

Una breve riflessione sui luoghi più rappresentativi della filosofia di Vico può utilmente partire dall'**Autobiografia** che presenta più di un piano di interesse. Innanzitutto si tratta di riconoscere la presenza del filosofo napoletano nell'ambiente storico-letterario di livello nazionale: la *Vita* gli viene commissionata dall'ambiente veneziano dei Lodoli e dei Porcia anche in riferimento al noto **Progetto** pedagogico-civile del Muratori.

Quella di Vico è una scrittura di sé che ha alle spalle noti e autorevoli modelli nella cultura filosofica e letteraria occidentale antica e moderna: da Agostino a Cusano, da Bruno a Campanella e, nell'ambito di più immediato interesse vichiano, da Cartesio a Leonardo Di Capua, dal Doria a Spinelli.

Il riferimento a Cartesio e al suo **Discorso sul metodo**, importante modello di autobiografia filosofica, entra direttamente nel testo di Vico che a lui si riferisce quando dichiara di voler scrivere la sua *Vita* da *istorico* e non da *filosofo* come il francese. Il confronto è di opposizione perché è stato ed è di profonda assimilazione se solo si pensa alle relazioni di Vico con il cartesianesimo meridionale che è esperienza culturale complessa e, innanzitutto, utile a distinguere Cartesio dalla sua fortuna nella cultura meridionale intorno a Vico. Nella sua *Vita* il filosofo napoletano ricorda le relazioni personali e culturali con Gregorio Caloprese, un "gran filosofo renatista", in un contesto ricchissimo di riferimenti alla cultura del suo tempo. Leggiamo il denso brano:

« (...) Perché Renato, ambiziosissimo di gloria, si 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 medico- 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 'l "dio" di Platone - per avere un giorno il regno anche tra i chiostristi, 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 empî 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 principio 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 filosofo renatista, a cui il Vico fu molto caro».

A leggere bene questo brano, il ricordo di Caloprese impegnava in un profondo, articolato giudizio sulla filosofia di Descartes, riferito, non a caso, all'originale incontro con il platonismo e la religione cristiana, coerente a Napoli con il recupero 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'esaurimento dell'esperienza investigante, ad abbandonare il cartesianesimo "fisico" che non «fruttò punto alcuna morale comoda alla cristiana religione», come documentava la storia della fortuna delle *Passions*, più utili «alla medicina che alla morale». Nell'Accademia di Medinaceli che lo accolse per chiara fama di letterato, l'autore del *De ratione* vedeva rappresentato il mutato contesto politico-culturale. Nella volontà di coltivare le «umane lettere» egli identificava la maturata conversione a interessi filosofici e, in particolare, metafisici che riconoscevano nel cartesianesimo 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' chiostrì, 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 (...)». Il che spiegava la reazione del filosofo rientrato da Vatolla a Napoli e consapevole di vivere non solo da «straniero nella sua patria, ma anche sconosciuto». Il brano è utile a mostrare con Vico l'esigenza critica di rileggerne il pensiero nel suo tempo, contro le insostenibili immagini storiografiche del filosofo isolato e fuori del proprio tempo, immagini che ne hanno fatto il precursore dell'idealismo romantico secondo Croce e Nicolini. Immagini, sia chiaro, che proprio il racconto autobiografico contribuirà a erigere ma con un intento polemico a stare nella propria cultura ma con la scelta di starci criticamente in posizione polemica contro la filosofia cartesiana, astratta e inconcludente sul piano dell'etica. Del resto, l'*Autobiografia* indugiava, con compiaciuta eppure amara soddisfazione, nel ricordo dell'appellativo di «autodidascalò» attribuitogli da Caloprese, a sua volta, indirettamente confortato dall'esperienza di Vico nella decisione di ritirarsi a Scalea e di fondarvi una vera e propria scuola filosofica. In essa contorni articolati ma ben definiti assumeva il ricorso a Cartesio e al cartesianesimo meridionale di fine Seicento. Se la generazione degli "investiganti", nella sua vocazione fisico-sperimentalistica, aveva offerto una lettura in chiave prevalentemente metodologica, negli ultimi anni del secolo si andava affermando, com'è noto, un'impostazione non semplicemente di segno opposto, bensì più complicata, perché interessata alla 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 dal maestro agli allievi e condiviso, ad esempio, dallo Spinelli che, nella sua *Autobiografia* (1733), annoterà: «(...) 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» (45).

