*, sussistere potenzialmente (...) ed il moto può ugualmente sussistere e stare nello sforzo, perciò il gius naturale primario non può estendersi ai bruti, nella qual sentenza sembrano concordare i Latini, i quali col nome di *brutum* significavano ogni cosa sprovvéduta di forza, *quidquid est sine vi*» (ivi, p. 94).

## 4. Filosofia, diritto e storia prima della Scienza Nuova

1. Nella riflessione di Vico all'altezza degli anni Venti si consolidano, trasformandosi, due istanze teoriche precedentemente avanzate: la prima, riconduce al *De ratione* e alla lezione di Bacone, che è metodologica in senso puro critico, in grado di isolare i contrassegni di una nuova antropologia (*fantasia, memoria e ingegno*) per una pratica di *eloquenza* in relazione al significato civile del nesso *sapientia-prudentia* e del *senso comune*; la seconda risale al *De antiquissima* del 1710, in cui la *querelle* circa la sapienza antichissima degli italici implica una ricerca delle origini del linguaggio in senso filosofico e non grammaticale, adeguata ai limiti dell'umano e alla religione cristiana del *verbum* incarnato che implica un corpo a corpo con un altro modello di scienza: quello francese di Descartes e dei cartesiani meridionali, fondato sulle prerogative di un'astratta autofondazione del *cogito*, via di accesso, secondo Vico, al solipsismo e allo scetticismo della *ratio* moderna.

Dei libri del *Diritto universale* (1720-1722) – che solo nell'autobiografia (1723-1728) saranno retrospettivamente considerati e ricordati con questo titolo unificante – io proverò ad articolare un discorso partendo dal primo di essi, il *De universi juris principio, et fine uno*, per esaminare l'esigenza del filosofo napoletano di riformulare le istanze di una nuova metafisica dopo il tentato richiamo della sapienza moderna all'antichissima tradizione degli italici. Non è un'altra astrazione quella perseguita ma una metafisica nuova, per dare senso alla *prudentia* e ritrovare nello *ius* la scienza dell'uomo (*iurisprudencia*) quale soggetto di una ragione attiva che si fa nell'azione e scopre le ragioni di una morale non "provvisoria" come accade, invece, in ambiente cartesiano. Il diritto non si propone come tecnica giuridica o mero codice di norme da prescrivere e rispettare. Risponde a una perseguita dimensione universale, alla ricerca di un unico principio e fine in grado di contenere «il costitutivo fondamento di ogni dimostrata cognizione delle cose divine ed umane»<sup>1</sup>. Si trattava di riprendere

1. *De uno*, «Proloquio dell'opera», p. 20. Su questo tema e le osservazioni che seguono rinvio al mio volume, *I sentieri di Astrea...*, cit., capp. 4 e sgg.

su nuove basi la riflessione sul sapere dei moderni che l'aggiornato umanista aveva riformulato nei sentieri interrotti da dieci anni, dopo il *De antiquissima*. L'operetta del 1710, com'è noto, oltre a un libro sulla fisica prevedeva la pubblicazione di un *Liber Moralis*, entrambi mai pubblicati. Questa interruzione non è un banale incidente di percorso in Vico che ha sempre perseguito i suoi progetti con un vigore intellettuale quasi demoniaco nelle reiterate «correzioni» e «aggiunte». Il disegno del 1710 non si completa, perché l'Autore si è reso conto che dopo Cartesio il nodo problematico resta quello tra la realtà del mondo fisico e la questione etica. Credo che il filosofo napoletano si sia potuto chiedere: quale morale per la fisica moderna? Una domanda legittima anche in considerazione di un'importante pagina autobiografica dove la crisi critica del cartesianesimo è identificata con l'incapacità della metafisica di Descartes di offrire contributi più significativi alla «medicina che alla morale»<sup>2</sup>. E ai temi di quest'ultima rispondevano tutti i contrassegni del mondo umano, *in primis* l'*azione*, che poteva essere certificata solo attraverso una misura, un'unità di metodo e di ordine che è il grande problema, posto da Vico in ambito pedagogico-politico (nel *De ratione*) e in quello filosofico-scientifico (nel *De antiquissima*).

Negli anni Venti egli ha individuato il luogo adeguato a una riflessione filosofica aggiornata dai contributi della *iurisprudenzia* e della filologia, come si legge nel «Proloquio dell'opera», aperto da sentimenti di ammirazione per Francesco Ventura, nipote del più noto Gaetano Argento, simbolo delle fortune del «ministero togato» a Napoli negli anni precedenti la crisi acutissima del ceto civile e delle relazioni con il viceré. Quell'«uomo «egregio e singolare» aveva riconosciuto nel «pubblico discorso» vichiano «le parti dell'oratore, del filosofo e del giureconsulto»; e l'Autore non esitava a manifestargli sincera gratitudine, precisando, però, di aver sempre voluto che «la filologia, principale ornamento dell'arte oratoria, fosse alla filosofia sottoposta, ed ogni cosa pesando alla rigorosa bilancia della filosofia avanti di giovare per fondare i principii della giurisprudenza»<sup>3</sup>. Nel *De constantia iurisprudentis*, per garantire alla giurisprudenza la sua «coerenza», riferisce all'«interpretazione delle leggi» la *filologia* che «valuta le parole della legge» e la *filosofia* impegnata a osservare la «ragione eterna»<sup>4</sup>. Tale definizione coinvolge direttamente l'autorità dell'Aristotele delle *Etiche*, richiamato nel *De uno* per riconoscere i principi della «dottrina civile» tratti dalla «filosofia divina». È certo rilevante il riferimento al filosofo antico nell'ambito della mo-

2. *Vita*, p. 49.

3. *De uno*, p. 20.

4. *DC*, p. 350. «Questo secondo libro – aggiunge Vico in una nota assai rilevante – si poteva senz'altro intitolare *La coerenza delle cose divine e umane*, indicando con le parole “delle cose divine” la filosofia e “delle cose umane” la filologia. Ma sembrò opportuno un titolo più modesto e cioè *La coerenza del giurista*, essendo stato diviso il libro in due parti, una intitolata *La coerenza della filosofia*, che riguarda unicamente la ragione, l'altra intitolata *La coerenza della filologia*, che prima di tutto esamina l'autorità, affinché il giurista si fondi su di un unico principio e su un'unica definizione del diritto universale, precisamente su una legge eterna di cui dicemmo che una parte era costituita dall'autorità degli uomini» (ivi, p. 756).

rale, meno frequentato dalla scolastica e più convergente sul modello sapienziale umanistico-rinascimentale, arricchito dalla lezione platonica, cui Vico riferisce l'esigenza di perfezionamento di «ambe le parti dell'uomo interiore, la mente colla verità»<sup>5</sup>. La scelta teorica di distinguere le funzioni della *mens* e della *ragione* è molto netta, per vantare di quest'ultima la prerogativa ineludibile di rappresentare il senso del discorso filosofico autentico. Esso implica la relazione con il divino, come chiarito nello stesso contesto argomentativo, associando alla bella definizione di «ragione, occhio della mente» il ricorso alle «idee, lume della mente»<sup>6</sup>.

L'intersezione di filosofia antica e religione cristiana induce a riconoscere un'altra fonte di primo piano del *De uno* in Cicerone, testimonianza di quel filone «epicureo-gassendista», teso a conciliare atomismo e teismo, a impostare «al di sopra della metafisica degli atomi quella della mente», integrando la tradizione giuridico-filosofica del diritto di natura<sup>7</sup>. Con il filosofo-oratore la legge acquista il significato di ragione divina del mondo, fonte del diritto positivo e presupposto della società universale del genere umano. Riferita all'ordine divino, la *ratio iuris* non ricerca un'armonia da contemplare ma un ordine sottratto a ogni possibile arbitrio e contingenza. Per la matrice platonica e stoica lo *ius divinum* perde la propria purezza e autonomia, identificandosi con lo *ius naturale* dal punto di vista più direttamente filosofico, lo stesso rivendicato da Attico in un passo del *De Legibus* (I, 5) e citato in esergo al *De uno*: «Tu ritieni dunque che la conoscenza del diritto non la si debba attingere dall'editto del pretore, come fanno oggi i più, né dalle XII Tavole, come facevano gli antichi, ma dalle intime profondità della filosofia»<sup>8</sup>. E ciceroniani sono gli spunti innovativi delle tesi vichiane che intendono recuperare il momento volontario dello *ius*, una «ragione del diritto» che non si identifica con la *ratio* astratta dei filosofi-giuristi, perché intende essere «regula aeterna», «universalior ratio» e instaurare una reciprocità tra principio e fine del diritto. Si giustifica, dunque, il ricorso alla metafisica «iurisprudentiae parens»<sup>9</sup>, per insegnare la «critica della verità», così da dimostrare «l'esistenza del diritto» e dedurne i principi universali non

5. *De uno*, p. 22.

6. *Ibid.* Anche nel *De constantia* la definizione della vera filosofia si avvale dei «dogmi morali» di Platone; la novità sta nell'immediata ed esplicita coincidenza con quelli cristiani e contrassegnati dalla «meditatio mortis», dall'invito a frenare le cupidigie e a vivere «in conformità del vero e della ragione», conquistando il fine autentico dell'«unione della mente con Dio» (*DC*, parte I, p. 372).

7. Così N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, cit., pp. 293-295.

8. *De uno*, p. 18. Sul *Diritto universale* e, in particolare, sul *De uno* – a proposito del significato di *ratio iuris* e delle sue relazioni con la *Divina Provvidenza* e la delicata questione della *decadenza* tra la «filosofia politica» del 1709 e la successiva conversione in «filosofia della storia», si veda l'acuto contributo di P. Ciccarelli, *De iure Romano ex ratione civili interpretando. Zur Wende der politischen Philosophie zur Geschichtsphilosophie bei Vico*, in *Ars Iuris. Festschrift für Okko Behrends zum 70. Geburtstag*, hrsg. von M. Avenarius, R. Meyer-Pritzl, C. Möller, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, pp. 87-118.

9. *De uno*, p. 64.

dalla dottrina di autori pagani ma dalla vera conoscenza della natura umana<sup>10</sup>. A essere coinvolta è la verità della «metafisica cristiana», discussa nel *De constantia* per bandire lo scetticismo dalla morale e associarla a quella «naturale» dei platonici, fondata sull'assunzione di un'antropologia che prevede una duplice vita dell'uomo: divina «in base al vero e alla ragione», brutta nel corpo «in base alla cupidigia e alla falsità dei sensi»<sup>11</sup>. Ma se fosse soltanto questo l'ancoraggio filosofico della teoria vichiana, non saremmo lontani dall'ottimismo "idealistico" dei cartesiani e postcartesiani con esiti neoplatonici e agostiniani come nel caso di Malebranche. Invece si tratta di richiamare la filosofia moderna al modello antropologico cristiano di integrità e caduta. L'uomo di Vico non vive in estatica contemplazione del vero, in un mondo in cui la ragione è in armonia con la volontà. A spiegare la sua propria condizione è il dogma del peccato originale, l'attività della *mens* appesantita nella cupidigia e nella passione. È, questa, una condizione che induce all'errore, perché altera la naturale gerarchia delle facoltà in cui la sensibilità pretende di dominare la ragione. L'essenza dell'anima corrotta dalla *turpitudine* sta, allora, nella «rationis reginae servitus», in quel primato dell'esperienza sensibile e, insieme, in «quella forza che a noi fa, con dolore de' sensi, la verità»<sup>12</sup>. Tale energia induce a pensare che la relazione al *verum* non si è mai del tutto estinta e che il peccato non distrugge il piano divino. Nella condizione della natura umana corrotta la verità è una presenza incancellabile, espressa da una spinta della mente quale *vis veri*, capace di stare nei sensi senza perdere la costitutiva tensione al non transeunte. La "natura" degli uomini non è naturalisticamente concepibile, perché – si legge nel *De constantia* – esiste un «conato della mente intesa al vero», così riferendo all'umano una *virtus* che, nel *De antiquissima*, era stata impegnata nel campo della fisica, dei *punti* e del *moto*<sup>13</sup>.

Il *verum* per l'uomo ha bisogno di verifiche e di confronti con le circostanze reali. La natura divina della verità è considerata nel suo mettersi in opera, perché essa ha una sua vitalità, non è oggetto di sterile contemplazione né è un giudizio meramente teorico; è un valore di ragione in azione tra gli ostacoli e le asperità delle contingenze individuali e sociali. La consapevolezza di un nesso tra verità e mondo attiene al riconoscimento delle cose nella loro finitezza, escludendo ogni dualistica separazione e rigida assolutizzazione. La presenza implicita della verità nella *mens* è la smentita di ogni astratta metafisica dell'essere, è l'espressione della nuova metafisica commisurata all'originaria finitezza dell'uomo in grado di uscire dai limiti della corporeità senza mai però separarsene definitivamente. Essa si definisce non attraverso un'astratta discussione sulla natura delle idee ma per il modo in cui l'umano si definisce quale sintesi

10. Ivi, p. 30.

11. *DC*, p. 354.

12. *Sinopsi*, p. 5. Sui limiti della ragione nell'«umana natura corrotta» cfr. *De uno*, capp. XXI-XXX (pp. 48-50).

13. *DC*, p. 348.

di mente e corpo, di pensiero e di azione nell'unità complessiva del vivere in quanto unità di soggetto e mondo, di pensiero e pensato. La verità è nel tempo degli uomini, nella loro opera regolata dal diritto che contribuisce al progetto di un'aggiornata unificazione dei saperi umani. Ricorrere alla metafisica come «critica» del vero e vera cognizione delle cose, raggiunta dal di dentro, significa non concedere nulla ai modelli della tradizionale ontologia, fondati sull'idea della trascendenza assoluta. Nel *De uno* il problema di Vico è quello che giustamente un acuto interprete ha definito il rapporto tra idea e vita, il tormentato tentativo di scoprire l'idea nascosta nel reale<sup>14</sup>. Per tutto ciò, occorre prendere le distanze dall'intuizione cartesiana del *cogito* che non prova la ragione «pratica» fatta dall'uomo nel suo divenire. Alla luce del suo dichiarato anticontemplativismo Vico poteva orientare la funzione della ragione verso un mondo pratico, trasformato da forme intersoggettive di vita sociale. E così si realizza lo scopo di sottrarre il *proprium* della ragione umana alla deriva solipsistica, approfondendo le ragioni dei fatti, presenti fin dall'inizio della loro contrazione ideale nel mondo del diritto. Questo non nasce perfetto, ma si perfeziona a misura che i semi del vero maturano progressivamente regolando le *utilità* della vita.

Al graduale divenire della società giuridica appartiene la forza della razionalità connaturata alla realtà dell'uomo. Il momento giuridico ne rivela la «superiorità (...) sopra ogni altro animale (...) in causa della ragione»<sup>15</sup>. Il diritto è il trionfo della ragione sulle pretese dell'arbitrio, il mezzo ragionevole con cui gli uomini moderano nello scambio sociale delle utilità le inclinazioni disordinate della cupidigia e possono, così, sollevarsi dallo stato di corruzione in cui sono caduti con il peccato alla progressiva riconquista della loro umanità. Il che consente di rinnovare la significativa alleanza di «virtù etica dei pagani» e «virtù cristiana»<sup>16</sup>. In un'originale sintesi di platonismo e modello creazionistico, Vico legge Agostino e ne ripropone il tema di fondo, quello dell'interiorità, coerente con la versione più intimistica e, per così dire, «umanistica», quando l'individuo è innalzato a una «societas inter homines», fondata sulla «societas in interiore homine». Le verità immutabili ed eterne, indipendenti dall'imperfezione e dall'affettività del soggetto finito, sono, tuttavia, presenti nella lotta tra

14. «Niente di meno vichiano di tutto questo, se il tormento di Vico è stato di scoprire l'idea nascosta nel reale, il secretissimo nesso tra idea e vita *dentro lo stesso rapporto di vita*» (G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, in «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto», V [1925] 3, p. 4 [dell'estratto], poi in Id., *Opere*, vol. IV, Milano, Giuffrè, 1959). Sul tema con particolare riferimento alle relazioni tra idea e legge dal *Diritto universale* alle *Scienze Nuove* è sempre fondamentale il contributo di P. Piovani, «Ex *legislazione philosophia*»: *sopra un tema di Vico* (1960 e 1961), poi in Id., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Milano, Giuffrè, 1963, pp. 197-256. Cfr. le ricerche di M. Vanzulli (*Sulla relazione di ideale e fattuale, di metafisica e storia nel passaggio dal De Uno alla Scienza Nuova*, in BCSV, XXXIV, 2004, pp. 199-219, poi in «Quaderni materialisti», n. 3-4, 2004-2005, pp. 263-284) e P. Olivier (*Du «Diritto Universale» à la «Scienza Nuova»: continuit  ou rupture?*, in *La «Scienza Nuova» de Giambattista Vico*, par A. Tosel, in «Noesis», VIII, 2005, pp. 65-80).

15. *De uno*, p. 46.

16. Ivi, p. 54.

le due opposte *civitates*, «mescolate e confuse assieme» in cerca della pace fino alla liberazione dell'ultimo Sabato» (*De civ.* X, 32, 4; I, 35; XIX, 26). Con la ripresa di motivi platonico-neoplatonici, agostiniani e rinascimentali Vico può prendere partito contro la cultura atea, materialistica, libertina e razionalistica del proprio tempo, mettendo al riparo da tentazioni di individualismo anarchico le istituzioni civili della moderna *societas*<sup>17</sup>.

E, tuttavia, la concezione agostiniana della verità (divina) e della ragione (umana) non coincide con le prerogative del concetto vichiano di *vis veri*. I tratti teoricamente più originali del *De uno* stanno nella convinzione che «il vero nasce dalla conformità della mente coll'ordine delle cose»<sup>18</sup> e non con le *res* (come nella definizione tomistica). Si documenta, così, la fortuna teorica di Platone nella filosofia postcartesiana (Malebranche), attiva in Vico soprattutto per quella idea dell'ordine con la quale la *mens* conosce le articolazioni della realtà, idea non derivata né dal corpo né da una mente finita. L'*ordo* è la determinazione necessaria di ogni sapere, per aver assolto alla funzione di dimostrare «simultaneamente queste tre verità: che Dio è, che è l'unica mente infinita; che è cartesianamente autore, in noi, delle «verità eterne», fonte di tutti i principi delle scienze<sup>19</sup>. Tuttavia, la condizione di possibilità per il costituirsi dell'ordine non è soltanto l'infinita scienza della mente divina ma anche il luogo della sua percezione e pensabilità: la *natura* umana non coincide con l'astratta *ratio* cartesiana, bensì con la ragione «pratica» che cala nella vita e la ordina. Dal filosofo napoletano l'idea dell'ordine è posta a fondamento del diritto naturale («*verum fons omnis iuris naturalis*»). In particolare, precisa che tutto ciò corrisponde a una tesi (letta in Agostino e ispiratrice del *Diritto universale*) dello storico antico, Varrone, secondo cui «l'idea del vero (è) “la formola della natura”, che introduce nell'animo umano il diritto naturale coll'obbligo di conformare ad esso le umane operazioni»<sup>20</sup>. Riflettere filosoficamente sul diritto significa riconoscere quell'*ordine* eterno-necessario, per cui se si alterano i fatti, può mutare la «*mens legis*» (che «est

17. Il tema è stato al centro dei magistrali studi di E. Nuzzo sulla «sapienza-prudenza» e gli «aristotelismi» nella cultura dell'età di Vico anche con opportuno riferimento all'«agostinismo politico» del secondo Seicento, presente soprattutto nella cultura cattolica francese di matrice giansenistica, e interessato a coniugare il problema dell'ordine sociale con la «spontanea produttività sociale delle umane passioni»: si veda, in particolare, il contributo su *Vico e Bayle. Ancora una messa a punto* (1996) poi in E. Nuzzo, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, spec. pp. 202 e sgg., 216 e sgg. Cfr. anche la raccolta di saggi *Tra religione e prudenza. La “filosofia pratica” di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007 e la monografia dedicata a *Verso la «Vita civile». Antropologia e politica nelle Lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984, pp. 190 e sgg., 238 e sgg.

18. *De uno*, p. 34.

19. Ivi, pp. 40, 42, 43. Utili indicazioni si traggono dai noti studi di Billi, Carillo e Ingegno. A proposito della questione in Cartesio cfr. G. Gasparri, *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Firenze, Olschki, 2007.

20. *De uno*, p. 70.

voluntas legislatoris»), ma non la «ratio legis» (che «est conformatio legis ad factum»), come si legge nel capitolo in cui si distingue lo «spirito» dalla «ragione» delle leggi<sup>21</sup>. L'idea vichiana di diritto naturale non si allontana dal concetto agostiniano di ordine delle cause imposto da Dio, la cui volontà garantisce quella umana. Eppure, mentre per Agostino l'ordine è strutturato in una gerarchia con al vertice superiore la razionalità, per Vico rispecchia la complessità delle funzioni razionali e non razionali dell'uomo nelle sue azioni. L'ordine è sempre integralmente presente anche quando appare contratto in alcuni momenti della storia. I fatti non custodiscono un *quid* originario ma la contrazione dell'*ordo* per quella «conservazione» che è comunque ragione di vita.

Nel lento e progressivo ordinarsi della volontà scatenata dalla *concupiscenza* la ragione recupera la sua universalità, scoprendosi parte costitutiva del divenire storico. Così si predispongono i motivi della teorizzata corrispondenza tra un diritto *vero* e uno *certo*. Lontano dalle astrattezze della metafisica classica, la verità andava riconosciuta e giustificata nel certo, in quell'atto medesimo in cui è azione e fatto, giacché la verità accerta l'azione della *ratio* nei vincoli della corporeità e nell'unità dell'umana realtà. Il certo di Vico è il fatto della vita come mente e corpo, pensiero e azione, mondo umano che si svolge<sup>22</sup>. Così la filosofia è tornata a una tensione antica, alla smentita di una radicale alternativa tra scienza e vita, testimoniata dall'unità sintetica del metodo geometrico, coerente con il nesso integrale tra vita e scienza dell'io. Il filosofo napoletano aveva colto i possibili esiti scettici nella riduzione della vita a fatto che rischiava di chiudere l'individuo in una solitaria finitudine. A una filosofia «monastica» contrapponeva quella «politica» dei platonici, collocata in tutta l'articolazione e la complessità del mondo del diritto che è storia di umane relazioni. Il contesto giuridico è quello delineato nei capitoli LXXXII e LXXXIII del *De uno*, per riscontrare «il vero e il certo delle leggi», provenienti rispettivamente «a ratione» e «ab auctoritate», fonti distinte ma inseparabili, giacché senza razionalità il diritto sarebbe arbitrario atto di forza e senza *auctoritas* risulterebbe privo di effettività: «L'autorità non può del tutto alla ragione contrastare, perché le leggi che alla ragione si opponessero, non sarebbero più leggi, ma legali mostruosità». La «mirabile scoperta» è che il certo è «parte del vero» come «auctoritas est pars rationis» e «ex ratione auctoritas ipsa orta», al punto che l'autorità è ragione dell'esperienza, mente che si fa corpo e azione<sup>23</sup>. Se i filologi non si curano della ragione e del *verum*, i filosofi, a loro volta, non hanno mai indagato sulle «auctoritatum rationes».

21. Ivi, p. 98.

22. In proposito è sempre persuasiva la lettura di B. de Giovanni, 'Corpo' e 'ragione' in Spinoza e Vico, in *Divenire della ragione moderna*, Napoli, Liguori editore, 1981, spec. pp. 144 e sgg.

23. *De uno*, p. 100. *Auctoritas*, certezza e ragione sono motivi presenti nelle documentate pagine di A. Atzeni su *Percorsi tematici del De uno*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 243-262 e *La struttura del «certo» nelle opere giuridiche vichiane*, in BCSV, XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 67-86.

Vico recupera con l'etimologia le lezioni *autor* e *auctoritas* accreditate dalla cultura umanistica che parte dal *Commentario* ai *Digesta* di Alciato e giunge fino a Jacques Godefroy nel significato di potere d'azione verso il *peregrinus*, il non romano. Più rilevante, com'è stato notato<sup>24</sup>, è il richiamo alla voce *Auctor* dell'*Etymologicum* di Voss, identificando il termine con accrescimento, «pienezza del potere» e in coerenza con la tentata genealogia di carattere etimologico (*autós-aseitas-auctoritas*) che coinvolge una ragione, a sua volta, «autorizzata», diffidente degli intellettualismi puri, pronta a vivere la vita stessa delle *nature* che incrocia.

L'autorità non avrebbe ragione di esistere se tutto fosse già da sempre verità; vuole la realizzazione dell'azione; sperimenta e mette alla prova tutto il molteplice e differente dei fatti e dell'utile nel processo di elevazione della comunità. La dimensione dell'utile è strettamente connessa con l'autorità, sottratta alla «ragione di privata utilità», come si avverte in esplicita polemica con gli argomenti dei moderni Carneade, da Machiavelli a Hobbes, da Spinoza a Bayle<sup>25</sup>. Valorizzare le discipline proprie dell'umano divenire (*inventio, linguaggio*) è un modo per «platonizzare» le nuove conoscenze e renderle compatibili con la formazione di tipo cristiano contro la minaccia utilitaristica e razionalistico-ateistica, provocata dalle ipotesi empie di Grozio per il quale il diritto naturale esiste, razionale e immutabile, «etiamsi (...) non esse Deum»<sup>26</sup>. Il problema si è presenta in tutta la sua gravità come rapporto tra la verità-razionalità del diritto naturale e la certezza-autorità del diritto volontario; rapporto che le pagine del *De iure belli ac pacis* avevano teorizzato, subordinando il diritto volontario (umano e divino) a quello naturale, definito un «comando della retta ragione»<sup>27</sup>. È una formula che risale a Cicerone (*De re publica*, III, 22, 33), ripresa a suo modo da Vico, riferendo, però, «ratione dictatum» all'«aliquid verum» e proponendo un confronto critico con il giurista di Delft, il quarto *autore*, elogiato, nell'autobiografia, per aver saputo porre «in sistema di un dritto universale tutta la filosofia e la filologia»<sup>28</sup>. Ma se l'interesse di fondo è apparso a Vico in comune, lo sviluppo delle tesi del *De uno* va nella direzione opposta a quella del giusnaturalismo moderno. La necessità razionale si sarebbe dovuta conquistare andando oltre la natura e la ragione dalla quale era partito il giurista olandese, compiendo il suo noto tentativo di interpretazione secolarizzata del diritto naturale, notevole per articolazione del disegno ma difettosa sul piano speculativo. Grozio ha errato nella pretesa

24. G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., pp. 387-406.

25. *De uno*, p. 30

26. H. Grotii *In tres libros De iure belli ac pacis Prolegomena*, in H. Grotius, *De iure*, § 11, p. V, tr. it. cit., vol. I, p. 14. Cfr., dopo F. Todescan (*Itinerari critici dell'esperienza giuridica*, Torino, Giappichelli, 1991, pp. 41-52), P. Negro, *A Topos in Hugo Grotius: "Etiamsi daremus non esse Deum"*, in «Grotiana», n.s., XIX (1998), pp. 3-23.

27. H. Grotius, *De iure*, lib. I, cap. I, X, 1, p. 6, tr. it. cit., vol. I, p. 48.

28. *Vita*, p. 65. Sul *Diritto universale* «il cui debito a Grozio e al dialogo Grozio-Gronovio è immenso (...)» si veda G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, cit., p. 98.

di fondare il diritto universale esclusivamente sulla ragione umana, al punto che il diritto volontario e quello razionale restano tra loro incomunicanti. Si profilava, nel *De iure belli ac pacis*, una chiusura nell'immanenza, perché la *ratio* umana nella sfera del diritto naturale groziano non avverte il bisogno di un'idea di relazione della mente umana con la *lex aeterna* sin dai tempi dell'ignoranza e della violenza. E siamo con ciò al punto critico di una teoria orientata da un'aprioristica, "naturale" socievolezza-razionalità dell'esistenza umana, fondata sulla *voluntas* che, a partire dalle norme della ragione, stabilisce istituzioni e *auctoritates* a essa conformi<sup>29</sup>. Proprio dal punto di vista dell'*auctoritas* Vico contribuisce a decostruire le basi dell'antropologia del giusnaturalismo moderno, le sue nozioni di universalità della ragione, di norma e di diritti attinti da un ordine staticamente dato. Se l'uomo fosse unicamente ragione, come voleva Grozio, non ci sarebbe stato bisogno di ricorrere alle leggi e alla religione. In proposito, è importante ricordare la fonte Suárez comune al giurista olandese che Vico medita in autonomia. Lo scopo è valorizzare le tesi del pensatore spagnolo, incline a equilibrare i due profili della questione, sostenendo che la volontà di Dio è la ragione definitiva della legge naturale, perché questa suppone un valore morale delle azioni cui si aggiunge l'obbligazione divina da cui dipendono tutte le prerogative dell'uomo e, in particolare, la componente razionale in cui consiste la legge naturale, voluta essa stessa da Dio<sup>30</sup>. In Suárez Vico poté trovare l'idea di un diritto razionale concepito filosoficamente, un concetto stesso di *ratio* che, per le sue relazioni dinamiche con il mondo della *voluntas*, conservava l'ancoraggio all'universale, derivandolo dai costumi e dalle tradizioni che danno vita al *consensus gentium* negli ordinamenti giuridici. L'esito di questo discorso rinnova formule indicative della tendenza unificatrice di Vico, attento a sostenere che la *ratio civilis* della legge rende la pubblica utilità partecipe della ragione. È, questo, un punto importante nel passaggio da Grozio al Vico del *De uno* in cui *ratio* e *utilitas*, *causa* e *occasione* del diritto sono distinte ma inseparabili<sup>31</sup>. Non si tratta, infatti, di elogiare il giurista olandese e, insieme, di criticare gli esiti delle sue teorie per passare dall'unilateralità razionalistica all'utilitarismo

29. Cfr. H. Grotius, *De iure*, lib. II, cap. X («De obligatione quae ex dominio oritur»), pp. 234-240, tr. it. cit., pp. 229-239. Il pur notevole studio di G. Fassò (*Vico e Grozio*, Napoli, Guida, 1971, pp. 102-105) affida a una tesi troppo schematica la sua interessante indagine, sostenendo che il Grozio del *Diritto universale* è fondamentalmente quello del nesso *verum-certum* e non il capostipite del giusnaturalismo razionalistico, associato a Pufendorf e Selden solo nelle *Scienze nuove*.

30. F. Suárez, *De legibus*, lib. II, VI, 11 e 3; XVII, 4, in Id., *Corpus Hispanorum de pace*, vol. XIV, a cura di L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1973. Sul tema dopo l'utile contributo di P. Badiillo O'Farrell (*Suárez y Vico. Viente años después*, in «Cuadernos sobre Vico», n. 7-8, 1976, pp. 239-252), si veda la monografia di F.J. Navarro Gómez, *La razón de la ley. Un estudio, confrontación histórica y filosófica sobre el Derecho Universal de G. Vico*, presentazione di J.M. Sevilla, Sevilla, Fénix Editora, 2009, spec. pp. 45-47, 51 e sgg.

31. *De uno*, cap. XLVI («L'utilità è occasione, l'onestà è cagione del diritto e dell'umana società»), p. 60.

empirico<sup>32</sup>. Al contrario, lo scopo è di riconoscere nel diritto e per il diritto un principio universale immanente alla «ragion civile dei Romani», sacrificata dal giurista olandese:

(...) Ugo Grozio, gravissimo filosofo e filologo eccellente, tralascia la ragion civile dei Romani, tutto nel gius naturale internandosi, per formarne quel compiuto sistema che gli merita il nome di giureconsulto del genere umano. Ma quando pongonsi i suoi principii al rigoroso cimento di una critica esatta, trovansi le sue ragioni più probabili e verisimili, che necessarie ed invincibili<sup>33</sup>.

La Roma di Vico non è un tema di erudizione, ma un modello di organizzazione sociale certa e realizzata, una storia esemplare e concreta con cui il filosofo napoletano elabora la sua riflessione filosofica sullo *ius*. Nel diritto romano l'universale è nel *fatto*, l'idea si fa nel *certo*, nella concreta organizzazione della vita. La sapienza si associa alla pratica, celebrandosi l'unità di teoria e prassi. Perciò, la storia dell'Urbe nella certezza del suo essere stata è la messa in crisi di ogni astrazione concettuale; è una storia universale, sostanza di *verum* comune all'umanità estesa a tutte le sue genti ma non ridotta a *exemplum* indifferenziato. La città di Cicerone insegna che la sua storia è *historia iuris* tra il *verum* che non muta e il *certo* che diviene continuamente in una tensione anche violenta, mai definitivamente realizzata. È quanto documenta la coesistenza di due diritti antitetici, il civile e il pretorio, il primo originato dall'autorità, il secondo dalla ragione. Al centro ci sono i temi del Vico politico e, *in primis*, la tormentata questione dei modi d'acquisto della proprietà, capace di innovare, ancora con e oltre Grozio, la lettura dei *Discorsi* di Machiavelli.

Il significato dello *ius civile* è nella razionalità dell'agire ordinario, costante e riconoscibile per quella necessaria connessione e comunione col tutto che tale *ius* rappresenta. Ricercare e rispettare questa *verità* è proprio del diritto romano, teso alla custodia della *humanitas* dell'intera comunità, a vivere la vita in ogni azione come avente in sé la *ragione* della vita, senza negarne la consistenza e l'effettiva *verità*. Non c'è conoscenza umana che non abbia per oggetto l'umanità, vista nella concretezza della sua azione, considerata nella sua effettiva socialità. Ciò che offre lo *ius civile* è una verità non astratta né ridotta a una serie di fatti isolati nel tempo, ma espressione di una scienza universale incrementata dalla metafisica che porta a compimento il disegno fondamentale del *De uno*. La metafisica «sarà un eterno regolo, col quale potremo misurare quanto al gius naturale delle genti abbia tolto od aggiunto il gius civile romano, ed avremo pertanto la piena e ben disaminata cognizione dei principii di quel diritto»<sup>34</sup>. I Romani hanno avuto il privilegio di poter essere designati *heroes gentium*, perché portarono a validità universale le norme

32. Ivi, p. 96.

33. Ivi, p. 30.

34. *Ibid.*

fondamentali dell'ordine sociale e della *honestas*<sup>35</sup>. L'Urbe è un laboratorio di idee che elaborano l'intuizione della vita vissuta nella norma singola e nell'istituto concreto per inserirlo in un sistema sintetico di valori. In esso anche la *religio* si fa opera e vita, perché attiene alla capacità umana di fondare il necessario incontro con il cristianesimo che attesta la destinazione etico-religiosa del mondo, a meno che non si voglia intendere la filosofia di Vico – come pure è stato fatto – quale semplicistica traduzione immanentistica dei motivi della cultura cristiana. Anche rispetto a Grozio Vico ristabilisce il valore filosofico del religioso, assai esplicativo della scienza giuridica moderna, *naturaliter* cristiana, perché ha proposto il concetto di Dio come unità vivente. Chi pensa e vive l'essere supremo si esprime sull'uomo e sul suo mondo. Grazie alla fede cristiana al centro non è più il cosmo ma la relazione tra l'umano e il divino che non è mai pareggiamento. Il cristianesimo è la religione dell'infinita differenza qualitativa tra Dio e le sue creature che, così, garantisce la più intima tensione spirituale a non offuscare il riflesso divino nel mondo. Ne deriva che l'universo è una totalità in divenire in cui l'uomo si scopre soggetto spirituale e non più semplice parte del tutto, indifferente all'insieme degli enti, momento fugace di una più estesa cosmologia. A esprimere il senso della relazione tra la creazione divina e l'unità finale dello *ius* interviene la "figura" della circolarità del processo metafisico. Nel «divinus circulus» c'è una co-presenza di principio e fine che tutto tiene, una forza che conserva e tramanda gli eventi sin dalla loro origine in un divenire dinamico che impegna la *scientia iuris* nella sua problematica relazione con la storia. Il *circolo* disegna la contiguità e l'unità degli eventi, non la loro dissolvenza; induce alla consapevolezza dell'irriducibilità della ragione al corporeo e, insieme, del corporeo alla ragione. Processo umano e trascendenza divina coesistono e formano un'unità inscindibile per il punto di vista dell'uomo fatto di *mens* e ragione. Dio, uomo e mondo non possono essere pensati che in correlazione, in un reciproco nesso. La circolarità rimanda direttamente alla natura divina del diritto, esplicitando il senso dell'azione provvidenziale che parte da Dio e a lui ritorna, dopo essersi calata nel (primitivo) senso del religioso. Lo scopo non è di considerare parallelamente le ragioni eterne e immutabili del diritto e la sua evoluzione storica, ma di rintracciare in Dio l'origine stessa, il fondamento e il fine ultimo del diritto universale:

Il diritto per tutti quei gradi sviluppandosi, fece ritorno a Iddio ed ai precetti della vera religione. E con ciò abbiam dimostrato che la cognizione del vero Iddio è il principio delle cose divine ed umane. Abbiamo adunque dimostrato l'unico principio e l'unico fine del diritto universale. E siccome il gius, la legge, ossia il giusto, procede dall'eterna giustizia, cioè da Dio ch'è di ogni legislazione principio, così il gius, o la giurisprudenza

35. R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, il Mulino, 1992 (poi in Id., *G.B. Vico*, Cesena, Società editrice "Il Ponte Vecchio", 2023), spec. parte II «"Ratio" e "Auctoritas": Roma nel *Diritto universale*» (pp. 75-143).

za, si rivolge ugualmente all'eterna giustizia, a Dio, ch'è il fine, il finale oggetto di ogni equa interpretazione<sup>36</sup>.

