

GIAMBATISTTA VICO

Sulla relazione di ideale e fattuale, di metafisica e storia nel passaggio dal *De Uno* alla *Scienza Nuova*

Marco VANZULLI*

RESUMO

O trabalho pretende analisar a trajetória do filósofo e jurista Giambattista Vico, em suas obras *De Uno* e *Scienza Nuova*, obra que promove o estudo das coisas humanas à esfera científica. *De Uno* expressa uma posição particular do autor a respeito da moderna teoria do direito natural e, em *Scienza Nuova*, Vico destaca o jusnaturalismo em seu aspecto estratégico e histórico. O diálogo das duas obras permite a compreensão mais aprofundada do pensamento jurídico de Vico.

Palavras-chave – Vico, ciências, filosofia.

ABSTRACT

This paper aims to evaluate the trajectory of Giambattista Vico, philosopher and jurist, based upon his two works *De Uno* and *Scienza Nuova*. This latter one promotes the study of humanities to scientific level. *De Uno* express the author's particular position about modern theory of natural right, whereas in *Scienza Nuova* Vico stands out Jusnaturalism in its strategic and historical aspect. The dialogue between these two works allows a deeper understanding of Vico's juridical thought.

Key-words – Vico, sciences, philosophy.

Per lo storico della filosofia costituisce un'impresa difficile, sovente vana, il rinvenimento di una precisa influenza o filiazione teoretica che si stagli chiaramente tra tutte le altre fonti che compongono il mosaico di confronti e rimandi di un testo, e che gli permetta di scoprire così un'effettiva e sicura continuità, l'illusione di essere sulle tracce della storia della filosofia in persona. Tanto più il reperimento di tali singole presenze è arduo e vano rispetto ad un'opera quale quella vichiana, così poco attenta agli autori e tutta incentrata sulle questioni, anche qualora i suoi riferimenti sembrino composti proprio *ad personam*, come nel celeberrimo caso dei «quattro auttori» o di Cartesio.

Nella impostazione e risoluzione delle concrete questioni teoriche, le diverse influenze si sommano, si confondono e si perdono, e ciò che ad un primo sguardo appariva semplice si è complicato, la determinazione storico-filosofica si è trasformata in un più vasto problema di conoscenza. Nel *De Uno*, Vico appare trovarsi in una posizione particolare rispetto alle moderne teorie del diritto naturale: influenzato fortemente da temi giusnaturalistici, in particolare groziani, eppure, al tempo stesso, già critico verso di essi. La presenza di Grozio, studiato solo pochi anni prima, in occasione della composizione del *De rebus gestis Antonj Caraphei*, è certo ancora consistente. Occorre ricordare, con Guido

^(*)Formado em Filosofia pela Universidade de Milão

Fassò, insieme insigne grozista e vichista, che Grozio non è, propriamente, a capo di nessuna scuola giusnaturalistica: «prima d'aver letto Tomasio o il Barbeyrac – e nel Seicento ovviamente nessuno li aveva letti – non era facile scorgere in Grozio più che un umanista ispirato, appunto, agli Stoici e a Cicerone, ricollegantesi a quella dottrina ciceroniana della *vera lex recta ratio naturae congruens* che proprio un Padre della Chiesa, Lattanzio, aveva salvato dalla dispersione del *De re publica* perché gli era apparsa enunciata da 'una voce quasi divina'». Le tesi filosofiche del *De iure belli ac pacis*, inoltre, «non facevano che riecheggiare tradizionali dottrine scolastiche»¹. Fassò non può però esimersi dal distinguere Grozio dalla scolastica, per il fatto che nel suo razionalismo è escluso qualsivoglia intervento divino, a sostegno o a modifica del diritto naturale². Certo, la distinzione, che poi passerà nel pensiero medievale, tra *jus naturale*, *jus gentium* e *jus civile* è opera dei giuristi romani, e per Vico era una materia di riflessione con cui aveva grande familiarità³. Nel *De Uno*, dunque, quella di Grozio è una presenza rilevante, come si può ravvisare a un primo sguardo dalla convergenza su alcuni temi: il *verum* definito *ratione dictatum*⁴, la contrapposizione di *diritto naturale* e *diritto civile*; il motivo della naturalità della società (in Grozio l'*appetitus societatis*, la ricerca della vita sociale *pro sui intellectus modo*⁵); i precetti del diritto naturale; poi la polemica contro l'utile, cioè contro la riduzione della giustizia a mera utilità, che in Grozio si rivolge, o meglio assume come simbolo, Carneade di Cirene, rappresentante, nel II sec. a.C. dell'Accademia platonica, in cui si era affermato già con Arcesilao un orientamento scettico⁶. Carneade come negatore della giustizia è simbolo peraltro mantenuto da Vico⁷. Grozio sostiene che l'utile non rende

conto pienamente neanche del comportamento animale o infantile – del primo perché gli animali moderano la ricerca del proprio utile individuale a vantaggio della prole o dei loro simili; dei secondi perché, prima di ogni educazione, i bambini rivelano una certa tendenza a fare del bene agli altri, e sentono la compassione –, tanto meno dell'uomo adulto, che è in grado, al di sopra dell'utile, di agire secondo principi generali⁸.

È dunque prendendo spunto dall'esigenza di Grozio di subordinare l'utilità alla giustizia che quest'ultima è definita nel *De Uno* come ciò che «utilitates dirigit et exaequat»⁹. Per ciò stesso, la società è il luogo in cui l'uomo, per natura, coltiva la propria razionalità, e in cui avviene la condivisione armonica delle utilità: «homo natura factus, non ad sua solius, ut ferae bestiae, sed ad communicandas cum aliis hominibus utilitates. Atqui natura imprimis est ad societatem veri rationisque colendam: igitur factus ad communicandas utilitates ex vero et ratione [...] homo natura factus ad communicandas cum aliis hominibus utilitates ex aequo bono. Societas est utilitatum communio, aequum bonum est ius naturae: igitur homo est natura socialis»¹⁰. Non si vive in modo conforme alla verità e alla ragione laddove non si vive socialmente¹¹. Vico avverte tuttavia l'esigenza di definire su quale fondamento poggi nell'uomo l'*utilitas*: «Utilitates [...], quae cupiditatem cient, corpore constant»¹². L'*utilitas* rimanda dunque alla *cupiditas*, al *corpo*. Ciò che muove la concupiscenza sono le cose finite relative al corpo: «Cupiditas excitatur rebus, quarum inopia laboramus, igitur rebus finitis: excitatur autem per sensus, qui corporis sunt. Quae autem corporis sunt a corpore moventur: igitur cupiditas excitatur rebus finitis corporeis»¹³. L'*utilitas* consiste allora nella soddisfazione

⁽¹⁾ G. Fassò, *Vico e Grozio*, Napoli, Guida, 1971, pp. 15-16.

⁽²⁾ «Per lui la legge naturale (o meglio il diritto naturale, giacché egli lo chiama sempre così, 'ius naturale') non deriva affatto da una *lex aeterna*, per mezzo della quale Dio abbia ideato, abbia creato e governi ogni cosa; questo lo affermavano gli Scolastici, seguendo San Tommaso, per il quale la *lex aeterna* è la ragione del governo di tutte le cose in Dio in quanto reggitore dell'universo, e la *lex naturalis* è la parte di tale legge eterna presente nell'uomo in quanto creatura razionale. Per Grozio, com'è fin troppo noto, il diritto naturale è dettato dalla ragione dell'uomo indipendentemente da ogni riferimento a Dio, e comunque senza nessuna relazione con una legge anteriore o superiore da cui esso derivi. L'idea di una 'lex naturalis inserta in animis hominum' che 'derivatur' da una 'lex aeterna primaque' con la quale Dio governi l'universo è caratteristicamente scolastica, non groziana. Meno che mai è groziana l'idea che il diritto naturale possa essere violato da Dio, sia pure 'ut Dominus' e non 'ut legislator'. Questa è una tesi tipica degli occamisti, per i quali Dio può derogare al diritto naturale ed alla ragione stessa *de potentia absoluta* (come Signore), anche se non *de potentia ordinata* (come legislatore): lo aveva insegnato l'Occam stesso, ed è quanto di più lontano si può pensare dalla posizione di Grozio, per il quale 'est autem ius naturale adeo immutabile ut ne a Deo quidem mutari queat' proprio perché 'quanquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt, ad quae se illa non extendit': affermazione chiaramente rivolta contro il volontarismo occamistico reviviscente nel calvinismo ed in particolare nel gommarismo» (ivi, pp. 24-25).