Il richiamo al filosofo francese si ridefiniva dal punto di vista di una «metafisica» intesa non

come rifugio o abbandono del mondo ma quale scienza dei principi primi, vera e propria via di accesso al fondamento della realtà. A documentare tale richiamo sarebbero intervenute le *Lezioni* di Caloprese, tenute nell'Accademia di Medinaceli (1698). In esse i temi del rinnovato discorso teorico risultavano direttamente sviluppati in funzione del moderno interesse alla rifondazione della riflessione sulla vita civile, sollecitando, proprio in tale contesto, un nuovo collaudo dell'impostazione cartesiana. 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. I movimenti del corpo-passione, regolati dalla "macchina", sono riesaminati e proiettati nella vita civile, riportati al dominio di una *mens* irriducibile alla "logica" della corporeità. Tutta contenuta nell'anima, la rappresentazione dell'immagine-passione nel 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 e restituito, perciò, all'anima, integrato nel pensiero e in un'edificazione di sé nella vita civile. 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». Anima e corpo restano due realtà distinte e opposte secondo il dualismo ortodosso di matrice cartesiana, due *res* destinate, però, a incontrarsi nella fase 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». Nell'interesse per il *costante* e il *regolare* nelle manifestazioni della vita civile agisce una visione del mondo affatto diversa da quella della generazione investigante. Allo sperimentalismo di quest'ultima, finalizzato ad accertare le variazioni delle cose, si sostituisce un modello di conoscenza in cui solo l'attività della *mens* assicura la possibilità di una vera e propria *scienza* civile. Quando Caloprese teneva *Lezioni* accademiche, il cartesianesimo fisico e la «morale dei medici», introdotti dalle *Passions*, erano ormai decaduti e sostituiti dal rivendicato primato della *coscienza*, dall'incondizionato valore della «scienza di noi medesimi (...) che giova costantemente in ogni tempo, in ogni luogo et ad ogni sorta di persone». Da questo punto di vista, il razionalismo cartesiano era sollecitato a conciliarsi con i motivi ciceroniani 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». 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. Coincideva, 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». 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*. 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 col 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. L'autentica sapienza implica la partecipazione dell'uomo a quelle verità eterne che legittimano il senso dell'esistenza come dovere, formata, cioè, sui valori dell'assoluto cui la mente umana si ricongiunge come al suo principio, «non essendo ella altro che un puro intelletto et una pura volontà, non può di altro bene appagarsi che dell'intelligenza della prima verità e dell'amore del sommo bene».

Alle origini della nuova scienza del tempo moderno fatta di sperimentalismo e di empirismo, è Bacone, uno degli *auttori* proposto da Vico per allontanare l'uomo moderno dalla vecchia metafisica scolastica e avvicinarlo a un aggiornato «sperimentalismo» che approfondisce l'esperienza dell'Accademia investigante di primo Seicento in direzione della scelta di un nuovo metodo nato dall'interesse concentrato sulla natura dell'uomo; una umanologia (Piovani) che rompe l'antico e moderno nesso filosofia-cosmologia e guarda al nuovo cosmo dell'uomo che è

la sua storia, fatta di ideale e reale come insegnano gli altri due *auttori* vichiani, Platone e Tacito, rispettivamente.

Tradizione investigante e libertinismo, pirronismo e gassendismo entravano in gioco e si muovevano intorno a un nucleo moderno fondamentale, quello antropologico segnato dalla direzione dell'etica e della vita civile. Così Vico abbandona ogni ideale contemplativo e scopre il senso moderno della scoperta della coscienza umana e della sua divinità, affidato a una potenza creatrice (potenza dello stato moderno e potenza degli studi), che contrasta il vantaggio privato a favore di quello pubblico che sperimenta il senso moderno dell'utile in una direzione opposta al materialismo ateo dei moderni ed è in funzione del senso della sapienza che si fa prudenza proprio enfatizzando le radici umanistiche e ciceroniane del discorso vichiano.