Il principio e il fine unico del diritto integrano e conciliano i fatti, perché tutto deve cospirare al perfezionamento della storia umana che rinviene la sua radice ultima in Dio. Il tempo umano è preparazione a un approdo da sempre interamente previsto e in coerenza con una rinnovata metafisica che impegna la costruzione del diritto universale e impone la rottura dei piani della teologia tradizionale. Il nuovo *diritto universale* si apre all'esigenza di far posto al razionale e, insieme, di mantenere una capacità operativa sulle cose. Proprio riportando il diritto alla *lex aeterna* divina, Vico ha cercato di vederla dentro la struttura del reale e dell'esistenza stessa dell'uomo. Il *verum* realizzato dalla volontà divina è colto dall'uomo solo se le sfere del certo e dell'*auctoritas* rientrano di fatto e non solo di diritto nel mondo della *ratio* mediante i cui strumenti agisce la divinità. Ma come vi rientrano? A quali condizioni? La conoscenza del diritto non si disperde più nel seguire l'arbitrio delle volontà e le forme contingenti delle loro plurali circostanze. Cerca, invece, una via sintetica di unificazione dello *ius*, una sua autentica unità della causa che lo produce e del coerente fine unico che lo rende effettivamente universale. Tale aspirazione all'unità è movimento della *mens-ragione* dell'uomo, azione della sua *vis veri* nelle volontà spinte dal bisogno e ricche di un'ineludibile tensione all'universale. Non basta difendersi individualmente con la legge; bisogna che tutti concorrano a una volontà tale da trascendere i singoli voleri e, insieme, da trasformarsi in qualcosa di comune ai volenti. Solo se si oltrepassano le *utilitates* senza negarle, universalizzando il puro particolare, l'ideale e l'eterno possono manifestarsi in una tensione del finito verso l'infinito alla luce della quale Vico sostiene che «più sono universali i diritti, più a Dio si avvicinano» e, perciò, «più è universale la ragione, più a Dio si avvicina»<sup>37</sup>.

Alle opposte unilateralità di una ragione astratta ed estranea alla vita e ai suoi reali conflitti, e di una ragione che concepisce il diritto come formazione storica, la ricerca del principio e del fine unico del diritto non smarrisce il valore di principio universale. Il rischio, però, è di convertire l'umanizzazione della ragione in un'innaturale elevazione a nuove entità universalizzanti, segno del disagio di una *ratio* che si è umanizzata per essere ragione degli uomini faticosamente conoscenti e operanti. La dimensione storica resta implicata in quella ontologica nel senso che la prima è giustificata fino in fondo dalla sua integrazione con l'ordine dei fatti immediati e solo parziali ma non provvisori. L'originale specificità del discorso vichiano sta nell'abbandonare ogni processo deduttivo, trasformando le "figure" tradizionali dell'ontologia e contribuendo alla certificazione della vita sociale. L'affermazione del motivo ontologico, impli-

36. *De uno*, p. 342. Cfr. G. Ambrosetti, "Juris divini circulus". *Purezza d'idea e dimensione praticata del diritto in Vico*, in «Archivio giuridico», CLXXIX (1970) 1-2, pp. 3-24 (dell'estratto).

37. *De uno*, p. 104.

cito nella storia umana e in quella del diritto, imprime a tutta la costruzione vichiana un movimento nuovo, ma il processo di universalizzazione non è ancora storico: idea e legge vi partecipano ma nei limiti di un «sistema di filosofia e di filologia» non ancora in grado di liberare le energie, pure intraviste, dell'azione storica. Per conciliare l'assolutezza del diritto con la sua concretezza storica, Vico deve ricorrere a un nuovo modello di "ragione" della storia. A me pare che, in fondo, l'assoluto del diritto universale non corrisponda più alla tesi della sua razionalità data e immutabile (Grozio), ma all'esigenza di unità della storia. A realizzarla occorre una nuova via d'accesso alla vita dell'uomo, riconoscere un principio etico, trasferire l'attenzione sulla religione e il diritto in quanto dimensioni privilegiate per comprendere la destinazione dell'umana esistenza. Ma qual è la "struttura" psicologico-antropologica di accesso a tale divenire? La risposta è già nel «Proloquio» del *De uno*, quando, a proposito «delle definizioni di vero e certo», si insiste sull'unità della ragione da cogliere nella vita effettiva della *coscienza* che è «dubitandi sicura»<sup>38</sup>. Non l'unità statica, indagata nelle sue gerarchie tradizionali, bensì l'unità vista come reale movimento della coscienza che comprende in sé l'unità della ragione come metafisica del vero. L'universale dell'individuo non è un'astrazione ma la sua radice interiore come *coscienza*, il più intimo nucleo di vita individuale che sa farsi universale in sé, dentro il proprio mondo. Non solo, l'agostiniano Vico può sostenere che la conoscenza del vero è anche un *conscire*; è, nel senso letterale, un «prendere insieme», un partecipare con altri a tale conoscenza nell'unità di animo e mente<sup>39</sup>. Nessuna accettazione passiva di un destino ineluttabile ma un processo di interazione, per poter cogliere il «nascosto» degli uomini, quel divino che è nel loro umano divenire. La vissuta esperienza dell'assoluto non è rappresentabile ma proprio perché vissuta è l'espressione del suo significato. Per tenersi nella circolarità di principio e fine unico del diritto, senza smentire le ragioni del divenire storico, costitutivo del mondo umano, serve enfatizzare le prerogative della coscienza, farla diventare struttura comune del mondo umano che è a sua volta il suo stesso farsi. Occorre, cioè, ricercare tale struttura *del mondo e nel mondo*, come *sensus communis*, principio di vita e di unità di mente, ragione e corpo dentro il movimento originario della vita. Da qui la ricerca anche degli incerti segni della coscienza faticosamente progrediente, del razionale in divenire e che «all'origine (...) è irrazionale»<sup>40</sup>. Il problema di Vico, nei libri del *Diritto universale*, è provare nell'unità della coscienza quella della ragione inerente al soggetto e alla sua vita nel mondo che non è oggetto del pensiero come fatto staccato dal principio. È il nuovo inizio della filosofia-filologia con il compito di ricavare l'oggettivazione del movimento della coscienza umana. Il punto

38. Ivi, p. 35.

39. Ivi, p. 86.

40. Così P. Piovani in uno dei motivi vichiani dei suoi *Principi di una filosofia della morale* (1972), poi rist. a cura di G. Cantillo in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Milano, Bompiani, 2010, p. 696.

di distacco dal cartesianesimo sta nel non condiviso sacrificio della *conscientia* alla *ratio* che, costretta a risollevarsi dalle riserve agnostico-probabilistiche, deve sacrificare il primo termine. Nel passaggio dalla *ratio* alla *conscientia* Vico segue un itinerario radicalmente diverso da quello del filosofo francese e dei suoi epigoni<sup>41</sup>. Il diritto e le leggi non si possono fondare sulla semplice e sola ragione cartesiana: i suoi limiti non sono conoscitivi ma ontologici. In fondo, l'umana *vis veri* genera la virtù nella giustizia qualora sia in grado di dar luogo a un criterio etico di misura delle utilità grazie a un'«architettica», necessaria per «innalzare l'edificio della civile felicità»<sup>42</sup>. Quella *vis* partecipa al principio e al fine unico del diritto, se è capace di contribuire all'«uguaglianza eterna delle utilità», al «pareggiamento» delle utilità nella «comunanza» di *societas veri* e *societas aequi boni*<sup>43</sup>.

2. L'energia dell'idea è virtù come *giustizia*, permettendo al mondo delle utilità di entrare nella sfera dell'umana ragione che, nel *De uno*, non è ancora in grado di conoscere l'individuale storico nell'unità di filosofia e filologia, oggetto degli sviluppi della riflessione dal *De uno* ai libri del *De constantia*. Apparsi nel 1721 nello stesso formato e con i medesimi caratteri tipografici del *De uno*<sup>44</sup>, sono conservati anche in un codice postillato napoletano (il ms. XIII B 62 della BNN) da me riproposto in anastatica<sup>45</sup> e prezioso, perché è l'unico (se confrontato con altri che contengono solo il *De uno* o, al più, i primi due libri del *Diritto universale*) che raccoglie anche gli originali dell'opera del 1720 e delle *Notae* in carta dagli ampi margini, ricchi di mende tipografiche e postille, tutte autografe, appartenenti a diversi tempi di revisione e correzione, come testimonia anche l'alterata intensità dell'inchiostro. Le pagine a stampa del *De constantia jurisprudentis* sono precedute dal *De uno* e precedono le *Notae*. Al-

41. Cfr. B. de Giovanni, *Riflessione sulla critica della coscienza pura nel "Diritto universale"*. Vico e Cartesio, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari», XVII (1962), pp. 5-47 (dell'estratto).

42. *De uno*, p. 132. Il diritto come giustizia nel suo incrocio con i problemi dell'etica e della storia nel *De uno* e nel passaggio al *De constantia* mi sembra davvero questione centrale per l'itinerario speculativo del filosofo napoletano, nonostante risulti assente nella letteratura critica anche dopo i magistrali suggerimenti di Giarrizzo, nonché gli esiti significativi dei noti studi del Botturi. Del passaggio «dalla morale alla nuova scienza» ha trattato R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori editore, 2006, spec. pp. 55 e sgg.

43. *De uno*, pp. 56, 58, 64.

44. Del *De constantia* furono pubblicati esemplari in carta distinta che recano nei primi tre fogli l'errore «Par. III», corretto, negli esemplari di carta comune, in «Par. II». Alle iniziali quattro pagine non numerate, contenenti il frontespizio e i pareri per la stampa, seguono 260 pagine numerate delle quali le prime 25 contengono il *De constantia philosophiae*, mentre le pagine 25-239 il *De constantia philologiae*; seguono, tra le pp. 240-241, due aggiunte al libro primo e due al secondo, intitolate *Omissa aliquot*, una correzione al *De uno* e due al *De constantia* (*Aliquot emendata*). Infine, alle pp. 242-260, sono pubblicate *Censurae extra ordinem* (distinte dai pareri ufficiali) e sette lettere a Vico o a suoi amici. Cfr. B. Croce, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Napoli, Ricciardi, 1947, vol. I, pp. 28-29.

45. *De constantia XIII B 62*.

cune aggiunte nei margini laterali rinviano a luoghi delle *Notae* pubblicati nel volume del 1722; altre nel contenuto non corrispondono al testo di *Notae* e in alcuni luoghi cadono i riferimenti alle corrispondenti pagine del 1722 che pure richiamano il testo<sup>46</sup>. Fatti rilegare molto probabilmente dallo stesso Vico, questi documenti giacquero presso di lui per più di un decennio, dal 1720 al 1734, anno in cui furono donati a F.F.A. Gervasi, come si ricava da una postilla autografa presente al margine inferiore del frontespizio del 1720: «Dono dell'Autore con alcuni suoi Caratteri a F.F.A. Gervasi / 1734»<sup>47</sup>. In tale anno dopo la stampa della *Scienza Nuova* del 1730, in una fase contemporanea alla formulazione di «Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte» terze (1730-1731) e quarte (1732-1734), Vico poté decidere di privarsi di un testo, la cui revisione con il complicato innesto di postille e varianti, risultava inutile, considerato l'abbandono delle tesi filosofiche di riferimento.

Quanto al contenuto delle postille non è questa la sede per un dettagliato ed esaustivo esame<sup>48</sup>. A un primo livello di approfondimento è opportuno mostrare la rilevanza in esse di selezionati nuclei tematici in una fase assai complessa della riflessione vichiana, esperta fino al *De antiquissima* della relazione-convergenza di *verum* e *factum*, ma bisognosa, proprio per l'introdotta discorso nuovo di *metafisica* come «critica del vero», di transitare dal *factum* al *certum*. Così matura l'interesse per il mondo del diritto, l'unico a risultare vittorioso sullo scetticismo, attribuendo nuovo significato al mondo umano dalle origini, fondato sulle antichissime esperienze della religione e sulle relative espressioni fantastico-poetiche. Un intreccio di linguaggio, religione e diritto nel primo agire degli uomini che la modernità ha spesso frainteso e identificato con un'antropologia di segno negativo. Vico riprende il tema, valorizzando l'esistere dell'uomo, dotato di una morale non solipsistica ma relazionale che pone, già in termini antropologici, la questione dell'unità del mondo umano e del suo impianto politico-culturale.

Già nel *De uno*, risolti gli squilibri interni alla teorizzata “convertibilità” di *certum* e *verum* in relazione ai principi del diritto, Vico poteva soddisfare quell'esigenza dimostrativa di *origine* e *circolo divino* del diritto, emersa nell'i-

46. Per tutto ciò sia consentito rinviare alla mia *Introduzione*, ivi, pp. VII- XXXV.

47. La versione in italiano è tratta, con qualche lieve ritocco, dall'edizione nicoliniana, pubblicata in G. Vico, *Il Diritto universale* in Id., *Opere*, vol. II, parte II, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1936 (rist. ivi, 1968). Nicolini sostituisce all'anno 1734 il 1735 (Id., *Nota*, ivi, p. 797). Per Francesco Antonio Gervasi Vico compone, tra l'aprile e il maggio 1727, un sonetto, apparso nella *Raccolta di vari componimenti in lode di Francescantonio Gervasi. Per lo suo insigne Quaresimale, che ha predicato in quest'anno MDCCXXVII con sommo profitto, ed applauso nella insigne collegiata di Marigliano*, Napoli, Felice Mosca, 1727. Da Gervasi il codice autografo passò a Giuseppe Solari che, nel luglio del 1872, lo vendette al marchese Filippo Raffaelli a Fermo, come documenta una postilla in una carta incollata sulla seconda di copertina precedente il frontespizio dell'opera.

48. Cfr. l'edizione critica del solo testo latino in G. Vico, *Diritto Universale*, a cura di M. Veziani, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, pp. 199-392.

nedita orazione del 1719<sup>49</sup>. L'opera del 1720 segna una svolta filosoficamente assai rilevante nella ridefinizione del rapporto tra la questione filosofica del diritto e la metafisica che l'Autore rinnova, invertendo radicalmente l'*exemplum* antico e moderno con i suoi esiti dualistici d'impianto cartesiano. L'ansiosa ricerca del diritto tra *unicità* e *fine ultimo* traduce un nuovo bisogno di unità dei valori umani e divini. Le verità di ragione non sono più separate da quelle di fatto come il filosofo napoletano potrebbe ormai dire con Leibniz, l'autore di un *Discorso di metafisica* alternativo alle *Meditationes* cartesiane. Il nuovo *ius naturale* quale «diritto naturale delle genti» presuppone quello delle individualità agenti in tensione universalizzante, non più introdotte da un universale astratto, perché espressione di unitarie relazioni di senso. Qui è il livello filosofico di approfondimento del *De uno* che indusse Vico all'indagine sulla *costanza* dello *ius*. L'impegno era rivolto, innanzitutto, a una rinnovata ricerca di unità di *res divinae* e *res humanae*, espressa già dalla prima proposta di titolo per il *Liber alter* del *Diritto universale* (*De divinarum humanarumque rerum constantia*), come documenta il frontespizio del testo con il rinvio, nel margine destro, al volume di *Notae*<sup>50</sup>. Quale può essere stato il motivo determinante l'introduzione del tema della *costanza*? E quale l'interesse teorico e storico a privilegiare nel titolo definitivo dell'opera non la *iurisprudentia* ma la *constantia iurisprudentis*?

La *costanza* è, innanzitutto, una *virtù* tesa a incrementare la *coerenza* con se stessi, a delimitare un'area di senso in cui le componenti interne all'io (*intelletto* e *volontà*, discusse *in primis* da Vico con terminologia di chiara matrice scolastica) siano in grado di interagire con gli "appetiti" individuali e sociali, per tentare di ridurre progressivamente i margini di incertezza della vita umana, avviandone il perfezionamento con una sapienza che purghi «la mente con verità eterne»<sup>51</sup>. Per tale scopo l'auspicata "disciplina della condotta" non può disperdersi nelle forme di contingenti e diverse circostanze, ma deve recuperare il senso della lezione socratica e dei filosofi "platonici" che cercarono una via sintetica di unificazione dell'umano e del divino. Questo è il problema che impegna l'umanista e filosofo napoletano a leggere gli antichi, offrendo soluzioni all'altezza dell'antropologia moderna che non si comprende senza l'esperienza della religione. È, questa, una rilevante conclusione dell'argomentazione tesa, nella parte prima del *De constantia*, a sostenere la «verità della religione cristiana» e a rinnovare la definizione tradizionale della *metafisica*, considerato che «il principio della nuova giurisprudenza e quello della metafisica cristiana coincidono»<sup>52</sup>.

Solo la *christiana religio* può scongiurare la vita in solitudine, perché ha aperto all'anima umana il valore di Dio come unità creatrice e sancito il tra-

49. *Vita*, pp. 66-67.

50. Cfr. *Notae*, p. 11.

51. *DC*, parte I, p. 348.

52. *Ivi*, p. 364.

monto dell'immagine classica del *mondo* come *cosmo* naturale. I filosofi antichi più coerenti con la religione cristiana sono i platonici per aver compreso che la contemplazione del vero eterno è l'esistenza vera dell'uomo da praticare nell'onestà e in conformità all'eterna ragione. La conoscenza di Dio («unico, incorporeo, infinito») illumina profonde verità della speculazione platonica e di quei motivi del pensiero stoico compatibili: l'«eternità delle idee», l'«immortalità degli animi», la «divina provvidenza», le dottrine morali dell'«unione della mente con Dio» e della «contemplazione del vero eterno», derivanti dalla filosofia come «meditatio mortis», in base alla quale «raffreniamo per quanto è possibile i sensi e la cupidigia, per vivere più facilmente in conformità del vero e della ragione»<sup>53</sup>. L'ammirazione di Platone non è mai acritica, assimilata e precisata dalla constatazione che la vita umana si realizza in una perfettibilità ideale, correggendo la *lex naturalis* degli stoici con la tesi socratico-platonica del perfezionamento dell'essere nella realtà delle idee. Con il filosofo greco Vico può dare senso all'esperienza giuridica, trattando dell'idea dello *ius*. È stato Platone a dimostrare che l'animo umano è immortale, è di quel genere di cose «*quae supra corpus sunt*», cosicché anche i diritti sono del genere delle cose eterne «in quanto, pur riguardando i corpi, non sono corpi». È così che si dà per la «metafisica del diritto universale» quella suddivisione, «per cui i giuristi distinguono le cose in corporee ed incorporee, e stabiliscono che le une siano pertinenza del senso, le altre dell'intelletto, come noi abbiamo ponderatamente sostenuto e dimostrato nel precedente libro»<sup>54</sup>. Per le sue basi platoniche, la *iurisprudentia* è filosoficamente impegnata a potenziare l'azione difensiva della religione cristiana, compiuta già da Agostino e Varrone, il «più dotto dei Romani» che, nei libri *Rerum divinarum et humanarum*, era riuscito a mettere «la filologia alle dipendenze della filosofia, a intendere la vera religione», proponendo di venerare «un unico dio, senza immagini, bensì in base alla “formula naturale”, cioè in base all'idea del vero»<sup>55</sup>. Vico condivide tale giudizio con un'originale operazione teorica che innesta la tradizione platonica e stoica nel cristianesimo neoplatonico di Agostino. Con il Padre della Chiesa l'autore del *De constantia* vive un rapporto intellettuale diretto, soddisfatto dalla presenza, nella sua lezione, di una conciliazione tra l'ispirazione apologetica e filosofica dei fondamenti della *civitas* cristiana e la ricostruzione storica di vicende istituzionali e di costumi di società antiche, ancora pagane. Nel *De civitate* trova un'originale *implexio* di filosofia e filologia, la costante e coerente attenzione ai principi del vero giusto e del certo delle istituzioni storiche, dei costumi e delle lingue.

53. Ivi, pp. 366, 372.

54. Ivi, p. 384. Nel 1720 Vico discuteva *Inst.* II, 2, commentato da Vinnius in un'edizione settecentesca della sua opera (A. Vinnius, *In quatuor libros Institutionum imperialium commentarius*, Leiden, Petrum Vander, 1709, p. 182, col. 1): cfr. *De uno*, pp. 274-275. Per i riferimenti al testo latino si veda *De uno XIII B 62*. Nel *De constantia* il riferimento polemico è ai «seguaci di Vinnio» (*DC*, p. 382).

55. *DC*, p. 356.

Accordando alla cristiana religione i contenuti di una *filologia* che introduce «necessità di scienza» sia nella storia delle lingue che in quella delle divine e civili esperienze, la filosofia nuova prospettava l'ordine metafisico e storico in cui muoversi per una sintesi inedita di diritto universale e religione civile. Fondare la filologia come scienza storica significava, infatti, poter indagare sulle origini dell'umanità, tenendo conto delle antichissime civiltà orientali che mettevano in discussione la credibilità della periodizzazione biblica. Questa poneva tra Adamo e Abramo millenovecentoquarantotto anni, pochi per poter spiegare le grandi epopee di antichissimi popoli e tali indirettamente da provocare la nota «teoria dei preadamiti» di Isaac de la Peyrère. Al primo uomo veniva attribuita la paternità del solo popolo ebreo, riferendo l'origine dei popoli pagani a fattori prevalentemente naturali e certo contrastanti con il dogma dell'unità e della provvidenzialità della storia umana, documentati dalla Sacra Scrittura e dalla sua cronologia. Di quest'ultima Vico si occupava, favorendone la revisione critica con postille correttive che introducono Mercurio Trimegisto il Vecchio e il Giovane, Curetes, Heraclidae, Sancuniatone da Berito (per i fenici), Aristotele e Polibio, a testimonianza dell'ignoranza dei greci circa la cultura orientale<sup>56</sup>.

L'insoddisfazione teorica, anche dopo la lettura di Grozio è, negli anni di preparazione del *Diritto universale*, appagata dalla riflessione agostiniana, non lontano dalle pur avvertite suggestioni dell'apologetica umanistica. Con la riformulazione di motivi platonici e neoplatonici il filosofo napoletano intende contrastare la cultura atea del proprio tempo e ridefinire la funzione della religione nella *societas* moderna, mettendo al riparo le istituzioni civili da tentazioni di individualismo anarchico. La ricerca dei veri principi del mondo umano non è una questione di dotta curiosità erudita; è, piuttosto, un dovere del sapiente cristiano. Con Cristo il mondo si è «convertito»; finito il tempo degli dèi è iniziato quello del figlio di Dio: chi lo accoglie esprime qualcosa sul mondo e sull'uomo, senza mai pareggiamenti, perché il cristianesimo insegna anche un'infinita differenza qualitativa e induce a vivere l'inesorabile scacco tra l'infinitezza del vero divino e la finitezza della realtà mondana. Il modello neoplatonico è umanizzato: non si tratta dell'uomo perfetto e ideale ma di quello corrotto dal peccato originale, descritto nella Sacra Scrittura con il quale ha origine il movimento della vita nelle condizioni ineludibili di corruzione e di violenza. L'integrità di Adamo fu compromessa dal suo stesso amore per Dio e dall'esasperato desiderio di assomigliargli. Incorrotto, poteva non piegarsi alla *cupiditas*, ma ascoltò il demone maligno che non gli propose un qualche bene *finito* del corpo, ma un *infinito bene dell'animo*, la sapienza stessa di Dio. Il peccato è, così, presentato secondo la tradizionale visione teologico-scolastica come atto di superbia, indotto dal cattivo desiderio (*cupiditas*)<sup>57</sup> che deforma la

56. *De constantia XIII B* 62, pp. 26, 27, 28; *DC*, pp. 388-389, 391.

57. *DC*, p. 402. Qui si introducono riflessioni che rimandano alla *Summa Theologiae* di S. Tommaso a proposito del peccato degli angeli (fondato sul desiderio di essere come Dio). Su questo motivo si veda F. Botturi (*Caduta e storia: note sul "peccato originale" in G.B. Vico*, in «Memorandum»,

spontanea capacità sapienziale, perché intacca la naturale gerarchia delle facoltà, quando la sensibilità pretende di dominare. A sconvolgere l'armonia originaria è l'*inversione* di ruolo del finito, allorché l'uomo non si allontana da «errori sensoriali e da passioni», elevandoli a criterio di giudizio della verità delle cose. L'argomentazione provoca un'importante postilla marginale nel *De constantia iurisprudensis* intorno alla verità della vita e dell'amore degli uomini: la *castità della mens*, presupposto del *contemplare*, alimento, a sua volta, della *cognatio* spirituale dell'uomo<sup>58</sup>, è introdotta in un brano che contiene un rinvio al *De uno* circa quella «certa pratica stabilitasi tra gli uomini» e definita «forza» in Florentino<sup>59</sup>. La contemplazione spirituale con «mente pura» si trasforma nel «caelum oculis contemplari»<sup>60</sup>, in attesa di risposte da interpretare con la mediazione sensibile e una grossolana universalizzazione del particolare. Da qui il ricorso a fonti di sapienza surrogate e coerenti con il peccato originale, poi, convertite nelle pratiche dell'*idolatria* e della *divinazione*, quest'ultima matura e dirozzata in Oriente, tarda e rozza in Occidente, come sottolinea una postilla<sup>61</sup>. *Divinazione* e *idolatria* si implicano («l'idolatria si accompagnava con la divinazione, che le è gemella»)<sup>62</sup>, consentendo di mantenere un legame con il divino, compenetrandone l'azione umana contro la pulsione distruttiva del desiderio malevolo<sup>63</sup>. Nel brano postillato e con riferimento alla cultura ebraica Vico ha cura di sottolineare le diverse esperienze di un popolo che non ha conosciuto alcuna forma di divinazione, vivendo e alimentando un rapporto con Dio spirituale e non esteriore o ritualistico. Così rispetto alla mitologia pagana, la purezza teologica e la santità legislativa della tradizione, a partire da Mosè, sono *eccezioni* al corso «naturale» della storia umana. Vico, com'è noto, tenne distinte le due storie (sacra e profana), sia per rispettare la specificità teologico-religiosa del popolo ebraico sia per confutare incursioni nel sacro con criteri esterni (già denunciati dagli epicurei e, poi, da Spinoza), sia, infine, per preservare il senso della presenza del divino nella storia profana dalle conseguenze materialistiche e ateistiche delle tesi di Bayle e dei giusnaturalisti protestanti. Anche partendo da tali esigenze non si può trarre, però, la conclusione di una totale estraneità o di un assoluto parallelismo tra le due storie. Si tratta, invece, di cogliere una reciproca illuminazione, perché la profana offre un'ipotesi interpretativa sull'origine della vita umana che dà coerenza e rafforza la credibi-

n. 5, 2003, pp. 18-35, poi in [www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigoso5/botturi01.htm](http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigoso5/botturi01.htm), pp. 1-19) anche per i confronti con l'interpretazione di Malebranche, tesa a non identificare il peccato nella superbia ma nell'«effetto di una preferenza squilibrata nell'ambito dell'esperienza del piacere» (ivi, p. 18, nota).

58. *De constantia XIII B* 62, p. 6 e *Notae*, p. 11; cfr. *DC*, p. 356.

59. *De uno*, pp. 56, 58, 62; *De constantia XIII B* 62, p. 6. Nicolini riferisce il contenuto della nota su Florentino al codice conservato nella Biblioteca del principe Eugenio di Savoia (G. Vico, *Il diritto universale*, cit., p. 756).

60. *DC*, pp. 361, 360.

61. *De constantia XIII B* 62, p. 57 e *Notae*, p. 14; cfr. *DC*, p. 360.

62. *DC*, p. 360.

63. Cfr. F. Botturi, *Caduta e storia: note sul "peccato originale" in G.B. Vico*, cit., pp. 9-10.

lità del racconto biblico. In tal modo, Vico non solo ritenne di aver restituito al mondo terreno il beneficio della nozione di Dio, fornendole prove tratte dalla storia sacra (creazione dell'uomo, sua natura ideale e colpevole caduta), ma di aver conquistato di colpo la visuale che gli occorreva per il mondo del certo nella realtà storico-giuridica; il tutto alla luce della drammatica contrapposizione di purezza e colpa, di ideale e reale, entrambi necessari per illuminare le oscurità del mondo umano primitivo e spiegarne la genesi. Nel capitolo VII del *De constantia*, intitolato «De historiae universae principiiis», ci si imbatte nell'emblematica affermazione che «veritas rerum profanarum unice ab historia sacra petenda est»<sup>64</sup>, offrendo quest'ultima indicazioni convincenti, perché coerenti con le caratteristiche principali del *Decalogo*, enfatizzate in una postilla che ne loda il contenuto. A proposito del divieto non solo delle azioni turpi e delle cattive intenzioni è richiamata l'esperienza degli antichi filosofi greci<sup>65</sup> che ritorna nella lunga digressione aperta nel capitolo XVI «Dove si dimostrano dalla sacra Bibbia Tanai e Sesostri con i quali la storia sacra giunge fino a toccare la storia profana del tempo oscuro»<sup>66</sup>. Trattando della seconda cattività degli Ebrei, una postilla ricorda Polibio e la sua tesi che i Greci conobbero l'Asia grazie alle guerre di Alessandro Magno<sup>67</sup>. Significative integrazioni registrano anche il «grave argomento che milita a favore della iniziale civilizzazione dell'Italia a partire dagli Egizi» con una postilla che, a proposito alla fondazione di Cuma, estende i richiami a Cecrope e a Tanai<sup>68</sup>. Nel capitolo XVII su «Cose che conseguono alla nostra spiegazione di Tanai e Sesostri», oltre a un'avvertenza circa l'assenza di Nembrot, vigoroso cacciatore, nella storia profana (in una postilla solo parzialmente presente nelle *Notae*)<sup>69</sup>, è emblematica la discussione (in postille non riprodotte nelle *Notae*)<sup>70</sup> sulle antiche origini dell'Italia, sulla dominazione etrusca e sul periodo in cui la penisola cominciò a diventare greca.

A illuminare la storia umana delle origini non è la “dottrina” critica e ragionata dei filosofi ma la prima forma sapienziale dell'umanità da *accertare* nel suo valore storico-fondativo delle civiltà. Perciò Vico non intende “sacralizzare” le prime esperienze di vita, interessato a spiegare il *factum* del sentimento religioso, subentrato all'*animi pietas*, all'«amor erga Deum», riflesso nell'amore verso ogni uomo<sup>71</sup>. Il culto di Dio, intuito da Varrone, si rivela, infatti, nella

64. *DC*, p. 425.

65. *De constantia XIII B* 62, p. 63; *Notae*, p. 16. Si veda anche *DC*, cap. X «Dimostrazione delle prime quattro epoche della storia sacra, durante le quali il tempo della storia profana trascorre in gran parte oscuro» (p. 446).

66. *DC*, pp. 488 e sgg.

67. *De constantia XIII B* 62, p. 88: la postilla non è nelle *Notae* e Nicolini la inserisce nel testo (cfr. *DC*, p. 491, nota).

68. *De constantia XIII B* 62, p. 90; *Notae*, p. 38; *DC*, p. 492.

69. *De constantia XIII B* 62, pp. 97, 98 (le postille sono solo parzialmente in *Notae*, p. 42); cfr. *DC*, p. 504.

70. *De constantia XIII B* 62, pp. 99, 100. Cfr. *Notae*, p. 45 e *DC*, p. 508.

71. *DC*, p. 405. Su questo motivo cfr. M. Belponer, *La traccia della Bibbia nel “Diritto uni-*

virtù della *carità* (conseguente a quella «pietà dell'animo») cui è dedicata una postilla marginale che ritorna sulla falsa religione dei deisti e sulla «dimostrazione della *beatitudine* eterna, e quindi della speranza cristiana»<sup>72</sup>. Il contesto è davvero significativo nell'economia dell'opera, perché segna il transito dai tradizionali e ripensati temi teologici ai moderni interessi di diritto naturale con al centro la *religio* quale vero e proprio evento storico, parte integrante del processo di origine e fine unico del mondo umano:

(...) La pietà verso Dio e, tramite Dio, verso l'intero genere umano, che aveva regnato nello stato di natura incorrotta, fu tradotta in quella carità che Cristo soltanto insegnò. Tale carità detta con tanto vigore le sue leggi attraverso il diritto naturale da persuadere ai doveri con una forma di virtù assai più nobile di quanto mai potesse avvenire presso i pagani. Con questa sua virtù, con la legge, con l'esempio, restaurò la natura della sua corruttela acciocché la vita divina dell'uomo, che aveva prese le mosse dalla contemplazione di Dio con mente pura, ritornasse finalmente dopo questa vita terrena, mediante lo stesso genere di contemplazione a Dio<sup>73</sup>.

Il nodo teorico vichiano si stringe intorno all'esigenza culturale e politica dell'unità della religione che dà origine al mondo; non è il mito della verità rivelata alla mente ma l'*unità certa* di quell'esistere che è effettivo riportarsi del corpo alla mente e della mente al corpo. Cercando di trasportare la verità e la libertà nella vita, il moderno è *naturaliter* cristiano, perché il cristianesimo ha aperto all'anima umana il valore di Dio come unità vivente. La *religiosità* di Vico poggia sulle *virtutes* di *umiltà* e di *carità* in grado da un lato di neutralizzare la versione pessimistica e libertina del naturalismo rinascimentale, dall'altro di arginare una visione ottimistica autoredentiva, pure accolta in parte nell'*Oratio VI* per assimilato modello umanistico<sup>74</sup>.

Il che ripropone la complessa questione teorica e storiografica della possibile iscrizione della riflessione vichiana nell'orizzonte della modernità, senza intenderla come abbandono della tradizione religiosa cristiana o traduzione immanentistica delle sue dottrine. La religione quale dimensione costitutiva dell'uomo vichiano non comporta alcuna desacralizzazione o naturalizzazione del religioso. Il mondo del peccato non implica la rottura in assoluto dell'equilibrio *naturale*, fornito da Dio all'uomo nell'atto della creazione che è anche affermazione di una religiosità non estranea alla fatica delle relazioni umane nella continua tensione tra solipsismo (da respingere) e vita in comune. In essa sta il senso autentico e la specifica funzione della religione che garantisce all'uomo un ordine, perché favorisce il suo farsi universale, sottraendolo alla propria singolarità chiusa nella sfera della sensibilità. La definizione di un *diritto uni-*

*versale*" di Vico, in *Gli scrittori italiani e la Bibbia*. Atti del Convegno di Portogruaro (21-22 ottobre 2009), a cura di T. Piras, Trieste, EUT, 2011, spec. pp. 58-61.

72. *De constantia XIII B* 62, pp. 10, 11, 12 e *Notae*, p. 11; cfr. *DC*, pp. 362, 364.

73. *DC*, p. 364.

74. Cfr. *Or.VI*, pp. 188-209; cfr. qui *supra*, cap. 1.

*versale* si qualifica per l'impiego della filosofia in funzione di una universalizzazione del religioso piuttosto che di una sua sparizione, caratterizzandosi per un complesso sforzo di sintesi di diritto universale e religione cristiana. L'idea vichiana di *ius* rappresenta il luogo teorico più emblematico di tale sintesi che, invece di costituire un ritorno ad antiche tradizioni teologiche, è animata dall'idea di un cristianesimo razionale e universale, già al centro con Leibniz delle meditazioni della cultura europea di Sei-Settecento.

Nello stato di abbruttimento in cui gli uomini si sono ridotti per il peccato non ci può più essere solo quel *metus Numinis* e Vico si chiede quale altro genere di paura può aver agito sugli *esleges*, costringendoli a considerare *oscena* la loro naturale condizione. Con implicita citazione del *Genesi* ricorda che «i primi genitori riconobbero la propria nudità improvvisamente dopo la caduta»; percepirono la divaricazione tra corpo e spirito, provando *vergogna*. Questa ha generato *pudore*, segno, secondo l'antica figuratività di origine ebraico-cristiana, che il bestione ha scoperto l'uomo nell'animale e, contemporaneamente, l'esistenza di un Dio. Il pudore ha educato il «genere umano (...) a nascondere le turpitudini e le oscenità della vita»; ha espresso moralità, manifestandosi nel rossore del volto dei primi uomini che, ammoniti dall'«aspetto del cielo», vollero «spose certe per tutta la vita», mentre la terra si aprì ad accogliere i corpi defunti e i campi, occupati con intenzione di residenza stabile, cominciarono a essere coltivati<sup>75</sup>.

Distinguendosi dal *timore*, il pudore diventa primo fattore autonomo di fuoriuscita dallo stato ferino eslege dell'umanità, assumendo la funzione di «excitator virtutis»: «Dal pudore procedono la frugalità e la probità (...) la fedeltà alle promesse, la sincerità, l'astenersi da ciò che appartiene ad altri, tutte arti dell'animo buono»<sup>76</sup>; il soggetto ritrova la consapevolezza del suo essere *finito*, riconoscendosi nella relazione con l'altro da sé. Gli uomini non possono percepire la propria nudità e, quindi, provarne vergogna che in rapporto all'altrui sguardo. Il pudore diventa sentimento del confine che nasce dal disagio avvertito per quella radicale *eccedenza* dal mio sguardo. L'estraneo rende visibile la divaricazione tra il corpo visibile e lo spirito, li mette in opposizione nel momento in cui il corpo nella sua nudità appare come un'alterità irriducibile. Tuttavia, non si tratta solo di *confini* ma anche di *legami*: l'umana vergogna che impone all'altro distanza, la percepisce e, insieme, la interiorizza, provocando un vincolo, premessa di fondazione della *humanitas*. La vergogna sottrae agli altri ogni dominio arbitrario su di me e mi salva, per conservare al tempo stesso gli altri e me stesso. Perciò, la *verità* si esibisce nella forma di un'attrazione, spiegando come sia stato possibile il passaggio dallo stato di decadenza originaria dell'uomo al processo storico di costituzione del mondo civile. Così, sono possibili relazioni tra gli uomini, introducendo il valore del «*commune hominum iudicium*», quando la mente riceve lo stimolo a cercare il vero con la *curiositas*

75. DC, pp. 404, 406.

76. Ivi, p. 404.

che, causa del peccato umano, diventa generatrice di *prudenza* con la quale si impara ad agire. Sorge, poi, l'*industria*, quella capacità di costruire secondo un ordine, come il vocabolo indica, derivando da *struere*, matrice dell'*ingegnosa* capacità di trarre «omnia humanae vitae commoda», posta da Dio a rimedio degli uomini solitari, malandati e indigenti. Qui si colgono la fonte e la custodia dell'intero *diritto naturale*, quale «unico naturale e semplicissimo mezzo» per ritrovare la via della sapienza nell'unità del sapere che celebra l'*umanità del vero* ossia quella *prudentia* della *scientia* da cui soltanto può discendere «ogni buona arte, sostenendo e conservando con esse gli uomini naturalmente consociatisi»<sup>77</sup>.