⁽³⁾ Su tale distinzione in Gaius, giurista del II secolo d.C., e sulla sua influenza su Vico, cfr. D.R. Kelley, *Vico and gaianism: perspectives on a paradigm*, in AA.VV., *Vico: Past and Present*, a cura di G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1981, vol. I, pp. 66-72.

⁽⁴⁾ G. Fassò, *Vico e Grozio* cit., pp. 81-82. Cfr. Grozio, *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 1 e *De uno*, p. 101. Con l'abbreviazione *De uno*, ci riferiremo al *De uno universi iuris principio et fine uno*, in G.B. Vico, *Opere giuridiche. Il Diritto Universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974.

⁽⁵⁾ Grozio, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena, § 6.

⁽⁶⁾ Ivi, Prolegomena, § 5.7 *De uno*, pp. 31 e 355.

⁽⁷⁾ Grozio, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena, § 7.

⁽⁸⁾ *De uno*, p. 57.

⁽⁹⁾ Ivi, p. 59.

⁽¹⁰⁾ Ivi, p. 95.

⁽¹¹⁾ Ivi, p. 57.

⁽¹²⁾ Ivi, p. 51.

delle cose finite relative al corpo¹⁴. La società è il terreno in cui si media l'egoismo individuale delle *utilitates* con il civismo universale della *ratio*. L'esigenza vichiana di definizione e comprensione dell'*utilitas* lo allontana notevolmente da Grozio. L'*utilitas* non è infatti mero termine negativo, accettato com'è nel senso corrente oppure ripreso immediatamente nei termini classici della contrapposizione di utilità e giustizia di cui si trova un modello eminente nella discussione tra Socrate e Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*.

Le *utilitates* sono naturali, risiedono nel corpo, in quanto tali non sono per se stesse né *disoneste* né *oneste*. Ciò che è *disonesto* è la loro disuguaglianza, *onesta* al contrario la loro uguaglianza [«earum inaequalitas est turpitudinis, aequalitas autem honestas»]¹⁵. Onestà e disonestà si oppongono come l'eterno vero della mente e il *flusso temporale delle cose corporee*. È quanto qui Vico ritiene del giusnaturalismo mediato col platonismo. L'eterno vero a cui si rifà l'onestà è l'universale monito della ragione, eterno in quanto, sia pure in modi diversi – su questi *modi* diversi si costituirà la possibilità di comprendere la *sapienza poetica*, il *modo* per eccellenza studiato e scoperto da Vico –, vale *semper, ubique, omnibus*¹⁶. Si tratta dello *ius naturale immutabile* di Grozio, che neanche Dio potrebbe cambiare¹⁷. Esso deve regolare l'*utilitas* individuale e corporea, e corporea vuol dire non mentale, sulla base del dualismo di mente e corpo da Vico posto, nel *De Uno*, come premessa

metafisica¹⁸. Allora, come il corpo non è la causa, ma soltanto l'occasione del destarsi nell'uomo dell'idea di vero, così l'utilità non è la causa, ma soltanto l'occasione per cui nell'animo umano si desta la *volontà del giusto*, la verità, il desiderio sociale di *aequalitas*. Vico usa evidentemente la coppia malebranchiana di *causa* e *occasione*¹⁹ e conclude che: «societas aequi boni ex societate veri nascitur»²⁰, osservando, certo non troppo generosamente, che ciò non è stato visto da Grozio, ma soprattutto è stato negato da Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle, per i quali la società s'origina soltanto dalla necessità, dal timore, dal bisogno degli uomini isolati e asociali²¹. Le occasioni della comune utilità servono ad avvertire nascostamente [*submonere*] gli uomini del giusto e dell'ingiusto²².

Il generale dualismo metafisico di mente e corpo si riflette dunque, sul piano sociale e politico, come dualismo di giustizia e utilità. Il diritto, pertanto, non poggia affatto sull'utilità, corporea, ma su di un saldo principio razionale. Tuttavia, il *perché* e il *come* della razionalità e della socialità sembrano non coincidere integralmente. Se si prova una lettura del rapporto di fattualità e idealità fondata sulle relazioni dinamiche strutturanti il processo civilizzatore, si scorge che non è il fatto stesso del suo verificarsi a costituire la *ratio*, poiché la *ratio* dell'*exaequatio* civile delle utilità resta, in certa misura, esterna all'effettivo verificarsi di questo uguagliamento, che, sebbene informato da essa, sembra sfuggirle. La *ratio* appare, in questo senso, davvero

(14) Ivi, p. 53. «Ma vi è anche la sfera dell'utilità: e nella sfera dell'utilità nasce il diritto. L'utilità è, in questo primo schema della concezione vichiana, tutto quello che l'uomo prende dalle cose finite con la sua azione, per provvedere ai bisogni della sua azione, che nascono anch'essi dal suo essere finito» (G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, in *Opere*, Milano, Giuffrè, vol. IV, 1959, pp. 13-14).

(15) *De uno*, p. 61.

(16) Ivi, p. 35.

(17) *De iure belli ac pacis*, I, l. (5).

(18) *De uno*, p. 41.

(19) Per un'analisi del *De uno* rispetto alla *Recherche de la vérité* di Malebranche e alla filosofia di Cartesio, cfr. B. Billi, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel «De uno universi iuris principio et fine uno»*, in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y.Ch. Zarka, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 209-223. Cfr. anche A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, Il Mulino, 1964, pp. CIII, CVI, 207-208 e 267-298, e F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, in particolare p. 350 sgg.

(20) *De uno*, p. 67.

(21) Cfr. ivi, p. 61. Abbiamo visto infatti che Grozio polemizza contro l'utilitarismo, da lui personificato in Carneade. Fassò commenta questa incongruenza in un modo che va pienamente nella direzione della tesi che anche noi sosteniamo sul rapporto tra *De Uno* e *Scienza Nuova*: «Certo non è prudente fondarsi, a qualunque proposito, sul *De Uno*, opera rispecchiante un momento della formazione del pensiero vichiano che, pur annunciando la *Scienza Nuova*, è ancora di transizione [...]. Importantissimo per riconoscere le diverse fasi dell'evoluzione del pensiero del Vico, il *Diritto Universale* non esprime tale pensiero nelle sue intuizioni più geniali, suggestionato ancora com'è, soprattutto nel *De Uno*, da dottrine tradizionali che nella *Scienza Nuova* appaiono totalmente superate. Anche i riferimenti a Grozio che vi si incontrano, anteriori di cinque e quattro anni a quanto il Vico dirà di lui nell'*Autobiografia* (contemporanea invece alla *Scienza nuova prima*), potrebbero non essere idonei a chiarire ciò di cui il Vico sentì debitrice a Grozio la propria dottrina definitiva» (G. Fassò, *Vico e Grozio*, cit., pp. 45-46).

(22) *De constantia iurisprudentis*, in G.B. Vico, *Opere giuridiche. Il Diritto Universale* cit., p. 419. «Nonostante quanto ha scritto il Croce, che nega la presenza di una concezione utilitaristica in Vico [...] bisogna invece precisare che se è vero che l'Autore non accoglie acriticamente l'utilitarismo di Epicuro, di Machiavelli, di Hobbes, è altrettanto vero, però, che questa sua critica alla riduzione della realtà umana e, quindi, delle sue manifestazioni in termini puramente utilitaristici, non esclude ma, anzi, implica l'accettazione della presenza del momento della utilità quale momento costitutivo e permanente della storia umana e, pertanto, delle sue varie manifestazioni [...] questo primato ideale della giustizia, quale *vis veri* diretta a regolare e ad equiparare le utilità, non implica affatto la negazione o la messa tra parentesi della ragion d'essere delle utilità, degli interessi umani e dei loro inesauribili e storicamente sempre vari e variabili contrasti sociali. Per il Vico, una giustizia senza il riferimento all'utilità sarebbe puramente vuota, sterile, perché la forza del vero, per agire, deve dirigersi ad un mondo reale, concreto, corposo, qual è, appunto, il mondo della realtà storico-sociale, cioè dell'utilità degli interessi individuali e sociali» (D. Pasini, *Diritto società e stato in Vico*, Napoli, Jovene, 1970).

la nottola di Minerva che vola al tramonto, poiché la sua costituzione è opera del processo stesso, il quale non la può però del tutto risolvere in sé, e in cui essa è comunque attiva. Cerchiamo di definire meglio questa relazione decisamente aporetica²³.