Nella reazione alle rischiose tentazioni del pirronismo la proposta «metafisica» del Caloprese sarà accolta da Niccolò Sersale, per sostenere che la «sola infallibile verità di Dio» è «nella mente di tutti universalmente sparsa e seminata». Ancor più significativa risulterà la riflessione dell'Ariani, convinto che le scienze serviranno «di scala per inalarci alla conoscenza delle cose celesti e soprannaturali». Qui la fonte ispiratrice è il filosofo oratoriano (cartesiano) Malebranche, largamente presente a Napoli nella polemica di fine Seicento contro il dogmatismo dell'aristotelismo scolastico. All'opera dell'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». 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 del temporale, per conquistare un generale criterio di *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 mondo dell'*etica* e del *diritto* riporta un'altra fonte dell'*Autobiografia* vichiana, Gianvincenzo Gravina, giurista e storico del diritto civile di cui tratta le *Origini* nell'opera del 1708. Gravina è il giovane letterato che, educato alla scuola calabra di Caloprese cui giunge su indicazione del Metastasio, partecipa alla setta dei luminosi (secondo una notevole definizione di Croce poi rivista da un altro storico del pensiero vichiano, Nicola Badaloni). Si tratta di rielaborare il classico discorso di metafisica, trasformandolo radicalmente con quella filosofia della *mens* riferita a esperienze teoriche condivise e rielaborate proprio da Vico all'altezza dell'*Autobiografia*, che ricorda il Gravina

letterato, quello delle *Tragedie cinque* (1712), segnalate e recensite da Vico nel *Parere* del 1712 per la stampa. Qui il giudizio sul letterato calabrese prende lo spunto dall'opera studiata per teorizzare l'avvertita necessità che la natura umana debba essere considerata in un'irriducibile unità, partendo dagli "estremi" dentro cui si agita il fluire delle sue reali manifestazioni. Gravina non ha seguito «i precetti» dell'arte antica, «acconcia alle gentili repubbliche», per privilegiare «i mediocri soggetti» delle tragedie e assicurare un freno alle «passioni», affinché quelle moderate potessero indirizzare al bene l'azione dei cittadini. Riflettendo da «filosofo», l'autore esaminato, coerente con la tradizione cristiana - in cui non ha fine l'orrore del vizio e la virtù resta «tutta riposta in patire» - ha scelto «estremi, e dovunque può, desta abbominazione de' rei costumi della cieca gentilità e contro a' vizi de' grandi che rovinano gli Stati. Nell'istesso tempo espone in mostra maravigliose virtù altrui che gli conservano, acciocché i principi (...) più chiaramente si ravvisino buoni o si ravvedan cattivi». Nel 1712, il filosofo napoletano, dunque, prima delle nuove riflessioni sul *diritto universale* e la *scienza nuova* della storia umana, è - con e oltre Gravina - già consapevole che il divenire storico può essere compreso solo a partire dai suoi *estremi*, riconoscendo, cioè, le funzioni della ragione e del senso, del bene e del male, della giustizia e dell'ingiustizia. Proprio il senso *tragico* della vita, rappresentato efficacemente nell'opera esaminata, richiama gli uomini al significato etico della loro responsabilità individuale, mai anarchica o isolata, giacché collocata dentro e non fuori del mondo, in rapporto dinamico con altre esistenze individuali, tutte problematicamente tese a costruire nuovi *ordini*, perché consapevoli che non è possibile uniformare le loro *nature* a un preordinato modello di vita.

Testimonianza di un rapporto di «stima e (...) amicizia», rinnovata negli anni del *Carafa* (1716), la relazione con Gravina incrocia quella più rilevante con Grozio il quarto *auttore* dell'*Autobiografia* che Vico ha potuto e dovuto approfondire negli anni coevi dedicati allo studio del *Diritto universale* (1720-1723).

Ciò che manca in Cartesio è il *novum* dell'intenzione vichiana di privilegiare il diritto quale dialettica di idealità e realtà che è costante aspirazione all'unità sempre infranta e sempre rinnovata di *mens* individuale e collettiva. Nulla più dello *ius* rivela il progressivo regolarsi dell'idea sulla concreta esperienza. Nella sua attività il diritto è forma razionale ordinante i fatti dentro il mondo degli individui dominati dall'immediatezza dei bisogni che proprio l'azione di tale forma è chiamata a trasformare. Per salvare l'identità dell'azione umana lontano dalla vuota e dispersiva singolarità, occorre farla convergere in un processo comune e costante di incivilimento che coinvolge un'esperienza fondamentale di pensiero e di vita. La consapevolezza di tutto ciò appartiene alla filosofia che già nella sua matrice classica (platonica) ha posto la questione della relazione tra l'idea incorporea e il mondo umano, avvalorando, così, il diritto nella sua dimensione di principio *vero*. Esso è conseguenza dell'assoluto e, insieme, spinta a fissare l'ordine delle idee nella *mens* umana al fine di poter stabilire l'unità dei valori nei processi della vita esteriore, temporale e sociale. Questa