Lungi dall'essere una manifestazione istintiva dell'uomo primitivo, il *pudor* è la risposta a un imprescindibile disegno provvidenziale, assolvendo anche alla funzione di «religionis inventor»<sup>78</sup>. La storia umana testimonia il disegno buono di Dio anche nel momento in cui viene punito il peccato. Il pudore, infatti, è sia pena che strumento di Dio, procurato per impedire il prevaricare del male introdotto dal disordine; è la «conservazione della relazione al vero eterno nella condizione postlapsaria»<sup>79</sup>, il luogo antropologico in cui il peccato originale è assunto nell'ordine del *verum*, l'espressione della latenza di una natura mai del tutto disorientata anche quando corrotta, perché all'uomo è stata lasciata una *vis veri*; una forza del vero la cui reazione nasce dalla consapevolezza dell'ignoranza del *verum* (*veri ignorati pudor*)<sup>80</sup>. Il pudore ha la sua radice di senso nella sproporzione che percepiamo tra ciò che siamo e ciò che dobbiamo essere. La parte costruttiva del discorso risponde a tale sproporzione per *ricostruire* e *restituire* all'umanità decaduta il rapporto con il divino che non è soltanto al di sopra dell'individuo ma è anche *in interiore homine*.

La *vis rationis*, intesa come fondamento della tensione alla verità, non si pone in alternativa alla sensibilità ma trova in essa un'insopprimibile alleata nel passaggio da un piano *sostanziale* a uno *tensionale*. Al centro è la considerazione della «“vita umana sulla terra come una milizia”» alla ricerca della virtù che, come diceva l'Apostolo, è «“la legge della mente in lotta contro la legge delle membra”»<sup>81</sup>. Si tratta di cogliere, quindi, ciò che governa *da dentro* il desiderio profondo che *non* si consuma in quanto desiderio di senso e di *verità*. Il che richiede un lungo esercizio di esperienza che non si dà in una struttura razionale e metafisica statica e astratta; propone, invece, un'intonazione “tragica” per lo

77. Ivi, pp. 409, 407, 408. F. Botturi (*La sapienza della storia...*, cit.) vede nel *pudor* il «cardine dell'antropologia vichiana», sostenendone il primato logico anche nelle tre *Scienze Nuove* (p. 335, ma cfr. anche le pp. 331-336). Più sensibile all'evoluzione della filosofia vichiana successiva al *Diritto universale* è E. Nuzzo, *Prima della “prudenza moderna”. Giuramento sacro e fondamento metapolitico del potere in Vico* (1997), poi in Id., *Tra religione e prudenza...*, cit., pp. 152 e sgg.

78. DC, p. 404.

79. Così F. Botturi, *Caduta e storia: note sul “peccato originale” in G.B. Vico*, cit., p. 10.

80. DC, p. 405. Su questo punto cfr. N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, cit., pp. 360 e sgg. 81. DC, p. 368.

sforzo di riconciliare verità e debolezza umana. Non è difficile riconoscere che tale interpretazione, intrisa di platonismo e inverato nella prospettiva creazionistica, assuma ancora come modello il motivo agostiniano dell'ascesa spirituale a Dio, considerando la presenza di verità immutabili ed eterne nell'animo umano<sup>82</sup>. Il filosofo napoletano vede realizzarsi nel certo della storia del diritto la giurisprudenza cristiana, appresa con gli occhi del vescovo d'Ippona, assumendone la definizione di interiorità come *intentio*, cioè tensione e movimento ideale. È necessaria la nascita di un pensiero quale sforzo della mente verso il vero nell'esperienza stessa che diviene e non si deduce: la mente con la luce del vero deve essere vista vivere dentro questa esperienza; conclusione coerente è il riconoscimento che la *hominis natura* non è, come per Hobbes, tale «dal rendere questo o questo altro uomo lupo all'uomo», ma prescrive «che questo o quest'altro uomo sia dio al suo simile»<sup>83</sup>.

Le opportunità realizzate dagli uomini, le mete conquistate dalla loro fatica e dalla loro intelligenza, inducono a concludere che nella storia operi un piano di salvezza possibile. La religione vichiana non la garantisce, poggiando su un'antropologia non negativa in assoluto per la presenza della coscienza del peccato che è anche insopprimibile ansia di verità, possibilità di riscatto etico nel mondo e nel modo del fare umano. Nel capitolo III della parte II il *pudor* viene presentato come «poena divina» nel senso di «erroris seu malefacti conscientia, quae nihil aliud est nisi veri ignorati pudor»<sup>84</sup>. La prima differenziazione a livello qualitativo tra gli uomini risiede in coloro che sentono il *pudore*, provando l'eccedenza dello spirito sulla corporeità, quella *conscientia reatus*, punto di congiunzione tra *pietas* e *religio*. Alla condizione di colpevole ignoranza del vero corrisponde il disagio della propria inadeguatezza, la prima manifestazione d'una coscienza decisamente morale. Questa esprime l'esigenza di unità di mente e corpo, lo sforzo di riferire l'unità della vita al soggetto in termini che attestano gli sviluppi del pensiero vichiano dopo il *De antiquissima*. Nell'opera del 1710 la coscienza è la falsa certezza dell'immediato, l'«indizio» di un io che non è causa e scienza dell'essere<sup>85</sup>. Nel *Diritto universale* la *conscientia* è presenza e movimento che si rende visibile come mondo dell'uomo. Alla sua *mens* non compete un possesso immediato di verità prime ma un sapere che si realizza quale sintesi di verità e certezza, inerenza dell'universale nel particolare. Nel *De constantia* il *verum noscere* della coscienza indica l'unità di mente e corpo non astratta, perché esprime l'unità effettiva, esistente del mon-

82. J. Milbank (*The religious dimension in the thought of Giambattista Vico. 1668-1744*, Part 2, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992) giudica il *Diritto universale* «a re-writing of Augustine's *Civitas Dei*», documentando il duplice errore della moderna storiografia vichiana: aver astratto il suo umanesimo dalla metafisica e dalla teologia; e il tendere a concentrarsi solo «on the "science" of *Diritto Universale/Scienza Nuova*, omitting its "faith"» (ivi, pp. 172, 272).

83. *DC*, pp. 411, 410.

84. Ivi, p. 405.

85. *DA*, p. 27; cfr. qui *supra*, cap. 3.

do umano che è varietà, movimento dell'idea nell'atto in cui si realizza come vita. La *coscienza* comprende in sé l'unità della ragione, quale metafisica del vero e certezza di esistere per l'unità della vita. La coscienza è *conscire*, è ciò che gli uomini devono sapere al fine di conservare la loro condizione; è «mens cum animo», unità-dualità, contrazione in sé della *ratio* e del vero, della sensibilità e del certo<sup>86</sup>. La metafisica del vero non si stacca dal fatto dell'esistere, ma si rivela in esso<sup>87</sup>.

Il nuovo compito della filosofia è l'oggettivazione del movimento del soggetto, consapevole che i principi delle scienze *sono in noi* ma non quale *factio* (come nel *De antiquissima*); sono in noi come scienza del nostro dar origine al mondo umano. Tutto ciò spiega, a mio giudizio, la modernità di Vico, il senso della sua radicale critica a Descartes e all'involuzione logica del cartesianesimo a Napoli. Lo scopo, nel *De constantia*, è raggiungere nell'unità della coscienza quella della ragione, di una razionalità "mondana" che ampli il suo raggio d'azione fino a diventare razionalità pienamente umana, in cui svolgono un ruolo altrettanto importante, il senso, l'immaginazione e la fantasia e, perciò, non declinabile nella distinzione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*. Nessuna verità e metafisica si staccano dall'attività della mente, costitutivamente interna alle oggettivazioni della vita. Il punto esplicito di innovazione diventa l'equilibrio della coscienza e del mondo, ossia la capacità della prima di vivere le comuni oggettivazioni in quanto contenuto reale della *mens* libera. Non a caso, il valore del *pudor* è approfondito all'inizio della parte seconda del *De constantia*, quando è accostato quale principio costitutivo del mondo umano a quello della *libertas*:

Nel senso più lato l'umanità come noi l'abbiamo accolta consta di due principi: il pudore e la libertà. Su entrambi si radica la liberalità, virtù atta a dirigere e a perfezionare l'indole dell'uomo. L'uomo aiuta il suo simile con la parola, con l'azione o col sostentamento materiale. In tutti e tre i casi, perché pervengono a buon fine, è necessario che operino uniti pudore e libertà<sup>88</sup>.

86. Nel *De uno* proprio la verità certa del *conscire* è conferma della *vera conscientia*, «sapientissimae originis vox»: «"Scire" enim est "verum noscere"; "conscire" est "cum alio verum noscere"» (*De uno*, p. 87). La *conscientia* testimonia della presenza o dell'assenza del vero nella *mens* e nell'animo «e siccome la conoscenza della diritta operazione è il premio della ricognizione della verità, collocato da Dio nell'onestà, così la coscienza dell'azione malvagia è il gastigo della sconoscenza del vero, riposto da Dio nella disonestà» (ivi, p. 86). Cfr., in proposito, A.M. Jacobelli Isoldi (*G.B. Vico. La vita e le opere*, Bologna, Cappelli, 1960), secondo la quale «nella coscienza, attraverso la funzione mediatrice dell'animo si realizza l'indissolubile nesso di razionalità e sensibilità che condizionano a vicenda il proprio manifestarsi» (ivi, p. 309; ma sul tema nell'opera del 1720 cfr. le pp. 289-318).

87. In questo senso si può dire con Corsano che «la metafisica, la mente pura, la ragion pura teoretica e pratica esercitano la loro indefettibile egemonia non più dall'esterno, ma dall'interno della *conscientia*» (A. Corsano, *G.B. Vico*, cit., p. 178, ma cfr. anche le pp. 168-169).

88. DC, p. 400. Arduino Agnelli ha posto il principio vichiano della libertà, come svolgimento concreto dell'azione a base di un'acuta analisi su *Motivi e sviluppi della costanza del diritto* in *G.B. Vico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXXIII (1956) 5, pp. 635-638.

*Pudore e libertà* concorrono nel *conato* di un *animus* che può *substare* sia di fronte al travolgente terrore del Nume sia alla passionalità dei sensi. Eppure, non stanno sullo stesso piano, sono ordinati in modo significativo: il primo, infatti, è «forma» dell'umanità, mentre la *libertas* ne costituisce la «materia»<sup>89</sup>. Se il pudore dà inizio all'eticità, l'esistenza realizzata è *hominis suitas*; è l'essere dell'uomo per cui «homo dicitur “suus”, proprius»<sup>90</sup>; sono due forze complementari che agiscono in due direzioni opposte, la prima come apertura all'infinito, l'altra quale conferma e perfezionamento del finito. Se il pudore controlla la violenza, la forza della libertà agisce contro il sempre possibile scacco vissuto dal primo. Ogni processo storico perviene a piena consapevolezza se porta al suo centro la decisione della libertà del soggetto costituito dalla *tutela* (ossia dalla facoltà di difendere) e dal *dominium*, quella parte di *auctoritas* definita *proprietas*. Poggiando su questa, l'uomo può usare le cose (*uti*) necessarie alla vita oppure fruirne (*frui*), come Vico commenta in una postilla, citando Cicerone (*De officiis*, I, 32) e intervenendo sulla «proprietà», sulle «cose fruibili» liberamente, sulla *frugalitas* d'origine romana, espressione di «tutte le virtù»<sup>91</sup>.

Per implicazione di *conatus* e *libertas* veniva assegnato al *pudor* una dimensione intrinsecamente virtuosa e veritativa in quanto «de uno humanitatis principio» e «fonte dell'intero diritto naturale»<sup>92</sup>. Vico può, allora, innovare l'antropologia moderna, contestando il naturalismo libertinistico, l'utilitarismo ateo e l'ottimismo fideistico del proprio tempo. Il *pudore* implica una *profondità*; è quell'esperienza antropologica in virtù della quale l'uomo comincia a costruire la propria esistenza giuridica. Pudore e libertà rispettivamente inducono all'*azione* diretta al bene universale del genere umano. Perciò il senso della *constantia* è vivente nell'atto dell'azione che si realizza nella sua integrità e deve considerarsi come unità di conoscere e pensare. Non l'agire segue l'essere ma l'essere è nell'agire che accerta la posizione esistenziale dell'uomo. L'unità del mondo umano è l'azione-ragione che gli dà senso, facendogli ritrovare la *sua* verità. Da questo punto di vista la costruzione di un *diritto universale* può maturare solo nella prospettiva della ragione pratica che si rappresenta il fine dell'azione in forma di legge. La modernità di Vico sta nel tentativo di affermare un rapporto tra la prassi e la verità, ricercandone le condizioni di unità vivente. Al di sotto e al di là della regola giuridica vi è un rapporto di vita in cui il diritto è azione umana disciplinata e in essa la stessa regola vive realmente solo se oggettivata in quel rapporto. Volere l'azione significa portarsi sul piano del vissuto che esclude il ricorso alla conoscenza dell'astratto e «alla metafisica fantastica», perché richiede il riportarsi all'esperienza, alla logica del concreto, regola e misura dell'esperienza giuridica. Il che implica la sconfitta dello stato di

89. *DC*, p. 403.

90. *Ivi*, p. 411.

91. *De constantia XIII B* 62, p. 45 e *Notae*, p. 13; cfr. *DC*, pp. 412, 414, 416.

92. *DC*, pp. 403, 404.

solitudine e la condanna, quindi, della «morale di solitari»<sup>93</sup>, intesa come fuga dall'impegno che obbliga ogni uomo all'armoniosa organizzazione della vita sociale e politica; una morale condannata, perché contrasta con la natura sociale dell'uomo, la cui mente, *ab origine* aperta al modello della sapienza divina, tende a creare un ordine che è *morale* prima ancora che *giuridico*. Nasce da tale argomentazione la via di accesso alla scienza della filologia in quanto «considerazione che si rivolge alle parole», storia delle parole e delle cose<sup>94</sup>. Alle «difficoltà filologiche» del dotto Antonio Salvini che aveva contestato al filosofo napoletano la scelta di aver posto a fondamento di ogni discussione le «origini delle parole», Vico oppone la novità della sua impostazione circa le «nuove origini delle parole», origini diversamente trattate dai grammatici e dagli eruditi, non tenendo conto dell'esigenza di «un nuovo dizionario etimologico» che scopra il senso che è dentro il destino delle parole nelle più diverse lingue<sup>95</sup> e, soprattutto, il significato della filologia ricondotta «ad normam», al centro della «nova scientia» che in quest'opera viene per la prima volta «tentata»<sup>96</sup>.

Per capire il senso della vita umana, per determinare il luogo in cui solo la filosofia trova il proprio posto e si declina come “amore per la sapienza”, occorre guardare a qualcosa che è prima e oltre la filosofia, ed entro cui la filosofia si iscrive: la vita etica. Con questa ritorna la corrispondenza tra la legge morale e quella di Dio che ha posto nell'universo la *lex aeterna*. Del resto, l'unico modo di ricercare e scoprire nell'esperienza giuridica valore e unità di ragionevolezza umana è rintracciare l'intima azione del giureconsulto che riporta il significato dello *ius* a ragione morale, quando tratta del «principio di dritto natural delle genti, il quale e fosse (...) conforme alla sana dottrina della grazia per quel che ne riguarda la morale filosofia»<sup>97</sup>. Perciò, l'argomentazione vichiana non può indurre alla contrapposizione di ordine giuridico e mondo morale. La relazione *diritto-morale* è il punto cruciale dell'intero *Diritto universale*. Se distingue tra morale e diritto<sup>98</sup>, Vico fa sua la preoccupazione fondamentale di un'etica che sappia mediare tra due estremi; tra il bene come felicità e virtù personale secondo la traccia platonico-agostiniana e il bene in quanto sicurezza collettiva. Occorre, perciò, cogliere il principio della libertà nel mondo dell'esperienza giuridica, per identificare nel vero il «diritto naturale delle genti», la formula eterna di una strategia storica impegnata alla costruzione di una «res publica universa»: una «magna generis umani civitas» che è la mèta della «metaphysica iuris», dell'eticità della ragione universale, capace di storicizzarsi in istituti giuridico-politici. Le ricercate convergenze tra l'ordine metafisico, il mondo

93. *Vita*, p. 43.

94. *DC*, p. 386.

95. *Ivi*, p. 570.

96. *Ivi*, p. 386.

97. *Vita*, p. 41. Di una «morale comoda alla cristiana religione» si legge in *Vita*, p. 49 e nella lettera a Muzio Gaeta, s. n. t., poi in *Epistole*, p. 189.

98. «La forza della verità, o la ragione umana, è virtù quando contrasta alla concupiscenza, ed è giustizia quando indirizza e pareggia le utilità» (*De uno*, p. 56).

sociale e quello morale sollecitano a osservare tutto quanto risulti idealità immanente e vivente nel mondo umano.

Così, dissolto il modello di razionalità attivo nel diritto di natura di impianto giusnaturalistico, ha inizio la vita storica con l'inevitabile complicazione della presenza dell'empirico. Lungo i passaggi decisivi dell'umano divenire, si rafforzano i rapporti fra *coscienza* e *forza*. La complessità del discorso sta nell'introduzione della dimensione tempo in una struttura di discorso (il giusnaturalismo moderno) che la escludeva. Con la storicità del diritto non si pone semplicemente la questione dell'accidentalità storico-empirica dei suoi contenuti; non si chiede come dal punto di vista effettivo il diritto sia nella storia, ma come sia condizionato dalla temporalità. Ed è proprio quest'ultima dimensione a salvare l'ordine del mondo da una razionalizzazione totale ed esaustiva, richiamando, invece, il limite che fa della libertà il carattere costitutivo dell'ordine storico. La razionalità agente e ritrovata nella storia sottrae all'autoritarismo la filosofia dell'*auctoritas*, interpretandola come «libero uso della volontà». L'importanza del diritto sta nel fatto che esso rappresenta una difesa della storia e, in essa, di tutto il mondo spirituale. Lo *ius* come legge partecipa della temporalità, è immerso nelle esistenze individuali ma come principio si nutre di ideali. È in esso che una comunità si costituisce, riconoscendo ideali nella concreta vita degli istituti. Vico vuol dare una «dimostrazione» della conversione del vero e del certo nel diritto, interrogando i fatti nella loro unità di senso, ossia nella *storia* in cui si identifica il momento di svolta del *De constantia* e dell'intero *Diritto universale*. Solo una verità comprovata dalla storia fornirà invincibili ragioni contro gli scettici di tutti i tempi. Del resto, proprio la metafisica come «critica del vero» ha bisogno della storicità per non separarsi dalle dimensioni mondane e rendere evanescente ogni principio di verità.

Alle opposte unilateralità di una *ratio* astratta, estranea alla vita e ai suoi reali conflitti, e di una ragione storica in grado di spiegare l'esistenza ma con il rischio di smarrire il valore di principio universale, Vico ha cercato di vedere l'«assoluto» del diritto dentro la struttura del reale, nell'esistenza stessa dell'uomo in quanto detentore di vocazioni, formazioni ed esigenze che lo legano a ciò che non è umano. Lo *ius* partecipa dell'*ordine storico* e di quello *metafisico*, riflettendo in sé l'unità in tensione che la storia riceve dalla verità divina. La mente umana si esprime sulla base di un disegno più alto, tuttavia operando solo nella storia. Proprio questa «logica della contrazione», di inveramento nel certo, consente agli uomini di vivere nel mondo. L'incontro tra realtà storica e ordine metafisico valorizza la considerazione della funzione etica. Solo attraverso la misura temporale l'esistenza umana dà vita nel sociale a formazioni etiche, intreccio sempre più complesso di esigenze condizionate da bisogni, azioni e finalità. È marcata l'esigenza di ricondurre al piano concreto del diritto la funzione morale della *lex*, l'affermazione della libertà nella sfera individuale e comunitaria. L'azione degli uomini veramente morale non rimane isolata in se stessa, perché la storia dell'umanità in qualche modo la realizza e, nella misura in cui è possibile, ne segue la direzione. L'uomo morale può realizzarsi nel mondo della molteplicità.

cià, della coesistenza, nella realtà sociale dove la vita si riconosce articolata in una pluralità di esistenze che debbono necessariamente coordinarsi, limitandosi reciprocamente nell'azione. Il diritto è attività pratica, perché l'uomo emana norme e crea istituzioni, instaura rapporti, non si limita a pensarli ma li vuole e li realizza. Il diritto è azione proclamata lecita dalla morale e richiesta dallo stesso principio di razionalità. Senza poter essere disancorato dalla legge morale, il principio del diritto le è intimamente connesso, non nel senso di identificarsi né di coincidere con essa ma di risultare attivo nella storia. Vico ha individuato il tempo della vita quale tempo storico lungo l'asse *etico* e ciò spiega il motivo per cui ha tentato di stabilire una connessione tra la comprensione filosofica dell'*ethos* e la conoscenza storico-filologica del mondo umano. La riconosciuta importanza della dimensione temporale non introduce la forma generica del mutamento, ma si esprime nel sapere coincidente con la *constantia iurisprudensis*, a tal punto da mettere in discussione la forma cartesiana della ragione moderna.

L'enfaticizzazione della filologia che precede la filosofia e consegna a questa dati certi da interpretare ha un valore metodologico profondo. Per la naturale dialettica tra *verum* e *certum* l'indagine sul diritto deve essere oggetto della filosofia e della filologia, della ragione e dell'autorità, in quanto è, al tempo stesso, accertamento del vero e invero del certo. In tale discorso, contrassegnato dal riferimento a un «ordine eterno», si inserisce e via via si consolida l'approccio "genetizzante" alla storia umana e con ciò la presenza maggiore o minore di un *diritto universale* nelle sue concrete espressioni. I fatti sono di una forza specifica e composita, retti dalla tensione tra il sociale e i moventi spirituali. L'*auctoritas civilis* con le sue manifestazioni storiche rivela la vera natura del diritto, il suo carattere umano e divino, il suo configurarsi quale ordine della vita per il progressivo recupero dell'uomo decaduto. Il che si manifesta variamente in diversi tempi, epperò «costante in essa varietà», fin dal tempo oscuro (non ancora distinto dal «favoloso»), ricostruito da Vico così da cogliere non solo il passaggio ma anche il nesso storico tra *pudor*, *auctoritas* e *libertas*, cui corrisponde l'ordinato sviluppo storico delle istituzioni politico-giuridiche. Il diritto è costitutivamente luogo di congiunzione e mediazione nelle forme religiose del rito, la misura del «vero eterno» presente nell'insuperabile "falsità" poetica della mitologia che «necessariamente (...) descrive le repubbliche del tempo oscuro avviluppandole di favole»<sup>99</sup>. E, proprio per tale funzione, lo *ius* è produttore di storia, risposta all'esigenza di ritrovare le cose attraverso le parole, la filosofia con la filologia, l'umanità nella storia civile attraverso le lingue, che sono «rerum testes»; dove la filosofia implicita nei miti e nelle favole non è quella rivestita di forme poetiche, mitiche, favolose, perché i primi poeti-eroi furono teologi e la prima poesia sorse non «ex electione», ma «necessitate naturae»<sup>100</sup>. Privi del riferimento a un potere costituito, gli uomini vivevano isolati e sotto l'egida della divinità, alla luce di principi e rapporti di carattere religioso, fondati sulla *fides* e resi più efficaci con

99. DC, p. 474.

100. Ivi, pp. 395, 394, 393.

la consegna di ostaggi. Da ciò ebbe origine l'*obligatio*, attestando che il *foedus* è la forma primitiva con cui si pongono e mutano le basi dello Stato. Perciò, sostiene Vico, le repubbliche furono originalmente teocratiche, cioè fondate sulla presunzione di poter soddisfare la volontà di Dio<sup>101</sup>.

Rilevanti interventi correttivi e integrativi toccano la seconda epoca del tempo oscuro, quando il governo teocratico è identificato nella mitologia di *Temi*<sup>102</sup>. L'istituto della famiglia rappresenta la fine della vita incerta e il sorgere della storicità sociale dalla vera e propria umanità. Sintonizzato sulla lezione aristotelica, Vico identifica il regime delle famiglie con lo «status naturae» che, lungi dall'essere un'invenzione, è il modo coerente di interpretare l'esistenza in seguito al sentimento del *pudor* e alla forma «fantastica» del *metus Numinis* e del relativo *substare*. Ciò che domina l'arcaica strutturazione sociale è una concezione potestativa di carattere unitario. La famiglia, cioè, per esistere, necessita di una serie di precetti religiosi, morali e di costume che, per la forza del potere paterno, diventano comandi forniti di coazione e sanzione su tutti i componenti il nucleo familiare. Lo documentano due postille a proposito dei primi diritti della «persona» e della «maiestas»<sup>103</sup>, nonché le indagini sugli stemmi gentilizi<sup>104</sup> e sull'uso eroico dei patronimici tra gli Ebrei<sup>105</sup>:

Sotto questo regime divino dello stato eslege, o naturale, esporremo gli avvenimenti del tempo oscuro secondo la loro successione: i matrimoni, che tutti i filosofi tennero per fondamento delle prime repubbliche, la patria potestà verso i figli, la loro tutela, i testamenti, le successioni senza testamento (cioè il diritto più degli altri proprio a tutte le genti) il dominio e le sue modalità di acquisizione, le promesse e i voti, le stipulazioni, le permutazioni, gli esempi dei giudizi a venire, cioè i duelli e le intimazioni o rappresaglie delle genti maggiori; da ultimo, le pene<sup>106</sup>.

Approfondendo l'esame delle prerogative dell'autorità assoluta della *patria potestas* finanche sulla vita e la morte dei figli (*ius vitae et necis in filios de iure gentium*), Vico non manca di esaminare il principio «in testamentis paterfamilias princeps est summus». In proposito si tratta di documentare l'identificazione di *eredità* con *signoria*, considerando la libera facoltà di «legare» nei testamenti e «si ravviserà nel padre di famiglia che fa il testamento l'inizio della potestà civile sovrana»<sup>107</sup>. Il testamento è *specimen imperii familiaris*, giacché in esso i padri di famiglia ordinavano al pari dei principi sovrani che firmano leggi e governano gli Stati. Il signore della *familia* deve avere un successore tra i suoi

101. Ivi, parte II, cap. XX, p. 514.

102. *De constantia XIII B 62*, p. 168 e *Notae*, p. 69; cfr. *DC*, p. 616.

103. *De constantia XIII B 62*, p. 116 e *Notae*, p. 52. Cfr. *DC*, p. 534, *De constantia XIII B 62*, p. 177 e *DC*, p. 631 (con postille che non sono riprodotte in *Notae*, p. 70).

104. *De constantia XIII B 62*, p. 120; cfr. *DC*, p. 542 (la postilla è in *Notae*, p. 53).

105. *De constantia XIII B 62*, p. 122; cfr. *DC*, p. 544 (la lunga postilla è riprodotta in *Notae*, p. 54).

106. *DC*, p. 520.

107. Ivi, pp. 533, 572.

o un estraneo, un *heres* nel *patrimonio*. Nella *familia* classica, alla morte del *paterfamilias*, ciascuno dei *suoi* più prossimi diventa sovrano, «singuli singulas familias habent». Ma nell'età primitiva, quando il gruppo agnatizio (o gentilizio) era ancora in piedi, successore nella sovranità non doveva essere altri che lo *heres*. La scelta di partire dalla successione testamentaria rivela un'originale sensibilità storica nel filosofo napoletano che prende lo spunto dalla citata norma decemvirale («*Uti paterfamilias super pecunia tutelaeve rei suae legassit, ita ius esto*»), per osservare che «nel tempo oscuro» le successioni *ab intestato* precedettero quelle testamentarie<sup>108</sup>. L'autore sostiene tutto ciò, identificando le linee di discendenza della successione non testamentaria e ritrovando nella comune appartenenza agnatizia a una medesima *gens maior* il presupposto della successione e di tutto il «diritto delle genti maggiori». Lo documenta un'importante postilla, trattando dei «ceppi sepolcrali»<sup>109</sup>, precedendo quella sulla «prova delle guerre e dei giudizi tra le genti maggiori»<sup>110</sup>.

Nella «successione testata» si attua la giustizia «distributiva» secondo la lezione aristotelica, perché con essa si effettua, come attesta la tradizione romana, il trapasso di potere sovrano (dal *pater* all'erede), il cui contenuto è dato dal prevalente interesse pubblico e dal relativo criterio comparativo di scelta, partendo dai meriti, dalle dignità e dagli onori individuali. Sul tema Vico, già nel *De uno*, si distingueva da Grozio che pure aveva attribuito la «successione testata» alla giustizia distributiva, ma senza la distinzione fondamentale tra diritto pubblico e diritto privato, la questione testamentaria veniva affrontata dalle origini delle «proprietà» dell'individuo e dalla sua sola sfera privata<sup>111</sup>. Si definiva, così, un diritto successorio separato dalla famiglia ed esplicazione dello *ius alienandi* riferito al concetto di proprietà, senza il concorso effettivo delle due volontà e fondando la successione *ab intestato* sulla volontà presunta del defunto (*coniectura voluntatis*) analoga a un testamento tacito: «*Successio autem ab intestato (...) nihil aliud est quam tacitum testamentum ex voluntatis coniectura*»<sup>112</sup>.

Accanto al processo di associazione di tipo potestativo la relazione familiare viene arricchendo e ampliando il proprio significato con l'introduzione dell'originale azione dei *famuli* che rende Vico consapevole di aver introdotto una gran novità nella «universa eruditorum reipublica»<sup>113</sup>. Sono argomentazioni di tono

108. Ivi, pp. 537, 538.

109. *De constantia XIII B 62*, p. 118 e *Notae*, p. 52; cfr. *DC*, p. 538.

110. *De constantia XIII B 62*, p. 128; cfr. *DC*, p. 554 (con il testo della postilla che varia in *Notae*, p. 56).

111. *De uno*, p. 74.

112. Cfr. H. Grotius, *De iure*, p. 201, tr. it. cit., vol. II, p. 167.

113. «Fu cagionato quel comune errore della separazione della filosofia e della filologia, per la qual disgiunzione mancano alla storia i propri suoi originari incominciamenti, che altra cosa non debbono essere, se non i fatti avvenuti nei tempi oscuri. I quali fatti ricercando, giungerebbero a purgare il tempo favoloso dai falsi comenti dei poeti, ed il tempo storico troverebbe esplostrate le remote cagioni di quegli effetti, dai quali prendon principio gli storici racconti, ove, varcato appena il limitare della storia, tosto ci occorrono già stabiliti i civili governi (...); come se

“politico” (magistralmente sollevate dalla nota lettura di Giarrizzo, acuto anche nel prospettare una redazione del *De uno* successiva al *De constantia*) sull’origine dello *ius imperii* e sulla *potestas*, sulla definizione del *dominium acqui-  
rendum* del *foedus aequale* o *inaequale* nella definizione del vincolo (*nexus*) clientelare in rapporto ai caratteri della società feudale che privilegia il modello germanico (Tacito)<sup>114</sup>. E tutto ciò mette in campo la storia dell’*auctoritas* che, nel *De constantia*, si arricchisce di postillati circa gli stemmi patrizi a proposito degli *optimi* fra i *patres*<sup>115</sup>, simboleggiati dalla dea Minerva e capaci di divenire «pii casti, forti ed anco potenti», tali da indurre i *famuli* «empi, vagabondi, deboli», inseguiti e perseguitati dai «violenti» a «implorare fidem», sicurezza e protezione, offrendo la loro persona in cambio dello «ius asylo-  
rum». In proposito due interessanti postille insistono sull’etimologia di *fis* e *diffidare*<sup>116</sup>; un’etimologia non di carattere intellettualistico ma espressione di riti e simboli, distante da quella grammaticale di un Voss (interessato ai *verba* più che alle *res*), elevata a strumento ermeneutico per ricostruire, attraverso le modificazioni semantiche di un termine, il graduale processo storico di incivilimento umano attraverso il diritto.

Per amore della propria esistenza i *famuli* diventano *clientes* e dapprima *cluentes* (dall’antico verbo *cluer*), perché riflettono lo splendore delle armi usate dai loro eroi, come segnalano interessanti postille circa il «grano», simbolo di vittoria militare<sup>117</sup> e la corrispondenza di *cluer* a «gloria militare», attestata dalla narrazione mitologica delle vicende di Ercole e del serpente di Cadmo<sup>118</sup>. Tale lettura illumina l’intenzione politica della riflessione di Vico, la cui *interpretatio* giusromanistica sta nel cercare una via d’uscita dalla crisi del diritto comune con l’identificazione tra gli istituti romanistici e quelli medievali per convergenti testimonianze filologiche e criteri filosofici:

Le leggi principali e comuni a quasi tutte le clientele erano l’ossequio e le opere che si dovevano garantire al padre (...) per l’aiuto prestato. In base al diritto di ossequio, il cliente doveva seguire l’inclito dovunque questi volesse; per il diritto delle opere, invece, il cliente doveva assicurare le opere all’inclito. (...) Onde, senza sospettarlo, gli

tutti gli elementi del viver civile si fossero ad un tratto introdotti tra i mortali; da ciò nascendo una intiera confusione, per la quale le cose vere trovansi alla rinfusa colle false frammischiate» (*De uno*, p. 118).

114. Mi riferisco naturalmente ai noti studi raccolti in *Vico, la politica e la storia*, cit., spec. pp. 88 e sgg.

115. *De constantia XIII B 62*, p. 170 e *Notae*, p. 69; cfr. *DC*, p. 620.

116. *De constantia XIII B 62*, p. 148. Cfr. *DC*, pp. 586, 588 (con il testo della postilla che varia in *Notae*, p. 59 ed è polemica contro l’interpretazione dei «grammatici»), *De constantia XIII B 62*, p. 150 e *Notae*, p. 60.

117. *De constantia XIII B 62*, p. 139; cfr. *DC*, p. 570 (con il testo della postilla variata in *Notae*, p. 56).

118. *De constantia XIII B 62*, pp. 141, 142; cfr. *DC*, pp. 574-576 (con il testo delle postille senza riscontro in *Notae*, pp. 56-57 e l’erroneo rinvio a p. 140 [sic, ma 141]). Un’altra postilla è introdotta da «Omissa aliquot», in appendice a *De constantia XIII B 62*, p. 240.

eleganti scrittori di diritto feudale, per questa antica origine – appresa loro dalla natura stessa della lingua (...) – chiamarono (...) “clienti” i vassalli, “clientela” l’omaggio, *obsequium* l’atto di fedeltà (...)»<sup>119</sup>.

Vico istituiva, così, una relazione etimologica tra un istituto arcaico e una consuetudine medievale. La struttura sociale di Roma era letta alla luce di una corrispondenza tra società feudale ed età eroica, sostenendo che «non è vero (...) che i feudi siano nati dalle faville del diritto romano (...); è ormai abbastanza chiaro, invece, che (...) sia i feudi sia il diritto quirite dei Romani hanno origine da queste antichissime clientele»<sup>120</sup>. Nell’eroismo il filosofo napoletano legge i modi del trapasso nell’età successiva, nella storia del Medioevo europeo, “anticipata” per un’esigenza insieme filosofica e storiografica. Con l’istituto clientelare si accede al «costume universale» di tutte le antiche nazioni che la barbarie medievale ha solo rinnovato, come documentano le testimonianze filologiche e le ragioni filosofiche della lettura della storia antica da comprendere perché è questione strettamente congiunta a quella della *humanitas*. Risalire al Medioevo con un’indagine storico-giuridica risultava indispensabile e strategico, per difendersi dall’azione demolitrice del pirronismo storico che, nato dalla crisi della *Ragion di Stato*, aveva finito col contestare non solo la *istorica* seicentesca ma la credibilità di ogni storia<sup>121</sup>.