La *ratio* si esprime nell'eguaglianza degli uomini, verità latente alle origini delle società. Sarà, più tardi, nella terza età del corso socioculturale, l'eguaglianza di natura umana a costituire la base del consenso dato dagli uomini all'autorità che li governa. Vico sosterrà allora che la legge è espressione della volontà di tutti i cittadini, codificazione dell'equo civile sentito dalla volontà comune, che sostiene, col consenso, la legge stessa²⁴. La *ratio civilis* della legge è la *pubblica utilità*, e tale *ratio* la fa partecipe della ragione naturale²⁵. Ora, nella società, la *utilitatum communio*, la giustizia come regolazione, direzione e uguagliamento delle *utilitates*, non si dà per una diretta e pacifica conversione razionale dei rapporti interindividuali, ma attraverso un processo graduale, mediato e conflittuale. Le *repubbliche* nascono col costituirsi dell'ordine patrizio, ossia quando i *patres*, coloro che stanno a capo della propria famiglia e dispongono di clienti, cioè di servi che devono loro opere ed ossequio, si uniscono e si riconoscono come eguali. Essi si riconoscono con ciò stesso uguaglianza di diritti, e qui è il primo nucleo della parità giuridica – sia pure limitata allo strato sociale dominante –, conforme alla eguaglianza umana sancita dalla ragione. Vico scrive come titolo di capitolo: «*Rerumpublicarum caussa et occasio*», laddove la causa della formazione dello stato è la *natura sociale* degli uomini, mentre l'occasione è costituita dalla necessità di unirsi contro le sollevazioni della plebe. La plebe è infatti la massa dei clienti in rivolta, dei servi privi di diritti che si sollevano²⁶. L'unirsi e il *riconoscersi come uguali* dei *patres* è allora il riflesso *organizzato* della sollevazione spontanea delle plebi, che in questa unione si scoprono uguali in senso *universale*, perché non si riconoscono semplicemente uguali tra di loro, ma uguali *de jure* anche ai loro signori. Questo riconoscimento dipende proprio, secondo Vico, da una percezione dell'uguaglianza di natura umana tra uomini di ceti diversi, per cui essi giungono gradualmente ad avvertire la *turpitudine* della *inaequalitas* delle *utilitates*. Tale percezione dell'uguaglianza umana avviene però indirettamente, attraverso la rivendicazione di differenti istanze utilitarie.

La lotta sempre carica di idealità non è mai soltanto tale, lotta ideale, ma è sempre concretamente diretta a strappare all'ordine patrizio delle concessioni giuridiche relative alla proprietà, all'esercizio della cittadinanza e del potere politico. Ciò però non è possibile all'individuo, ma all'uomo associato, all'uomo come membro dell'ordine plebeo, al plebeo che si sente membro della patria romana, che avverte l'inadeguatezza della propria condizione di cittadino. La sollevazione plebea conoscerà delle tregue, corrispondenti alle leggi agrarie e alle ulteriori concessioni giuridiche da parte degli aristocratici, ma non si arresterà fino all'affermazione sociale dell'uguaglianza degli uomini, col formarsi dei governi popolari. La lotta per l'estensione dei diritti civili e politici costituisce infatti il filo unitario su cui si snoda la narrazione vichiana della storia romana fino al principato.

I patrizi dunque formano sì lo Stato sulla base della natura razionale dell'uomo, ma per difendersi dal nemico di classe, la plebe, che ha cominciato a sollevarsi unita. È la *paura*, dunque, che sta a fondamento dello Stato come delle sue leggi, che ne è, se si vuole, l'occasione, ma che ne è comunque anche il motore di sviluppo²⁷. La coppia causa/occasione funziona dunque così: il bisogno è ciò che mette gli uomini in condizione di attuare la loro naturale socievolezza, la quale appare, sulla scorta di Grozio, come un dato ultimo, non più investigabile, perché è un dato antropologico costitutivo, è ciò che fa gli uomini uomini. L'occasione permette così di abbandonare ciò che a questa socievolezza naturale si contrappone come il lato oscuro dell'umanità, il piano dell'ostilità naturale (spontanea) e animale delle precedenti fasi (condizione ferina eslege, stato delle famiglie e formazione delle clientele, questi ultimi due momenti chiamati appunto da Vico «*rudimenta rerumpublicarum*»²⁸) per dar vita alle repubbliche oligarchiche e con ciò stesso alla società, trasponendo la condizione di primitiva naturalità verso un piano pienamente socio-culturale d'esistenza. L'occasione permette allora di abbandonare l'ostilità naturale, ma non del tutto, sia perché l'ostilità rimane l'atteggiamento dominante, all'esterno, i rapporti con gli altri popoli (dato, questo, comune a tutte le nazioni antiche), sia soprattutto perché viene mantenuta – benché trasfigurata e carica di valori ideali, talvolta coincidenti nelle opposte intenzionalità

(23) Peraltro, tale relazione aporetica sarebbe superata soltanto nell'ultima *Scienza Nuova*, perché anche nella *Scienza Nuova prima* sembrava «che la provvidenza di Dio, fonte metafisica del diritto naturale da cui si parte il senso comune delle nazioni, sovrapponesse la sua legge alla forza che sviluppa la storia umana» (N. Badaloni, *Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G.B. Vico*, «Società», II (1946) 7-8, p. 675).

(24) *De uno*, pp. 80, 89 e 131.

(25) *Ivi*, p. 101.

(26) *Ivi*, p. 127.

(27) Su ciò cfr. N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico, Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. XXXIX e LIV.

(28) *De uno*, pp. 117-119.

politiche –, all'interno di una società ordinata dalle leggi, come lotta di classe. Anche l'ostilità naturale, come il suo luminoso contraltare, la naturale socievolezza, appare così come un dato antropologico ultimo, inoppugnabile, di cui va appunto studiata la *dynamis*, la trasformazione, l'insita portata civilizzatrice. Il diritto delle *gentes minores*, cioè delle civiltà costituite e dei governi fondati, proviene dunque dal diritto della forza, con la differenza che la violenza da privata diventa pubblica, e la prima diventa illegittima, la seconda legittima e prerogativa del potere civile²⁹. Le repubbliche, infatti, nascono come unione di *patres* per meglio difendere la proprietà e i diritti famigliari e clientelari di ciascuno, le *utilitates*: lo stato è «*omnium civilium utilitatum communio*»³⁰. Allora, ciò che è *occasione*, l'utilità, non scompare affatto una volta compiuta la funzione di permettere la realizzazione della ragionevole socievolezza degli uomini, ma ne resta a fondamento. Si può supporre così che i due fattori che Vico articola in modo dialettico, la relazione dinamica dell'occasione e della causa, possano anche avere vita indipendente, e costituire due discorsi autonomi se espressi con altro linguaggio, o, il che è lo stesso, fondersi in un unico discorso. La socievolezza degli uomini sarebbe allora sì la ragione, la giustizia, qualcosa che sta a fondamento, ma che si conosce solo nell'indissolubile unione, al limite anche statica, con il suo opposto, l'egoismo delle *utilitates*, che trova la propria ragion d'essere in un piano di bisogni non oltrepassabile dialetticamente. Socialità e individualità sono allora complementari ed anche esprimibili l'una attraverso l'altra. La terminologia di causa e occasione, che Vico prende dalla metafisica malebranchiana, inganna sul reale contenuto del pensiero sociale vichiano. La società non è da intendersi meramente come l'unione degli interessi operata da una ragione *super partes*, e neanche come la piena espressione di una socievolezza che sta al di sopra delle differenze (individualità, classe, etnia ecc.). La società è costitutivamente mediazione di queste due istanze di fatto inestricabili, di cui Vico dà conto utilizzando le nozioni