trasformazione di un tema classico è al centro della moderna filosofia sul diritto che sollecita la ricerca del fondamento razionale e non contingente dello *ius*. 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 da Grozio. Egli la sviluppa nel *De constantia* –uno dei libri del *Diritto universale* - annunciando l'intenzione di regolare la filologia classica e moderna con una norma scientifica. *Nova scientia tentatur* è il proposito del capitolo I del *De constantia philologiae* che prospetta l'esigenza di cogliere il diverso atteggiarsi delle facoltà umane (istinto, fantasia e ragione) nelle diverse epoche storiche. Fantasia e ingegno sono elemento costitutivi della forma ideale della mens umana che si esprime attraverso elementi intellettuali e sensibili. La scienza di Vico diventa scienza della storia concreta e universale, perché si avvale della filologia e della filosofia. Ci sono tutte le premesse teoriche per la creazione degli universali fantastici contro ogni forma di sapienza riposta. La celebre definizione del «diritto naturale» nel Grozio del *De iure belli ac pacis* («Ius naturale est dictatum recate rationis», lib. I, cap. I, X, 1) è ripresa direttamente nel capitolo LXXXII del *De universi iuris uno principio et fine uno [De uno]*, l'altro libro del *Diritto universale*. Nel capitolo LXXVII, sviluppando quella divisione del diritto naturale in *prius* e *posterior*, introdotta dagli stoici, contestata e, insieme, adottata dal dotto olandese, Vico giunge a una definizione della «materia e forma di ogni diritto volontario» e, in particolare, a una rivalutazione della «parte posteriore del diritto» che prescrive o vieta ciò che è «assolutamente immutabile, per esser dettato dall'eterna ragione». Con ciò le ragioni della fortuna di Grozio si intrecciano alle motivazioni che ne sostengono un'originale trasformazione finalizzata a teorizzare una nuova conciliazione di universale e particolare nella vita reale degli uomini e delle nazioni civili. Il che presuppone il definitivo abbandono della vecchia metafisica dell'essere e della *mens* come *essere* nella rinnovata impostazione cartesiana. Ad essa Vico sa opporre il senso della ciceroniana «metafisica del genere umano» per confermare il mutato centro di interesse teorico, dall'*ontologia* alla *gnoseologia* e privilegiare le determinazioni della *mens* umana tanto nelle sue manifestazioni razionali che in quelle prelogiche. Da qui la possibilità dell'accordo con il Grozio definito «giureconsulto del genere umano» in questo capitolo del *De uno* che accoglie e trasforma anche l'interpretazione agostiniana della varroniana «formula di natura». Essa è utilizzata da Vico per fondere la teologia dei filosofi con quella civile e, senza le riserve del Padre della Chiesa, mettere in relazione quella «formula» al vero Dio come *idea* e *vita* nel mondo dell'azione umana, orizzonte di vita e di possibile certezza dello stesso *ius*. Tuttavia, la novità del principio del *verum-certum* nel *De uno* sta nel sostenere la conversione del *certo* nel *vero*, come un'*emendatio* (non presente nelle postille del testo a stampa) a un brano del capitolo LVI («Principio e fine unico della giurisprudenza e della morale cristiana»), esemplificativo della filosofia dell'opera in generale, sottolinea, integrando il riferimento alla *societas* con il termine *humana* per ribadire che essa è fondata sulla «cognazione naturale, la qual (...) deriva immediatamente da Dio». La difesa della natura razionale dell'uomo da

ogni pericolo di soggettivismo e di relativismo scettico è scoperta dell'eterno nel mutevole; ha bisogno, quindi, per poter sussistere, di un quadro "teologico" sia pure aggiornato e rielaborato. Il diritto ambisce a essere la misura della ragione interna ai fatti e, nello stesso tempo, la "rivelazione" dell'ordine universale nel suo autentico significato divino e razionale. Se la natura di Dio è *nosse, velle e posse infinitum* quella dell'uomo è *nosse velle e posse ad infinitum* in conformità a quell'idea del vero che per l'uomo dopo il peccato originale è sempre *vis veri*.