Gli *optimi* fra i *patres* collocarono il concetto religioso di *fas* a fondamento dei *mores*, insegnando ai «fieri uomini» la religione del timore. E, così, i poeti furono i filosofi del volgo: «Tramite le occasioni delle clientele, gli ottimi presero ad ammaestrare gli uomini feroci alla religione degli dèi, cioè al timor di Dio»<sup>122</sup>. Nacque una «rozzissima metafisica», secondo cui ogni cosa che gli uomini vedessero o udissero fu dalla «metafisica dei filosofi» tradotta nell’atteggiamento degli uomini che in Dio intendevano le idee di tutti gli oggetti. Con le *clientele* l’azione moralizzatrice del diritto si estese a un gran numero di miseri eslegi, favorendo un virtuoso comportamento. Vico insiste sul concetto di stato di natura in cui possono essere distinti due diversi tipi di azione: quella arbitraria, come la violenza dei *bestioni*, improduttiva e destinata a diventare un aspetto latente nel comportamento degli individui; e l’*actio* produttiva tipica del *pater familiae* guidato nell’agire dal *pudor*. Questo genera una reazione coerente con i bisogni sociali in un momento preciso nella storia dell’umanità, quan-

119. DC, p. 584 ma cfr. anche *De uno*, p. 152: «Il gius dei Quiriti era quasi un gius feudale dei Romani. Imperocché le clientele conservate ai padri da Romolo portavano una doppia e reciproca condizione: dovevano i padri ammaestrare i clienti nei civili doveri, e sovr’essi estendere la legal protezione; dovevano i clienti prestare in contraccambio ai patroni il loro ossequio. Quell’ossequio era identicamente l’ “omaggio” del gius feudale, nominato (...) dai più colti interpreti legame personale».

120. DC, p. 588.

121. Sul «ritorno al Medioevo», quale minaccia psicologica prima che proposta storiografica, si vedano le magistrali ricognizioni di G. Giarrizzo, *Alle origini della medievistica moderna: Vico, Giannone, Muratori* (1962), poi in Id., *Vico, la politica e la storia*, cit., pp. 11-51.

122. DC, pp. 476, 590.

do ha inizio la «*mirabilis historia*» del diritto coincidente con le idee dell'etica cristiana, come documenta una significativa postilla dedicata all'«ultima epoca del tempo oscuro», trattando della «sapienza greca nel mondo romano» e degli «usi della religione cristiana» e della «prova della divina provvidenza»<sup>123</sup>. Senza la religione, senza l'oscura vocazione quasi sepolta nella materialità degli impulsi, non sarebbe sorta alcuna società umana né i costumi che hanno reso l'uomo civile. Quando il fare assistito dalla *religio* diventa ordine giuridico-sociale, riunisce gli uomini in rapporti stabili in cui essi ritrovano le idealità superiori inscritte nella *humanitas*. La religione del timore-pudore conduce all'estinzione dell'erramento attraverso passaggi graduali tramandati dai poemi mitologici in cui è possibile ravvisare l'azione del Dio provvidente che si è servito anche delle false religioni per riportare gli uomini alla civiltà e, una volta progrediti nell'uso della ragione, al riconoscimento del vero Dio. Anche del primo e più oscuro momento di vita umana Vico si preoccupa di mettere in rilievo la misteriosa «collaborazione» del divino sul quale il diritto nasce e diventa fattore di civiltà. Come le religioni primitive nacquero false «non per menzogna, accorgimento intenzionale (...), ma (...) per la falsa persuasione», così i padri si appropriarono delle leggi e dei riti al fine di interpretare e organizzare l'esercizio della loro *auctoritas*<sup>124</sup>; esercizio che non faceva, però, della *religio* un'«impostura» sacerdotale un'*ars politica* (secondo il noto lessico libertino), perché, al contrario, era nella religione, o meglio nella giuridicità religiosamente costituita, la genesi del potere politico<sup>125</sup>.

Proponendo *exemplum vitae*, i padri e saggi sacerdoti indussero i primi mortali a «ritirarsi ciascuno con la propria donna, per celare alla vista quella loro sconcia vita». La scelta di determinati luoghi in cui convivere (*prime sedi*) rappresentava la naturale modalità dell'esistenza sociale per gli uomini fondatori delle prime comunità, raccolte intorno alla figura del *pater*, rappresentative di un processo autoritario ma involontario. A tutto ciò si riferiscono, direttamente o indirettamente, i fatti analizzati nel *Diritto universale* e, in particolare, nel *De constantia*: le nozze solenni e inviolabili dei romani con i simboli dell'acqua, del fuoco e del colore di fiamma che significative postille chiamano in causa<sup>126</sup>. Con ciò si coglie il senso del divenire del mondo umano quale progressivo ampliamento e sviluppo della *vis rationis* sulla *vis violentiae* e sul peccato, dell'equità naturale sulla violenza iniziale, dello *ius naturale posterius* sullo *ius naturale prius*, del diritto delle genti minori su quello delle genti maggiori, della *libertas* sull'*auctoritas*<sup>127</sup>.

123. *De constantia XIII B* 62, p. 206 e *Notae*, p. 72; cfr. *DC*, pp. 676-678.

124. *DC*, pp. 582, 596.

125. Sulla critica libertina della religione nel suo rapporto con il potere rinvio ai noti studi di Gregory e Spini, G. Canziani e G. Paganini anche come fonti di discussione sulla letteratura internazionale di riferimento.

126. *De constantia XIII B* 62, pp. 111, 112 e *Notae*, p. 48; cfr. *DC*, pp. 522, 524, 528.

127. Di tale «progressione» è stata sottolineata la fondamentale «continuità» nell'acuto studio di F. Valagussa, *Lo sguardo di Vico. Vero Certo Vero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2024, pp. 1-15.

L'introduzione del matrimonio naturale dà origine allo «*ius nexi*», fonte di tutto il diritto romano pubblico e privato. In tale *ius* Vico poteva trovare uno dei motivi d'ispirazione del proprio disegno che nell'antico modello vedeva l'accettabile divenire di fatti accaduti, alimentando una storia compiuta nei suoi contenuti. Contro la falsa sapienza dei principi del modello liviano, denunciati in una postilla dedicata alla «storia dell'ara massima»<sup>128</sup>, la ricostruzione storica documentava il progressivo rivelarsi di un'idea centrale e culminante nello *ius gentium humanarum* che aveva superato le fasi del diritto divino ed eroico, per contribuire all'elevazione della mente umana a coscienza della propria dignità. La vera causa della grandezza dei Romani, che ingiustamente Plutarco aveva imputato alla *fortuna*, va attribuita al fatto che essi, «unici in quasi tutto il mondo», seppero custodire «con aspra fermezza» questo diritto contro la tirannia e contro la libertà<sup>129</sup>. La grandezza ha origine nella virtù, quando il «diritto delle genti maggiori», pervaso di religione e di diritto divino, entrò nei loro animi.

La storia del diritto contribuisce a illuminare la moralità che il soggetto esercita nell'azione. La vera *costanza* del diritto si manifesta, quindi, attraverso la giurisprudenza, nel più vasto orizzonte di una sapienza sintesi di filosofia e filologia in cui i fatti si accertano per essere compresi in base a nuove esigenze sollecitate da una conoscenza filosofica operativa e non contemplativa. La giurisprudenza ha il compito di riscoprire la validità della *parola* della legge, di reinserirla nello spirito da cui è sorta, rendendone esplicita la *vis veri* che l'anima. Qui, a mio giudizio, si radica il nesso tra etica e diritto che spiega la principale ragione del perché Vico non intitolò *De constantia iurisprudentiae* ma *De constantia iurisprudentis*. Il giureconsulto è, infatti, colui che, nella propria umana, concreta esistenza include la riflessione sul necessario e il contingente del diritto, scoprendo, così, il valore filosofico della *parola* delle leggi. Ispirata al prestigio dei «legali» d'indirizzo moderno (rappresentati da Serafino Biscardi, elogiato da Vico), la giurisprudenza mantiene vitale il significato dello *ius* lontano da formule prive di effettualità. Giudicato inaccettabile il criterio dell'astratta virtù dirigente, così in voga tra i togati di Sei-Settecento fedeli a una tradizione ontologica di forte ascendenza platonico-neoplatonica, tale virtù andava, invece, riconosciuta nel *certum*, la grande scoperta del *De uno* rispetto al *verum-factum* del *De antiquissima*, efficacemente reattivo alla pericolosa divaricazione di *certezza* e *verità*. Il filosofo del *diritto universale* sa che qui si esprime un motivo forte, esemplificativo della crisi della coscienza europea moderna, di un mondo di valori e di azioni disarticolati tra un'obbligazione particolare e localistica (espressione dei primi Stati territoriali) e un'esigenza nuova di *costanza-coerenza* di comportamento etico, ispirato ai principi della ragione storica e della giustizia universale. Opponendosi all'ipostatizzazione dello *ius* in formule astratte, Vico riconosce nell'esperienza giuridica la *costanza* in relazione alla quale il giureconsulto assume l'impegno di regolare con la legge la

128. *De constantia XIII B* 62, p. 212 e *Notae*, p. 84; cfr. *DC*, p. 686.

129. *DC*, pp. 704, 706.

realtà, rendendo vitale il diritto. Così la *costanza* del giureconsulto di operare giustamente si precisa nell'azione sostenuta dalla sapienza che non solo gli permette di dare, attraverso la legge, un principio di commisurazione ai fatti, ma lo induce anche a rinnovare e vivificare continuamente il diritto positivo, adeguandolo all'esigenza di giustizia che ne è il motivo essenziale. È consolidato, così, il significato dell'eticità della norma che ha bisogno di entrambi i poli per agire con efficacia: coscienza individuale e autorità collettiva.

Se il conoscere astratto è quello dissociato dall'oggetto, la *mentalità* è vita quando non è oggetto del pensiero come fatto staccato dal principio; è esistenza nel sapere che si fa *vero* nel *certo*. L'inarrestabile divenire che il diritto regola non può cristallizzarsi in individualità chiuse e finite, non può conoscersi nelle forme di un Io unificato attorno a un centro immobile. Il *diritto universale* è intreccio di elemento dinamico e regolativo, dato dalla «universalior ratio», cosicché lo «*ius universum*» si storicizza e tutta la vicenda storica è segnata dal progressivo ampliamento dell'universalità giuridica: dalla prima, identificata nel *suum* o nell'*auctoritas* originaria del singolo, alla «*universitas iuris amplior*» del patrimonio del *pater familias*, includente i diritti su figli e clienti, fino alla universalità massima della società politica, della «*respublica omnium [rerum civilium] amplissima*»<sup>130</sup>. La *constantia iurisprudentis* è aspirazione della *mens* collettiva a veri principi giuridici. A essa non compete un possesso immediato e definitivo di verità prime ma un sapere che si realizza attraverso *altro* ed è, perciò, sintesi di verità e certezza, di universale e particolare. La conoscenza del diritto non può disperdersi nel seguire l'arbitrio della volontà e le forme contingenti delle diverse circostanze; cerca una via sintetica di unificazione dello *ius*, una sua autentica unità che è quella della causa che lo produce e lo rende effettivo. Lo *ius universale* di Vico è un diritto che si va facendo, uno *ius* coerente con la natura razionale dei soggetti e che, perciò, non può nascere perfetto, ma si va perfezionando a misura che la coscienza umana si sviluppi e che la volontà si vada determinando per opera della mente con la forza dei semi del vero, depositi in essa dalla divinità. L'approfondimento di questa interpretazione non segue il modello di una *teologia della storia*, bensì di un nuovo rapporto con l'assoluto che serve a comprendere il dinamismo del «diritto naturale delle genti». Il filosofo napoletano, infatti, non solo ritiene di aver restituito alla teologia rivelata il beneficio della nozione di Dio, fornendole con la filosofia le prove della storia sacra (creazione dell'uomo e sua caduta colpevole, riscattata con il pudore), ma di aver conquistato di colpo la visuale che gli occorreva per il mondo del *certo* nella drammatica contrapposizione di purezza e colpa, di ideale e reale, per cogliere il senso complicato della vita e spiegarne la genesi.

Il diritto storico non è più contrapposto al *naturale* come sua copia imperfetta o sua modificazione arbitraria, bensì è inteso quale realizzazione concreta di esso. Fu la raggiunta compenetrazione di questi due motivi, antitetici solo in

130. *De uno*, pp. 119 e sgg., 127, 129.

astratto, a dare risposta al problema che aveva impegnato il filosofo napoletano fin dagli anni giovanili (dalle prime *Orazioni inaugurali* al *De ratione*): la comprensione di «universali argomenti, scesi dalla metafisica in uso civile»<sup>131</sup>. Il radicale dualismo cartesiano veniva sostituito dalla connessione di universale e particolare, di metafisica e storia. La presenza implicita del *verum* fonda la comunità del sentire, mettendo capo non tanto a un'astorica *metafisica* dell'*essere* quanto alla nuova «metafisica della *mens*» nella modernissima riflessione sulla «natura delle nazioni» al centro delle tre distinte edizioni della *Scienza Nuova* per quasi vent'anni.

131. *Vita*, p. 55.

## 5. Un'«aspra Meditazione»: la Vita del filosofo

Nella cultura moderna sono molti e molto noti i modelli di autobiografia prima di Vico: da Petrarca a Cellini, da Tasso a Marino, fino alle scritture dal taglio filosofico di pensatori quali Cardano e Bruno, Montaigne e Pascal, Campanella e Cartesio per giungere al Rousseau delle *Confessions*, tutti segnati dal confronto, esplicito o implicito, con un ideale modello archetipo di matrice religiosa che coinvolge, in primo luogo, gli *exempla* di Agostino e Ignazio di Loyola<sup>1</sup>.

Nella Napoli vichiana la scrittura biografica si richiama, innanzitutto, alle teorie cartesiane che, nel 1693, spingono un medico, Leonardo Di Capua, a scrivere la *Vita di Andrea Cantelmo*, riconoscendo che «sempre è di più forza ne gli animi de gli huomini l'interesse proprio che il riguardo della pubblica utilità»<sup>2</sup>. La cultura meridionale risulta distante dall'ideale muratoriano della «pubblica felicità» e più incline alla *scienza degli affetti* che Caloprese propone nella sua scuola cartesiana di Scalea in Calabria e nelle *Spositioni* di Della Casa, conciliando il modello cartesiano con il metodo moderno dell'indagine genetica delle *passioni* in poesia<sup>3</sup>. Questa coinvolge la sintassi della fantasia e dell'immaginazione per lo studio della «costituzion d'animo», vera e propria

1. Cfr. il documentato studio di A. Battistini, *L'autobiografia e i modelli narrativi secenteschi*, in *Cultura meridionale e letteratura italiana. I modelli narrativi dell'età moderna*. Atti dell'XI Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana (Napoli-Salerno-Lancusi, 14-18 aprile 1982), a cura di P. Giannantonio, Napoli, Loffredo, 1985, pp. 145-190.

2. *Vita di Andrea Cantelmo scritta da Lionardo di Capua*, Napoli, stamperia di Giacomo Raillard, 1963, p. 170. Dopo le magistrali osservazioni di N. Badaloni (*Introduzione a G.B. Vico*, cit., pp. 145-147) e di D. Della Terza (*Misura dell'uomo e visione del mondo nelle autobiografie degli scrittori napoletani tra il Seicento e l'Ottocento*, in Id., *Forma e memoria. Saggi e ricerche sulla tradizione letteraria da Dante a Vico*, Roma, Bulzoni, 1979, pp. 265-321), si veda E. Nuzzo, *Gli occultamenti dell'“io” e il tempo della guerra. La Vita di D. Andrea Cantelmo di Leonardo Di Capua*, in *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*. Atti del convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), a cura di N. Pirillo. *Volume in onore di Paolo Prodi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 163-229.

3. Cfr. qui *supra*, cap. 1.

premessa di ogni *scienza civile*, coltivata da Gravina in sintonia con il maestro<sup>4</sup>. Ma di riflessione filosofica si nutrono anche la critica letteraria e l'erudizione come documentano gli *Elogi accademici* di Giacinto Gimma e gli *Avvertimenti ai nipoti* di Francesco D'Andrea. Con quest'ultimo siamo dentro un orizzonte di interessi prossimi a Vico e al vichismo giuridico meridionale, ricco di tesi originali, per introdurre una storia del ceto (forense) tra memorialistica ed erudizione giuridico-politica che giunge fino a Giannone<sup>5</sup>. Proprio sull'autore *Dell'Istoria civile del Regno di Napoli* (1723) è utile soffermarsi, per notare che, al di là del giudizio assai severo sulla *Vita* del Vico («la cosa più sciapita e trasonica insieme che si potesse mai leggere»)<sup>6</sup>, quello che conta è il contesto culturale e l'importanza degli interlocutori; *in primis*, Lucantonio Porzio e Domenico Aulisio, quest'ultimo considerato da Giannone lo studioso che dalla concezione astratta dello *ius* si convertì alla storiografia giuridica dei tempi bassi dell'epoca di Costantino, di Teodosio il giovane e di Valentiniano III. Interessante è, inoltre, il riferimento ad Aulisio, l'autore *Delle Scuole Sacre* (che aveva osteggiato Vico in quanto sodale dei capuisti, prima di elogiare il *De uno*), all'ambito medico (in particolare a Simone Porzio) e destinatario del disperso saggio vichiano *De aequilibrio corporis animantis*<sup>7</sup>, composto per avvertita esigenza di riflessione sulla moderna scienza dell'uomo e teorizzata consapevolezza della pluralità dei saperi.

Il primo significato del contributo autobiografico del filosofo napoletano non sta nel soddisfare una velleità personale ma nella volontà di corrispondere a un progetto di carattere nazionale voluto dal letterato e nobile friuliano Giovanartico di Porcia che aveva esortato alcuni autorevoli studiosi a narrare le «più esatte circostanze, e minute»<sup>8</sup> della loro vita intellettuale, i progressi compiuti e le delusioni vissute per ostacoli interni alla ricerca o per errori e ripensamenti forzati ma necessari alla complessità del lavoro svolto. Lontano da una solitaria e astratta edificazione, il biografo di se stesso doveva dare

4. G. Caloprese, *Dell'origine dell'imperii*, cit., parte I, lib. I, cc. 24v, 1r, poi in appendice a S. Suppa (*L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, cit., pp. 203, 177) e in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli (Napoli 1698-1701)*, cit., pp. 37, 7 che riproducono, rispettivamente, le carte del codice spagnolo, *Lezioni*, cc. 37v, 3r.

5. F. D'Andrea, *Avvertimenti ai nipoti*, a cura di I. Ascione, Napoli, Jovene, 1990.

6. Così in una lettera al fratello Carlo, Vienna, 30 luglio 1729, poi in Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Fondo "Vittorio Emanuele", 358, cc. 492-494, cit. da S. Bertelli, *Giannoniana. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1968, p. 259.

7. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1723-1728), in *Raccolta d'opuscoli scientifici, e filologici. Tomo primo*. In Venezia, appresso C. Zane, 1728, pp. 145-256, poi in *Vita*, p. 60.

8. *Progetto ai Letterati d'Italia per scrivere le loro Vite, del signor Co: Giovannartico di Porcia*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici, e filologici. Tomo primo*, cit., p. 132 (d'ora in avanti citato con *Progetto*), poi in *Vita*, p. 138. Una trascrizione del *Progetto* si legge in Appendice al saggio di R. Diana (*Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'Autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico*, in BCSV, XXXIV, 2004, pp. 113-167).

notizie circa la propria nascita e il proprio itinerario formativo, «dalla Grammatica (...), ascendendo d'Arte in Arte, di Scienza in Scienza», denunciando «gli abusi, e i pregiudicj delle scuole, e de' loro Maestri» o lodandone «la loro sana dottrina»<sup>9</sup>. Non solo, occorre confrontarsi con gli esiti del dibattito culturale contemporaneo, favorendo una ricognizione storica dei processi teorici fondamentali, per liberarsi dalle «catene dell'amor proprio e (...) da ogni privata passione»<sup>10</sup>. Lo scopo era di documentare un insieme variegato di percorsi formativi individuali, per costruire un «trattato universale pratico (...) in ogni genere di letteratura»<sup>11</sup>, una sorta di enciclopedia pedagogica, un manuale per la formazione del *savant* di primo Settecento, già auspicato da Leibniz in una lettera del 1714 a Louis Bourguet in contatto diretto con l'abate Antonio Conti e gli altri studiosi veneti. La nuova *Raccolta* di *Vite* di Porcia era un segno dell'avvertita esigenza di fare della storia della letteratura non più un'occasione agiografica ma un motivo di studio su esperienze intellettuali diverse, portate a conoscenza per «giovare a una intera Nazione»<sup>12</sup>. La stessa collocazione editoriale del *Progetto* nella *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, curata, nel 1728, da Angelo Calogerà è significativa, perché mette in circolazione saggi, note e notizie sulle scienze dell'uomo e della società. Gli eruditi e i letterati coinvolti dall'estate del 1721 (Bacchini e Maffei, Vallisnieri e Calogerà, Conti, Lodoli e Muratori) condividono un progetto straordinariamente concreto, teso a coinvolgere il più esteso numero di *savants*, ad avvicinare settori sempre più larghi di pubblico e di società, secondo un modello, quello muratoriano dei *Rerum italicarum scriptores*, che teorizza l'italica repubblica delle lettere. Ispirata a fonti moderne, *in primis* al Bacone del *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) e del *Discours de la méthode* (1637) di Descartes, la proposta nasce dall'auspicato libero confronto, ostile a ogni rigida ortodossia dottrinale e filosofica, alternativo alle tradizionali pratiche gesuitiche e alla cultura controriformistica, ancora sostenute e difese dalla Curia romana che indusse noti studiosi coinvolti (Muratori, Vallisnieri e Lodoli) a desistere dal consegnare i loro resoconti autobiografici<sup>13</sup>.

Tra gli otto letterati napoletani invitati<sup>14</sup> Vico fu l'unico ad aderire al *Proget-*

9. *Progetto*, pp. 132-133, poi in *Vita*, pp. 138-139.

10. Ivi, p. 136, poi in *Vita*, p. 142.

11. Ivi, p. 139, poi in *Vita*, p. 145.

12. Ivi, p. 136, poi in *Vita*, p. 142. La lettera di Leibniz è riportata in *The Autobiography of Giambattista Vico*, translated from the Italian by M.H. Fisch and Th. G. Bergin, Ithaca and London, Cornell University Press, 1944, p. 5.

13. Cfr. P.G. Gaspardo-G. Pizzamiglio, *La pubblicazione dell'Autobiografia vichiana nella corrispondenza di Giovan Artico di Porcia con il Muratori e il Vallisnieri*, in *Vico e Venezia*, cit., pp. 127-130.

14. *Aggiunta*, p. 84. Dal carteggio si apprende anche l'interesse dei due intellettuali veneti, Conti e Lodoli, a ottenere una seconda edizione (che costituirà questa *Aggiunta*, composta nell'aprile-maggio del 1731 con brevi resoconti dell'attività dal 1725 e di avvenimenti anteriori non senza il riferimento a «studi ameni» di carattere occasionale) della *Vita*, arricchita e aggiornata in funzione dell'*opus maius* con l'annuncio di un'edizione veneziana (per noi dispersa) (ivi, pp. 85,

to di Porcìa che riconobbe in lui chi «ha intesa la mia idea e l'ha ottimamente posta in pratica»<sup>15</sup>.

Quando, intorno al 1723, inviava il manoscritto dell'autobiografia (per noi perduto), il filosofo napoletano era già noto ai letterati italiani e citato in un interessante carteggio di Porcìa con Muratori e Vallisnieri<sup>16</sup>. Il *Progetto* giungeva a Vico propizio e certo meritevole di adesione, perché, negli anni di stesura della *Scienza nuova prima*, ripercorrere le tappe della propria formazione poteva contribuire alla sua consacrazione di studioso. Il taglio del racconto autobiografico è storico-filosofico, aggettivi che egli utilizza come sostantivi in due contesti distinti: nel primo dichiara di aver scritto la propria vita «con ingenuità dovuta da storico»; nel secondo ammette di narrare e scrivere da «filosofo» quasi a conferma della conquistata alternativa al metodo deduttivo dei cartesiani<sup>17</sup>. L'opposizione è innanzitutto a Descartes che nel suo *Discours* aveva offerto una costruzione autobiografica, aprioristicamente volta a tessere le lodi della propria «filosofia e matematica»<sup>18</sup>. Denigrava le discipline storiche, filosoficamente impegnato da ragioni speculative, concentrato soltanto sul proprio monologo logico e discorsivo. Il primo piano è conquistato non dalle condizioni storiche del soggetto ma dal giorno “eroico” in cui si decide di entrare in se stessi, dal primo atto creatore di una vita indipendente, tradotta anche stilisticamente nel passaggio dall'uso di una forma verbale al passato a quella dominante del presente. Con ciò il tempo *ideale* (platonico) si traduce in un processo di crisi e di rigenerazione che parte dal dubbio e giunge alla svolta della conoscenza di sé.

87-88). Di un'altra *Aggiunta* si fece promotore ed estensore il benemerito marchese di Villarsa nell'edizione del 1818 degli *Opuscoli* di Vico, primo tenace raccoglitore di testi e manoscritti vichiani, ma fonte inattendibile di fatti e giudizi, perché costruiti prevalentemente su testimonianze orali (da Gherardo degli Angeli a Gennaro Vico, da Carlantonio De Rosa senior a Donato Corbo) soprattutto per quanto riguarda il prospettato decadimento senile del filosofo. Oltre a illegittime modernizzazioni del linguaggio vichiano e a interventi di alterazione della punteggiatura, De Rosa sopprime una nota dell'autore e il *Catalogo*; introdusse per intero le recensioni di Le Clerc che Vico aveva riassunte per la stampa del 1728. Inoltre, l'editore inserì i paragrafi dell'«Occasione» senza darne l'avviso e traducendoli alla terza persona, ma con i verbi al passato, proponendo un testo affatto “virtuale”, concluso da una sua continuazione della *Vita* con annotazioni di Francesco Daniele. Su queste vicende e le fasi redazionali si veda R. Verdirame, *Note sulla Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo: l'occasione, la genesi e le vicende editoriali*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo...*, cit., pp. 307-315.

15. Così G. di Porcìa all'abate G.L. Esperti, 16 settembre 1725, cit. in A. Battistini, *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, cit., p. 18, nota.

16. Il carteggio Porcìa-Muratori è citato in C. De Michelis, *L'autobiografia intellettuale e il «Progetto» di Giovanartico di Porcìa, in Vico e Venezia*, cit., p. 97. Da una lettera di Vallisnieri si apprende che nel 1724 la *Vita* era nelle mani di Porcìa, il che permette di accogliere la retrodatazione dell'opera al 1723 secondo quanto osservato da Battistini, correggendo la nota ipotesi di Croce e Nicolini, volta a considerare il 1725. Cfr. G. Vico, *L'Autobiografia, il Carteggio e le Poesie varie*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1929<sup>2</sup>, p. 375 (poi in *Autobiografia di Giambattista Vico [1725-1728]...*, cit.); A. Battistini in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, t. II, p. 1232.

17. *Vita*, p. 37 e *Aggiunta*, pp. 84-85.

18. *Vita*, p. 37.

La ricerca si affida alle capacità raziocinanti di un *homme de bon sens*, attento a capire metodologicamente le cose che gli si presentano e a comprenderle con ragionamenti semplici e autonomi niente affatto dipendenti da opinioni altrui o dalla sapienza tradizionale. Cartesio orientava a una verità senza storia che identificava l'errore in un passato intellettuale da obliare, senza dare al lettore alcuna informazione circa le fasi e gli ostacoli del suo itinerario.

Per il filosofo napoletano si trattava, invece, di circoscrivere storicamente il senso di un'esperienza, il procedere tortuoso e tragico di una vita su cui incombe la minaccia dell'errore e della caduta, da narrare, quindi, «fil filo e con ischiettezza la serie di tutti gli studi (...), perché si conoscano le proprie e naturali cagioni della sua tale e non altra riuscita di letterato»<sup>19</sup>. Il passo è interessante per la decisa opposizione all'«astuzia» del pensatore francese, per quell'«ingenuità» che significa fedeltà al dato storico e non costruzione artificiale come egli ritiene abbia fatto Descartes, al punto da finalizzare la sua autobiografia alle ragioni della propria filosofia. Inoltre, la metafora del *fil filo* – presente anche nella biografia di Muratori – sottende una concezione del tempo unilineare in un sistema ciclico, coerente con lo scopo di far prevalere una continuità di vocazione nonostante e attraverso le cesure e le interruzioni mai rinnegate, anzi riutilizzate quali momenti dialettici di un fare perenne e, insieme, di un passato che non si rinnega mai. Il rapporto tra scrittura e passato mette al centro dell'autobiografia il senso dell'esperienza vissuta, come testimonia l'uso dei verbi («ritruovò»), per indicare una soluzione al tema dei principi della poesia con il riferimento a Bacone e stabilire con nuovi principi di *mitologia* i «significati storici delle prime antichissime repubbliche greche nonché la «storia favolosa delle repubbliche eroiche»<sup>20</sup>.

Ancor più esplicativa è la descrizione della lezione preparata per il concorso alla «cattedra mattutina di leggi» che il filosofo ricorda al passato («la pensò fino alle cinque ore della notte antecedente»), per poi scegliere un tempo passato prossimo, ricordando di averla ragionata con amici a casa sua, tra lo strepito dei suoi figli, «come ha uso di sempre o leggere o scrivere o meditare»<sup>21</sup>. Qui la scelta dei verbi all'infinito procura un effetto di presenza ai fatti narrati. Eppure, il riferimento a un tempo culturale trascorso contiene sempre una lezione di vita per il presente, realizzando una coincidenza tra il tempo in cui si parla e il tempo della narrazione con uno slittamento temporale che rende presente l'io narrante. Rivolta direttamente al lettore, l'autobiografia si modula su una

19. *Ibid.*

20. «E 'l poco compiacimento del libro del Verulamio, ove si dà a rintracciare la sapienza degli antichi dalle favole de' poeti, fu un altro segno di quello onde il Vico, pur nell'ultime sue opere, ritruovò altri princípi della poesia di quelli che i greci e i latini e gli altri dopoi hanno finor creduto, sopra cui ne stabilisce altri di mitologia, co' quali le favole unicamente portarono significati storici delle prime antichissime repubbliche greche, e ne spiega tutta la storia favolosa delle repubbliche eroiche» (ivi, p. 64).

21. Ivi, p. 70. Cfr. M. Cottino-Jones, *L'Autobiografia vichiana: il rapporto vita-scrittura*, in *Vico e Venezia*, cit., spec. p. 137.

voce narrativa impersonale che presenta l'Autore in terza persona, adeguandosi al precetto aristotelico secondo cui le cose che possono suscitare invidia vanno riferite ad altri (*Retorica*, III, 17, 1418b). Tale scelta è anche la più consona allo scopo del filosofo-narratore di sé che vuole interpretare storicamente i fatti quotidiani e le vicende domestiche, considerata la condivisa funzione pedagogica assegnata all'autobiografia. Soggetto dell'opera è il «signor Giambattista Vico», presentato come il «fanciullo» di carattere malinconico (la fonte di questa condizione è Aristotele citato da Cicerone, *Tusc.*, I, XXVIII, 80) per la quasi mortale caduta dalle scale in «età di sette anni»; o «il Giambattista» che abbandona la «seconda scuola» dei Gesuiti, per studiare a casa la grammatica e la logica. Da quel momento l'Autore presenta se stesso come «il Vico» che si manterrà fino alle ultime pagine, impegnando l'identità dell'autore e del *personaggio* nel racconto autobiografico<sup>22</sup>. Tale diade identitaria non esita a intervallare la narrazione con parentesi di contenuto generale, quando, ad esempio, avverte il pericolo nei giovani di «studiar scienze che sono sopra la loro età» o quando, onorando la celebre accademia degli Infuriati, dedica un panegirico a questa istituzione, esaltando il «bellissimo frutto (che) rendono alle città le luminose accademie, perché i giovani (...) s'inflammo a studiare per la via della lode e della gloria»<sup>23</sup>. Né meno rilevante è il successivo ammonimento, rivolto ai giovani che sono prigionieri di errori, se «non sono guidati e condotti da una sapienza intiera e che si corrisponda in tutte le parti»<sup>24</sup>. Ritornano i temi della pedagogia politica del *De ratione*, tesa a denunciare i limiti convergenti degli stoici e degli epicurei, alleati teorici di una «morale di solitari»<sup>25</sup>. Vico rinuncia alle certezze dell'uomo cartesiano e della sua filosofia ridotta a matematica, interrogandosi sullo statuto epistemologico della scienza moderna e confrontandola con quella degli antichi. Egli pone, quindi, il problema modernissimo dell'unità ordinata e non astratta dei saperi positivi del proprio tempo, dalla meccanica alla chimica, dalla medicina alla retorica, dalla giurisprudenza alla storia.

L'autobiografia vichiana appartiene al genere «epidittico» e il suo autore sa muoversi con grande finezza e abilità da raggiungere almeno due risultati: mette in scena se stesso nei termini di «glorificazione dell'eroe»<sup>26</sup>, ma adottando una professione di umiltà e di decoro, secondo una strategia retorica adeguata al fine di offrire un modello ideale di comportamento e di vita intellettuale assai affidabile tanto da stimolare l'imitazione. Vico biografo di sé è coerente con la

22. *Vita*, pp. 35, 36. Cfr. ancora M. Cottino-Jones, *L'Autobiografia vichiana: il rapporto vita-scrittura*, cit., p. 135. Sulla relazione tra «tempo della scrittura» e «tempo della vita» si veda G. Patella, *Tiempo y relato en la Autobiografía de Giambattista Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», 15-16 (2003), pp. 179-188.

23. *Vita*, p. 37.

24. Ivi, p. 39.

25. Ivi, p. 43. Sul *De ratione* cfr. qui *supra*, cap. 2.

26. Così A. Battistini, *La dignità della retorica*, cit., p. 47 (ma cfr. anche pp. 15-50).

precedente pratica storiografica che lo aveva visto biografo del Carafa (1716), l'illustre capitano delle cui *gesta* si era fatto narratore, consapevole dell'utilità delle «vite di uomini illustri» che

fin dai primi anni di vita si sono spinti verso altissime mete, divenendo per uomini di minore statura incitamento e via da seguire; al contrario, le versioni storiche ufficiali presentano grandi condottieri di già provato valore e di smisurata autorità, caratteristiche che, per la gioventù alla cui formazione soprattutto deve badare lo Stato, costituiscono certo più oggetto di ammirazione che esempio da seguire<sup>27</sup>.

Eppure, lo scritto autobiografico documenta anche errori e smarrimenti, funzionali all'avvertita capacità di averli saputi superare e alla conferma di una vocazione che si è consolidata nel tempo. Il soggiorno a Vatolla, l'insuccesso concorsuale, l'improvviso sottrarsi del cardinale Corsini al finanziamento della *Scienza nuova prima* sono tutte *traversie* trasformatesi in *opportunità* secondo il modello cristiano cui si ispira l'uso di termini come *presagio*, *segno*, *inclinazione*, *vocazione*<sup>28</sup>. Anche da questo punto di vista non sono irrilevanti toni e motivi agostiniani: la liberazione dallo scetticismo, l'ascesi studiosa, la scelta dell'esilio formativo; il dualismo post-platonico di *veritas* e *opinio*, la ricerca di una *regula veritatis*, il fondamento interiore del finalismo provvidenziale, il rispetto per l'*ornatus* e il sublime stilistico contro il gusto e le mode nauseanti del proprio tempo<sup>29</sup>.

All'errore nel e del passato da bandire per Cartesio si oppone l'impegno filosofico di Vico che risente del modello cristiano di storia orientata dall'uomo predestinato al bene anche in assenza di chiari segnali. La religiosità non si cancella ma si declina nell'umana riflessione sul mondo con l'autoaffermazione («nato per la gloria della patria») <sup>30</sup> e l'espressione della *grandeur* di matrice barocca. Tutto ciò si coniuga con la rinascita del socratismo che, non a caso, chiude l'autobiografia. Il filosofo antico descritto da Fedro (nella favola di *Socrates ad amicos*) viene elogiato per la ricerca della conoscenza di sé, cuore dell'ideale umanistico di *sapientia*, *eloquentia* e *prudentia*. Eppure, la confessione intimistica e una teofania interiore, finalizzata alla conoscenza divina del

27. G. Vico, *Le gesta di Antonio Carafa* (1716), a cura di M. Sanna, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. II/2, Napoli, nelle sedi del Centro, 1997, p. 309. Su quest'opera cfr. A. Battistini, *Il granito e l'arcobaleno. La biografia vichiana di Antonio Carafa tra verità storica e ragioni epidittiche*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, cit., vol. I, pp. 57-86.

28. A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, Guerini e associati, 1995, p. 53. Cfr. il mio studio, *Traversie e opportunità...*, cit., parte II, 1.

29. Richiamando i modelli agostiniani e cartesiani, D.Ph. Verene (*The New Art of Autobiography. An Essay on the Life of Giambattista Vico Written by Himself*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 92-125) ha reimpostato il discorso autobiografico di Vico, trattando di un «New Method of Studies» e di una «New Critical Art» (ivi, pp. 126 e sgg., 147 e sgg.) tra cadute, eroismi e ricorrenti «Barbarians» (ivi, pp. 161 e sgg.).

30. *Vita*, p. 72.

processo interiore di una *mens*, aggredita dall'errore e dal dubbio, subiscono un'originale torsione in direzione del pubblico dei lettori cui è destinato l'impianto pedagogico fondamentale. Interviene l'abbandono di ogni dato esteriore o difficoltà congiunturale a vantaggio dello sviluppo di un pensiero già segnato dal destino, oggettivato non più dai segni divini ma da una forza produttiva che ricalca il motivo umanistico del "furore" creativo e della smania di fare dell'uomo moderno. Coerentemente, nel momento di riscatto il *topos* della cattiva sorte del martire conosce una trasformazione e le stesse "persecuzioni" di colleghi invidiosi fanno di Vico un uomo che non le vive per meritare il cielo, ma come «occasioni per le quali esso, come a sua alta inespugnabil rocca, si ritirava al tavolino per meditar e scriver altre opere, le quali chiamava "generose vendette de' suoi detrattori"»<sup>31</sup>.