metafisiche di *causa* e *occasione*, come se fossero opposte, non soltanto sul piano logico, ma anche su quello storico effettivo³¹. In questo secondo senso, l'unità è quella nota della provvidenza come eterogenesi dei fini, in cui gli esiti civili hanno appunto una *genesì* *altra* da quella della pura idealità dirigente il processo socioculturale, e si profila l'apparente spontaneismo di un passaggio per cui «l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria»³². Bene, l'apparente spontaneismo di questo passaggio dall'amore della propria salvezza individuale a quella di tutto il genere umano è invece la risultante di una complessa estensione della socialità umana, dell'inclusione delle *utilitates* nella socievolezza, di una partecipazione sempre più generale dell'individualità all'universale sociale. Per chiarire questo punto abbiamo fatto ricorso, non a caso, alla *Scienza Nuova*. La provvidenza, tuttavia, nello stesso *De uno*, opera «*'rebus ipsis dictantibus' [...] hoc est ipsarum sponte rerum*»³³. Con l'estensione delle leggi generali al mondo storico si toglie alla provvidenza ogni capacità operativa indipendente dalle *occasioni*³⁴. Vico dunque sa benissimo che l'occasione è tanto importante quanto la causa: è per questo che il suo pensiero si rivela subito critico dell'orientamento giusnaturalistico. Certo, rispetto all'ordine oligarchico costituito dai *patres* a difesa comune contro le rivendicazioni della plebe, lo sviluppo sociale, in quanto sviluppo della lotta e nella lotta per la condivisione, il pareggiamento [*exaequatio*] delle *utilitates*, tende all'estensione dell'universalità, però ciò non implica mai il venir meno dell'*utilitas*. Dal punto di vista giuridico-economico, la prima universalità è la proprietà dell'individuo, poi quella del *pater familias*, ma in terzo luogo è lo stato

(29) Ivi, p. 159.

(30) Ivi, p. 127.

(31) Per una lettura del pensiero vichiano attraverso la categoria della medietà, cfr. E. Paci, *Ingens sylva*, Milano, Bompiani, 1994² (Mondadori, 1949).

(32) *Sn44*, in G.B. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, p. 548.

(33) *De uno*, p. 61. Cfr. però Badaloni: «nel *De Uno* il concetto di provvidenza era il risultato e la conclusione di un processo di ricerca che dalla molteplicità dei fatti giungeva alla unicità del principio. Qui [nella *Scienza Nuova*] invece il Vico, attinta coscienza di questa unicità, sente la necessità di stabilire e giustificare dialetticamente il rapporto, presupponendo quasi dogmaticamente il concetto di provvidenza ma cercando di dimostrare il suo contatto col senso comune della umanità; anzi più che rapporto si potrebbe parlare di spezzettamento del concetto di provvidenza nel senso comune dei popoli e delle nazioni a cui, si ricordi, si riduce ogni pensare umano. Il concetto di provvidenza è sorto nel *De Uno* per rispondere alla esigenza di dare un carattere di oggettività al pensare dell'uomo; ora questo carattere di oggettività vuole riportarsi e ricalarsi in quel pensare umano di cui costituisce la oggettività; non nel pensare individuale, che come tale è al di fuori della oggettività, ma nel pensare sociale che accomuna un popolo ed una nazione, e che sprigiona da sé una sua sicura oggettività» (N. Badaloni, *Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G.B. Vico* cit., p. 674).

(34) Cfr. N. Badaloni, *Introduzione* a G.B. Vico, *Opere filosofiche*, cit., p. XXXVII: «L'ordo, infatti, per la sua stessa interna necessità, per la ripetibilità (attraverso il tema del *recursus*) non è più utilizzabile ai fini di una dimostrazione di provvidenzialità, che prescinde dalle cause generali attraverso cui opera, cioè dalla necessità naturale» (*ibidem*).

(*respublica*), che nasce come unione dei patrimoni di tutti i *patres*. Se l'uomo avesse continuato a vivere isolato, come il bestione eslege, forse in breve tempo si sarebbe spento il genere umano³⁵. L'equità non comporta l'abbandono del piano dell'utilità individuale, la quale conosce appunto questa estensione nel senso della coincidenza *de facto* col piano dell'universalità per cui l'individuo congiunge il proprio utile con quello di una comunità sempre più grande³⁶. Ma è al consorzio sociale che si debbono infine tutti i beni della vita³⁷. La degenerazione socioculturale consiste proprio nel ritorno delle civiltà più raffinate al primigenio egoismo dei bestioni, poiché, per una serie di condizioni peraltro non ineluttabili, «tai popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare che alle particolari proprie utilità di ciascuno [...] nella loro maggiore celebrità o folla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri»³⁸. Ciò che accade qui, nella barbarie della riflessione, è ancora una coincidenza di *ratio* e *utilitas*, ma di segno opposto rispetto a quella originaria, nella misura in cui una *ratio* emersa del tutto dalla sua latenza senso-fantastica – staccatasi dalle componenti sensibili e fantastiche della personalità umana, e perciò divenuta sterile – sostiene una *utilitas individuale* tornata essa stessa a uno stato di latenza rispetto alla sua piena inclusione nella socialità.

È significativo che nel *De Uno* si utilizzi anche il concetto di *occasione* da solo, disgiunto da quello di causa. Vi si dice che i romani sfruttarono nel modo migliore le proprie *occasioni*. Innanzitutto, il fatto di sorgere presso il potentissimo regno etrusco, ma circondati da tante piccole eppur valorose repubbliche oligarchiche. Fu determinante poi la capacità di trasformare la loro interna lotta sociale in potenza di conquista. Seppero infatti mantenere in equilibrio il conflitto sociale, ordinandolo con le leggi, evitando sia la tirannide che la libertà popolare, e scongiurando così l'uso interno della forza, la guerra civile, dovendo però continuamente utilizzare la forza medesima in guerre di

conquista che ne determinarono la grandezza tra i popoli. Si tratta di *occasioni* congiuntesi e prudentemente amministrate. Non c'è altro che l'*occasio*, l'incontro delle condizioni favorevoli, della *fortuna* machiavelliana, a dare la *ratio* del fenomeno studiato, in questo caso le ragioni del successo dei romani nel conquistare l'*orbis terrarum*³⁹. La *ratio* della storia sociale è data dall'incontro di *occasioni* e *natura* delle cose, vale a dire dalla *spiegazione logico-storica* che dispone una costellazione di fattori in una relazione causale di valore generale. Vale a maggior ragione l'esempio dei campani, dei numantini e dei cartaginesi. Si tratta di popoli che Vico usa citare insieme, perché sono quelli che avrebbero potuto fermare la nascente potenza romana e sostituirsi ad essa. Ed è proprio questo il punto. Perché ciò non accadde? Nella *Scienza Nuova*, Vico fornisce delle motivazioni poco soddisfacenti dal punto di vista storico: i capuani «furono prevenuti dalla mollezza del cielo e dall'abbondanza della Campagna felice»; i cartaginesi «furono prevenuti dalla natia acutezza africana che più aguzzarono coi commerci marittimi»; più interessante, perché tocca il tema della relazione tra differenti corsi storici, la ragione addotta per i Numantini, che «sul loro primo fiorire dell'eroismo furono oppressi dalla romana potenza»⁴⁰, e ciò li fa un *analogon* degli americani conquistati dagli europei⁴¹. Nel *De Uno*, il discorso è più generale, Vico non si dà la pena di ricercare il motivo specifico della sconfitta con i romani subito da ciascuna di queste civiltà, ma osserva soltanto che se esse avessero avuto le stesse occasioni dei loro avversari, ci sarebbe rimasto oggi il diritto campano, quello numantino o quello cartaginese⁴². Furono infatti le leggi con cui i patrizi romani ordinarono il conflitto sociale che resero possibile l'affermazione politico-militare della potenza imperiale. Le leggi ordinate dai patrizi hanno del resto lo scopo di mantenere il più possibile gli antichi costumi – i costumi sono sempre più antichi delle leggi –, il fondamento del loro potere, e ciò costituisce la loro specifica *utilitas*. Se il mutamento non si produsse mai per iniziativa dei *patres*, fu però la capacità dei patrizi

⁽³⁵⁾ *De uno*, p. 129.