Tutto ciò se non basta a spiegare la polemica - maturata solo nella *Scienza nuova* - contro l'astratto diritto dei moderni giusnaturalisti (con Grozio avvicinato a Selden e Pufendorf) che hanno svalutato il principio «provvidenziale», certamente giustifica nel Vico del *De uno* quello che Dario Fauci ha chiamato «una nuova tessitura dei fili concettuali del giusnaturalismo groziano». Essa non si risolve in una storicizzazione del diritto naturale visto che la problematica fondamentale del *De uno* si rivela e, insieme, subito si occulta quando la storia irrompe con il privilegiato *exemplum* romano. Eppure, in quest'ultimo Vico penetra con originale forza interpretativa, consapevole che solo attraverso il *verum* sia possibile orientarsi nella ricostruzione storica. Agendo attraverso i «naturali costumi umani», il *verum* divino non entra in contraddizione con il corso storico del diritto, opera dell'uomo in quanto esito dello sviluppo della *mens*. Perciò, nel *De uno*, di Malebranche si utilizza la teoria dell'*occasio* in una prospettiva teorica che integra la lezione di Grozio con lo *ius naturale gentium* distinto dallo *ius philosophorum* insufficiente a comprendere i momenti tensionali e trasformativi dell'umana *societas*. Il «diritto naturale delle genti» è quello che «corre in tempo» e, perciò, non esiste perfetto, *ab aeterno*, indipendente dai soggetti che debbono osservarlo; è un prodotto del loro fare che si va perfezionando in relazione agli sviluppi della *mens* umana, limitata e incompiuta tra le *utilitates* della vita e la costitutiva relazione al *verum*. Il mondo dell'uomo è il *certo* della vita, è mediazione di *mente e autorità*, mente che si fa corpo e azione e non ha, pertanto, la fisionomia di un modello perfetto dal quale possono essere dedotti principi assoluti. Dopo il peccato originale l'essere umano non è mai realtà totalmente definita, ma esistenza che ha sempre in sé la presenza del limite del senso e dell'utile. Proprio perché «il certo è parte del vero» e «l'autorità parte della ragione», la relazione tra ideale e reale è sempre necessariamente incompiuta. Se a prevalere fosse la dissolvenza della relazione tra *verum* e *certum* nell'unità assoluta fuori del tempo, il mondo umano potrebbe esistere solo come manifestazione dell'ordine vero divino. E a dissolversi sarebbe il processo di accertamento e la «costanza» dell'azione attraverso il diritto e la filosofia-filologia. Perciò, è grave nei tecnici del diritto e nei filosofi dogmatici l'errore di pensare come opposte e separate la *ragione* e l'*autorità* del diritto positivo. Eppure, anche nello stadio più evoluto della storia ossia in quello della razionalità tutta spiegata non cessa il dominio del *verum* sul *certum*. La sua presenza nell'esperienza garantisce che la realtà dell'uomo non possa mai essere vana. Alla verità del principio del diritto, luogo di inclusione del vero ordine delle cose si approda solo attraverso il *certo* e la pratica del mondo. Soltanto in questo è, infatti, possibile cogliere quei «semi» del vero, la *vis veri*, struttura