Una conseguenza della crisi definitiva del teleologismo è, in Vico, la perseveranza, opposta alla volubilità, che gli ha concesso l'opportunità di aver vissuto per ben nove anni un meditativo ritiro nel castello cilentano dei Vargas a Vatolla «di bellissimo sito e di perfettissima aria» per cui «dalla buon'aria del paese sarebbe restituito in salute ed avrebbe tutto l'agio di studiare»<sup>32</sup>. È, infatti, il periodo più intenso dedicato alla lettura e allo studio degli antichi (da Platone ad Aristotele, da Socrate a Epicuro, da Carneade a Plotino). Anche l'esperienza della solitudine comune a Descartes gioca ruoli diversi; quella dello "storico" Vico, enfatizzata per confermare il distacco dalla complicata e ostile vita cittadina, non è la solitudine del filosofo francese, espressione del suo bisogno di ricavare i principi di ogni certezza dal fondo di un *io* rappresentato anche fisicamente nei limiti dello spazio fisico-abitativo di una stanza. La descrizione dell'intensa fase di esperienza didattica e di formazione individuale serve a marcare l'originalità di una condizione che non persegue finalità trascendenti, ma tende alla salvezza possibile nel proprio mondo terreno. I tempi della "meditazione" sono l'espressione di una straordinaria capacità retorica di scrittura del filosofo, attento a denunciare i limiti di una cultura che gli è estranea ma non sconosciuta. La scelta è quella di un anticonformismo che punta all'esemplarità, all'eroismo della *mens* ma senza oscurare il dato drammatico di uno studioso che vive i suoi anni accettando quella solitudine cui le mode culturali lo avevano condannato e, nello stesso tempo, compiaciuto del dialogo con pensatori contemporanei come i Gaetano d'Andrea, Giuseppe Lucina, Niccolò Caravita<sup>33</sup>. Il gusto vichiano per la retorica di un'"estraneità" voluta trasforma l'orgoglio di tale scelta in desi-

31. *Aggiunta*, p. 96. Su questo brano si veda il commento di B. Anglani (*Le parole della morte nell'autobiografia del Settecento*, in *Le metamorfosi dei linguaggi nel Settecento*, a cura di C. Borghero e R. Loretelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 125-140) che ha rilevato nel passaggio dei tempi verbali (dal passato remoto all'imperfetto) l'avvento di un tempo *mitico* dopo quello *eroico* (ivi, p. 130), convinto, tuttavia, che tutto ciò segni la fuoriuscita dal tempo (un po' estremo per un Vico *istorico e filosofo*) e l'approdo alla dimensione della «'morte' superata dalla 'forma'» (ivi, p. 131).

32. *Vita*, p. 16.

33. Ivi, pp. 51-52.

derio di avere un'influenza diversa sul mondo che lo circonda. È il caso dell'erudito Giuseppe Lucina, imbarazzato dal fatto che del pensiero vichiano «non se ne facesse alcun buon uso nella città»; o di don Francesco Santoro e dei suoi confratelli giudici della Vicaria civile che «per loro somma bontà non solo non aprirono bocca per tutto il tempo ch'egli ragionava la causa, ma non si guardarono in faccia l'uno con l'altro»; o dell'anatomico Porzio, disposto a riconoscere che le cose meditate dal filosofo «il ponevano in soggezione»<sup>34</sup>.

Il soggetto dell'autobiografia non è un io separato, ma vive in un contesto culturale e linguistico comunicativo in grado di esprimere anche un non banale dissenso verso i sostenitori del recupero del passato. Di Tommaso Cornelio, protagonista della fortuna del cartesianesimo a Napoli, Vico dà, ad esempio, un giudizio critico per un intransigente purismo, paralizzante l'ingegno dei giovani<sup>35</sup>. È un'accusa di "boria" intellettuale che richiama la difesa delle tesi sulla gradualità dell'apprendimento, centrali nei paragrafi del *De ratione* e rielaborati nell'autobiografia, per denunciare l'aridità dei testi di logica crisippea o degli esercizi di metodo algebrico che sposta la memoria dei giovani, ne «infingardisce» l'ingegno, ne «rallenta l'intendimento»<sup>36</sup>. Eppure, il coinvolgimento critico di Cornelio, se serve per ribadire la volontà di proporsi nella condizione di solitario autodidatta, si concilia con l'indiretto apprezzamento per l'opera del pensatore di Rovito, coraggioso nel ripudiare le mode e difendere la scelta del latino, condivisa da Vico a Vatolla (con lo studio degli scritti di Lorenzo Valla e Cicerone), dove «dal suo buon genio guidato, aveva fatto il maggior corso dei suoi studi senza niun affetto di setta, e non nella città, nella quale, come moda di vesti, si cangiava ogni due o tre anni gusto di lettere»<sup>37</sup>.

Dopo l'assenza (non proprio ininterrotta ma rafforzata dalla narrazione vichiana), i motivi che ispirano estraneità e che lo fanno sentire «non solo (...) straniero nella sua patria, ma anche sconosciuto»<sup>38</sup> sono il rigetto della medicina galenica, il successo dei moderni orientamenti atomistici e materialistici, la crisi acutissima della ragione civile e della giurisprudenza, la fortuna della filosofia gassendista, riconosciuta nelle sue matrici epicuree, il primato della fisica cartesiana, letta nei testi di Regius<sup>39</sup> a tendenza atomistica e di quella sperimentale dell'empirista Boyle, tutte estranee alla meditazione metafisica di stampo platonico-neoplatonico cui è da ricondurre la filosofia rinascimentale, messa in crisi dai cartesiani alla moda, per cui «que' valenti letterati, i quali due o tre

34. Ivi, p. 52; *Aggiunta*, p. 82; *Vita*, p. 64.

35. *Vita*, p. 51.

36. Ivi, p. 45. In proposito, si veda l'acuto commento di D. Della Terza, *Autobiografia di G.B. Vico: razionalità e scrittura*, in «Quaderni di retorica e poetica», II (1986) 1, p. 99.

37. *Vita*, pp. 41, 51.

38. Ivi, p. 51.

39. Sul tema sia consentito rinviare al mio volume, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, Pisa, Edizioni ETS, 2021, cap. II. Magistrali le recenti ricerche di C. Borghe-ro raccolte nella monografia, *Mitologie cartesiane*, Firenze, Le Lettere, 2023, spec. capp. I e II (con ampia discussione della relativa letteratura critica).

anni avanti dicevano che le metafisiche dovevano star chiuse ne' chiostrì, pre-  
sero essi a tutta voga a coltivarle, non già sopra i Platoni e i Plotini coi Marsili  
(...), ma sopra le *Meditazioni* di Renato Delle Carte (...)»<sup>40</sup>.

La scrittura sa abbandonare ogni dato esteriore per concentrarsi, a tutto van-  
taggio dell'unità narrativa, sull'itinerario di autoformazione assai tortuoso, co-  
struito con grande abilità retorica per l'autoaffermazione dell'Autore, destinato  
al successo intellettuale. Egli ha avuto il merito di elaborare l'insoddisfazione  
per una parte della filosofia del suo tempo: il cartesianesimo meridionale pri-  
gioniero delle astratte involuzioni logiche, teorizzando la subordinazione del-  
la fisica alla metafisica, incapace di difendere la filosofia dagli attacchi dello  
scetticismo moderno. Il confronto è di opposizione, perché è stato di profonda  
assimilazione, se solo si pensi alle relazioni di Vico con il cartesianesimo meri-  
dionale che è esperienza culturale complessa e, innanzitutto, utile a distingue-  
re Cartesio dalla sua fortuna nella cultura meridionale. In proposito, il filosofo  
napoletano ricorda i significativi rapporti personali e culturali con Caloprese:

(...) Perché Renato, ambiziosissimo di gloria, sì come – con la sua fisica machinata  
sopra un disegno simile a quella di Epicuro, fatta comparire la prima volta sulle cattedre  
di una celebratissima università di Europa, qual è quella di Utrecht, da un fisico me-  
dico – affettò farsi celebre tra professori di medicina; così poi disegnò alquante prime  
linee di metafisica alla maniera di Platone – ove s'industria di stabilire due generi di  
sostanze, una distesa, altra intelligente, per dimostrare un agente sopra la materia che  
materia non sia, qual egli è "1 "dio" di Platone – per avere un giorno il regno anche tra i  
chiostrì, ne' quali era stata introdotta fin dal secolo undecimo la metafisica d' Aristotile.  
Ché, quantunque, per quello che questo filosofo vi conferì del suo, ella avesse servito  
innanzi agli empi averroisti, però, essendone la pianta quella di Platone, facilmente la  
religion cristiana la piegò a' sensi pii del di lui Maestro, onde, come ella resse da princi-  
pio con la platonica sino all'undecimo secolo, così indi in poi ha retto con la metafisica  
aristotelica. E, infatti, sul maggior fervore che si celebrava la fisica cartesiana, il Vico,  
ricevutosi in Napoli, udillo spesse volte dire dal signor Gregorio Calopreso, gran filo-  
sofo renatista, a cui il Vico fu molto caro<sup>41</sup>.

A leggere bene questo brano, il ricordo del maestro di Scalea impegnava in  
un articolato giudizio sulla filosofia di Descartes, riferito, non a caso, all'origi-  
nale incontro di platonismo e religione cristiana, coerente a Napoli con il recu-  
pero dell'Aristotele platonico opposto a quello averroistico negli anni di crisi  
del vecchio e del nuovo atomismo epicureo-gassendista. A Vico non sfuggiva  
la complicata fase di transizione della cultura napoletana, decisa, dopo l'esau-  
rimento dell'esperienza investigante, ad abbandonare il cartesianesimo "fisico"

40. *Vita*, p. 53.

41. Ivi, p. 48. Giuseppe Giarrizzo ha svolto, in proposito, illuminanti osservazioni: cfr. *Da Napoli a Vienna: il circolo meridionale della filosofia del Metastasio*, in *Legge, Poesia e Mito. Giannone, Metastasio e Vico fra "tradizione" e "trasgressione" nella Napoli degli anni Venti del Settecento*. Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 3-5 marzo 1998), a cura di M. Valente, Roma, Aracne, 2001, pp. 111-112.

che non «fruttò punto alcuna morale comoda alla cristiana religione», come provava la storia della fortuna delle *Passions*, più utili «alla medicina che alla morale»<sup>42</sup>.

Mettere in discussione la certezza della verità cartesiana significava vincolarne la possibilità alla dimensione temporale, per conquistare un criterio di *ordine* e di *giustizia*. In quanto garanzia di un sistema di *obbedienza*, l'*ordine* può attestare la vocazione della *mens* a proiettarsi nell'attività umana, a entrare, così, nel mondo del *diritto*. A quest'ultimo riporta un'altra fonte del discorso autobiografico: Gravina, giurista e storico del diritto civile, educato alla scuola di Caloprese cui era giunto presentato da Pietro Metastasio. Le relazioni con l'autore del *Della ragion poetica* (1708) e la sua filosofia della *mens*, riferita alle origini del diritto civile e, in generale, ai temi di una pedagogia civile condivisi e rielaborati da Vico all'altezza dell'autobiografia (che ricorda il letterato calabrese a testimonianza di un rapporto di «stima e [...] amicizia», rinnovato dall'uscita della *Vita* del Carafa)<sup>43</sup>, sono illuminati dal notevole dialogo con Grozio. Questi è il quarto dei quattro *auttori* di Vico che, selezionando tra classici antichi e moderni, mitizza i motivi fondamentali del suo pensiero. Il nome del giurista olandese, infatti, segue quelli degli antichi Platone e Tacito per la parte antica e Bacone per la moderna, alle origini della nuova scienza, fatta di sperimentalismo e di empirismo, lontano dalla vecchia metafisica scolastica<sup>44</sup>. Uno sperimentalismo che approfondisce le esperienze dell'Accademia degli Investiganti di metà Seicento nella proposta di un nuovo metodo *negli studi*, nutrito di topica ed eloquenza civile coerente con l'interesse per la vera natura umana, per quell'*umanologia*<sup>45</sup> che rompe l'antico e moderno nesso filosofia-cosmologia e guarda all'ordine dell'uomo che è la *sua* storia. La nuova *scientia iuris*, nata dalla «conversione» di *vero* e *certo*, di *filosofia* e *filologia*, è l'illuminazione che Vico ha ricevuto o creduto di poter ricevere dall'autore del *De iure belli ac pacis*, pubblicato a Napoli in un'edizione del 1719 che Dario Faucci ha identificato con il testo utilizzato dal filosofo napoletano per il suo noto commento, interrotto giacché – come si legge nell'autobiografia – non conveniva «ad uom cattolico di religione adornare di note opera di autore eretico»<sup>46</sup>. Si è

42. *Vita*, p. 49.

43. *Ivi*, p. 65.

44. *Ibid.*

45. Traggo questa espressione dall'interpretazione di P. Piovani che la riferisce alla filosofia moderna *acosmica* e *anaturale*, trattando di *Vico e la filosofia senza natura* (1969), poi in P. Piovani, *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990, pp. 55-89; cfr. qui *supra*, cap. 2.

46. *Vita*, p. 65. H. Grotii *De iure belli ac pacis. Libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*. Cum annotatis Auctoris, ex postrema eius ante obitum cura (...). Nec non Ioann. Frid. Gronovii V.C. Notae in totum opus (...). Editio novissima (...), Anno 1719. Cfr. D. Faucci, *Vico editore di Grozio?*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXVI (1959) 413, pp. 95-104: la trascrizione della *Dedica* è in appendice alle pp. 102-104; il passo citato è a p. 103. F. Waldmann (*Giambattista Vico, Eugene of Savoy and Hugo Grotius's De iure belli ac pacis, 1719*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», LXXXIV,

discusso molto sul significato di tale commento e sulla sua funzione all'interno di un brano che contiene l'elogio del giurista olandese, tuttavia trasformato dal potente pensiero vichiano, per intendere il «sistema universale» di filosofia e filologia, «in entrambe le parti di questa ultima, sì della storia delle cose o favolosa o certa, sì della storia delle tre lingue, ebraica, greca e latina, (...) pervenute per mano della cristiana religione»<sup>47</sup>. Tra *ragione* e *autorità* si manifesta tutta la complessità del «diritto naturale» vichiano, espressione dell'ordine divino solo parzialmente irradiato nel mondo umano. La vera legge naturale testimonia, infatti, la partecipazione della *ratio* umana alla *lex aeterna* che, lungi da svalutarne l'azione, ne potenzia dall'interno i caratteri e le prerogative. Così, la tesi giusnaturalistica della continuità di sviluppo umano in base al principio dell'inclinazione spontanea e autonoma alla vita sociale è trasformata dall'introduzione della struttura veritativa divina che serve a spiegare, senza mai risolverla, l'istanza utilitaristica dell'individualità singolare. Questa è la risposta convincente alla sfida demolitrice dello scetticismo antico e moderno (da Epicuro a Bayle) che sollecita indirettamente a porre la complicata questione di un principio di unificazione e di comunicazione tra gli uomini. Tradizione investigante e libertinismo, pirronismo e gassendismo agiscono provocando l'abbandono di ogni ideale contemplativo, la scoperta della coscienza umana e della sua potenza creatrice che contrasta il vantaggio privato a favore di quello pubblico e sperimenta il senso moderno dell'utile in una direzione opposta al materialismo ateo, coerente con il senso della *sapienza* che si fa *prudenza* (*iurisprudencia*).

Nel racconto autobiografico è interessante l'avvicinamento degli studi di diritto a quelli di metafisica: se i primi fanno avvertire l'esigenza di una trasformazione del tradizionale *ius naturale*, individuando le *parole* con le quali i concetti fondamentali della *filosofia* umana si esprimono, gli studi di metafisica indicano le ragioni eterne e immutabili da ricercarsi in Dio che tutte le possiede per infinita perfezione e le realizza anche nella *natura* umana. I riferimenti a Grozio partecipano all'esigenza vichiana di risistemazione del sapere umano, ispirata ai modelli platonici e cristiani in accordo con la filosofia e la filologia<sup>48</sup>.

2021, pp. 243-284) è partito dalle osservazioni di Faucci, offrendo un ampio *corpus* di prove circa l'attribuzione, tra cui la celebre epistola dedicatoria, la rilegatura di un esemplare conservato a Vienna nella Biblioteca di Eugenio di Savoia con ornamenti tipografici utilizzati a Napoli nel 1719 e una varietà di iscrizioni, di *donazioni ad usum* in diverse copie dell'edizione settecentesca del capolavoro groziano.

47. *Vita*, p. 65.

48. Non a caso la stessa argomentazione è presente nel *Commiato* di un'opera di incerto titolo, anteriore al 1720 (secondo Nicolini), probabilmente riferibile a una prima edizione del *Diritto universale*, laddove Vico, rivolgendosi all'«adolescente erudito», avvicina il *De iure* groziano ai temi del diritto naturale delle genti e il giurista olandese agli autori di «metafisica, di teologia, dei costumi morali e civili, della lingua, della storia e della giurisprudenza romana» (G. Vico, *Agli equanimi lettori*, in Id., *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, cit., p. 21). Cfr. D. Faucci *Vico e Grozio «giureconsulti del genere umano»* (1968), poi in Vico e l'instaurazione delle scienze. *Diritto. Linguistica. Antropologia*, presentazione di G. Tagliacozzo, Lecce, Messapica, 1978, p. 94. Fubini (curatore dell'*Autobiografia, seguita da una scelta di lettere, orazioni e*

Al filosofo napoletano il *diritto naturale* antico e moderno non offre soluzioni ma problemi che egli esamina e riformula da filosofo. Lo *ius* non gli appare questione tecnica né occasione di studio sui dati empirici del mondo umano. Evitando l'errore delle dottrine tradizionali, inclini alla sistemazione dell'attività giuridica in astratte classificazioni, avverte, innanzitutto, il bisogno di considerare il diritto in tutta la sua ricca e complessa varietà di espressioni negli usi linguistici tipici della *iusprudentia* romana, senza mai perdere il «sommo piacere» di indagare sui «particolari motivi dell'equità» e sulle «parole delle leggi» in vista della ricerca dei «principi del diritto universale»<sup>49</sup>. La giurisprudenza pone il problema della ricerca di un principio che unisca tutto il sapere umano e divino, riporta alla storia della *natura umana* che spiega se stessa nel mondo con il principio direttivo di Dio. Vico non può consentire di lacerare il rapporto metafisico dell'universale (umano) con l'eterno: il primo è permeato di divino senza del quale cadrebbe dall'ordine al caos. La *lex naturalis* svolge una funzione attiva in quanto parte di quella eterna e divina, capace di dare alla ragione un respiro di universalità. Perciò il diritto è chiamato a riconoscere come suoi caratteri costitutivi l'universalità e l'immutabilità contro ogni scetticismo e relativismo. È una *reductio ad unum* coerente con la filosofia del Vico del *Diritto universale* e con la sua riflessione sul nuovo *vero*, universale e concreto insieme, vivente nel nuovo *diritto naturale delle genti*<sup>50</sup>.

Vico lavorò alla sua *Vita* nel rispetto dei dati concreti e dei fatti senza mai ridurre la sua costruzione a una dimensione cronologica. E da storico di sé fu filosofo, meditando sulle «cagioni così naturali come morali e nell'occasioni della fortuna»<sup>51</sup>. Emblematica è l'avversità fisiologica all'età di sette anni, molto drammatizzata per rappresentare il vero anno di nascita del filosofo rispetto

*rime*, Torino, Einaudi, 1977) ha corretto la versione del 1728, laddove si legge del giurista olandese che «pone in sistema di un dritto Universale tutta la Filosofia, e la Teologia» (corsivo mio, *Vita*, p. 228). L'intervento – che sostituisce «Teologia» con «Filologia» (*Autobiografia...*, cit., p. 45) – è stato condiviso da G. Fassò (*I quattro autori del Vico. Saggio sulla genesi della «Scienza Nuova»*, Milano, Giuffrè, 1949, p. 15, nota 33), prendendo le distanze dalle note letture di Baldoni e di Giarrizzo (cfr. Id., *Vico e Grozio*, cit., pp. 50-53).

49. *Vita*, p. 39.

50. È noto il documentato giudizio di Fassò, non esente, però, da rigide distinzioni: «Il Grozio che il Vico ammira e che gli apre la via della scienza nuova è Grozio quale egli lo conosce tra il 1713 e il '20, che non è il Grozio "giusnaturalista": il Grozio, intendo, razionalista, capace di divenire volontario od involontario iniziatore di quell'indirizzo che si usò chiamare "scuola del diritto naturale"». Il giurista olandese è, quindi, un *autore* che, per «provvidenziale abbaglio», ha fatto scorgere a Vico l'immagine riflessa delle proprie idee ancora in germe (*Vico e Grozio*, cit., pp. 99, 100, 102). Di una «progressione critica» degli scritti vichiani, dal *Diritto universale* alla *Scienza nuova prima*, ha parlato Botturi, sottolineando l'inserimento del giurista di Delft nel paradigma del giusnaturalismo protestante europeo, accomunandolo a Pufendorf e a Selden. In questo modo «l'astro groziano (...) finisce per compiere una sorprendente parabola che lo vede successivamente rappresentante di posizioni tra loro assai distanti, certamente contrarie, se non addirittura contraddittorie: Grozio esponente umanistico della tradizione giusnaturalistica classica; caposcuola del giusnaturalismo moderno; portatore di germi di pensiero utilitaristico» (F. Botturi, *La sapienza della storia...*, cit., pp. 297, 298).

51. *Aggiunta*, p. 85.

all'errata indicazione (1670 invece di 1668). La precoce introversione a tinte fisiologiche (per le purgazioni e le sofferenze), le successive avversità fisiologiche (l'ulcera cancrenosa e il catarro) sono retrodatate al trauma infantile, trasformato in segno profetico di elezione<sup>52</sup>. A proposito del *Carafa* si offrono notizie circa la condizione dell'Autore che per la stesura dell'opera «vi spese due anni, uno a disporre da quelle molto sparse e confuse notizie i comentari, un altro a tesserne l'istoria» cui sono aggiunti dettagli sulla precaria condizione fisica («in tutto il qual tempo fu travagliato da crudelissimi spasimi ippocondriaci nel braccio sinistro»)<sup>53</sup>. Il che instaura con il lettore un rapporto educativo e, insieme, personale, fatto di comprensione e di solidarietà anche all'altezza delle *Annotazioni alla Scienza nuova* del 1730 cui si aggiungono precisazioni circa il «lungo grave malore, contratto dall'epidemia del catarro, ch'allora scorse tutta l'Italia; e finalmente la solitudine nella quale il Vico vive»<sup>54</sup>. Con l'adozione di una coerente palingenesi umanistica il filosofo napoletano fonda sull'antropologica storicizzazione del sacro la favola barocca del mondo<sup>55</sup>. Sono, così, recuperati gli eterni semi del vero e del giusto (secondo la nota definizione di *vis veri* del *Diritto universale*), sepolti nell'animo umano e il dispiegarsi della *mens* storicamente conoscibile nelle diverse età. Coerentemente emerge, proprio a conferma del nucleo filosofico della narrazione, la differenza delle esperienze che «han dipendenza dal corpo» (che l'uomo fa «in tempo [...], e tutte in conoscendo le facciamo»<sup>56</sup>, secondo il gran principio del *verum et factum convertuntur* del *De antiquissima*) dalle *verità eterne* indipendenti dal mondo corporeo e create direttamente da Dio. Una distanza, quindi, tra l'eterno e il temporale che sono da considerare dentro l'unitaria esperienza di vita per quel desiderio tutto umano di ordine cui risponde proprio il disegno autobiografico, ponendo l'indiretto problema della comprensione anche di fatti imprevisi se non irrazionali. La materia del *cursus studiorum* viene ricostruita in una prospettiva di finalizzazione catartica, di autoassicurazione di una "missione" che pone la propria coscienza come autoprovvidente. Il piano dell'identità personale viene spostato dalla relazione ipostatica con Dio alla dimensione umana del

52. *Vita*, p. 35; *Aggiunta*, pp. 89, 93.

53. *Vita*, p. 64.

54. *Aggiunta*, p. 93.

55. Utili le pagine di M. Del Serra Fabbri (*Eredità e kenosi tematica della «confessio» cristiana negli scritti autobiografici di Vico*, in «Sapienza», XXXIII, 1980, 2, pp. 186-199) che hanno documentato con efficacia l'uso vichiano del «canone agostiniano» opposto alla pascaliana religione per «lumi sparsi», in base all'esigenza di un organico sistema di «moral cristiana» coerente con l'«apologia di penitente glorioso» nel *De ratione* e con la metafisica critica d'origine platonica svolta nel *De antiquissima* (ivi, pp. 190-192, 193); il tutto secondo confronti e parallelismi che la «diffrazione» storico-culturale vieta di definire filiazioni e che, tuttavia, non impediscono all'A. di collegare il Vico autobiografo alla «rivindicazione della sprezzatura di un ispirato, e già romantico, lavoro di getto», al «luminoso spazio interiore novalisiano» che è «passo conclusivo verso l'autobiografia psicologica o problematica dell'epoca della morte di Dio» (ivi, pp. 197, 198, 199).

56. *Vita*, p. 46.

racconto, predisposto a smentire finanche se stesso. Insomma, ideale e reale si distinguono per contribuire alla ricostruzione filosofica del «Mondo (...) fatto dagli Huomini»<sup>57</sup>, oggetto della *Scienza nuova*.

Accanto a cause naturali maturano anche errori di carattere culturale come l'abbandono degli studi giovanili di logica compensati dagli stimoli dettati dall'Accademia degli Infuriati che Vico spiega con la nota metafora tassiana (*Gerusalemme liberata*, XVI, 28) del cavallo che, ben addestrato alla vita militare e poi lasciato in campagna, riprende la sua inclinazione militare al suono di una tromba<sup>58</sup>. Altrettanto valore hanno le avversità del caso e degli uomini, l'invidia e le maldicenze soprattutto in occasione del già citato concorso universitario. Il brano oggetto della prova fu la l. 1. D. *De praescriptis verbis* (19, 5) che presentava molta materia giuridica da ordinare. Vico informa che cominciò «con una brieve, grave e toccante invocazione», recitando poi il principio di quella legge, «ridotta in somma e partita»; si attenne solo parzialmente alle regole del *mos italicus ius docendi*, senza toccare gli autori coinvolti e difendere, per esempio, Hotmann dalle accuse di Fabro, pur essendosi proposto di farlo. Eppure, anche in tale circostanza le difficoltà sono limitate e prevale l'ottimismo della costruzione del fatto quotidiano, al punto da confessare che la lezione fu tenuta «con tanta facilità come se (il Vico) non altro avesse professato tutta la vita» e riscosse l'«universale applauso»<sup>59</sup>. Così, l'impegno per l'autobiografia si disponeva in coerenza con quel riferimento alle «modificazioni del nostro umano pensiero»<sup>60</sup>, per mostrare, tuttavia, come il continuo prevalga sul discreto in un complicato e lungo itinerario di stazioni che conoscono cesure iniziali (la caduta) e di percorso (l'insuccesso concorsuale) «nelle opportunità o nelle traversie onde fece o ritardò i suoi progressi» ma anche tappe di eccezionale vantaggio meditativo (il soggiorno a Vatolla) e di riconoscimento europeo (la lettera di Jean Le Clerc, con positivi giudizi sul diritto universale, e una lunga, elogiativa recensione del dotto olandese, tratta e tradotta dal volume XVIII della «Bibliothèque ancienne et moderne»)<sup>61</sup>. Il racconto autobiografico non si risolve in una pacifica mèta finale posseduta per grazia trascendente ma culmina nella *Scienza nuova*, l'opera per la quale Vico sente di «avere vestito un nuovo huomo»<sup>62</sup>.

L'impianto storico-filosofico dell'autobiografia impegna un progetto, alla luce di un principio problematico e aggregante, capace di organizzare la molteplicità dei fatti accaduti dentro un *ordine* unitario, una *storia ideale eterna* coerentemente proposta dall'opera del 1725 «la qual approvasse tale e non altra

57. *Sn25*, p. 24.

58. *Vita*, p. 37. Su tale metafora tassiana ha insistito D. Della Terza, *Autobiografia di G.B. Vico: razionalità e scrittura*, cit., p. 103.

59. *Vita*, pp. 70, 71.

60. *Sn25*, p. 25.

61. *Vita*, pp. 68-69.

62. Così G. Vico a B.M. Giacco, Napoli, 25 ottobre 1725, poi in *Epistole*, p. 114.

aver dovuto essere la sua vita letteraria»<sup>63</sup>. Il tutto è confermato dal tono verbale di alcune espressioni corrispondenti alle tre età della storia individuale del filosofo che per il diritto civile «sentiva un sommo piacere», perché «l' *affezionò* agl' interpreti antichi che poi *avvertì* e *giudicò* essere i filosofi dell' equità naturale»; infine con la *Scienza nuova* del 1725 «ritruova finalmente tutto *spiegato* quel principio, ch'esso ancor confusamente e non con tutta distinzione aveva inteso nelle sue opere antecedenti»<sup>64</sup>. Per tale affermazione l'autobiografia si configura come narrazione tesa a illuminare la raggiunta configurazione di senso dei problemi filosofici, introdotti e maturati nell'elaborazione dell' *opus maius* (la *Scienza nuova*), testimonianza dell'intima coerenza delle sue *discoverte*, dopo gli inconcludenti esiti della riflessione sul *Diritto universale*:

(...) Nemmeno si disiderassero i libri del *Diritto universale*, de' quali assai meno della *Scienza nuova prima*, siccome d'un abbozzo di quella, il Vico era contento (...). Gli dispiacciono (...) perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando doveva tener il cammino tutto contrario; onde ivi prese errore in alquante materie<sup>65</sup>.

Vico ricostruisce il proprio passato, i sentieri interrotti di una complicata meditazione, indicando la prospettiva di riflessione matura e coerente con tutto il proprio itinerario filosofico. Questo stile interpretativo, utilizzato nella storia

63. *Vita*, p. 71 e *Aggiunta*, p. 85.

64. *Vita*, pp. 39, 73. Una ricostruzione preoccupata di costatare il significato filosofico della narrazione autobiografica e la presenza in essa dei passaggi epocali e antropologicamente cruciali dal «sentir sin advertir» all'«advertir conmovido» e alla «reflexion» è stata offerta da M. González García e J. Martínez Bisbal, *La Autobiografía de G. Vico. Claves para una lectura*, in *Autobiografía de Giambattista Vico*, edición de M. González García y J. Martínez Bisbal, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1998, spec. pp. 14-43. Richiamato da A. Battistini (*L'autobiografia e i modelli narrativi secenteschi*, cit., p. 183), il primato del modulo filosofico finale sulla narrazione storica autobiografica è stato già criticamente al centro delle osservazioni di Giuseppe Ferrari che ha identificato in Vico il tradimento della «storia analitica della sua mente», per aver coltivato un'ambigua «*illusione naturale che ci rappresenta la scoperta come uno scopo già conosciuto*», presupponendo nella ricerca di sé «quella ragionevolezza d'applicazione che è frutto della scoperta stessa». Vico non sa che «per conoscere la verità non basta vederla, ma conven esservi predisposto; crede che vedere e scoprire siano la stessa cosa; quindi le rare volte che accenna alla storia delle sue idee, retrocede sempre col modello della *Scienza Nuova* a cogliere que' frammenti de' primi suoi studj che gli assomigliano». È il caso dell'avviamento alla giurisprudenza, alla lettura di Platone e di Grozio, così trasferendo «il problema da un'epoca all'altra della sua vita», anticipando la stessa «data delle proprie idee», senza trovarne «l'origine psicologica» (G. Ferrari, *Al Lettore*, in G. Vico, *Principj di una Scienza nuova [...] secondo l'edizione del 1725*, pubblicati con *Note* da Giuseppe Ferrari. Si aggiungono le *Vindiciae in Acta eruditorum lipsiensis*, ecc. e la *Vita* dell'Autore, Milano, dalla Società Tipografica de' Classici italiani, 1836 [in *Opere di Giambattista Vico*, ordinate ed illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà da Giuseppe Ferrari, vol. IV, pp. XI, XII, XIV, XV]).

65. *Aggiunta*, p. 92. Questa la «via verso il basso» che, secondo Valagussa, «rimarca la scissione» e l'insufficienza della Provvidenza (F. Valagussa, *Lo sguardo di Vico. Vero Certo Vero*, cit., p. 15), recuperata da Vico, a mio giudizio, nella *Sn25* attraverso la nuova definizione di «sapienza volgare».

filosofica di sé, per corrispondere all'ideale autobiografico di Porcia, è stato tanto potente da affascinare un'interpretazione italiana, quella neoidealistica di Croce e Nicolini, assai propensi a privilegiare l'opera del 1725 e a ridurre tutti gli scritti precedenti a fasi migliorative progressive fino all'ultima edizione (1744). Ma la proposta di riconoscere «l'estensione della *Scienza nuova* alla biografia dell'autore, alla storia della propria vita intellettuale»<sup>66</sup> rischia di nuocere allo studio del contesto storico-culturale cui volontariamente apre il biografo di sé, operando da *storico* e, insieme, da *filosofo*. Vico non ha dato una storia "naturale" della sua vita ma una «storia mitica» della propria personalità come ha sottolineato Mario Fubini. Tra la tendenza alla coesione e il riconoscimento della diversità delle posizioni culturali contemporanee l'autobiografia cerca nel destino dell'io l'uomo intero con una presa di coscienza del *cursus studiorum* a vantaggio dell'esemplarità dei personaggi coinvolti. Il tutto in uno stile che offre la «singolare vivacità di sentire, di cui l'austero filosofo era dotato e che si rivela, contenuta e dominata, nel suo aulico fraseggiare: ne nasce il sapore caratteristico del suo stile, solenne e pur vivo per un'intima acutissima sensibilità, ne nascono quelle espressioni tutte sue, proprie di uno spirito, sempre intensamente preso da quanto lo occupa e abituato, ad un tempo, a proiettare le sue impressioni su di uno sfondo d'eternità»<sup>67</sup>. Eppure, proprio questa scelta si è imposta per ragioni storiche che legano il filosofo napoletano al suo tempo, all'ambiente veneziano, alle relazioni di stima di Porcia, alle speranze di coltivarne altre simili con Conti in vista della diffusione e riscrittura della *Scienza nuova*, il cui autore «con gloria della cattolica religione, produce il vantaggio alla nostra Italia di non invidiare all'Olanda, l'Inghilterra e la Germania protestante i loro tre principi di questa scienza»<sup>68</sup>. In essa maturava il grande progetto (corretto, migliorato e integrato per quasi vent'anni) di stabilire i principi dell'umanità dentro le età della storia a iniziare da quella pre-riflessiva, costituita dal linguaggio mitologico e dalle favole, per poi dispiegarsi nelle espressioni-produzioni del linguaggio articolato.

La scienza di Vico è scienza della storia universalizzante e concreta, perché si avvale della filologia e della filosofia in una sintesi originalissima, espressa dalla creazione di «universali fantastici» contro ogni forma astratta di cono-

66. B. Croce, *Intorno alla vita e al carattere di G.B. Vico* (1909), in Id., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 276-277. La tesi crociana è stata riproposta da M.H. Fisch e Th.G. Bergin, curatori della traduzione inglese della versione Croce-Nicolini del 1929 (*The Autobiography of Giambattista Vico*, cit., p. 5), per sostenere che «Vico's original autobiography is (...) to be read as the expression of his state of mind at the end of his two greatest creative efforts: (...) after completing "the new science in negative form", and (...) after publishing "the first *New Science*"» (ivi, p. 14). Così, direttamente o indirettamente, è stata fondata una più generale interpretazione che, nella cultura angloamericana di secondo Novecento, ha tradotto l'inadeguata categoria storiografica (crociano-nicoliniana) del Vico «precursore» dell'idealismo (tedesco) e del neo-idealismo (italiano) in quella, altrettanto discutibile, del filosofo «pioniere» delle scienze sociali di Otto-Novecento.

67. M. Fubini, *Prefazione a G. Vico, Autobiografia...*, cit., p. XIX.

68. *Vita*, p. 77.

scienza e di «sapienza riposta». Prevale, perciò, il carattere poetico delle esperienze conoscitive originarie in relazione con le prerogative della corporeità, alla luce del graduale processo di umanizzazione del mondo grazie agli istituti del *matrimonio*, della *sepoltura* e della *religione*. In un «sistema» triadico di età (degli *dèi*, degli *eroi* e degli *uomini*) lo scopo è di spiegare il divenire del corso storico, il possibile “risorgimento” delle nazioni attraverso *idee*, *costumi* e *fatti* del genere umano. Nascono una storia e una filosofia dell’umanità, *ideali*, perché regole dell’azione e, insieme, *concrete*, compiute con un’indagine *filologica* sulle lingue e una ricerca *filosofica* intorno alle origini del mondo umano, alla «natura» di cose identificabile con il loro «nascimento»; una storia di *umane idee* secondo l’autentica «*Metafisica* dell’umana mente», impegnata a «*ricercare i Principj della Natura delle Nazioni*», per «*contemplare una certa Mente comune di tutti i Popoli*»<sup>69</sup>.

69. *Sn25*, pp. 25, 24.