⁽³⁶⁾ «It must be emphasised that this involves no appeal to some absolute or ahistorical standard of justice. On the contrary, the people of any historical period will have inherited, in their positive law, the embodiment of an historicised ideal of the equitable. If that no longer seems adequate to the situation, any new changes must start from that point and be seen to be more equitable in the new circumstances [...] it would seem that Vico holds that all nations will have a history in which their legal structures exhibit a common pattern of development in response to a common set of ideas about what is just or equitable in the circumstances at any given stage. It might, indeed, look as though this ideal exists as some sort of historicised Platonic Idea, becoming ever more accessible as men grow more rational and more capable of grasping it. This is not, however, what Vico means» (L. Pompa, *Vico. A Study of the «New Science»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990² (1975), pp. 189-190).

⁽³⁷⁾ *De uno*, p. 129.

⁽³⁸⁾ *Sn44*, p. 967.

⁽³⁹⁾ *De uno*, p. 147. Cfr. ugualmente, a proposito della *Scienza Nuova prima* N. Badaloni, *Il problema del factum nel mondo vichiano*, «Clio» IV (1968) 3-4, p. 391.

⁽⁴⁰⁾ *Sn44*, pp. 953-954.

⁽⁴¹⁾ G.B. Vico, *Principj d'una Scienza Nuova, d'intorno alla comune natura delle nazioni*, a cura di M. Sanna e F. Tessitore, Napoli, Morano, 1991, § 448 (si tratta della ristampa anastatica dell'edizione del 1730). Cfr. anche *Sn44*, p. 956.

⁽⁴²⁾ *De uno*, pp. 147-149.

romani di preservare le antiche condizioni del loro potere, a costituire a sua volta il principale presupposto della potenza romana⁴³. Nella misura in cui lo stesso tentativo aristocratico di mantenimento dello statu quo si scontra con le esigenze di eguaglianza sollevate dalla plebe, si forma una sorta di equilibrio interno – equilibrio instabile, lo si è già accennato, composto di tregue che segnano dei passi avanti verso l'eguaglianza giuridica –, in cui la violenza primigenia, trasformatasi adesso in lotta sociale e carica delle opposte rivendicazioni delle due parti in lotta, diventa forza di conquista, patriottismo, ansia di emancipazione e d'inclusione. La politica estera è per i cittadini di secondo livello di Roma il campo in cui poter fare avanzare ulteriormente l'*exaequatio* a cui tende il conflitto, mentre la lungimiranza dei cittadini di primo livello, che conducono la guerra stessa, nei confronti dei popoli conquistati, è anch'essa un'estensione provvidenziale in funzione del contenimento e del raffreddamento della guerra interna. Si potrebbe, attraverso logiche argomentative che fanno un po' il verso a Hegel, mostrare il carattere simmetrico della tensione di politica estera e politica interna nei due ceti contrapposti, così come la presenza in entrambi del momento della *ratio* e di quello dell'*utilitas*. La *ratio* conservatrice della socialità dei *patres* uniti in ordine si oppone all'interesse delle *utilitates* plebee, le quali tendono però verso un'estensione della socialità di contro al mantenimento dei privilegi, delle inveterate *utilitates* dei padri. Non è questo il testo in cui mettere in luce come una tale simmetria sia più apparente che reale, perché la logica principale, anziché essere quella hegeliana della riflessione, è piuttosto la logica dell'estensione della *ratio* sociale contro la conservazione, e perciò non è, in fin dei conti, pienamente dialettizzabile⁴⁴. Qui ci preme invece far vedere come sia stretto l'intreccio di *ratio* e *utilitates*, di *causa* e *occasiones*, la cui idealità peraltro non viene meno per il fatto di essere in tutto e per tutto risolvibile nei termini del conflitto, nelle contraddizioni del processo che la fa emergere⁴⁵.

A questo punto, l'argomento giusnaturalistico groziano della razionale natura socievole dell'uomo è scomparso come riferimento teorico, non perché in se stesso non vero, ma perché non valido a spiegare le *ragioni* storiche dei fenomeni; perché *soltanto vero*, è inutile a dar conto

dell'*universale* nesso di fattori che sta alla base della formazione degli imperi. Per far ciò occorre unire il *vero* e il *certo*, dove il *certo* è, in questo caso, la tradizione storica relativa a Roma, e il *vero* è proprio la *regola* di questo accadere come combinatoria logico-storica delle *occasiones*, da cui si desume il *fattore universale* (il *vero* appunto, la *storia ideal eterna*), ovvero la storia socio-culturale *ideale*, data in questo caso dal rapporto tra la lotta di classe interna e la sua parziale soluzione attraverso le leggi (le leggi agrarie innanzitutto). Soluzione *parziale*, perché richiede *al tempo stesso* che queste forze vengano sviate nella guerra di conquista. Di qui la grandezza di Roma (il *certo*, il *particolare*) è spiegata attraverso la determinazione di un fattore socio-culturale universale (il *vero*, l'*eterno*). *Causa* e *occasiones* giungono adesso davvero a coincidere. È, per esempio, il conflitto sociale, ovvero la lotta delle *utilitates*, a determinare, nel modo del *pactum*, il mutamento della forma di governo. Il *pactum* è un contratto in cui gli interessi sociali si fissano come nuovi rapporti di potere. Esso comprende innumerevoli casi, potendo dar vita a moltissime combinazioni di governi misti⁴⁶. Certo, è evidente che l'occasione non è la causa. L'occasione è ciò che dà alla determinazione dello sviluppo sociale quella specifica espressione di una forza o potenzialità. Tuttavia, in Vico l'uso di tale coppia non risponde alla medesima strategia malebranchiana. Si tratta qui di due differenti livelli dell'agire sociale – individuale e collettivo, utilitaristico e civilizzatore –, e non di due differenti piani ontologici. Senza contare il fatto che la società non è l'esecuzione di un piano razionale, ma qualcosa che si produce spontaneamente, con *leggi proprie*, rispetto al piano delle intenzioni umane, rispetto al mero piano delle utilità, che una «divina mente legislatrice» trasporta dal piano immediato delle solitudini bestiali a quello degli ordini civili⁴⁷. La distinzione malebranchiana del *De Uno* tra causa e occasione viene dunque pian piano abbandonata. La teleologia di una ragione latente che si deve affermare, di una *vis veri* che è causa, occasionata dal movimento della società, decade quando l'opera di Vico, a partire dalla sua base giuridico-giusnaturalistica, assume a proprio oggetto fondamentale la *dynamis* sociale (le *nazioni*). Ne è segno una concezione che nega il progresso, l'emergere della ragione è sempre esposto al rischio del suo venir meno. Se, ad esempio, da un lato il diritto dei popoli tende ad

(43) Ivi, p. 171.

(44) Abbiamo provato a trattare di questo aspetto della questione in M. Vanzulli, *Leggi e conflitto sociale in Vico* «Quaderni Materialisti» 2 (2003), pp. 155-164.

(45) «Per il Vico, la realtà giuridica è una realtà complessa, risultante dalla compresenza dei tre termini o elementi costitutivi: quello fattuale (utilità contrastanti, forza, autorità), quello normativo-imperativo (*certum*) e quello assiologico-teleologico (*verum*). E tra questi tre termini non solo esiste un rapporto dialettico per cui solo astrattamente si può pensare ad uno di essi senza, al tempo stesso, riferirsi agli altri, ma c'è anche una reciproca tensione per cui la prevalenza di un termine sull'altro determina una diversa forma storica, specifica, peculiare del diritto. La realtà giuridica, infatti, oltre che realtà complessa, è realtà antinomica: il *nomos* è figlio di antinomie» (D. Pasini, *Diritto, società e stato in Vico*, Napoli, Jovene, 1970, pp. 47-48).

(46) Cfr. *De uno*, pp. 213-215.