## 6. 1725: per fare Scienza Nuova

1. È difficile se non impossibile pretendere di cogliere la disposizione mentale di Vico e stabilire una successione di momenti distinti o, viceversa, uno sviluppo unilineare e ascendente di riflessione, privilegiata, com'è noto, dall'interpretazione neoidealistica italiana (Croce, Gentile e Nicolini), tanto affascinante (anche nel soddisfare una prima e non trascurabile esigenza di leggibilità dei testi vichiani) quanto parziale (lo è ogni vera storia giudicante e non "giustiziera") nel definire Vico «precursore» della filosofia romantica, pensatore isolato e incompreso nel Settecento razionalistico, una delle tappe fondamentali della *filosofia idealistica*, «né più né meno che *il secolo decimonono in germe*»<sup>1</sup>. Che è un modo di assumere a livello interpretativo il contenuto della ricostruzione autobiografica del filosofo napoletano corrispondente alla sua esigenza di accreditamento culturale in ambito nazionale ed europeo dopo l'insuccesso del concorso universitario del 1723. Questo evento segnò una cesura profonda nella psicologia e nella sua vita intellettuale, impegnata a meditare sui *Principi* di una *scienza nuova* dei saperi (filologici e filosofici) che, non sembri paradossale, non vuole essere *tout court* una scienza della storia, ma tende a esserlo, ricostruendo le attitudini dell'umano nelle sue origini e possibili evoluzioni, apparse finora slegate e prive di sistematicità; prima di tutte la prerogativa di vivere *della e nella* parola che alle origini è gesto, monosillabo in sintonia con una logica poetica prima di diventare razionale. Qui siamo all'altezza di una delle grandi innovazioni teoriche non tanto per la centralità della poesia, espressa già in precedenti *pruove*, quanto per la funzione da essa svolta nell'impianto generale dell'*opus maius*, di una *scienza nuova* dal punto di vista delle *idee* e delle *lingue*, «onde si formino con un getto stesso la Filosofia dell'Umanità, e la Storia Universale delle Nazioni»<sup>2</sup>. Così recita il titolo del capo quinto e ultimo, per segnalare la definitiva conquista di un diritto naturale *altro* dal quello dei giusnaturalisti moderni criticamente avversati (Selden e Grozio, Hobbes e

1. Cfr. B. Croce, *Bibliografia vichiana*, cit., vol. I, pp. 405, 404.

2. *Sn25*, p. 169.

Pufendorf) e aggiornare la funzione civile della filosofia dalla pratica di sostegno alla mediazione giuridico-politica del ministero togato (committente e protettore dei libri del *Diritto universale*) a un intervento di *soccorso* alle nazioni moderne nell'infelice congiuntura politica della possibile decadenza. Questa lettura, al centro delle indagini di Giarrizzo<sup>3</sup>, toccherà problemi filosofico-politici di eccezionale gravità nella storia del Mezzogiorno d'Italia e di Europa, tra riforme e rivoluzione a partire dall'età di Genovesi e Filangieri cui spetta la teorizzata *filosofia in soccorso de' governi*. Negli anni di Vico, dinanzi alla fragilità dell'equilibrio politico del Regno dopo il crollo del regime spagnolo e l'arrivo degli austriaci a Napoli, si tratta di respingere le spiegazioni fatalistiche, conciliando *ratio* e *auctoritas* negli uomini eletti a *redigere in ordinem i rudes*. Da questo punto di vista può giovare riconoscere la legittima filiazione della *Scienza Nuova* 1725 dal *Diritto universale* come si evince dalla magistrale e ancora utile lettura "positivistica" di Ferrari (che ripubblica l'edizione 1725 nel 1836, indicando in nota tutti i luoghi tematici corrispondenti alle pagine del *Diritto universale*)<sup>4</sup>, ma a patto di non trascurare la radicale novità di impostazione che l'opera del 1725 segna dentro la meditazione del suo Autore e degli interlocutori.

Sul piano teorico il filosofo non oscilla più tra una concezione storica e una sovrastorica contemplazione del diritto come nel *De uno*<sup>5</sup>. Tra lo scritto del 1720 e la *Scienza nuova* del 1725 non si dà, però, tanto un contrasto quanto la transizione da un'opera in cui l'universo del diritto e la sua unicità di *principio* e *fine* sono considerati alla luce di una più ampia esperienza unitaria collettiva: quella della *scienza nuova* delle *nazioni* senza tradire il bisogno di metafisica che, in fedeltà alla definizione del *Diritto universale* («*critica del vero*»), riscatta dall'astrazione e dall'insignificante particolarità. Occorre, però, abbandonare il metodo «circolare» che assimilava il *certo* a un *vero* già presupposto, per verificare quest'ultimo nella realtà di un *ethos* e delle sue ragioni di senso. C'è un brano del 1725 in cui la consistenza della moderna giurisprudenza del «genere umano» si traduce nella nuova sintesi di *filosofia e storia dei costumi*, vincolata a un ininterrotto concatenamento di *ragioni e fatti* in costante progresso<sup>6</sup>. Dove

3. Nello storico siciliano la tesi della «sostanziale "politicità" della riflessione vichiana» riconosce una linea di sviluppo ascendente solo dalle *Orationes* al *Diritto universale*, fino «alla "crisi" del 1723, che inaugura con la *Scienza nuova Prima* (1725) uno spostamento significativo nella valutazione dell'apporto umano al processo storico e iscrive entro una diversa cornice i risultati delle precedenti esperienze pratiche e intellettuali, con la conseguenza (sempre più vistosa nella *Scienza Nuova Seconda*) di cancellare taluni degli originari significati, per assumerne altri, forse meno incisivi e pertinenti», quelli che nell'edizione del 1744 avrebbero sancito la tendenza a «trasferire la grande scoperta del 'diritto universale delle genti' da presupposto e sostegno d'una politica riformatrice a fondamento conservatore di una 'pratica'», chiamata a prevenire o contenere la caduta delle nazioni (G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, cit., pp. 55-56).

4. Cfr. qui *supra*, capp. 4 e 5.

5. G. Fassò, *Genesi storica e genesi logica della filosofia della «Scienza nuova»*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. III, XXV (1948) III-IV, p. 332.

6. «(...) Questa *Scienza* *debbe portare ad un fiato e la Filosofia, e la Storia de' costumi una-*

è, innanzitutto, da rilevare che la “continuità” perseguita non è concessione alla fiducia in un’uniforme e indifferenziata unione di forme, perché interessata a sostenere quel punto di vista che del carattere ideale del conoscere e del fare privilegia l’approccio genetico. La «natura» delle nazioni non è soltanto nascita, manifestazione data, ma un venire al mondo, tale da imporre una direzione di senso attraverso la connessione e la sistemazione dei saperi. Questo è uno dei temi che dà *principio* alla novità filosofica della *Scienza nuova*, impegnata a ricercare un sistema filosofico platonico e cristiano che riceva «necessità di scienza» dal *certo* della *filologia* e si definisca nelle articolazioni storiche della vita delle *cose* e delle *lingue* dalle *cose* sia pure in una dimensione simmetrica non sempre risolta in unità dinamica. Efficace è ancora la sintesi interpretativa offerta dalla ricostruzione autobiografica in “forma negativa”:

Finalmente il Vico intese non esservi ancora nel mondo delle lettere un sistema, in cui accordasse la miglior filosofia, qual è la platonica subordinata alla cristiana religione, con una filologia che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una delle lingue, l’altra delle cose; e dalla storia delle cose si accertasse quella delle lingue, di tal condotta che sí fatto sistema componesse amichevolmente e le massime de’ sapienti dell’*accademie* e le pratiche de’ sapienti delle *repubbliche*<sup>7</sup>.

C’è, in questo noto brano, la conferma del privilegiato interesse per il linguaggio e il modello platonico, molto utilizzato nel *De antiquissima*, ora recuperato alla causa della religione cristiana con quella sensibilità teorica di Vico disposto sempre a distinguere il classico dalla sua fortuna critica trasformatrice. Respinta è, infatti, l’impostazione platonica o, per meglio dire, platonistica, ereditata dalla teologia metafisica, che aveva espresso in termini deduttivi i valori della natura umana, confinandola a tre primalità (*nosse, velle e posse*), già al centro delle analisi del *De uno*<sup>8</sup>. Vico non parte più dalla loro formulazione in termini platonico-agostiniani, perché non gli basta sostituire a una metafisica dell’*essere-verità* quella dell’*essere-certezza*. Il filosofo greco è, com’è noto, uno dei suoi *auttori*, per aver indagato sull’uomo quale *deve* essere<sup>9</sup> e posto la delicatissima questione del significato dell’idea e della sua relazione al vissuto. Qui interviene ciò che è stato acutamente indicato come il «platonismo della storia»<sup>10</sup> di Vico che interpreta l’antico modello, per vedere agire la più ideale

*ni*, che sono le *due Parti, che compiono questa sorta di Giurisprudenza*, della quale qui si tratta, che è la *Giurisprudenza del Genere Umano*: in guisa che la *prima Parte* ne spieghi una concatenata serie di *ragioni*; la *seconda* ne narri un perpetuo, o sia non interrotto seguito di *fatti dell’Umanità* in conformità di esse *ragioni*; come le *cagioni* producono a se somiglianti gli *effetti*: e per cotal via si ritrovino le *certe Origini*, e i *non interrotti Progressi* di tutto l’*Universo delle Nazioni*» (Sn25, p. 50).

7. *Vita*, p. 66.

8. *De uno*, pp. 93, 343.

9. *Vita*, p. 54.

10. Mi riferisco qui al noto contributo di M. Agrimi, *Paragrafi sul ‘platonismo’ di Vico*, in «Studi filosofici», V-VI (1982-1983), pp. 83-130.

idealità dell'universale, irriducibile a un universalismo assoluto e uniforme<sup>11</sup>, e indicare quale via d'accesso alle verità eterne la storia piuttosto che la natura. Pensare umanamente è pensare con *idee* dentro le azioni degli uomini, creatori del proprio mondo con un fare che, nel suo essere reale-ideale, non può rinunciare alla relazione con il divino. Le eterne leggi che regolano «il mondo delle Nazioni» e l'autorità del *certo* degli eventi storici favoriscono il nesso tra l'umano e il divino, così saldo e necessario da essere inconciliabile con l'idea della trascendenza tradizionalmente intesa. La storia, tuttavia, non può essere considerata luogo immediato della rivelazione diretta di verità eterne, perché si darebbe una *teofania*. Questa è estranea alla concezione di Vico, interessato a studiare la possibile congiunzione di *eterno* e *temporalità*, affidata all'azione della *Provvidenza*, le cui radici neoplatoniche e stoiche provano a conciliarsi con i temi cristiani e la tradizione biblica, secondo la lezione di Agostino e dell'agostinismo neoplatonico di scuola cartesiana (Malebranche).

2. Per gli sviluppi di tale discorso richiamo l'attenzione del lettore su due complessi ambiti tematici incentrati sulle questioni di *Provvidenza* e *linguaggio*. Esse contribuiscono, a mio giudizio, a declinare i contenuti fondamentali di quella svolta teorica che Vico introduce nel 1725, trattando del *divino* e del *logos* in una prospettiva non più naturalistica né cosmologica né creazionistica ma *antropologica*, funzionale, cioè, a un nuovo ideale di conoscenza e di azione che impegna direttamente l'esistenza umana in una prospettiva di vita comune. Non si tratta di realizzare un astratto sistema del *verum*, coincidente con Dio in una *intentio* assoluta e solo da contemplare; occorre, invece, orientare la comprensione della storia attraverso *Provvidenza* e *linguaggio* che, anche alla luce delle loro relazioni, attraggono contenuti e finalità della nuova filosofia-filologia di Vico.

La polemica con i moderni è concentrata sul *diritto naturale delle genti*, richiamato nella dedica «ALLE ACCADEMIE DELL'EUROPA/ (...) IN QUESTA ETÀ ILLUMINATA» alle quali il filosofo napoletano si rivolge, prospettando «PRINCIPJ DI ALTRO SISTEMA», teso alla «DISCOVERTA/ D'UNA NUOVA SCIENZA/ DELLA NATURA DELLE NAZIONI»<sup>12</sup>, in grado di integrare il lavoro dello storico e del giurista, di accogliere un *diritto universale* nello stesso tempo *vero* e *certo*. La *Scienza nuova prima* reca già nel titolo (*Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti*) traccia di tale trasformazione è l'esigenza, ancora insoddisfatta, di stabilire i principi dell'umanità delle nazioni, riferiti, nel capo I, a una *scienza* meditata «sopra l'idea del diritto natural delle genti, quale appunto ricevuto da' lor maggiori, i giureconsulti romani il diffiniscono: “*Diritto ordinato dalla Provvedenza Divina co i dettami di esse umane neces-*

11. Così P. Piovani nel magistrale saggio, *Ex legislatione philosophia...*, cit.

12. *Sn25*, p. 6.

sità, o utilità, osservato egualmente appo tutte le Nazioni”»<sup>13</sup>. Sulla base di tale convinzione si avvia, nel capo successivo, il confronto con Grozio, Pufendorf e Selden, colpevoli di aver trascurato lo *ius romano*. In esso avrebbero potuto scoprire la ricchezza dei costumi da cui provengono le leggi e, soprattutto, valorizzare i segni della Provvidenza, ritrovando, così, le ragioni della comune origine delle nazioni e della tensione universale alla giustizia:

Sursero ne’ nostri tempi tre celebri Huomini, *Ugone Grozio, Giovanni Seldeno, e Samuello Pufendorfo*, facendo *Ugon Capo*: i quali meditarono ciascuno un proprio sistema del Diritto Natural delle Nazioni: perocché *Boeclero, Vander Muelen*, e altri non sono, che Adornatori del sistema di *Grozio*: i quali *tre Principi di questa Dottrina* errarono tutti e tre in ciò, che *niuno pensò stabilirlo sopra la Provvedenza Divina*, non senza ingiuria della Gente Cristiana; quando i *Romani Giureconsulti* in mezzo ad esso Paganesimo, da quella ne riconobbero il gran Principio<sup>14</sup>.

Ma questa condanna senza attenuanti di Grozio, per aver opposto ai giureconsulti romani un modo di intendere il diritto naturale come quello «ragionato dalla *setta de’ Morali Filosofi*»<sup>15</sup>, è controbilanciata da significativi e sinceri elogi. L’autore del *De iure belli ac pacis* ha saputo intendere lo *ius naturale* come scienza, quando ha ripreso l’esperienza romanistica, trattando dei «*modi d’acquistare il dominio*» e della «*Lingua dell’Armi*», espressa nel diritto eroico del *nodo* con cui i romani tennero i vinti legati a sé<sup>16</sup>. I contenuti dell’elogio sviluppano osservazioni sulla *giustizia esterna* delle guerre e il costume dell’originaria *divinità della forza*, nonché sulla *iustitia* interna che fonda e regola il genere umano<sup>17</sup>. Con ciò si introduce un tema ripreso e risistemato negli sviluppi dell’opera, quello dell’eroismo, prospettato sin dal capo II come disciplinamento della forza per opera della provvidenza. A esso è riferito lo *ius* con cui i romani conquistatori seppero nelle “contese” tenere il mondo legato al loro impero, quel diritto del «nodo» che il filosofo napoletano richiama nella descrizione dello stato delle famiglie e delle prime città, dell’«impresa» della pubblica libertà nelle antiche nazioni<sup>18</sup>. Il tutto alimentando la trattazione dell’origine dei feudi, esemplata sull’antico diritto romano matrice dello *ius naturale et gentium*. In proposito ritornava la polemica contro Grozio, opposto a Cuiacio, per aver trascurato le origini antichissime del diritto feudale che Vico

13. Ivi, p. 12.

14. Ivi, p. 13.

15. Ivi, p. 14.

16. Ivi, pp. 31, 43.

17. Ivi, pp. 30-34.

18. Ivi, pp. 31, 41-42. Nell’*Indice*. TRADIZIONI VOLGARI queste argomentazioni sono sviluppate trattando delle prime città di soli figli e di famuli (XX, ivi, p. 200), dei padri di famiglia come i primi re (XXI, *ibid.*), della prima età fatta di sapienti, sacerdoti e re (XXII, *ibid.*), della lotta tra nobili e plebei (XXIII, XXVII, ivi, pp. 200, 201), del regno mescolato di libertà popolare (XXIV, ivi, p. 201), di Romolo e delle clientele (XXV, *ibid.*), del censo (XXX, XXXII, ivi, pp. 201, 202),

approfondisce, giungendo alla tesi conclusiva dell'«Uniformità dell'Età degli Eroi tra le Antiche Nazioni» attraverso l'esame dello «sviluppo del Nodo» nella «Storia Universale» che incomincia in Oriente e segna il passaggio dall'età eroica all'umana<sup>19</sup>.

Nell'*opus maius* del 1725 ma anche nell'autobiografia e in alcune lettere i rappresentanti del giusnaturalismo moderno (Grozio, Pufendorf e Selden) sono criticati e quasi sempre citati insieme, distinti da altri, quasi a rappresentare un unico e coerente indirizzo di pensiero<sup>20</sup>. I brani che avvicinano le loro tesi si concentrano nel capo II, notando come «tutti e tre vogliono, che sopra i loro Sistemi del Diritto Naturale de' Filosofi sia corso (...) il Diritto Naturale delle Genti, con costante uniformità dei costumi»<sup>21</sup>. Il che non evita l'annotazione critica di aver essi trascurato la *provvidenza* e il valore della *sapienza volgare*, al punto da provocare la più grave e interessante annotazione critica nella *CONCHIUSIONE dell'Opera* circa la mancanza di *Principj* nella trattazione della storia<sup>22</sup>. Nella triade spicca la presenza di Grozio che, nell'autobiografia, coeva alla *Scienza nuova prima*, Vico indica suo quarto *autore* al quale attribuisce il tentativo di porre in «sistema di un dritto universale tutta la filosofia e la filologia»<sup>23</sup>. Il marcato elogio del giurista di Delft è coerente con lo scopo vichiano di indagare la storia delle cose e quella delle lingue. Se il giudizio autobiografico è attento a distinguere Grozio dal suo commentatore Gronovio e a evitare il rischio di procedere nel commento del *De iure belli ac pacis*<sup>24</sup>, nel 1725 il contrasto matura su un motivo specifico del vecchio “sistema” di diritto naturale, astratto e razionale, avversato per la sostenuta ipotesi di poter fondare tale *ius* prescindendo dall'esistenza di Dio («et si Deus non daretur»):

Imperciocché *Grozio* (...), con errore da non punto perdonarglisi, nè in questa sorta di materie, nè in metafisica, professa, che 'l suo sistema regga, e stia fermo, anche posta in disparte ogni cognizione di Dio: quando, senza alcuna Religione di una Divinità, gli huomini non mai convennero in nazione: e siccome delle cose fisiche, o sia de' moti de' corpi non si può avere certa Scienza, senza la guida delle verità astratte dalla Matematica; così delle cose morali non si può averla, senza la scorta delle verità astratte dalla Metafisica, e quindi senza la dimostrazione di Dio<sup>25</sup>.

19. Ivi, pp. 70, 189, 193.

20. *Vita*, pp. 76-77. Nella lettera al cardinale Corsini dell'ottobre 1725, delineando le «verità positive» dell'opera pubblicata, Vico teneva a sottolineare che in essa «si roversciano i tre Sistemi del Diritto Naturale delle Genti che fondano Grozio; e Pufendorff con Ipotesi, e Selden benché di fatto ma niuno degli tre gli stabiliscono sulla Provvidenza Divina, siccome meglio di loro fecero i Romani Giureconsulti» (G. Vico a L. Corsini, Napoli, 20 novembre 1725, poi in *Epistole*, p. 118).

21. *Sn25*, p. 89.

22. Ivi, *CONCHIUSIONE dell'Opera*, p. 195.

23. *Vita*, p. 65.

24. Ivi, pp. 65, 66.

25. *Sn25*, p. 13.

Coerente con la fede sociniana, l'errore metteva radici nella corrispondente e inadeguata definizione della natura umana semplice e buona, libera dal peccato, priva delle idee di vero eterno e di ordine etico e metafisico. Ignorata la distinzione tra *cause* e *occasioni* del diritto, prevaleva, come in Epicuro, il criterio dell'utile a spiegare il passaggio alla vita civile<sup>26</sup>. Anche in Pufendorf è notata la rinuncia al concetto di provvidenza e la coerenza con «un *Ipotesi* affatto *Epicurea*, ovvero *Obbesiana*, che in ciò è una cosa stessa, *dell'Uomo gittato in questo Mondo senza cura, ed ajuto Divino*»<sup>27</sup>. Più si consuma il distacco da Grozio, più conosce vigore la parallela corrispondenza tra la triade dei *principi* del diritto naturale e gli *epicurei* moderni (Machiavelli, Hobbes)<sup>28</sup>; corrispondenza che impone anche nuovi modelli, se una lettura attenta dell'opera segnala la presenza di Hobbes (in sostituzione di Selden) accanto a Grozio e a Pufendorf, per attestare la condizione di licenza, di violenza e di empietà di uomini «tutti senso, e quasi niuna riflessione»<sup>29</sup>, oggetto, nelle conclusive *Discoverte Generali*, di meditazione della «propria Filosofia dell'Umanità»<sup>30</sup>.

Il capo I aveva già motivato la denuncia dei due opposti errori che la *scienza nuova* doveva evitare: da un lato l'*epicureismo* che subordina l'universo al caso e fa del piacere il fine della natura umana, riducendo la giustizia a ricerca dell'utile; dall'altro lo *scetticismo* che piega la realtà al *fato* e nega il libero arbitrio, condannando tutte le passioni senza distinguerne le varie funzioni. Entrambe queste *filosofie* negano l'azione della provvidenza e vanno respinte, perché la prima contrasta con il principio dell'immutabilità del diritto naturale delle genti; la seconda vanifica la «benigna interpretazione» che ha reso umana la giurisprudenza romana, assicurandole *autorità*<sup>31</sup>. Se *fato* e *necessità* fossero il motore della storia, l'intelligenza umana agirebbe come un dispositivo introdotto dall'esterno senza alcuna efficacia sul processo di vita. È significativo che il rifiuto dell'*epicureismo* e dello *scetticismo* coincida con la convinta ripresa di

26. «Come Sociniano, che egli era, pone il *primo huomo* buono, perché *non cattivo*, con queste qualità di *solo, debole, e bisognoso di tutto*; e che fatto accorto da' mali della bestiai solitudine, sia egli venuto alla società: e 'n conseguenza, che 'l Primo Genere Umano sia stato di simplicioni solitari, venuti poi alla vita socievole, dettata loro dall'Utilità: che è in fatti l'*Ipotesi di Epicuro*» (*ibid.*).

27. Ivi, p. 14.

28. «Grozio, Seldeno, Pufendorfo disperati, trattarono del Diritto Naturale delle genti assai meno, che per metà; cioè solo di quello, che ritruovarono appartenere alla conservazione del Genere Umano; nulla ragionando di quello, che privatamente appartiene alla conservazione de' popoli; dal quale dovette pure uscir quello, di che essi trattano: ed *Obbes* dopo *Macchiavello*, ed entrambi dopo *Epicuro*, per l'ignorazione di tai Principi trattarono dell'altra metà, con empietà verso Dio, con iscandalo verso i Principi, e con ingiustizia verso le nazioni» (ivi, p. 116).

29. Ivi, p. 108.

30. Ivi, DISCOVERTE GENERALI, VII, p. 204.

31. Ivi, pp. 11-12. Ed è in questo contesto che, in una lettera a Filippo Monti, accanto alla polemica contro il «Caso di Epicuro», ritornano le accuse rivolte a «Obbes, Spinoso, Bayle, ed ultimamente Lock», le cui dottrine contrastano le «massime civili cattoliche» e «si dimostrano andar'essi a distruggere (...) tutta l'umana società» (G. Vico a F. Monti, Napoli, 18 novembre 1724, in *Epistole*, pp. 109, 110).

Platone, elogiato per aver insegnato la moderazione delle passioni e il rispetto delle leggi, sino al sacrificio di sé, attestato dalla morte di Socrate. Nella lettera a Monti la difesa dal «Fato degli Stoici» e dal «Caso degli Epicurei» è associata alla ripresa della «dottrina Platonica, che serve alla Provvidenza»<sup>32</sup>. Questa «regolò sì fattamente le nazioni» da condurre la filosofia platonica, «Regina di tutte le Pagane Filosofie», a servire la cristiana, cosicché «è 'l Diritto Romano nello stesso tempo (...) a sottoporsi al *Diritto della Coscienza*, a noi comandato dal *Vangelo*»<sup>33</sup>. Il sincero elogio non elude la ragionata critica del «divino» filosofo classico, vittima di un «dotto abbaglio», quando, interpretando il diritto naturale delle antichissime genti, ha preferito alla sapienza volgare le colte massime giuridiche, trasfigurando le origini rozze e barbare dell'umanità gentilesca. Egli ha eluso le leggi del *giusto eterno*, ordinando la sua *Repubblica* con «ideali» inquinanti il significato di antichi costumi:

Però esso *Platone perdè di veduta la Provvidenza*, quando per un errore comune delle menti umane, che misurano da se le nature non ben conosciute di altrui; *innalzò le barbare, e rozze origini dell'umanità gentilesca* allo stato perfetto delle sue altissime divine cognizioni riposte: il quale tutto a rovescio doveva dalle sue idee a quelle scendere e approfondire: e sì con un *dotto abbaglio*, nel qual'è stato fino al dì d'oggi seguito, ci vuol'approvare, essere stati *sapientissimi di Sapienza Riposta i Primi Autori dell'umanità gentilesca*: i quali, come di razze d'huomini empj, e senza civiltà, quali dovettero un tempo essere quelle di *Cam, e Giafet*, non poterono essere, che bestioni tutti stupore, e ferocia. In seguito del qual'erudito errore, in vece di meditare nella *Repubblica Eterna*, e nelle leggi d'un *Giusto Eterno*, con le quali la *Provvidenza* ordinò il *Mondo delle Nazioni*, e 'l governa con esse *bisogne comuni del Genere Umano*; meditò in una *Repubblica Ideale*, ed uno pur' *Ideal Giusto*, onde le Nazioni non solo non si reggono, e si conducono sopra il comun senso di tutta l'Umana Generazione, ma pur troppo sene dovrebbero storcere, e disusare; come per esempio quel giusto, che e' comanda nella sua *Repubblica*, che le *donne sieno comuni*<sup>34</sup>.

Non è paradossale né eccentrico il fatto che, nel trattare di *provvidenza*, Vico non faccia riferimento ad articoli di fede o a fonti ebraico-cristiane ma alla tradizione greco-romana. Gli ebrei sono guidati dal diretto impulso divino e non posseggono la nozione di Provvidenza, perché non ne hanno bisogno come accade, invece, alle nazioni gentili. Vanno richiamati, quindi, i «primi incominciamenti della Greca Umanità» e il loro valore esemplare, osservando che «*gli huomini naturalmente son portati a riverire la Provvidenza*, e in seguito di ciò, che la *Provvidenza unicamente abbia fondate, ed ordinate le nazioni*»<sup>35</sup>. Quello che in proposito occorre enfatizzare è il nuovo senso dell'ordine, risultando l'intervento divino un'azione assimilabile alla funzione del demiurgo platonico, evocata da una fonte antica, Plutarco, nel commento al *Timeo* e alle *Leggi*.

32. G. Vico a F. Monti, Napoli, 18 novembre 1724, cit., p. 109.

33. *Sn25*, p. 194.

34. *Ivi*, p. 12.

35. *Ivi*, p. 112.

La specificità della lettura vichiana sta nel trasferire l'azione divina dal piano fisico a quello etico-storico del corso delle nazioni. La Provvidenza non è né il *Nous* di derivazione aristotelica né il *Logos* della tradizione neoplatonica o di quella stoica; è riconoscimento di una «ragione eterna», misura delle «utilità variabili» in rapporto alle «nuove occasioni». Quando il filosofo osserva che, «per indispensabile necessità», si deve legittimare il «Ragionamento d'intorno al *Diritto Naturale delle Nazioni secondo l'ordine Naturale dell'Idee*»<sup>36</sup>, intende mettere in relazione il piano ideale con i fenomeni di genesi che ordinano il mondo civile. C'è in gioco qualcosa di più complesso del trasferimento dell'*ordo nascendi* al piano ideale. Che l'ordine di una mente infinita sia eterno, sottratto al ritmo della generazione, del divenire e della sua decadenza, non esclude il riferimento delle idee al *nascimento*, alla contingenza temporale dell'umano. Proprio per questo a Vico non sfugge quanto sia complicato e misterioso il «lungo raggirato lavoro» della Provvidenza. Se questa è «l'*Architetta di questo Mondo delle Nazioni*» e l'«*Ordinatrice del Diritto Naturale delle Genti*», l'«arbitrio umano» ne è il «*Fabbro*» in possesso di due strumenti, la *necessità* (o bisogno) e l'*utilità*<sup>37</sup>. Quando è affidato all'azione della Provvidenza, l'ordine eterno incontra l'uomo corrotto, esposto dal peccato alla sua possibile, definitiva caduta. La presa d'atto di questa drammatica e ineludibile realtà, intesa come rischiosa subordinazione alle sole finalità del senso, è il fondo dal quale poter comprendere che nella «lunga e densa notte di tenebre» della prima età del mondo «quest'una sola luce barluma; che 'l *Mondo delle Gentili Nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli Huomini*»<sup>38</sup>. La condizione umana si realizza nel porre freno e direzione alla cupidigia dei sensi, perché sia rispettato il giusto ordine delle cose. All'ottimistica *conformatio* a Dio del *De uno*<sup>39</sup> si sostituisce il riconoscimento della latente *vis veri* finanche nei postdiluviani. Irriducibile a una logica immanente la storia, la Provvidenza è tale proprio perché non può mai annullarsi nell'uomo la certezza del nesso con l'incommensurabile *verum*. Sebbene alterata dal male, la *mens* è sempre legata alla traccia dell'ordine e delle relazioni universali con l'essere assoluto. La ragione non è come prima del male, consapevole adesione alla verità eterna delle cose senza residui, ma *oscurezza* e, insieme, energia attiva e presentimento del vero anche attraverso le spinte utilitarie. Qui agisce l'antica lezione agostiniana, confluita in una nuova concezione espansiva della natura umana: dall'oscura vitalità dell'idea sepolta nella *mens* nasce tutta la vita umana. La provvidenza è la forma con cui Dio interviene perché l'agire umano si conformi al suo giusto ordine che una *mens*, indebolita dal peccato, non è più in grado di riconoscere, esposta, com'è, alla pericolosa tendenza di considerare solo le irrelate finalità particolari:

36. Ivi, p. 26.

37. Ivi, pp. 59, 28, 149, 29.

38. Ivi, p. 124.

39. *De uno*, p. 34.

Questa non può essere altra, che *Idea di Dio, per l'attributo della Provvidenza*; cioè una *Mente Eterna, ed Infinita*, che penetra tutto, e presentisce tutto: la quale per sua Infinita Bontà, in quanto appartiene a questo Argomento, ciò che gli huomini, o popoli particolari ordinano a' *particolari loro fini*, per gli quali principalmente proposti essi anderebbero a perdersi; Ella fuori, e bene spesso contro ogni loro proposito, dispone a un *Fine Universale*; per lo quale, usando Ella per *mezzi* quegli stessi *particolari fini*, gli conserva<sup>40</sup>.

Nel capo II matura la consapevolezza che alla *scienza dello ius naturale* non basta la descrizione dei rapporti tra le diverse genti, essendo suo oggetto di studio l'universalità del diritto naturale comune a nazioni diverse e l'un'altra ignote, testimonianza storica della provvidenza. Quello *ius* può, dunque, essere concepito come insieme di idee uniformi trascendenti le volontà individuali e, insieme, costitutive del mondo umano: «Finalmente, unite più Nazioni di Lingue diverse in pensieri uniformi per cagioni di *guerre, alleanze, commerzj*, nacque il *Diritto Naturale del Genere Umano* da Idee uniformi in tutte le Nazioni intorno le umane necessità, o utilità di ciascheduna di esse»<sup>41</sup>. Per tutto ciò il motivo filosofico nuovo non sta nella storicizzazione di un'esperienza; nasce da un radicale mutamento di indirizzo: da Dio come *eterna verità* a Dio come *provvidenza* per rinnovato uso della metafisica che consente di formare con *un getto stesso la Filosofia dell'Umanità e la Storia Universale delle Nazioni*, come si legge nel titolo del capo V. Il mondo civile rende manifesto Dio ma è opera dell'uomo, perché la *scienza nuova* è anche storia di *umane idee*, regolata dal *senso comune*. La verità della provvidenza è fonte della «*Sapienza Volgare*», del «senso comune di ciascun popolo, o nazione, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni»<sup>42</sup>. Qui si conferma l'impegno della teoresi vichiana a trovare un possibile terreno di incontro tra l'universalità del principio ordinatore e i particolari tratti storici delle comunità umane. Una libertà e una ragione separate dal *senso comune* spingerebbero l'uomo a guardare non più all'*ordine* ma alla *potenza* e alle rischiose conseguenze dell'anarchia, quando non ci sono più *societas* e *humanitas* ed è negato lo stesso *ius naturale gentium*. Lo scopo di tale analisi è di alterare la tradizionale finalità della «Divina Filosofia» e di condurre la mente del singolo alla contemplazione di Dio «*Eterna Verità*» e del «*Senso Comune del Genere Umano*»:

In conseguenza della quale [di una «sola luce»] per sè fatto immenso Oceano di dubbiezze, appare questa sola picciola terra, dove si possa fermare il piede; che i di lui *Principj si debbono ritruovare dentro la Natura della nostra mente umana, e nella forza del nostro intendere*: innalzando la *Metafisica* dell'umana mente finor contemplata *dell'huom particolare*, per condurla a *Dio, com'Eterna Verità*, che è la *teorica* universalissima della Divina Filosofia; a contemplare il *Senso Comune del Genere Umano*, come una *certa mente umana delle Nazioni*, per condurla a *Dio, come Eterna Provede-*

40. *Sn25*, p. 29.

41. *Ivi*, p. 40.

42. *Ivi*, p. 29.

denza, che sarebbe della Divina Filosofia la universalissima *Pratica*: e in cotal guisa senza veruna *Ipotesi*, che tutte si rifiutano dalla Metafisica, andargli a ritruovare di fatto tra le modificazioni del nostro umano pensiero<sup>43</sup>.

È questo l'epicentro di una linea interpretativa originalissima che interpreta la metafisica come *metafisica della mente*, garanzia del momento di «idealità» distinta da quella tradizionale, astratta e identica a sé. Agiscono «principi» e «modificazioni» interni alla mente che assicurano certezza al *facere* umano nella sua capacità inventiva. La mente è il luogo in cui si dà l'incontro di scienza e vita, di corpo e di pensiero ed è, perciò, aperta costitutivamente al tempo, condizione di storicità. Così si raggiunge la novità fondamentale della *scienza vichiana*, interessata a meditare sui principi della «*Giurisprudenza del Diritto Naturale delle Nazioni*» considerata la «*Scienza della mente dell'Uomo (...)* il quale voglia la *salvezza della sua Natura*»<sup>44</sup> che, si noti bene, non è *sic et simpliciter* la salvezza ma la *volontà* di salvezza, inderogabile coinvolgimento delle proprie energie e dei propri bisogni.

Se il capo I si chiudeva con la citazione di un verso di Virgilio («*IGNARI HOMINUMQUE LOCORUMQUE ERRAMUS*»), alla fine del secondo veniva citato il motto «*IURA A DJS POSITA*», coerente con il senso della «*Metafisica innalzata a contemplare una certa Mente comune di tutti i Popoli*»<sup>45</sup>. Il mentalismo evocato è opposto alla declinazione arnauldiana dell'innatismo cartesiano, conosciuto a Napoli e contrastato da Vico con sarcastica e decisa critica fin dagli anni del *De ratione*<sup>46</sup>. I riferimenti a Cartesio e alla filosofia cartesiana emergono in una significativa lettera a Luigi Esperti, laddove il filosofo napoletano descrive con efficacia il contesto storico della *Scienza nuova*, evocando il motto di Tacito sulla corruzione etico-politica del proprio tempo in cui la sua opera «disgusta, o disagia i molti». Non può conquistare «l'applauso universale», perché è lavorata «sull'idea della Provvidenza» e si «adopera per la Giustizia del Gener'Umano, e richiama le Nazioni a severità». Nel mondo moderno piacciono, invece, solo quei libri che, come le vesti, «si lavorano sulla moda» e non sul tema dell'«Uomo socievole sopra le sue eterne proprietà». Se Gas-sendi «fa criterio del vero il senso (...), e pone nel piacere del corpo (...) l'umana Felicità», Cartesio «lavora una metafisica in ossequio della Necessità; e stabilisce per regola del vero l'Idea venutaci da Dio, senza mai diffinirla, onde tra essi Cartesiani medesimi sovente avviene, che una stessa Idea per uno sarà chiara, e distinta, oscura e confusa per l'altro»<sup>47</sup>. L'idea in sé di Dio, immobile nel suo cartesiano innatismo, agisce nell'orizzonte della provvidenza, nella «storia ideale eterna» che sa coniugare interesse per la *genesì* e il *perpetuo*:

43. Ivi, pp. 24-25.

44. Ivi, p. 25.

45. Ivi, pp. 113, 108, 24.

46. Cfr. qui *supra*, cap. 2.

47. Così G. Vico a L. Esperti, s. d., in *Epistole*, cit., pp. 127, 128.

(...) Secondo il presente Ordine di cose postoci dalla *Provvidenza*, ella viene ad essere una *Storia Ideale Eterna*, sopra la quale corra in Tempo la *Storia di tutte le Nazioni*: dalla quale unicamente si può ottenere con iscienza la *Storia Universale con certe Origini, e certa Perpetuità*, le due cose massime, che fino al dì d'oggi in lei sono state cotanto desiderate<sup>48</sup>.

La *storia ideale eterna* vuole essere una legge della storia non aprioristica né dedotta dall'individuo ma una norma accertata filologicamente nei fatti che, a loro volta, si manifestano come tali alla luce dell'*ideale*. Distante dalla teoria del *verum factum*, la conclusione è che i contrassegni della *Scienza nuova* sono di natura divina, in un senso affatto originale, come recita, nell'edizione del 1744, la celebre definizione di «*Teologia Civile Ragionata della Provvidenza Divina*»<sup>49</sup>. Si tratta, infatti, di uno studio misurato e provato nella vita sociale e civile a differenza della teologia naturale che tratta di Dio a partire dal mondo fisico e dalla necessità di una ragione ultima dell'universo naturale. Il discorso (il *logos*) su Dio non si dà come discorso sulla *civitas Dei* opposta agostinianamente alla terrena. La *Scienza nuova* è una teoria della storia costitutivamente alimentata dallo "scorrere" nel tempo delle storie di tutte le nazioni in tutte le età, dall'origine alla fine, quasi a riecheggiare il motivo platonico del *Timeo*, per il cui il tempo è un'immagine mobile dell'eternità. Sul tema interviene direttamente il capo quinto e ultimo dell'opera, dedicato all'universale delle nazioni, al passaggio dalla filosofia alla storia come transito dalla «serie delle *cagioni*» al «*seguito degli effetti*»<sup>50</sup>. I due aspetti sono distinti eppure legati: se la necessità è dettata dall'intervento di carattere provvidenziale che è immutabile (per cui nessuna nazione può passare da un'età all'altra senza vivere l'intermedia), le nazioni, però, non corrono tutte nello stesso tempo sopra la *storia ideale eterna*: «Mentre nell'Oriente, Egitto, e Siria le Nazioni sono già ite sotto Governi Umani; le *Genti Greche, ed Italiane* vivono sotto *Governi Divini*: quantunque a proporzione della maggior vicinanza di Grecia all'Oriente, onde si propagarono tutte le Nazioni, alquanto *più prestamente nella Grecia, che nell'Italia*»<sup>51</sup>.

C'è una strategia di senso nella storia che si propone non dall'esterno o con interventi straordinari ma in base a un piano ispirato provvidenzialmente al vero e al bene, agente dall'interno senza alcuna predeterminazione. A documentarlo è la sapienza popolare nei costumi che rafforza la specificità del suo oggetto teorico, il «giusto» così come si configura nella storia delle nazioni, secondo l'«*Ordine Naturale dell'Idee umane intorno ad un Giusto Eterno*» e a un «*Giusto Universale*»<sup>52</sup>.

48. *Sn25*, pp. 50-51. Questo l'esito della considerazione circa la nuova metafisica riferita alla *mens* comune dei popoli al centro delle riflessioni di F. Valagussa sui *principi della mens* e il *senso comune* (*Lo sguardo di Vico. Vero Certo Vero*, cit., pp. 63-66).

49. Cfr. *Sn44*, p. 14.

50. *Sn25*, p. 169.

51. *Ivi*, p. 173.

52. *Ivi*, pp. 30, 33.

Dai rapporti tra le città ha origine il diritto naturale delle nazioni e dall'unione delle nazioni il diritto universale del genere umano. E così le varie fasi di aggregazione sociale, le forme di governo, i costumi, il diritto si succedono secondo una legge costante riflettendo il corso delle idee. Alla tripartizione delle tre età della vita umana (ferina, eroica e umana) corrispondono tre tipi di diritto, di lingua e di governo. Lo *ius* non è più considerato da un punto di vista astratto o limitato a un popolo determinato, ma fatto di formazioni storiche collegate al graduale sviluppo dello spirito umano nel lungo e delicato passaggio dallo stato ferino a quello "iconomico" o familiare delle genti maggiori e poi di quelle minori identificate dal diritto civile romano<sup>53</sup>. Roma mette a disposizione del filosofo un modello che, per le sue estese proporzioni, può essere misura di unità e di varietà, mostrando l'universalità in esempi capaci di rompere l'astratta uniformità<sup>54</sup>. Nel capo II la questione della «divisione dei campi» è tema utile per trarre un «gran principio» dal riconoscimento della prima *auctoritas* coincidente con la relazione di subordinazione dell'umano al divino, garanzia di vita etica. La terra divisa appare quale forma visibile dei primi eslegi «ristati» dopo l'erramento; un «ristare» che implica *dominium* sopra le cose e, insieme, *imperium* sulle persone, entrambi espressi nel lemma *auctoritas*, fonte di religione:

Per tutte queste difficoltà la *Divisione de' Campi* si dee andare a trovare unicamente nella *Religione*. Perchè ove sono più feroci, e fieri, e tutti eguali, non per altra uguaglianza, che di sì fatta loro feroce, e fiera natura; se mai senza forza d'armi, senza imperio di leggi, tra esso loro convengono; non possono aver convenuto, che in forza e virtù d'una Natura creduta superiore all'umana; sull'opponione, che tal Forza superiore avesse gli costretto di convenirvi<sup>55</sup>.

Anche in questo brano si raccolgono almeno due motivi determinanti la filosofia di Vico e, in particolare, la dimensione civile e politica richiamata da magistrali analisi complessive<sup>56</sup>: l'agricoltura come lavoro e modello di *coltura* e vita sociale sostenuto nel capo II, laddove la «ricchezza degli Stati» è riferita ai «campi colti» e si introduce con la dialettica tra nobili e plebei il principio dell'«eroismo romano», tramandato da antiche nazioni, come attesta la favolosa storia dei greci che supplisce la «tronca degli Egizj»<sup>57</sup>. Non solo, l'agricoltura è anche fonte della vera *cronologia*, da quando si incominciano a «numerare gli anni con le messi» e a cogliere in tutto ciò il principio delle

53. Ivi, pp. 33-34.

54. Cfr. P. Piovani, *Ex legislatione philosophia...*, cit.

55. *Sn25*, p. 59.

56. Mi riferisco ancora ai noti studi di G. Giarrizzo raccolti in *Vico, la politica e la storia*, cit. Una filosofia "politica" è stata considerata la cifra della complessa scienza di Vico, espressione della «fatica del moderno» in polemica con la preconstituita e astratta *ratio* (R. Caporali, *Vico: la fatica del moderno* [2018], poi in Id., *G.B. Vico*, cit., pp. 11-18).

57. *Sn25*, pp. 60, 62.

«*Imprese Eroiche*»<sup>58</sup>, ricche di implicazioni decisive per comprendere il rinnovato disegno della *scienza* del «diritto naturale delle genti». La prima chiamata in causa il nesso di vita civile e religione, considerato che l'agricoltura era praticata da eroi che avevano *auspici* e che, come si legge nella *CONCHIUSIONE dell'Opera*, il trasferimento stesso della terra avviene nel «*Regno della Coscienza, che è Regno del vero Dio*», cosicché il diritto naturale dei filosofi, «eterno nella sua *Idea*», cospira con quello delle genti cristiane<sup>59</sup>. È un complesso disegno tracciato nel capo terzo, in cui – a conferma della centralità di *Provvidenza e linguaggio* – si delineano i contorni di una fase, quella dell'eroismo dalla quale questo Vico del 1725 esce con difficoltà, preso com'è dalla preoccupazione di cogliere il «natural costume degli antichi», a ragionare di «*tutta la Ragion poetica*»<sup>60</sup> che in essa si esprime anche a costo di perdere la specificità dell'esperienza romanistica prevalente. Lo attesta, in tale capo, la diffusa presenza della storia e della «lingua simbolica» degli sciiti<sup>61</sup>, poi esclusi nelle argomentazioni delle altre edizioni dell'opera, per aver smentito il rapporto clientelare, così rappresentando un modello poco assimilabile all'*exemplum* romano.

3. Al tema del linguaggio è dedicato il capo III, nucleo portante dell'intera *Scienza nuova prima*, la parte sua più originale per temi che propongono, però, non poche difficoltà teoriche. La prima, già in parte espressa nel capo I, sta nel non poter accedere alle origini delle lingue dalla maniera con cui le genti della prima età del mondo le appresero e le usarono, giacché essi operarono rispettando un codice già formato e naturalmente affatto diverso dall'attuale:

Ma sembra disperata impresa di poterne incominciare a intender le guise; e per ispiegarle vi bisognerebbe la *Scienza di una Lingua comune a tutte le prime Nazioni Gentili*. Imperciocché hassi a stimare la vita del Genere Umano, qual'è quella di essi huomini, che invecchiano con gli anni; talché noi siamo i vecchi, e i fondatori delle Nazioni sieno stati i fanciulli. Ma i fanciulli, che nascono in Nazione, che è già fornita di favella, eglino di sette anni al più si ritruovano aver già apparato un gran *Vocabolario*, che al destarsi d'ogni idea volgare, il corron prestamente tutto, e ritruovano subito la voce

58. Ivi, pp. 82, 137.

59. Ivi, p. 195. E, nell'*Indice*, si ribadisce la tesi, trattando della *favola dell'età dell'oro*, in cui «i termini furono posti a' campi dalla Religione» e gli «empj scempioni» di Grozio sono inseguiti dai *violenti* di Hobbes che, per salvarsi, «ricorsero alle Terre de' Forti religiosi» (ivi, *Indice*, V, p. 198).

60. Ivi, p. 139.

61. Sarà stato un «parlare muto», ad esempio, quello di Idantura, re della Scizia (citato da Vico seguendo Erodoto) che rispose a Dario con cinque corpi e cinque parole reali; un parlare con le cose e non soltanto con «caratteri» scritti e dipinti: «Imperciocché nella *Scizia* il di lui Re *Idantura* a *Dario* il *maggiore*, che gli aveva intimata per Ambasciatori la guerra, siccome oggi farebbe il *Persiano* al *Moscovita*, che tra loro confinano, manda in risposta *una ranocchia, un topo, un'uccello, un'aratro, ed un'arco*; volendo per tutte queste cose dire, che *Dario* contro la ragione delle Genti glielie avrebbe portata» (ivi, p. 137).

convenuta per comunicarla con altrui: e ad ogni voce udita destano l'idea, che a quella voce è attaccata<sup>62</sup>.

Non si può intendere il “grossolano” pensiero-linguaggio dei primitivi, giacché anche costoro operano con lingue già formate sia pure in una rozzezza incomparabile, però,

co i nostri idioti, e villani, che non san di lettere, ma co' più barbari abitatori delle terre vicine a' Poli, e ne' deserti dell'Affrica, e dell'America: de' quali i *Viaggiatori* pur ci narran costumi cotanto esorbitanti dalle nostre ingentilite nature, che fanci orrore: perchè costoro pur nascono in mezzo a Lingue quantunque barbare; e sapran qualche cosa di conti, e di ragione<sup>63</sup>.

Vico sa di trovarsi in un cammino «incertissimo» per la costatata mancanza di analogie tra il dato preistorico e quello storico, per quel mondo oscuro delle prime nazioni del quale si comprende poco con la sola filologia. La modalità di approccio al preistorico impegna la natura interiore dell'umano; deve, *in limine*, stordire ogni sentimento di umanità matura, per avviare un complicato ma necessario processo di riduzione delle conoscenze acquisite, lontano da un'autoevidenza razionale, solipsisticamente raggiunta. Lo scopo è di ricondurre l'uomo alla consapevolezza dell'originaria condizione di radicale ignoranza, per rifare quell'«umana e divina erudizione» come se per essa non ci fossero mai stati filologi e filosofi. La riflessione sul linguaggio umano si costruisce sul pericolo che minaccia la sua stessa identità: «Niuna cosa è, che s'involva dentro tante *dubbiezze*, ed *oscurità* quanto l'*Origine delle Lingue*, ed il *Principio della Propagazione delle Nazioni*» che sono i due principali nuclei argomentativi dell'«aspra meditazione»<sup>64</sup>.

Già nel capo II, dedicato all'esame delle «Vulgari Tradizioni» nella legge delle XII Tavole, considerata erroneamente trasferita a Roma da Atene (uno degli argomenti salvati dal giudizio negativo dello stesso Vico sul *Diritto universale*), ci si imbatte in un brano bellissimo per la sua complessa e travagliata tessitura concettuale prima che stilistica, tesa ad auspicare il confronto critico con le tradizioni: «Bisogn(a) disumanarsi, per rinnegarle», scrive l'autore della *Scienza nuova*, consapevole dei rischi di una sapienza inadeguata che può esporre al nulla, all'annullamento di quei principi meditati veri, «finora racchiusi in noi stessi, o *oppressi dal peso della memoria*, di ricordarsi tante innumerevoli cose sregolate, che non giovavano di nulla l'intendimento; o *trasformati dalle nostre Fantasie*, d'immaginarie con le idee nostre presenti, non già con le antichissime loro proprie»<sup>65</sup>. Che è un autentico esercizio critico di storificazione della ragione sia pure raggiunto in forma negativa, resa necessaria

62. Ivi, p. 26.

63. Ivi, p. 27.

64. Ivi, p. 21.

65. Ivi, pp. 44-45.

dall'ingombrante e inadeguata *ratio* astratta, da quella logica sillogistica, erede di noti modelli classici, disinteressata alla vita dell'uomo *nella e per l'azione*. Ancora nel capo II si insiste molto sui tempi in cui «le nazioni scarseggiano di favellari», perché, se della storia *certa* i «più accertati documenti sono le pubbliche *Medaglie*», di quella oscura e favolosa bisogna considerare «alcuni vestigi restati in marmi» che confermano gli antichi costumi. Le prime nazioni, come testimoniano gli etiopi e gli sciti, studiati da Diodoro Siculo e Oloa Magno, «*per povertà di parlari convenuti, si spiegarono co' corpi*, che devono essere stati prima saldi, e poi scolpiti, o dipinti»<sup>66</sup>. Infatti, poiché il genere umano – seguendo per disegno provvidenziale la medesima diacronia dei singoli uomini – «prima dovette sentire le modificazioni de' corpi; indi riflettere a quelle degli animi, e finalmente a quelle delle menti astratte», se ne ricava il principio per cui «*ogni lingua, per copiosa, e dotta, che ella si sia, incontra la dura necessità di spiegare le cose spirituali per rapporto alle cose de' corpi*»<sup>67</sup>.

Con riferimenti diretti e indiretti ai modelli antichi (Aristotele) e moderni (Bacone) Vico considera il linguaggio come ciò che informa di sé corpo e mente. Irriducibile a veicolo tra *res cogitans* e *res extensa*, la parola indica una modalità dinamica della relazione corpo-*mens* divina costitutiva dell'uomo quale essere che, come suo primo atto di libertà, si avverte in relazione all'altro da sé. La «*lingua Naturale*» può dirsi «*significante per natura*» in quanto i primi popoli «stimarono Principj del Mondo Civile sostanze, o modi corporei, che credertero forniti di Divinità, o sia d'Intelligenza Divina, e sì fantasticarono i Dei»<sup>68</sup>. Il tutto secondo la ribadita alleanza di “metafisica” platonica e «Dritto Romano umanissimo» (già al centro del *De constantia iurisprudensis*)<sup>69</sup>, cui Vico riferisce la nota distinzione del giurista Papiniano tra *res corporales* e *res incorporales*<sup>70</sup>. Le divinità sono costruzioni con cui la mente umana proietta se stessa al di fuori di sé e, a differenza del «vero Dio», sono immaginate composte di corpo. Il punto che spiega l'uscita dalla condizione bestiale e l'ingresso nell'umanità è concepito esclusivamente in relazione al riconoscimento, prima fuori di sé e poi finalmente in sé, della mente accanto al corpo. È una presa di coscienza, questa, che necessariamente spetta alla mente ed è resa possibile in origine attraverso le risorse immaginifiche dell'ingegno. Dalla condizione “preumana” di isolamento si esce attraverso la relazione con il divino, la cui natura comunicativa e linguistica è condizione di relazione con altri corpi e altre menti. Non a caso la questione della «povertà dei parlari articolati» è utilizzata a conferma di una periodizzazione incentrata sul *fatto* del diluvio universale coerente con la *verità* della religione cristiana («dal Diluvio fu conservato Noè con la sua famiglia, che conservò nel popolo di Dio, anche nella schiavitù

66. Ivi, pp. 92, 52-53.

67. Ivi, p. 129.

68. Ivi, *Indice*, XII, p. 199.

69. *DC*, pp. 382, 384; cfr. qui *supra*, cap. 4.

70. *Sn25*, p. 88.

dell’Egitto, la letteratura antidiluviana») e incompreso dalle capricciose e fantasiose ipotesi fisiche di Thomas Burnet, erede del naturalismo di van Helmont e della fisica cartesiana<sup>71</sup>.

La lingua degli uomini della «solitudine bestiale» (riferita a Grozio e a Puffendorf, non sempre distinti da Hobbes e Selden)<sup>72</sup> è quella espressa nell’avvertire il fulmine, nel vedere il tuono che determina il gesto del corpo, la figura del movimento, dettato dall’intensità del *pathos*. Il linguaggio inarticolato non è meno vocale e sonoro, anche se diversamente sonoro da quello articolato. Occorre, perciò, scoprire nelle lingue classiche testimonianze che riportano alla «natura de’ primi huomini gentili, nudi affatto di ogni lingua»<sup>73</sup>. Il principio viene esteso alla lingua greca (spartana) per studiare la «*Guisa delle Prime Lingue Naturali*» e il passaggio ai «*caratteri Eroici*», per scoprire i «*Principj comuni a tutte le Lingue articolate*», privilegiando il latino per «*Cagioni e naturali, e vere*»; il che impone al filosofo di prendere le distanze dalle fonti antiche (il *Cratilo* di Platone) e moderne (le grammatiche razionalistiche di Scaligero e Sanchez, utilizzate erroneamente nel *De antiquissima*)<sup>74</sup>.

La tesi del monosillabismo originario della lingua spinge a stabilire i nuovi canoni dell’etimologia e a proporre l’*onomatopea* quale fatto naturale e fisico della creazione linguistica:

Essendosi sopra ritruovate *tutte le prime voci*, che dovettero prima di tutt’altre pronunziare i *Latini*, essere *tutte di una sillaba*; su questo esempio *dentro sì fatti monosillabi si deono universalmente ritruovare l’Origini delle Lingue natie*. Ed essendo le parole suoni umani articolati; e portandosi i fanciulli naturalmente a spiegare le cose, con imitare il suono, che esse danno; a sì fatte *onomatopee monosillabe* gran parte di voci in ogni lingua devono la loro primiera origine<sup>75</sup>.

I monosillabi sono segni che per gli stoici agiscono nell’ambito della ragione, mentre per Vico introducono al *canto* per «*necessità di natura umana*» e

71. Ivi, p. 54. «Questa povertà di parlari articolati delle prime Nazioni, comune per l’Universo, approva, di fresco loro avanti essere avvenuto l’*Universale Diluvio*. La qual dimostrazione veramente risolve la capricciosa *Risoluzione della Terra*, immaginata da *Tommaso Burnet*; della qual fantasia ebbe egli innanzi i motivi prima da *Van-Elmonte*, e poi dalla *Fisica del Cartesio*: che, risolutasi col Diluvio la Terra dalla parte del *Sud*, piucchè da quella del *Nort*, fosse questa restata nelle sue viscere più ripiena d’aria, e in conseguenza più galleggiante, e perciò superiore all’altra opposta tutta sommersa dall’Oceano; e quindi avesse la Terra alquanto declinato dal suo parallelismo del Sole» (ivi, p. 53).

72. Ivi, pp. 13, 25, 30, 35.

73. Ivi, p. 136.

74. Ivi, pp. 133, 135, 153. «Le *Cagioni della Lingua Latina* si ritruovano di gran lunga diverse da quelle, che ingegnosamente ne pensò *Giulio Cesare Scaligero*; i *Principj* tutt’altri di quelli, che acutamente ne divisò *Francesco Sanzio*: al cui esempio lo stesso dee dirsi di quelli, che della *Greca* ne meditò *Platone* nel *Cratilo*; sulle cui orme noi ingenuamente professiamo ora di avere in altra *nostra Opera* errato. Imperciocché nella *Latina Lingua* si ritruovano tutte *monosillabe*, e di *aspra pronunzia*, e tutte *natie del Lazio*, che non devono della loro origine nulla affatto alle lingue straniere» (ivi, p. 154, ma cfr. anche p. 131).

75. Ivi, p. 160.

non per «capriccio di piacere», come teorizzato dalle poetiche moderne (*in primis*, di Francesco Patrizi, di Scaligero e Castelvetro) contrastanti con i caratteri dell'antropologia sensistica che ha aggiornato in Hobbes il modello degli *scempioni* di Grozio e dei *destituiti* di Pufendorf, per spiegare le origini della poesia e dei «*Mostri poetici*» e «intendere appena», senza immaginare come l'uomo abbia pensato e parlato<sup>76</sup>. Quello che conta alle origini è la partecipazione del verso cantato alle espressioni dei primi suoni articolati (testimonianza delle difficoltà degli uomini alle origini), quelli “pensati” dai filosofi-giuristi (ancora la triade Hobbes, Grozio e Pufendorf senza Selden) e ricordati «con verità» nella Sacra Scrittura con le razze *disumanate* di Cam prima e di Caino e Giaset dopo il diluvio, «come abbiamo nel *Capo antecedente* dimostro per *l'idee*; così qui truoviamo, che per *le lingue* si distinse l'*Ebrea* da quella delle *Genti*»<sup>77</sup>. Questo duplice piano di intervento – ideale e linguistico – permette di ritornare sulla questione della continuità e distinzione tra storia sacra e storia profana, sul progressivo allontanamento da Dio dell'empia progenie di Noè, attestato dalla povertà del linguaggio.

La lingua ebraica è tutta poetica ma non si «truova però nella lingua santa», a conferma della lunga durata della storia sacra. In essa apprendiamo che Adamo, «illuminato dal vero Dio, impose i nomi alle cose dalla loro natura» e, tuttavia, per organi vocali ancora rozzi e poco duttili, fu «nudo di parlari»<sup>78</sup>. Eppure, le sue voci inarticolate furono già nomi, non *ritratti* bensì idee, cioè figure, cosicché tutti «*i primi parlari significavano per natura*»<sup>79</sup>, come attesta un'accreditata tradizione filosofico-filologica (da Platone a Giamblico). Trattando di Adamo e della sua lingua, Vico assume, dunque, posizione sulla lingua santa. Questa non ripete l'essenza delle cose (conoscenza interna, propria solo di Dio), bensì l'«esterna» tipica dell'uomo, non alterata da tropi che nelle prime nazioni indussero a identificare la divinità nelle forze della natura. Per la lingua d'Adamo e la sua confusione con l'ebraico Vico poteva risentire dell'influenza di Selden, uno dei tre giusnaturalisti, criticato con Grozio e Pufendorf, eppure da questi distinto. L'autore del *De iure naturali et gentium* non riconosceva le origini bestiali dell'umanità né il carattere eccezionale della storia ebraica, attribuendo alla Provvidenza la trasmissione di due leggi, oltre quella mosaica: una ad Adamo e l'altra ai figli di Noè dopo il diluvio. Gli ebrei sarebbero diventati depositari della vera religione sin da Adamo in quanto loro esclusivo progenitore. Eppure, limitare il diritto naturale delle genti alle poche massime contenute nella rivelazione della religione ebraica aveva impedito di distinguere la storia del popolo eletto da quella dei gentili e conseguentemente di spiegare la *sapienza volgare*, il suo sorgere e il suo complicato divenire<sup>80</sup>. Che è, com'è

76. Ivi, pp. 138, 117, 27.

77. Ivi, p. 131.

78. Ivi, p. 111.

79. Ivi, p. 133.

80. Pufendorf e Grozio collocarono l'«uomo nella solitudine», considerandolo abbandonato, senza la cura e l'aiuto di Dio, «che è quello, che 'l Seldeno non pensò mai; perché pose Prin-

noto, il problema di Vico: la lingua ebraica si distingue dalle «*gentilesche*», perché «cominciò, e durò *Lingua d'un solo Dio*», mentre le prime, «quantunque avessero dovuto incominciare da uno Dio; poi mostruosamente andarono a moltiplicarsi tanto, che *Varrone* giugne *tra le genti del Lazio* a noverarne ben *trentamila*: che appena tante sono le voci convenute, che oggi ne compongono i *grandi Vocabolarj*»<sup>81</sup>. Identificata come terza catastrofe è la confusione delle lingue dopo la costruzione della torre di Babele. La *Scienza nuova* del 1725 non congiunge quest'ultimo evento con la nascita delle lingue e ne dà una spiegazione storico-naturale, prospettando le differenti espressioni linguistiche come conseguenza ed effetto della dispersione postdiluviana dei popoli. Nel capo II, a proposito della «scoperta del primo principio di questa scienza», i due eventi sono tenuti separati: l'evento babelico non riguarda l'intero genere umano in cui il processo di formazione delle lingue fa tutt'uno con la progressiva scoperta dei *giganti*:

Ed, investigando nelle cagioni, si medita nel più *gran Principio dell'Umanità Gentilesca*; (...) con rinvenire tal *guisa*; (...) *da dugento anni innanzi*, che avvenne la *Confusione delle Lingue in Babilonia*, le razze empie di *Cam*, e *Giaget*, incominciando a penetrare la *gran Selva della Terra*, per ritruovar pabolo, o acqua, o per campare dalle fiere; (...) vi si dispersero dentro da per tutto in una *bestiai libertà*; e per le cagioni molto maggiori di quelle, che arrecano *Cesare*, e *Tacito* della gigantesca statura degli *Antichi Germani*, vi crebbero *giganti*; e poi ricevutisi alle Religioni, si fondarono le loro lingue native: e 'l tutto si riduce all'antichità della *Religione del vero Dio Creatore di Adamo*: la cui pia Generazione innanzi, e dopo il Diluvio abitò la *Mesopotamia*<sup>82</sup>.

Con riferimento biblico (*Gen.*, 4.17), ritrovato nel libro XV del *De civitate Dei* di Agostino Vico retrocede la storia profana dal diluvio al peccato di Adamo e alla costruzione della città per opera di Caino che, riuniti gli «sperduti Giganti sull'Idea di qualche Divinità provedente», comunicò con una «*Favella Divina muta*»<sup>83</sup>. Lo scopo è di accordare le età «religiose» allo schema varroniano della storia profana, ma occorre far fronte a notevoli discordanze. È difficile, infatti, immaginare come Adamo, «illuminato dal vero Dio», possa aver ritrovato, dopo il peccato, «una *favella eroica articolata*»<sup>84</sup>. Vico sente la difficoltà fino in fondo, al punto da reintrodurre il tema del *pudore* – già al centro delle

cipj comuni alle Nazioni Gentili, ed agli Ebrei; senza distinguere un popolo assistito da Dio sopra le altre Nazioni tutte perdute» (ivi, p. 30). Sul diritto comune a ebrei e *gentes* il ricordo di Selden ritorna nel capo III, in un luogo in cui viene di nuovo separato da Grozio e Pufendorf (ivi, pp. 13, 25). Nell'*Indice* la triade si ricompone con l'aggiunta del filosofo inglese alla luce del motivo iniziale e più noto: alla tesi eterodossa di Selden sono associati i *violenti* di Hobbes, i *semplicioni* di Grozio e gli *abbandonati* di Pufendorf, tutti colpevoli di non aver riconosciuto che il diritto naturale delle genti è fondato sulla «forza del vero» della provvidenza (ivi, *Indice*, XL, pp. 202-203).

81. Ivi, p. 131.

82. Ivi, pp. 106-107.

83. Ivi, p. 172.

84. *Ibid.*

pagine del *De constantia*<sup>85</sup> – per accordare i principi del «diritto naturale delle genti» alla storia sacra. Tuttavia, resta difficile intendere come i figli di Cam e Giafet siano divenuti, prima del diluvio, una «generazione empia gigantesca» in contrasto con i discendenti di Sem, «generazione pia di non Giganti»<sup>86</sup>. Nel 1725 le nazioni hanno origine dalla diaspora postdiluviana ma il filosofo napoletano, diversamente dalla sua fonte francese (Bochart), introduce una seconda generazione postdiluviana di giganti:

Così si fanno veri i Giganti: de' quali la *Sacra Storia* narra, che nacquero *dalla confusione de' semi umani de' figliuoli di Dio*, che *Samuello Bocarto* spiega, de' discendenti di *Seto* innanzi, e noi supplimo di *Semo* dopo il Diluvio, con le *figliuole degli Huomini*, che 'l *Bocarto* spiega con la *discendenza di Caino* innanzi, e noi anche con quelle di *Cam*, e *Giafet* dopo il Diluvio: (...) e narrando altresì, che *Caino* fù il *Fondatore delle Città* avanti, e *Nembrot* gigante innalza la gran Torre dopo il Diluvio; si espone in *ispiegata comparsa tutto il Mondo* avanti, e lunga età dopo il Diluvio in *due Nazioni*; una di *non Giganti*, perchè di pulitamente educati sotto il timore di Dio, e de' Padri; che fu quella de' credenti nel vero Dio, Dio d'Adamo, e di Noè: (...) un'altra *d'idolatrici Giganti*, come di *antichi Germani*, divisi per le Città; che tratto tratto poi con ispaventose Religioni, e co' terribili imperj paterni, (...) e finalmente con la *polizia dell'educazione*; (...) degradarono dalla loro smisurata grandezza alla nostra giusta statura<sup>87</sup>.

Vico cerca una coerenza di fondo fra le due età della storia umana e studia l'origine dei giganti antidiluviani e postdiluviani. Il diluvio è presentato come l'evento storico le cui verità avvalorano testimonianze di tradizioni diverse e indipendenti l'una dall'altra; prova, dunque, che tutte le storie degli antichi, per quanto favolose, siano documenti di fatti realmente accaduti. Non solo, con un impegnativo confronto tra miti pagani e storia biblica il filosofo napoletano censura le incerte tradizioni intorno alle origini della natura umana e al diluvio, per marcare le ragioni di autonomia dei principi della storia sacra dalla profana e, insieme, saldare le *certe* origini della prima a quelle *favolose* della seconda, il racconto biblico al *principio* della storia greca:

Con tal meditazione si apre l'unica via finora chiusa, per rinvenire la *certa Origine della Storia Universale Profana, e della sua Perpetuità con la Sacra, la qual'è più antica d'ogni Profana*; che si attaccano tra loro col *Principio della Storia Greca*, da cui abbiamo tutto ciò, che abbiamo della Profana Antichità: la quale prima di tutt'altro ci narra il *Caos*, che si ritrova appresso, aver dovuto prima significare la *Confusione*

85. DC, pp. 403-410; cfr. qui *supra*, cap. 4.

86. Sn25, p. 172. Le edizioni del 1730 e del 1744 sfumeranno queste incongruenze, facendo iniziare la storia profana dal Diluvio e dall'«erramento» dopo Noè: «Gli *Autori dell'Umanità Gentilesca* dovetter'esser'huomini delle *razze* di Cam, molto presto, di *Giafet*, ch'alquanto dopo, e finalmente molti di *Sem*, che altri dopo altri tratto tratto *rimonziarono alla vera Religione* del loro comune padre *Noè*» (Sn30, p. 139). L'edizione del 1744 riproporrà con poche varianti lo stesso brano (Sn44, p. 100).

87. Sn25, pp. 54-55.

*de' semi umani*, poi quella *de' semi di tutta la Natura*; e vicino al Diluvio ci narra i *Giganti (...)*<sup>88</sup>.

Per ricostruire il disegno provvidenziale non agli ebrei bisogna guardare ma alla presenza divina in una certa fase della storia dei gentili, quando, cioè, ai sensi umani nell'erramento ferino si impongono rozze credenze. La nascita delle lingue è, allora, condizionata innanzitutto dall'esperienza religiosa:

Anzi *senza Religioni* non sarebbero nate tra gli huomini *nè meno le Lingue*; per quello, che sopra si è ragionato, che non possono gli huomini avere in nazione convenuto, se non saranno convenuti in un pensiero comune di una qualche Divinità. Onde dovettero le *Lingue* necessariamente incominciare appo tutte le nazioni d'*una spezie divina*<sup>89</sup>.

È proprio la credenza religiosa a favorire un nuovo comportamento e a dare origine alla vita associata e al suo sviluppo storico. I primi uomini viventi in comunione, avendo timore del cielo tempestoso, diedero un'anima al mondo; raffigurarono Giove e la prima manifestazione del *divino nell'umano*; e l'umanità divenne tale con l'aprirsi all'esperienza religiosa coincidente con la prima esperienza linguistica. Non da insegnamenti di sapienti si formarono le religioni, ma da un «senso umano» nato con la regola della «*Sapienza Volgare*»<sup>90</sup>, per la quale gli uomini subirono la spinta di una medesima necessità e crearono immagini cui dettero valore di realtà. Proprio perché ha un fondamento interno alla mente umana da cui si generano divinità fittizie e conseguenti superstizioni e credulità, la religione esprime sempre un nucleo di verità, al punto che anche nell'idolatria e, soprattutto nella divinazione, vana scienza dell'avvenire, si nascondono «due gran Principj di vero»:

Uno, che vi sia *Provvedenza Divina*, che governi le cose umane; l'altro, che negli huomini sia *Libertà d'arbitrio*, per lo quale, se vogliono, e vi si adoperano, possono schivare ciò, che senza provvederlo, altramenti loro appartenerebbe. Dalla qual seconda verità viene di seguito, che gli *huomini abbiano elezione di vivere con giustizia*<sup>91</sup>.

Nell'insieme può dirsi che tutti i «primi parlari» dell'umanità, in quanto immediatamente coincidenti con le prime (traumatiche) esperienze del divino (timori, sgomenti, paure) sono d'una «*spezie divina*»<sup>92</sup>. A uomini ignoranti e di barbari costumi, privi del necessario alla vita e viventi nella solitudine, corrispondono religioni spaventose e crudeli. È questo il periodo divino o teologico del diritto naturale in cui, mancando le leggi, i diritti si custodiscono con le religioni. Il primo diritto e la prima giurisprudenza sono una scienza di «*parlari divini*» e

88. Ivi, p. 55.

89. Ivi, p. 131. La tesi è ribadita alla fine dell'opera («senza Religione esse lingue né potevan pur nascere», ivi, *Indice*, X, p. 199).

90. Ivi, pp. 18, 9.

91. Ivi, p. 9.

92. Ivi, pp. 133, 131.

di misteri della divinazione<sup>93</sup>. Le forme espressive del primo «*Volgo ignorante*» sono ancora in lingua mutola, iconica, fatta di gesti e corpi, cerimonie solenni e interpretazioni del volere degli dèi. Non a caso l'etimo di *ius* viene fatto derivare da «*Giove*, il primo degli Dei dal *fischio del fulmine* fu detto da' Greci Ζεύς; dal *fragore del tuono*, da' Latini fu detto *Jous*; il cui genitivo è *Jovis*»<sup>94</sup>. L'indissolubile coesistenza di religione e diritto definisce l'età degli dèi, caratterizzata dalla «scena originaria» del cielo tuonante e folgorante. Qui, nello sbalordimento dei bestioni, atterriti (e «atterrati») dal fulmine, ha inizio il divenire dei popoli.

La «metafisica» della scienza nuova muove dalla convinzione, espressa in esordio, che tutte le nazioni «incominciarono da una qualche religione». L'idea stessa di Dio è considerata limitatamente all'«attributo della Provvidenza» che opera per «mezzo delle Religioni»<sup>95</sup>. La tesi era conseguenza dell'avvertita coscienza della fragilità della ragione umana, eppure coscienza mai spenta nello sforzo ininterrotto di costruire la *mathesis universalis* della storia fino alla *CONCHIUSIONE dell'Opera*: «SENZA UN DIO PROVEDENTE, non sarebbe nel Mondo altro stato, che *errore, bestialità, bruttezza, violenza, fierezza, marciume, e sangue*; e forse, e senza forse per la gran *selva della Terra* orrida, e muta oggi *non sarebbe Genere Umano*»<sup>96</sup>. Qui si dà il nuovo principio che condiziona il carattere della moderna antropologia vichiana, non un *prius* logico ma autentica matrice della *sapienza volgare*, dell'intreccio in essa di conoscenza vera e confusa. Ricostruire questa sapienza significa modificare la definizione stessa della filosofia quale pensiero puro e astratto. La novità del discorso è nella *interiorizzazione* dei *principi* comuni a tutti i popoli e in tutti i tempi sui quali si costruisce ogni forma di sapere, teorico e pratico. Essi segnano l'origine dell'umanità civile, appartenendo all'esperienza comune vissuta, a quell'*ethos* delle nazioni, individuato in tre fondamentali istituzioni: *religione, nozze solenni e sepolture*:

(...) Nè finalmente vi ha nazione, quantunque barbara, che lasci marcire insepolti sopra la terra i cadaveri de' loro attenenti: il quale sarebbe *uno stato nefario*, o sia *stato peccante contro la natura comune degli huomini*: nel quale per non cadere le Nazioni, custodiscono tutte con inviolate cerimonie le Religioni natie; e con ricercati riti e solennità sopra tutte le altre cose umane celebrano i matrimonj, e i mortorj: che è *la Sapienza Volgare del Genere Umano*; la quale cominciò dalle Religioni, e dalle Leggi; e si perfezionò e compì con le Scienze, con le Discipline, e con l'Arti<sup>97</sup>.