(47) Cfr. *Sn44*, p. 497.

avvicinarsi al diritto naturale, in virtù dello sviluppo verso un'età della «ragion umana tutta spiegata»⁴⁸, è vero altresì che il rischio del venir meno della ragione è tanto più forte e verosimile non quando la ragione è agli albori e ancora prossima al mondo fantastico, ma quando perviene al suo raffinamento e raggiunge il culmine del processo civilizzatore di un popolo. Il massimo d'incivilimento si tocca e si rovescia nella peggior barbarie, quella della riflessione. Di qui sono aperte più strade, tre esattamente⁴⁹, ma tutte indicano la necessità di un ristabilimento di condizioni in cui alla ragione si accompagnino le determinazioni sensibili-fantastiche. L'ideale vichiano è quello di un'unità armonica delle qualità umane, che non si dà come epifania alla fine del ciclo. Il ciclo poi, è bene ricordarlo, non è quello della storia universale, ma quello della storia particolare di ciascuna nazione. Non vale per Vico quanto scriveva Condorcet nell'*Esquisse*: «la natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane [...] la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita [...] i progressi di questa perfettibilità [...] non hanno altro limite che la durata del globo sul quale la natura ci ha gettato. Senza dubbio, questi progressi potranno seguire un cammino più o meno rapido, ma esso dovrà essere continuo e mai retrogrado»⁵⁰.

Il prodursi della *ratio* come estensione progressiva della socialità conservativa delle *utilitates* in una più ampia prospettiva civile è compatibile con l'impianto filosofico del *De uno*? Non lo inficiano forse le *degnità* genealogiche de *La Scienza Nuova*? «*Natura* di cose altro non è che il *nascimento* di esse in certi tempi e con certe guise»: le condizioni sono costitutive, determinano cioè il carattere ontologico delle *cose*, non ne sono meramente l'occasione; «le proprietà inseparabili da' subbietti devon essere produtte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate; per lo che esse ci posson averre tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose»⁵¹. Non vi può certo essere una piena compatibilità tra questi assiomi e un'opera in cui ancora è sostenuta una posizione innatistica⁵². Le *degnità* genealogiche costituiscono il banco di prova, il punto forte o debole di ogni interpretazione vichiana, ciò che in qualche modo la rende valida. Usando una concettualizzazione cara a Bachelard e ad Althusser, esse costituiscono in Vico l'asse della *rottura*, ciò attorno a cui si costituisce da un punto di

vista epistemologico la novità de *La Scienza Nuova*. Basti ricordare l'imbarazzo di Croce nel darne conto, la confusione di elemento filosofico ed empirico che vi ritrovava⁵³. La *natura* si vien formando nel *modo*, nella *guisa* del suo nascimento, e ciò significa che il *giusto* non può essere effettivamente premesso alle *utilitates* né la causa può essere premessa – e, beninteso, neanche logicamente – alle *occasiones*: la *natura* è nella *guisa*, la *ratio* nella *utilitas*, la *causa* nella *occasio*. Nel *De Uno*, utilità si contrappone a giustizia, occasione a causa. La fragilità di quest'opera sta nell'inconsistenza del suo tentativo di mediazione delle opposte istanze; benché abbia già colto il principio dell'implicazione di *verum* e *certum*, Vico non ha ancora assimilato in esso gli strumenti filosofici di cui si vale per pensare la sua materia⁵⁴. Le premesse filosofiche si oppongono nel *De Uno* alla ricostruzione storico-antropologica, che invece proprio qui viene delineata e poi sarà sostanzialmente mantenuta nella *Scienza Nuova*. La filosofia, in quanto premessa metafisica, non può più sopportare l'accelerazione provocata dalla nuova definizione dell'ontologia della razionalità sociale, quale la stabiliscono le *degnità* XIV, XV e CVI della *Scienza Nuova* del 1744. Il *De Uno* appare allora un'opera di transizione, in cui la ricezione dei contenuti giusnaturalistici e occasionalistici si trova come a un primo momento rispetto all'elaborazione dello status epistemologico del nuovo oggetto della riflessione vichiana, le *nazioni*. Questi temi non saranno poi abbandonati, ma pienamente adeguati, trasformati e assimilati alla reale natura del discorso vichiano, profondamente innovatore sotto molti rispetti e spesso proprio là dove sembra maggiormente ancorato nel linguaggio a motivi tradizionali. Ha visto con lucidità il carattere dualistico del *De Uno* Giuseppe Capograssi, di cui riportiamo questo lungo passo: «Questa strana coesistenza di un platonismo tradizionale, e di una intuizione, che reclama che l'azione diventi il centro della ricerca e della conoscenza, rende il *De uno* stranamente squilibrato. Malgrado la apparente definitività, in quella sua architettura solenne e romana, il libro oscilla tra un'esigenza non soddisfatta di spiegare la nascita del diritto nell'azione e risalire quindi ai primordi dell'azione, e l'esposizione e la teoria di un'attività giuridica arrivata al suo compimento, al

⁽⁴⁸⁾ *De uno*, p. 163.

⁽⁴⁹⁾ *Sn44*, pp. 961-968.

⁽⁵⁰⁾ J.A.N. Caritat de Condorcet, *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, tr. it. a cura di G. Calvi, Roma, Editori Riuniti, 1995, p. 48.

⁽⁵¹⁾ Si tratta, rispettivamente, della *degnità* XIV e XV della *Scienza Nuova* (*Opere*, p. 500). Corsivo mio.

⁽⁵²⁾ «Sive rectius dixeris [...] mentemque humanam ingenita habere genera, quae a nobis pueris primulum sua sponte explicantur» (*De uno*, p. 765).

⁽⁵³⁾ Cfr. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* Bari, Laterza, 1980⁴ (1911), p. 145.

⁽⁵⁴⁾ Il *De Uno* è, per Stefano Velotti, «l'opera più ottusamente dogmatica di Vico», che, «per la 'durezza' ontologica e metafisica del suo impianto, incrina irrimediabilmente l'ordine circolare del sapere e dell'essere, quel *divinae et humanae eruditionis circulus* che era suo scopo saldare» (S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, Pratiche Editrice, 1995, p. 35).

suo ultimo termine in una rivelazione piena ed intera del diritto naturale tutto spiegato. Per questo profondo squilibrio si sente, sotto il bello e freddo latino del libro, battere la profonda ansia del pensatore preso oramai, a mezzo della sua costruzione, dalla nuova grande idea e tormentato dalla necessità di passare, prima di esprimerla, attraverso una via crucis di tentativi crudelmente provvisori. Il *De uno* porta in definitiva una conclusione senza motivazione, ed una esigenza senza soluzione. Grozio spiega tutto, ed in certo modo soddisfa, perché in lui almeno manca del tutto la radicale esigenza vichiana, della quale egli, col suo tempo, non ha nemmeno il sospetto. Vico tenta anch'egli nel *De uno* una filosofia del diritto (una conclusione definitiva sul diritto), ma sente che essa non spiega la vita del diritto, la vita degli uomini, la società, la civiltà: si riporta sino a Dio, ma veramente lascia Dio al di fuori della storia; si riporta all'idea, alle idee umane, ma lascia l'idea anch'essa al di fuori della realtà che è utilità⁵⁵.

Nella *Scienza Nuova* acquisterà allora piena chiarezza teoretica il distacco dal giusnaturalismo, con la sua astrattezza e la sua astoricità. Il giusnaturalismo è, in sostanza, una filosofia coscienzialistica, che assume come data la naturalità della coscienza individuale, partendo dalla quale specifica i mezzi giuridici e politici per giustificare o promuovere una determinata forma di governo. Trascura quindi lo studio delle strutture economiche, giuridiche e sociali, anche intese in senso sincronico⁵⁶. La naturalità della coscienza individuale è un presupposto da Vico rifiutato, sostituito da quello della sua storicità, ove con «storia» s'intende proprio la costituzione sociale attraverso l'opera delle istanze di ordine economico, giuridico e politico nella loro complessa relazionalità. Come ha notato Fassò, nel *De Uno* Vico oscilla ancora tra una concezione storica e una sovrastorica del diritto, e ciò presta il fianco

all'interpretazione platonica e teistica⁵⁷. Nel *De Uno* si sostiene che i filosofi ateniesi si appoggiavano sul diritto naturale, e non sul diritto positivo⁵⁸. Nella *Scienza Nuova*, la trattazione della natura del sapere filosofico risulta più nettamente svincolata dall'astrattezza dei *diritti naturali* giusnaturalistici, e il pensiero dei filosofi, pur esprimendo certo la ragione naturale, corrispondente alla *giurisprudenza benigna* e alla piena equità giuridica, appare *in toto* risolto nel proprio processo socioculturale, il senso filosofico ricondotto alla propria fonte nella genesi civile. È il caso delle dottrine morali e metafisiche di Solone, Socrate e Platone⁵⁹. Vi è un'applicazione dei nuovi principi metodologici, per cui finora «i filosofi han meditato sulla natura umana incivilita già dalle religioni e dalle leggi, dalle quali, e non d'altronde, erano essi provenuti filosofi, e non meditarono sulla natura umana, dalla quale eran provenute le religioni e le leggi, in mezzo alle quali provennero essi filosofi»⁶⁰. La filosofia appare così come documento etnografico, che indica un livello della realtà sociale, connesso al mondo civile con la sua lotta socio-politica, da cui non può essere separata, pur potendosi ammettere una certa sua autonomia, per così dire di secondo grado. In generale, la filosofia è senz'altro da interpretare come la parte finale del movimento storico dalla sapienza volgare alla sapienza riposta, nel cui legame indissolubile Vico vede la fecondità del sapere⁶¹. Tra *De Uno* e *Scienza Nuova*, non vi è dunque contrasto, ma si verifica una transizione da un'opera in cui l'influenza giusnaturalistica è in parte ancora non ricomposta e in cui è dominante l'impostazione giuridica a un'opera in cui gli stessi contenuti sono riorganizzati e collocati su di un piano antropologico, di più ampio respiro conoscitivo, in cui si stabiliscono distintamente i livelli delle scienze nelle loro connessioni

(55) G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»* cit., p. 27.

(56) Vico si accorgerebbe dell'astrattismo e dell'antistoricismo di Grozio dopo la lettura di Selden e Pufendorf, avvenuta tra il *Diritto Universale* e la *Scienza Nuova prima* (e dopo la lettura dei giusnaturalisti a pieno titolo Barbeyrac, Buddeus e Tomasius). Allora il diritto naturale di Grozio gli appare «non un diritto naturale che si realizza negli istituti storici dei popoli, ma un sistema di norme extrastoriche che si contrappongono alle norme storicamente osservate, vissute, praticate dalle nazioni, non che si incarnano in esse; un diritto naturale dei filosofi, non un diritto naturale delle genti» (G. Fassò, *Vico e Grozio*, cit., pp. 96-97). Cfr., ancora, il giudizio di Capograssi, che considera il *De Uno* come opera ancora rinchiusa «in una specie di impalcatura astratta, e si tormenta ancora nelle aride distinzioni della scuola, che, più che aiutare, non facevano che fermare la spinta della sua meditazione» (G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»* cit., p. 11).

(57) G. Fassò, *Genesi storica e genesi logica della filosofia della «Scienza Nuova»*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» 25 (1948), fasc. III-IV, p. 332. Il *De Uno* è per il Fassò un'opera di transizione, propria di un momento di crisi, ma di una crisi particolarmente feconda, perché in essa Vico vienesce scoprendo la natura del nesso di *verum* e *certum* (cfr. G. Fassò, *I «quattro autori» del Vico. Saggio sulla genesi della «Scienza Nuova»*, Milano, Giuffrè, 1949, p. 57).

(58) *De Uno*, p. 287.

(59) Cfr. *Sn44*, pp. 594-595.

(60) *Sn25*, in G.B. Vico, *Opere* cit., p. 990.

(61) Cfr. su ciò il seguente giudizio di Franco Amerio: «C'è dunque una sapienza riflessa o riposta che si sviluppa sulla base della riflessione e della critica e c'è una sapienza volgare o spontanea in cui si dispiega immediatamente e naturalmente l'umana ragione [...]. C'è una sapienza filosofica e una sapienza volgare. E tra le due più importante questa di quella [...] deve la sapienza riflessa seguire la sapienza spontanea; e, poiché questa ha fatto la civiltà dei popoli, quella, ove se ne scosti, non potrà che farne l'imbarbarimento e l'inciviltà [...]. Compito della filosofia è quello di confermare e sviluppare, secondo l'esigenza critica, il contenuto della sapienza volgare» (F. Amerio, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Torino, SEI, 1947, pp. 114-125).

strutturali⁶². Anche nel *Diritto Universale*, infatti, il sapere filosofico è il sapere ultimo, che raccoglie e razionalizza la tradizione civile, ma la disposizione del materiale cambia: quella trattazione teologico-morale, i principi filosofici, come trattazione a sé stante è sostituita, nella *Scienza Nuova*, dalle *degnità*, principi di carattere storico-antropologico. Si compie allora un nuovo sistema della conoscenza, la cui fondazione è costituita dalla nuova scienza delle *nazioni*, e i cui i diversi ambiti, con la loro autonomia relativa, si collegano come parti di un unico sapere. Nel *De Uno* vediamo spesso agire una griglia schematica di tipo giusnaturalistico, in cui si ha, rispetto alla *Scienza Nuova*, più una diversa disposizione dell'ordine logico del contenuto che una sostanziale differenza del contenuto stesso, a indicare la principale differenza delle due opere nel taglio epistemologico: dove gli aristocratici non sono più prudenti, temperanti, forti, e dunque «*optimi facti sunt nomina sine re*», all'*ordo naturalis* succede un mero *ordo civilis*, al *verum* il *certum*⁶³. Nonostante la definizione di vero come «*quod rerum ordini respondet*»⁶⁴, questa contrapposizione tra il *verum* e il *certum*, tra la ragione e il suo ordine da un lato, e le istituzioni positive, i governi reali, appare come il risultato di una prima, e ancora un po' astratta e scolastica, applicazione vichiana delle tematiche giusnaturalistiche. Non si darà più una contrapposizione di questo tipo nella *Scienza Nuova*, in cui, anche il venir meno di una siffatta identificazione con l'*ordo naturalis* – che in questo caso è rappresentato dal principio che i migliori devono governare –, non sarà inteso tanto come uno scadimento rispetto a un ordine eterno separato dalle vicende civili dei governi, ma sarà compreso in un ordine civile concepito in senso processuale. L'ordine eterno diventerà allora l'ordine dello sviluppo tipico delle cose civili secondo l'alternanza di epoche dalle caratteristiche differenti. Il principio

metodologico dell'unione del *certum* e del *verum* – della storia quale effettivamente si svolge e degli ordinamenti civili quali effettivamente esistono e sono esistiti da un lato, e della razionalità in essi espressa dall'altro – è tuttavia già formulato con nettezza, ma non è ancora spinto fino in fondo in tutte le sue conseguenze. Scrive infatti Vico subito dopo il passo indicato che occorre però tenere a mente che il *certum* è parte del *verum*, e la *ratio civilis* sgorga dalla stessa *ratio naturalis*, e perciò anche le «*corruptissimae civitates*» in forza dell'ordine civile stesso si conservano⁶⁵. Ciò, nella *Scienza Nuova*, entrerà pienamente a far parte di una dialettica tutta interna all'*ordo civilis* medesimo, che raggiungerà così dei momenti culminanti, il cui equilibrio sarà peraltro difficilmente mantenibile. La *Scienza Nuova prima* porta ancora nel titolo traccia del passaggio dalla questione giusnaturalistica e romanistica, che Vico affronta congiuntamente e non separa, del diritto naturale delle genti alla più ampia impostazione antropologica finale. Il suo titolo è infatti: *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*. Ma è appunto già un «altro sistema», una «scienza nuova»⁶⁶.