La scienza di Vico è *nuova* perché riconosce la moderna matrice antropologica della *religio* nell'esistenza umana delle origini, nel momento stesso in

93. Ivi, pp. 9, 55.

94. Ivi, p. 160.

95. Ivi, pp. 29, 61.

96. Ivi, p. 195.

97. Ivi, p. 10. Nell'ultima «DISCOVERTA GENERALE» il brano conclusivo dell'opera identifica nella «religione di una Divinità Provvedente», nella «certezza de' figliuoli» e nelle «sepulture degli Antenati» i «tre Principj, che noi sul cominciare ponemmo dell'Universo Civile» (ivi, p. 204).

cui l'accoglie quale *umano costume*, non diverso, per *eternità e universalità*, dai matrimoni e dalle sepolture. Ancora nel capo primo i «*motivi di meditare quest'Opera*» si aprono, illuminando un'esperienza umana particolare, il *desiderio di vivere eternamente*, un sentimento nascosto nella *mens*. Ogni uomo, «negli estremi malori di morte», si rivolge a una forza superiore alla natura, identificabile in un Dio, mente infinita ed eterna<sup>98</sup>. La religione interviene, allora, rassicurando l'uomo della sua immortalità, prima elaborando forme mitologiche che consentono di vivere la morte e favoriscono la narrazione della vita dopo la morte; successivamente creando un sistema simbolico (rappresentazioni sacre, valori, linguaggi) e uno giuridico-politico in grado di fissare, *nel tempo*, l'identità e i caratteri delle nazioni. Contro la pericolosa falsificazione del processo di costituzione della socialità, Vico intende vanificare l'ipotetica società di *atei virtuosi* celebrata da Bayle, convinto che, come si legge nella *CONCHIUSSIONE dell'Opera*, «senza Religioni possano reggere Nazioni»<sup>99</sup>. Queste fanno sentire gli individui parte di una spiritualità collettiva riprodotta nel tempo oltre la vita dei singoli ma che ognuno di essi sa di aver contribuito a costituire. E dentro una coscienza collettiva ha inizio e sviluppo la lingua poetica che apre al conoscere attraverso la varietà tumultuosa delle sensazioni e il libero gioco della fantasia, costretta, poi, dall'esigenza di oggettivazione, a raccogliersi su dati concreti, fisici, prima emblemi o simboli di cose, in seguito voci organizzate per comunicare. L'origine del segno linguistico come nome di divinità, dovuta com'è all'esigenza di una vita primordiale, ha il suo fondamento nella natura sensitiva e fantastica dei popoli e non nella creatività di singoli individui: «Tutti i *tropi poetici* de' Ritruovatori delle cose, per le cose medesime ritruovate, che sono allogati sotto la spezie della *metonimia*; si scuoprono essere *nati dalla natura delle prime nazioni*, non da capriccio di particolari huomini valenti in Poesia»<sup>100</sup>.

La trasformazione in senso antropologico dell'impresa, avviata dal libro II del *Diritto universale*, ha il suo originale sviluppo nella ricerca dei principi dell'età della *sapienza poetica*<sup>101</sup>. Questi non si riconoscono negli «*Studi della Metafisica*», perché la poesia «immerge, e rovescia» *la mens* umana dentro i «pregiudizj della fanciullezza» ed elegge a sua regola il «giudizio de' sensi», rafforza la fantasia e dà «corpo allo spirito», per «indurre gli huomini volgari ad operare secondo il vero con macchine di perturbatissimi affetti»<sup>102</sup>. Le testimonianze della sapienza poetica provano che la provvidenza è la «*Divina Maestra de' Principi de' Poeti*», come attesta Omero, emerso in un tempo in cui la «*riflessione*, o sia *la mente pura* era ancora una *facoltà sconosciuta*»<sup>103</sup>, apparte-

98. Ivi, p. 9.

99. Ivi, p. 195; cfr. anche G. Vico a J. Le Clerc, Napoli, 3 novembre 1725, in *Epistole*, p. 116.

100. *Sn25*, p. 132.

101. *DC*, pp. 450-470.

102. *Sn25*, pp. 135-136.

103. Ivi, p. 136. Più tardi Vico, trattando, nella *Scienza nuova* (1744), delle «*Pruove filosofiche per la scoperta del vero Omero*», ritornerà sul tema, per distinguere le prerogative della

nendo la poesia delle origini alla dimensione misteriosa del sacro. Valorizzando il fecondo territorio del verosimile, lo studio delle antichità rovescia le tradizionali gerarchie tra realtà e finzione, rintracciando la genesi dell'espressione poetica in un tessuto antropologico originario: il suo *verum* ha più valore di quello degli storici (senza sensibilità per la *storia* come *scienza*), «sovente (...) *vero per capriccio, per necessità, per fortuna*»<sup>104</sup>.

Per le prime fasi della creatività linguistica, svoltesi fuori del linguaggio articolato, Vico usa la qualifica di lingua di “caratteri” con riferimento a una rappresentazione visiva, a un'immagine fantastica di significati anche in questo caso accentuando il contrasto con l'astratto dualismo platonico e l'inadeguata antropologia del giusnaturalismo moderno:

La quale Origine della Poesia così con semplicità, e schiettamente narrata, ci persuademo, che sia più ragionevole, e più acconcia a' Principj dell'Umanità, i quali di tutte le altre cose sono naturalmente rozzi e grossolani; che non è quella, che si arreca da *Platone*; che i *Poeti Teologi* intesero per *Giove* una *Mente motrice dell'Etere, che penetra, agita, e muove tutto*; che conveniva a *Platone* per fondare la sua Repubblica, non a' semplicioni di *Grozio*, destituti di *Pufendorfio*, per fondare il Genere Umano gentile sco<sup>105</sup>.

Anche in questo caso si dà un uso del modello classico piegato inevitabilmente agli scopi teorici dell'interprete che gli fa assumere una funzione positiva quando viene “omerizzato”, collegato ai «*Principj delle Scienze Riposte*», ritrovato nella favola di Omero che, a sua volta, «fu creduto *platonizzare*»<sup>106</sup>. Il che conferma la scelta fondamentale di accordare filosofia platonica e religione cristiana, al centro della *scienza nuova* anche per spiegare la «*Divina Arte di Omero*» che «dispose tutta l'*iconomia* dell'*Iliade* sopra la *Provvidenza*»<sup>107</sup>.

Alla prima forma di linguaggio per atti muti – che è la lingua divina del tuono di Giove – segue la teoria di dèi qualificati dai loro ‘nomi’, ovvero dall'atto linguistico di nominazione che li fa essere e fonda un codice simbolico condiviso. Mosso dall'ignoranza, il linguaggio delle origini è immaginifico e fantastico per «*la povertà de' parlari*» degli uomini, «*sublimi* nell'espressione, *gravi* nel concepire, *acuti* nel comprendere molto in brieve», le «*tre più belle virtù delle Lingue*»<sup>108</sup>. Così si attesta il primato dell'attività intuitivo-fantastica nei confronti della logica razionale, opposta alla «*robustezza de' sensi [che] porta vivezza di fantasia; la vivida fantasia è l'ottima Dipintrice delle immagini, che imprimono gli oggetti ne' sensi*»<sup>109</sup>. Il rapporto tra le due fasi, quella sensitivo-

facoltà poetica che «*deve profundarsi dentro i particolari*» da quelle della metafisica che «*astrae la mente da' sensi*» (*Sn44*, pp. 265, 267).

104. *Sn25*, p. 152.

105. *Ivi*, pp. 134, 113.

106. *Ivi*, pp. 129, 131.

107. *Ivi*, p. 128.

108. *Ivi*, p. 110.

109. *Ivi*, p. 111. Nell'*Indice* si legge che la «*prima, e propria Sapienza (...) fu quella de' sensi*» (*ivi*, *Indice*, XI, p. 199).

fantastica e la vocale, ha un grado intermedio che si qualifica come poetico. La prima lingua è poetica e, «per tal *simiglianza di Dio Creatore*», divina, «tutta *fantastica*, come di *Pittore d'Idèa*, non *icastica*, quale *Pittore di ritratti*»<sup>110</sup>. Questa lingua non ritrae, perché è la figura (idea) che il gesto espone e la voce modula secondo passione. Con ciò si dà soluzione alla questione iniziale circa la complicata adesione al mondo oscuro della prima umanità coincidente con le vere origini delle lingue ritrovate nella parola poetica:

Vi voleva una fatica tanto spiacente, molesta, e grave, quanto ella era di spogliare la nostra natura, per entrare in quella de' primi huomini di *Obbes*, di *Grozio*, di *Pufendorfio* muti affatto d'ogni favella, da' quali provennero le Lingue delle Gentili Nazioni. Ma, siccome noi forse entratici, scuoprìmo altri *Principj della Poesia*, e truovammo le prime Nazioni essere state di Poeti; in questi stessi Principi ritruovammo le vere *Origini delle Lingue*<sup>111</sup>.

I *caratteri poetici* costituiscono le fondamenta dell'umano comunicare, in particolare, del diritto delle nazioni. Nel tempo degli *auspici* le formule sacre erano scandite da precise misure, regolate da una certa ritmica proporzione, coincidendo con la durezza inalterabile della *lex-norma*. Alla sua comprensione concorrono i modelli giuridico-romanistici della concezione vichiana che intercettano i contrassegni dell'educazione originaria degli uomini, accordandosi con le fonti classiche (Aristotele e Orazio):

(...) E appo i greci la *moneta* fu detta νόμισμα, che, quasi indovinando, *Aristotile* disse, venire da νόμος, *legge*; che fossero le *monete*, il *parlare delle prime leggi*. Onde si possono osservare tante *medaglie delle Greche Città*, per insistere sempremai in esempli di queste stesse cose, che ragionamo; nelle quali sono impresse o un'Ara, o una *Serpe*, o un *Dragone*, o un *Treppiè*, donde rendevano gli *Oracoli i Poeti*, ovvero *Indovini Eroï*: perchè i *Regni Eroïci*, come vedemmo dentro *la Storia Romana Antica*, tutti si contenevano negli *Auspicij*: e dal greco ne trasportò *Orazio* quel motto, con cui chiama i *Treppiedi*, *Virorum praemia fortium*<sup>112</sup>.

La lingua delle leggi e delle religioni primitive fu poetica in senso forte, assumendo, cioè, valore non semplicemente comunicativo ma istitutivo del contenuto giuridico tra *oracoli* («le *prime leggi* de' Gentili»), *canti* e *carmina*<sup>113</sup>. La sapienza giuridica è il risvolto operativo della logica poetica, l'oggettivazione istituzionale del significato pratico del linguaggio poetico. Lo *gius civile* antico è la simbolica figurazione dello *ius naturale*: il «*Diritto Romano Antico fu un Poema Drammatico serio*», come leggiamo nel capo III e già nel *De uno*<sup>114</sup>.

110. Ivi, p. 112.

111. Ivi, p. 132.

112. Ivi, p. 146.

113. Ivi, p. 176.

114. Ivi, p. 152; cfr. *De uno*, pp. 262, 264. Sui tratti di «differenza» tra poesia e diritto nelle *Scienze nuove* del 1730 e 1744 si veda F. Valagussa, *Lo sguardo di Vico. Vero Certo Vero*, cit., pp. 64-65, ma anche pp. 67 e sgg.

Alla luce delle peculiarità dei dati richiamati e riesaminati, il ragionamento mostra sotto la varietà l'unità della cultura antica e romana. Diritto e religione nascono dall'ingegno poetico e concorrono alla costituzione della storia umana e del suo stesso codice genetico. La figura dei «*Poeti Teologi*» significa che non si dà emergenza della coscienza normativa se non all'interno dell'espressione poeticamente vissuta<sup>115</sup>. Quei poeti non erano carichi di «Sapienza Riposta», perché «huomini, che fantasticarono Deitadi; se ogni Nazione Gentile ebbe i suoi propj Dei, e tutte le Nazioni sono da una qualche Religione incominciate, tutte furono fondate da Poeti Teologi, cioè Huomini Volgari, che con false Religioni essi si fondarono le loro Nazioni<sup>116</sup>.

Non senza difficoltà il filosofo napoletano avverte la necessità di dover contrapporre antichissimi sapienti e poeti teologi. Pur avendo separato la storia sacra dalla profana, permane qualche perplessità nell'affermare che gli «incominciamenti» della «storia gentilesca» siano stati «ritrovati di getto»<sup>117</sup> dai poeti teologi, perché trattasi pur sempre di una complessa costruzione di miti, favole e *veri parlari*.

Il gesto poetico, inscritto nella *fictio*, attenua la rigidità della legge senza annientarla. L'intuizione di Vico sta nell'aver compreso che tale strumento tecnico del diritto antico è alle origini, *inventio*, attività poetica. Le *finzioni* nascono dall'esperienza percettiva, dalla topica sensibile e implicano sempre un motivo di verità. Nel rapporto originariamente linguistico la mente non conosce nulla che sia vero in assoluto, nulla che sia cartesianamente chiaro e distinto, dimostrabile o attendibile. E tuttavia tale “nullità” diviene criterio per l'azione, funzionale alla condotta morale. La domanda di conoscenza della mente eccita una risposta praticabile. La verità nasce dalla *fictio*, da un mondo possibile, la cui esistenza dipende dall'attività dei suoi creatori. Le personificazioni, gli eventi immaginari, le *favole* nella giurisprudenza antica esplorano la realtà alla luce di un principio di *alterazione* causa della loro *oscurità* che la *scienza nuova* accerta, mostrando il mondo essere «molto fresco» contro la tradizionale tesi della sua «*infinita antichità*»<sup>118</sup>. Nella fase poetica ciò che qualifica il linguaggio come tale è la fantasia, l'unità stessa di *espressione* e *favola*: «Per le quali cose dette si dimostra ad evidenza, nell'*Imprese Eroiche* contenersi *tutta la Ragion Poetica*, la quale si riduce qua tutta: che la *favola* e l'*espressione* sieno una cosa stessa, cioè una *Metafora comune a' Poeti ed a' Pittori*, sicché un *mutolo* senza l'espressione possa dipignerla»<sup>119</sup>. Le *favole* vanno oltre ogni falsità, apparten-

115. *Sn25*, p. 113.

116. *Ivi*, p. 16, ma anche *ivi*, capo III, spec. pp. 134-135.

117. *Ivi*, p. 16.

118. *Ivi*, p. 118.

119. *Ivi*, p. 139. «Dipoi la necessità dello spiegarsi per comunicare le sue idee con altrui, e per inopia di parlari lo Spirito tutto impiegato a pensare di spiegarsi, fa i *mutoli* naturalmente *ingegnosi*: i quali si spiegano per *cose*, ed *atti*, che abbiano *naturali rapporti all'idee*, che vogliono essi significare» (*ivi*, pp. 110-111).

gono in origine alla poesia divina dei gentili e sono *vere* nelle loro «tre principali proprietà»:

I. *Impossibile credibile*; perocché ella è *impossibile*; perchè dà mente al corpo; e nello stesso tempo *credibile*, tantoché coloro, i quali la si finsero, la credettero. II. All'eccesso *maravigliosa, e perturbante*, che indi in poi fè vergognare gli huomini di usar la Venere allo scoperto del Cielo, e, per usarla, fè nascondere per entro alle spelonche. III. *in sommo grado sublime*, quanto è il massimo degli Dei esso Giove, e *Giove fulminante*: e nacque finalmente tutta ordinata ad *insegnare il Volgo ignorante*, che è 'l *fine principale della Poesia*<sup>120</sup>.

Quale sia questo significato dell'immagine Vico non dice esplicitamente; nel caso delle imprese eroiche è nell'*allegoria* che, per il fatto stesso di designare la cosa e la sua proprietà, non è più ciò che designa. La riflessione ripropone la complessa questione della causa dell'oscurità delle favole antiche, spiegata con una ricca esemplificazione etimologica e filologica, in «*sette Principj*», passando per la «*sconcezza*», causata dal fatto che «gli huomini infelici in sommo grado a spiegarsi uniscono le cose allo 'ngrosso»<sup>121</sup>. L'allegoria contribuisce allo studio dell'etimologia dei *parlari poetici* e introduce allo studio del mito. Quest'ultimo, nel capo III, è collegato all'originaria «istoria di voce»<sup>122</sup> che non è immediatamente verità, ma espressione coerente con la povertà delle prime formazioni linguistiche. Il linguaggio è costitutivamente luogo di congiunzione di *vero* e *certo* in quanto media nelle forme religiose del rito la misura del *vero eterno* presente nelle finzioni poetiche del mito. Attraverso l'identità di *favola* e *favella* si dà il rapporto fondamentale di continuità tra *logos* e *mythos*. Nel capo IV, risonando l'ordine della successione delle età della sua scienza della storia, Vico ricorda lo scudo di Achille, «dove è descritta *tutta la Storia del Mondo* innanzi»<sup>123</sup>. In essa la poesia omerica fornisce il modello per quell'esercizio di riflessione che unisce *logos* a *mythos*, cifra della scrittura filosofica e dell'autentica convergenza di *sapienza riposta* e *sapienza volgare*, di *favellare* e *filosofia*<sup>124</sup>.

Aver affermato che la nascita del segno è un fatto di ordine poetico contribuisce a separare l'etimologia dalla sfera del razionalismo astratto e, insieme, a sancire la necessità che la novità si dia in ciò che il segno-vocabolo unitariamente significa nell'espressione viva dell'immagine. Se in una prima fase si esprimono nomi divinizzati che raggiungono gli oggetti con la *metonimia*, la lingua della fase successiva (l'eroica) è riferita dalla *sineddoche* all'intero delle

120. Ivi, pp. 112-113.

121. Ivi, pp. 117, 118.

122. Ivi, p. 110.

123. Ivi, p. 167.

124. Cfr. F. Lomonaco, *Storia, poesia e mito: lo scudo di Achille*, in Id., *Traversie e opportunità...*, cit., pp. 99-121.

cose<sup>125</sup>. La terza fase dell'età poetica, propria dei «parlari convenuti», è fatta di segni di carattere convenzionale, staccati dall'origine naturale e soggettiva, per poter fornire materia di ulteriori “trasporti” in base a elementi interni al segno.

Mentre si formano le *due Parti principali della Lingua Poetica*, l'una di *caratteri Divini*, l'altra di *caratteri Eroici*; s'andò formando frattanto la *Terza Parte di parlari convenuti*, come sen'andavano formando le voci. Il cui *corpo* tutto si compone di metafore attuose, immagini vive, simiglianze evidenti, comparazioni acconce, espressioni per gli effetti, o per le cagioni, per le parti, o per gl'intieri, circonlocuzioni minute, aggiunti individuanti, e di propj episodj: che sono tutte maniere nate per farsi intendere chi ignora appellare le cose con voci proprie; o parla con altrui, con cui non ha voci convenute per farsi intendere<sup>126</sup>.

Occorre, in primo luogo, saper *sentire*, per poi *riflettere*, osserva Vico, adottando un linguaggio dai toni malebrancheani:

Perchè per venire gli huomini alle sublimi Metafisiche, ed alle Morali quindi ragionate; la *Provvedenza* così permise regolarsi le cose delle Nazioni: che come gli huomini particolari naturalmente prima sentono, poi riflettono: e prima riflettono con animi perturbati da passioni, poi finalmente con mente pura: così il Genere Umano prima dovette sentire le modificazioni de' corpi; indi riflettere a quelle degli animi; e finalmente a quelle delle menti astratte<sup>127</sup>.

Anche alla luce di questa prospettata successione, rispettosa del divenire del corso storico-temporale, non è affatto chiarita la costituzione specifica dei segni fonici nella dimensione fantastico-simbolica, presupposta già nel linguaggio muto così come nei *parlari convenuti* in cui Vico vede operare gli stessi fattori delle due precedenti età divina ed eroica delle lingue. Il linguaggio passa da una fase impressa a una espressa, prima per segnali, poi per simboli unitari e concreti, infine mediante il segno delle «lingue convenute» in cui tale legame non esiste più. Il filosofo può sprofondare nelle menti balorde dei primi uomini, riconoscendo che la logica poetica è la scaturigine della cultura umana dal nulla, da quella terra comune ai linguaggi che hanno perso, però, contatto con le cose<sup>128</sup>. È il poi che fa sentire il prima, che fa della passione gridata il termine di riferimento del parlare articolato. Il ponte

125. «A questa fatta tutti i *tropi poetici* della parte per lo tutto, che son posti sotto la specie della *sinceddoche*, si ritrovano aver dovuto essere i *primi parlari delle nazioni*: le quali dovettero incominciare ad appellare le cose dalle prime, e principali loro parti: le quali cose andandosi poi più componendo, i vocaboli delle parti passarono da se stessi a significare gl'intieri: come quella del *tetto* per la *casa*» (Sn25, p. 133).

126. Ivi, pp. 152-153.

127. Ivi, p. 129.

128. Utili motivi di riflessione offrono gli acuti studi di V. Vitiello: cfr., in particolare, l'*Introduzione* a G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, spec. pp. CXLII e sgg.

tra il sentire e l'avvertire non toglie la frattura. Il fatto che diventi condizione di verità solo a partire dalla prima lingua articolata non spiega il sorgere di questa, non chiarisce come la poeticità possa aver trasformato il segno in un complesso fonico-semantic. Per tale argomentazione la meditazione vichiana sul linguaggio diventa più estesa di quella circoscrivibile all'uso e al senso della parola. Si imposta, cioè, la questione del modo di intendere le origini delle arti e delle scienze, incentrato sull'«*Idea d'una Nuova Arte Critica*»<sup>129</sup>. Ricordata nell'*Aggiunta* all'autobiografia<sup>130</sup>, questa *idea* consiste in una serie di “regole d'interpretazione” delle favole che ne riportano la varietà e le inverosimiglianze a una sostanziale regolarità della natura: «Ma i *Fatti* in dubbio si devono prendere in conformità delle *Leggi*: le *Leggi* in dubbio si devono interpretare in conformità della *Natura*: onde le *Leggi* e i *Fatti* in dubbio devono riceversi, che non facciano assurdo, o sconcezza, molto meno impossibilità»<sup>131</sup>. E per l'universalità del diritto naturale delle genti viene spiegato come in immensi «spazj di terre e mari» si ritrovino uniformi e comuni «*Tradizioni Favolose*» quale *favola* degli «*Eroi* generati dagli Dei con le donne»<sup>132</sup>. Quella da realizzare è una filosofia della *humanitas* con una filologia dell'accertamento dei documenti attraverso i quali tale *natura* si manifesta in forme differenziate per età e nazioni, tutte suscettibili di un'interpretazione universale e scientifica intorno al divenire delle nazioni. Accanto all'accezione del linguaggio come *ars* e tecnica, tese alla ricostruzione del passato (accezione particolarmente elogiata da Le Clerc), si introduce l'esigenza di «ridurre in forma di scienza»<sup>133</sup> la filologia e con essa l'istanza sistematica indispensabile per ricostruire il passato alla luce di certe leggi. Per costituirsi la *scienza nuova* deve presupporre la convergenza di *verum* e *certum* in «un'arte come diagnostica» che sancisca il definitivo superamento dello scetticismo, mirando all'ordine delle cose umane, dei «*gradi della loro necessità, o utilità*», coerentemente alla finalità principale dell'opera: la conoscenza dei «*segni indubitabili dello Stato delle Nazioni*»<sup>134</sup>.

Dietro le diverse lingue e nelle molteplici esperienze delle nazioni agisce una “struttura” comune di senso, quale premessa di ogni “comunicazione”. Nel capo IV, il più breve dell'opera, Vico ritorna sull'idea della «*Lingua Uni-*

129. *Sn25*, p. 51.

130. *Aggiunta*, p. 88.

131. *Sn25*, p. 51.

132. *Ivi*, p. 52.

133. *Articolo VIII /della Parte Seconda del Tomo Decimottavo /della Biblioteca Antica, e Moderna / del Sig. Giovanni Clerico*, in BNN, Carte Villarosa, XIX 42, fasc. II, 7, cc. 1r-8v. Un'altra copia, redatta per essere inviata al padre Bernardo Maria Giacco, è ivi custodita (XIX 42, fasc. II, 5, cc. 1r-6v), poi in G. Vico, *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, cit., p. 100, cit. da M. Sina, *Vico e Leclerc tra filosofia e filologia*, Napoli, Guida, 1978, p. 48 e nota. In proposito mi permetto di rinviare al mio articolo su Vico, *traducteur de Le Clerc*, in *Le Masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, par Ch. Le Blanc et L. Simonutti, Paris, Librairie Droz S.A., 2015, pp. 641-659.

134. *Sn25*, p. 166.

versale del *Diritto Universale* delle Genti», per ribadire che in essa si trovano definiti i principi primi, o *leges aeternae* della «non interrotta successione di cose» dell'età della storia<sup>135</sup>. E già nel capo III si era consolidato un metodo che si potrebbe definire a un tempo genetico-semanticò e morfologico nella costruzione di una *scienza* «per la parte delle lingue», dopo l'iniziale divisione dei «*Principj (...) in due Classi*, una dell'*Idee*, un'altra delle *Lingue*»<sup>136</sup>. Vico teorizza, allora, «un *Etimologico comune a tutte le Lingue Natie*»<sup>137</sup> e «un *Etimologico Universale per la Scienza della Lingua del Diritto Naturale delle Genti*», per estendere l'analisi dei primi elementi (onomatopèe e voci monosillabiche) alla natura dei proverbi che sono massime di vita «sperimentate utili dalla Sapienza del Genere Umano»<sup>138</sup>. Riprende Varrone e la sua lezione circa la presenza di quaranta Ercole e nei latini di uno identificato con il dio Fidio (nume dei «giuramenti» che in altre culture vede il nome mutato in Ercole tebano o in Evandro), sottolineando la convergenza di «certa Istoria di Lingua Latina, e ragionata di greca» con cui si dà «certo lume» alle origini della «*Greca Napoletana*»: è una specie di «*lingua ellenistica*, mescolata di natia *siriaca*, o *egiziana*, e di *greca straniera*; dappoichè i Greci vi si portarono per gli traffichi»<sup>139</sup>.

Per fare scienza della storia Vico – qui sta un altro motivo della sua inconfondibile modernità – sostiene di essersi avvalso di un «*Dizionario di Voci Mentali*», di una «lingua ideale comune»

che spiegandone l'idee uniformi circa le sostanze, che dalle diverse modificazioni, che le nazioni ebbero di pensare intorno alle stesse umane necessità, o utilità comuni a tutte, guardandole per diverse proprietà, secondo la diversità de' loro siti, cieli, e quindi nature, e costumi; ne narra l'*Origini delle diverse lingue vocali, che tutte convengono in una Lingua Ideale comune*<sup>140</sup>.

Questo *dizionario di verba mentis* si propone come dimensione profonda e unitaria di una comune lingua, per spiegare le progressive modificazioni dell'originaria e divina parola e la nascita del linguaggio articolato; una spiegazione che avverte il bisogno teorico dell'unitaria sistemazione, senza tuttavia rag-

135. *Ibid.*

136. *Ivi*, pp. 110, 28.

137. *Ivi*, p. 160.

138. *Ivi*, pp. 161, 162.

139. *Ivi*, p. 163.

140. *Ibid.* Di un dizionario di voci mentali la prima formulazione è nel *De uno* (cap. CLXX, pp. 240-242). Sul tema le mie osservazioni sono debitrice delle note e magistrali indagini di A. Pagliaro sulla «dottrina linguistica» di Vico, sulla ricostituita unità creatrice dello spirito in rapporto a situazioni di fatto in cui il segno assume qualificata rilevanza (*La dottrina linguistica di G.B. Vico*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. VIII, CCCLVI, 1959, 6, pp. 379-486). Di «*Ficta* o del dizionario delle nazioni» ha trattato F. Valagussa, *Lo sguardo di Vico. Vero Certo Vero*, cit., pp. 85 e sgg.

giungerla con i principi di idee e di lingue. L'origine delle prime non coincide *tout court* con quella delle seconde, eppure investe tutta la costruzione dell'*opus maius*, articolata nella concretezza di due storie: delle lingue e delle cose. Problema, questo, al centro di ulteriori riflessioni di Vico che supererà il tratto dualistico di tale impostazione, avvertendo nell'*Aggiunta* all'autobiografia che nella *Scienza nuova prima*, «se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perché trattò de' principi delle idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra loro uniti»<sup>141</sup>.

Alla radice di tale limite resta il rischio non tolto dai *parlari convenuti*, quando entra in crisi la sequenza unitaria cose-idee-parole ed è inevitabile l'arrestarsi del corso storico delle nazioni. Nella *Scienza nuova* del 1725 manca, com'è noto, la teoria del *ricorso*<sup>142</sup> e, quindi, la coscienza della possibile involuzione; prevale una concezione lineare e progressiva della storia umana culminante nella ragione da spiegare partendo dalle origini. Proprio la ricerca genetica espone l'umanità all'imprevedibilità delle conseguenze delle sue azioni, esibendo tutto il suo bisogno di forma ideale e linguistica. Se per costruire la propria maturità l'uomo deve separarsi dalla natura e dalle proprietà delle cose non è proprio questa separazione la causa della ricaduta della riflessione nella barbarie?<sup>143</sup> È qui l'avvertita tensione tra sensibilità e ragione, tra potenza e impotenza della ragione che la *Scienza nuova* del 1725 indirettamente prepara, ma non pone, facendo di sé un'opera a sé stante, degna di apparire, come chiedeva Vico<sup>144</sup>, nel testo di una successiva edizione, in quanto testimonianza di una fase specifica della sua «aspra Meditazione».

141. *Aggiunta*, p. 92. L'argomentazione ritorna in *Correzioni, Miglioramenti, e Aggiunte terze*, cit., pp. 406-407 e nelle *quarte*, cit., p. 548.

142. Tuttavia, alla fine del capo II il termine è proposto ma ancora in embrione, per rinnovare la polemica con gli epicurei e gli stoici, gli scettici e gli atei che provocano la caduta delle nazioni e delle loro religioni e con esse delle relative armi, leggi, lingue e governi: «E sì per *legge eterna della Provvidenza*, ricorre il *Diritto Naturale delle Genti Eroiche*; per lo quale tra' deboli, e forti non vi ha egualità di ragione» (*Sn25*, p. 109; è significativo che il termine «ricorre» non sia in corsivo!).

143. Cfr. V. Vitiello, *Introduzione* a G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, cit.

144. «Ma fu dal Vico lasciato intiero il libro prima stampato per tre luoghi de' quali si truovò pienamente soddisfatto, per gli quali tre luoghi principalmente è necessario il libro della *Scienza nuova* la prima volta stampato, del quale intende parlare allorché cita la "*Scienza nuova*" o pure "l'opera con l'*Annotazioni*", a differenza di quando cita "altra opera sua", che intende per gli tre libri del *Diritto universale*. Laonde o essa *Scienza nuova prima*, ove si faccia altra ristampa della *seconda*, deve stamparlesi appresso, o almeno, per non fargli disiderare, vi si devono stampare detti tre luoghi» (*Aggiunta*, p. 91). Alla fine delle *Correzioni terze e quarte* questi luoghi sono: «Nuova scoperta dell'Origini dell'Armi Gentilizie», «Scoperta delle vere cagioni della Lingua Latina», «Idea di un Dizionario di voci Mentali comune a tutte le Nazioni» (cfr. *Sn30*, pp. 514-515 e 638).

---

*Filosofia*  
Open Access

---

*Ultimi volumi pubblicati:*

GIULIA BATTISTONI (a cura di), *Fondamenti per un agire responsabile*. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca (E-book).

DANIELA DE LEO (a cura di), *Percorsi da pensare*. Trent'anni della rivista "Segni e comprensione" (E-book).

---

## Filosofia

---

### *Ultimi volumi pubblicati:*

ROBERTO MANCINI, *Il senso nella vita*. Ragioni e prospettive per una conversione di civiltà.

MARISA FORCINA, *Françoise Collin*. Pensare nella differenza, pensare nella libertà (disponibile anche in e-book).

MASSIMO VITTORIO, *Etica urbanistica*. Antropologia e morale dell'uomo urbano.

PIERO DI GIOVANNI, *Freud*. Lettura filosofica.

ANGELO MASCHERPA, *Cinema e Filosofia*. I grandi temi della filosofia "visti" sullo schermo (disponibile anche in e-book).

ALICE ROMAGNOLI, *La vita estranea*. Critica dell'alienazione contemporanea (disponibile anche in e-book).

ALESSANDRA MODUGNO, PAOLA PREMOLI DE MARCHI, *Capolavoro e mistero*. Esperienza e verità dell'essere umano.

GIULIANA PAROTTO, *Teoria politica*. Un'introduzione.

PIERO DI GIOVANNI, *La storia della filosofia nell'età contemporanea*. Dal XIX secolo al XXI secolo.

GIANGIORGIO PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*.

MATTIA BAGLIERI, *Martha Nussbaum*. La fioritura delle capacità per il XXI secolo (disponibile anche in e-book).

LUCA MONTANARI, *La via etica del senso*. Ermeneutiche del testo sacro nel pensiero contemporaneo (disponibile anche in e-book).

ELENA GAGLIASSO, GIULIA IANNUCCI, LEONARDO URSILLO (a cura di), *Ambienti e migrazioni umane*. Una storia di ecosistemi (disponibile anche in e-book).

FABRIZIO LOMONACO, *Il "commercio" delle idee*. Contributi allo studio di periodici europei di Sei-Settecento (disponibile anche in e-book).

ALFREDO MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea*. Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione.

PIERO DI GIOVANNI, *La storia della filosofia nell'Età Nuova*. Dal III secolo al XIII secolo.

PIERO DI GIOVANNI, *La storia della filosofia nell'età classica*. Dal VII secolo a.C. al II secolo d.C..

GABRIELLA DE MITA, ALESSANDRA MODUGNO, *Insegnare filosofia in Università*. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici.

DOMENICO LAURENZA, ELISABETTA PODOGHE, *Medusa nel Systema Naturae di Linneo*. Aspetti della fortuna del mito greco (disponibile anche in e-book).

MARIA ANTONIA RANCADORE, *L'idealismo critico di Sartre* (disponibile anche in e-book).

PIERO DI GIOVANNI, *La storia della filosofia in età moderna*. Dal XIV al XVIII secolo.

FRANCESCA MENEGONI, NICOLA ALBERTO DE CARLO, LAURA DAL CORSO (a cura di), *Etica e mondo del lavoro*. Organizzazioni positive, azione, responsabilità (disponibile anche in e-book).

# Vi aspettiamo su:

[www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it)

per scaricare (gratuitamente) i cataloghi delle nostre pubblicazioni

DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI: PER FACILITARE  
LE VOSTRE RICERCHE.



Management, finanza,  
marketing, operations, HR

Psicologia e psicoterapia:  
teorie e tecniche

Didattica, scienze  
della formazione

Economia,  
economia aziendale

Sociologia

Antropologia

Comunicazione e media

Medicina, sanità



Architettura, design,  
territorio

Informatica, ingegneria  
Scienze

Filosofia, letteratura,  
linguistica, storia

Politica, diritto

Psicologia, benessere,  
autoaiuto

Efficacia personale

Politiche  
e servizi sociali



**FrancoAngeli**

La passione per le conoscenze

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835176787

**FrancoAngeli**

**a strong international commitment**

Our rich catalogue of publications includes hundreds of English-language monographs, as well as many journals that are published, partially or in whole, in English.

The **FrancoAngeli**, **FrancoAngeli Journals** and **FrancoAngeli Series** websites now offer a completely dual language interface, in Italian and English.

Since 2006, we have been making our content available in digital format, as one of the first partners and contributors to the **Torrossa** platform for the distribution of digital content to Italian and foreign academic institutions. **Torrossa** is a pan-European platform which currently provides access to nearly 400,000 e-books and more than 1,000 e-journals in many languages from academic publishers in Italy and Spain, and, more recently, French, German, Swiss, Belgian, Dutch, and English publishers. It regularly serves more than 3,000 libraries worldwide.

*Ensuring international visibility and discoverability for our authors is of crucial importance to us.*

**FrancoAngeli**

 **torrossa**  
Online Digital Library

**1725 PER FARE SCIENZA NUOVA**

Già nel titolo questo volume intende cogliere l'occasione celebrativa del trecentesimo anniversario della prima edizione della *Scienza nuova* come un invito alla rilettura di un classico del pensiero moderno in due intrecciate e solidali direzioni del *fare*: la prima propone i principali momenti della riflessione del pensatore napoletano, richiamando l'attenzione sulla sua originalissima posizione nel moderno e tra i moderni, sui rapporti con Bacone e Cartesio, Arnauld, Galileo e Grozio, fatti di contrasti e di assimilazioni. Una modernità, quella di Vico, che si esprime riformulando il tema delle relazioni tra metodo e metafisica, *verum e factum*, ragione e certezza, per liberare dai vincoli metafisici tradizionali, presenti ancora nel *De uno*, e *tentare*, come si legge nel *De constantia*, una *nuova scienza* di umane idee, fatta di filosofia e di filologia. A una seconda dimensione del *fare* risponde, poi, la ricerca dei *principi* di una *scienza nuova* intorno alla *natura delle nazioni* con tutto il carico di progresso e di crisi che antiche e rinnovate questioni ripropongono a partire da due complessi centri tematici qui privilegiati: *linguaggio* e *Provvidenza*. Essi contribuiscono a declinare i contenuti di una concezione non più naturalistica né cosmologica né creazionistica, ma *antropologica* in funzione di un sistema di «diritto naturale delle genti», lontano dal razionalismo astratto del giusnaturalismo moderno.

*Fabrizio Lomonaco* è professore ordinario di Storia della Filosofia nell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Dirige la rivista "Logos" ed è autore di oltre 650 pubblicazioni sul pensiero giuridico olandese di Sei-Settecento e su filosofia, diritto e letteratura in area meridionale. Tra i più recenti studi si segnalano le monografie: *Traversie e opportunità* (2020), *Il "commercio" delle idee* (2021), *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna* (2021), *Il comune nel pensiero dei moderni. Grozio, Hobbes, Spinoza, Vico* (2023), *Per Ernst Cassirer. Studi di filosofia e storia della filosofia* (2024).