La trasformazione in senso antropologico dell'impresa iniziata col *Diritto Universale* ha il suo fulcro nell'elaborazione dell'*età poetica*, della *sapienza poetica*. È questo il carattere che nelle opere giuridiche non riveste ancora la rilevanza e la centralità che avrà nella *Scienza Nuova*, dove assume la funzione trasformatrice, dal punto di vista della riorganizzazione del materiale già presente, verso la scienza della «comune natura delle nazioni». La sua azione sintetica consiste proprio in quella capacità di fusione di universale e individuale che il *De Uno* non riusciva in nessun ambito a comporre pienamente⁶⁷. Rispetto al

(62) Cfr. V. Hösle, *Recht und Geschichte bei Giambattista Vico*, in AA.VV., *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, hg. von K.O. Apel, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 389-417, in cui si rileva la crescita epistemologica dal *Diritto Universale* alla *Scienza Nuova* sia dal punto di vista giuridico che dello studio delle civiltà. Mark Lilla vede nel *De Uno* il carattere tipico di molti dei primi trattati moderni sul diritto naturale, cioè lo stare in modo poco armonico tra la tradizione metafisica della legge naturale cattolica e il nuovo realismo della scienza moderna. Cfr. M. Lilla, *Vico: the making of an anti-modern*, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press, 1993, p. 104. Il mutamento che avviene tra *Diritto Universale* e *Scienza Nuova* è stato anche rilevato, sotto il profilo linguistico, da Mario Fubini, che rilevava che al latino del *Diritto Universale* non mancavano chiarezza e didascalicità, ma «l'oscurità dell'opera è un'oscurità intrinseca ad una speculazione ancora imperfetta, ed è piuttosto nell'insieme che nella singola pagina». Il passaggio all'italiano comporterà l'elaborazione di uno stile personalissimo – cosa che non poteva dirsi del suo latino, facente parte di una tradizione linguistica stabilita –, «che subito ci colpisce per un carattere fortemente personale, e nel quale la parola sembra, al confronto con la corrispondente parola latina, acquistare un nuovo valore [...a proposito della descrizione del vagare ferino]: quel che in latino era una descrizione letteraria comincia a trasformarsi in un dramma potente» (M. Fubini, *Stile e umanità di Giambattista Vico* (seconda edizione con un'appendice di nuovi saggi), Milano-Napoli, Ricciardi, 1965 (Laterza, 1945), pp. 11-14 e 42).

(63) *De uno*, pp. 199-201.

(64) Ivi, p. 199.

(65) Ivi, p. 201.

(66) Riccardo Caporali ha notato la nitidezza di questo passaggio e ha stigmatizzato il tentativo, da parte cattolica, di sovrapporre alla *Scienza Nuova* la griglia teoretica che regge il *Diritto Universale*: «risolta nel *diritto Universale* la teoria, alla *Scienza nuova* non resta che l'originalità della pratica; là la metafisica, qui la storia» (R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 148-152).

(67) Secondo Stefano Velotti, l'«arte critica» vichiana, che sta in mezzo tra la necessità della ragione e la contingenza della storia nasce dal cuore della difficoltà su cui era fallito il *Diritto Universale*: essa «non potrà più contare sulla distinzione netta tra fatti e principi, né sulla loro identità, né infine sulla disponibilità di un 'regolo eterno', e dovrà tuttavia mettere in atto un proprio rigore un proprio 'criterio'», che si costruirà attorno alla «chiave maestra» della *Scienza Nuova*, la dottrina degli universali fantastici, la «sapienza poetica» (S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico* cit., pp. 69-70 e 106-107). Cfr. anche N. Badaloni, *Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G.B. Vico* cit., p. 676.

nuovo piano raggiunto, appare non più congrua un'affermazione quale quella per cui l'essenza eterna della ragione, lo *ius naturae*, non può essere smentita dai «barbarorum gentium absurdi mores». Agisce qui ancora un'influenza giusnaturalistica, che poi dovrà attenuarsi ed essere risolta nel nuovo ordine di discorso. È comunque vero che le premesse della nuova scienza sono già tutte presenti nel *Diritto Universale*: se da un lato, infatti, lo *ius naturale* è metastorico, il principio della scienza giuridica è ricercato sia per deduzione, dalle norme del diritto razionale, sia per induzione, attraverso gli ordinamenti storici. È questa la strada che prevale infine nel *De Uno*, la cui caratteristica è di ricercare lo *jus naturale vel gentium* nella *natura delle nazioni*, partendo dai *costumi umani*, dalle *umane necessità* o *utilità*, del *sensu comune* delle nazioni⁶⁸.

Nel *De Uno*, Vico tende a vedere principalmente nella *legge*, nell'*ordine politico*, come unione degli ordini civile e naturale, l'incontro, il compromesso, tra *verum* e *certum*⁶⁹. Il diritto è allora la chiave che dà accesso al mondo civile nella sua pienezza, come è attestato ancora chiaramente nella *Scienza Nuova prima*: «se avessimo la storia delle antiche leggi de' popoli, avremmo la storia de' fatti antichi delle nazioni», se ne può infatti fare il centro di una ricostruzione, una volta stabilito che: «dalla natura degli uomini uscendo i loro costumi, da' costumi i governi, da'

governi le leggi, dalle leggi gli abiti civili, dagli abiti civili i fatti costanti pubblici delle nazioni»⁷⁰. Però la nuova scienza vichiana – pur avendo avuto nella riflessione giuridica una delle sue fonti generatrici –, in quanto scienza delle scienze umane, scienza ordinante il materiale *filologico*, nell'accezione amplissima che il termine *filologia* ricopre in Vico, scienza fondatrice, contenente i *principi primi* delle discipline del suo dominio, comprende in sé i principi stessi della scienza giuridica. In effetti, l'impianto giuridico del *Diritto universale* riceverà concretezza venendo ampliato e trasformato in senso antropologico⁷¹. Il contenuto delle due opere – parliamo qui di *Scienza Nuova* come di un'opera sola, benché non lo sia, per comodità rispetto alla contrapposizione tra il blocco delle diverse redazioni della *Scienza Nuova* da un lato e il *De Uno* dall'altro, così come abbiamo trascurato di trattare del *De constantia iurisprudentialis*, momento ulteriore della trasformazione epistemologica dell'opera vichiana – è, ripetiamo, in buona parte, il medesimo, diverso il modo in cui, nell'una e nell'altra, è trattato questo stesso materiale: le medesime «cose civili» non sono più viste a partire da una prospettiva giuridica (che rimarrà, beninteso, centrale anche nella *Scienza Nuova*), ma organizzate in un sistema come principi di una nuova scienza intorno alla «comune natura delle nazioni»

(68) Cfr. B. Donati, pp. 428-430. Mentre nella *Scienza Nuova* Vico sceglie di ricostruire la storia sulla base delle lotte sociali (cfr. N. Badaloni, *Introduzione a Vico* Bari, Laterza, 2001(1984), pp. 61-62). Cfr. però Giarrizzo che ritiene il *Diritto Universale* «l'esito imponente di un travaglio intellettuale complesso, che attende ancora il suo storico», così come contesta la «tesi balorda del 'superamento' vichiano del Grozio» (G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, in *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 98-99). Cfr. anche R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico* cit., pp. 69-72 e 147-154. È comunque da tenere in qualche conto ciò che Vico dice nell'*Autobiografia*: «Gli dispiacciono i libri del *Diritto universale*, 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 [...] Tutto ciò fu nella *Scienza nuova seconda* emendato» (G.B. Vico, *Opere* cit., p. 79).

(69) *De uno*, p. 201.

(70) *Sn25*, p. 1083.

(71) Si veda a tale proposito anche quanto scriveva Benvenuto Donati: «Il *Diritto Universale* [...] è una ricostruzione dei sistemi etico-sociali sotto la particolare luce della esperienza giuridica [...]. Il *Diritto Universale* sarebbe un'opera incompiuta, se non trovasse la sua integrazione in una scienza sulla natura delle nazioni; che sappia risalire ai principi dell'umanità, espressi in un diritto naturale delle genti. Tale il tema della vichiana *Scienza Nuova*; che è dunque distinto, e insieme coordinato, rispetto al tema del *Diritto Universale*. In una visione del processo storico e della sua legge di sviluppo si insinua la presentazione di un diritto, chiamato a una funzione correlativa alle necessità della vita in comune; e pertanto conviene determinare la direttiva, più piena e ideale, nell'adempimento di questa funzione» (B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico*, Firenze, Le Monnier, 1936, pp. 8-10).