ineludibile dell'uomo che, dopo il peccato, lo sollecita a vivere secondo il giusto ordine per ritrovare nel diritto la forza del vero e l'autorità dell'umana *societas*. In essa si comprende che la verità non coincide con una forma particolare, perché si dà solo nelle infinite trasformazioni del certo, nelle possibilità stesse di «modificazione della mente» dentro le strutture variabili dell'*auctoritas*. Tra *ragione* e *autorità* si manifesta tutta la complessità del «diritto naturale» vichiano, espressione del vero ordine divino solo parzialmente irradiato nel mondo umano. La vera legge naturale testimonia, allora, 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 Epicureo a Bayle) che sollecitano indirettamente a porre la complicata questione di un principio di unificazione e di comunicazione tra gli uomini. In Vico la discussione sul tema non può prescindere da ben definiti presupposti antropologici. Per la natura umana corrotta dal peccato originale, il nesso *ratio-voluntas* si regge su un *foedus inaequale* che si esprime nella storia dell'*auctoritas* e riflette la forma specifica con cui la Provvidenza può restituire la *ratio* all'umanità decaduta. Nel lento processo di formazione della società è sempre presente la forza della razionalità, la verità di un ordine razionale voluto da Dio. Essa è riconoscibile anche alle origini della storia, quando prevale il *certum* e la corrispondente autorità-volontà imperativa di chi detiene il potere sugli individui isolati si fonda sulla sovrana violenza del *suum*, forza fondatrice del mondo umano. Vico lo indaga a fondo dal punto di vista filosofico per opporre a una presunta e falsa «età dell'oro», tutta ragione dispiegata, la realtà primitiva del tempo oscuro e favoloso che rappresenta la vita umana immersa nella paura del cielo tonante e fulminante, nella violenza dei sensi e delle passioni bestiali. E, tuttavia, le prime acquisizioni di diritti (certezza di possesso di donne e di territori delimitati) sono l'esito di attività violente che, pur non abbandonando la sfera delle utilità materiali, sono espressione e determinazione dell'*idea* nell'*azione*. Lo testimoniano le «azioni personali» al tempo «del diritto delle genti maggiori» che Vico esamina nel capitolo C e definisce vere e proprie «conditiones», richiamando i contenuti di un capo dell'antica legge delle XII Tavole e sostituendo, in nota, con una correzione (riportata solo nelle *Emendationes*) la fonte Hotman con Giusto Lipsio. Anche in tale variante sostitutiva si riafferma l'esigenza teorica di sostenere le ragioni di una sintesi di *forza* e *costanza* del *vero*. Alla formazione della vita statale contribuisce una regola di condotta nell'umana condizione di solitudine vocata all'utile e alla cupidigia. Tale inserzione coincide con la trasformazione in forza pubblica dello *ius privatae violentiae* che, introdotto dalle lotte sociali per l'*usus* e il *fructus* della terra e incrementato dall'attività poetico-fantastica, continua a esercitare una positiva influenza anche nella nuova fase giuridica e politica di avviamento alla vita statale. Essa è identificabile con il passaggio dal diritto

delle genti maggiori a quello delle minori, al centro di tutta la riflessione vichiana sul diritto universale, per spiegare l'avvento dello *ius civile commune* da cui sono nate le regole delle relazioni pacifiche e belligeranti tra gli Stati.

Respinta la tesi di un'astratta e poco credibile continuità nella storia romana, ideale della città antica e ordinamento repubblicano vengono ripensati in relazione a quell'originaria pratica di azioni e di rapporti nelle *forme* del costume e delle consuetudini da cui nasce il diritto pubblico. Il problema politico della «mistura» degli originari caratteri ottimatizi con i possibili eccessi della *popularis respublica* è al fondamento di gran parte della storia e della giurisprudenza romane, discusso nella parte finale del capitolo CLXXI. In esso il riferimento ai «soli patrizi (...) giureconsulti» si sofferma sull'emblematica attività politica di Lucio Giunio Bruto che, conquistata la libertà, «adoperossi con ogni studio a ridurre la repubblica a stato di ottimati». A scioglierla è proprio il ricorso al modello della «respublica mixta», abbandonato nella *Scienza Nuova*, ma fatto valere ampiamente nel *De uno* quale modello di «temperamento» della *libertas* romana foriera di inevitabili conflitti, eppure chiamata a codificare un equilibrato ordine di *dominium*, *libertas* e *tutela*. In proposito, l'attenzione di Vico si rivolge alla storia romana come a un'esperienza normativa da comprendere nel profondo e nella specificità della sua esistenza e, quindi, da sottrarre alla deformante azione del modello retorico-didascalico non del tutto abbandonato dalla tradizione umanistico-rinascimentale. Caduto, infatti, il mito umanistico del *legislator*, insufficiente a sostenere la grandezza e la potenza di Roma, si tratta di cogliere le possibili, indirette sintonie con le analisi del Machiavelli dei *Discorsi*, recuperando una ragione della forza che, per eccezionale concentrazione di virtù, ha saputo favorire un tempo di pace e di razionalità. Se l'univocità delle *formae merae* espone lo Stato alla certezza della fine, per l'esaurimento di tale *virtus*, la «respublica mixta» incarna i valori della *medietà* e della moderazione che, se non liberano definitivamente dalla crisi, allontanano un destino certo di decadenza. Nata dalla sapienza delle «genti maggiori», questa soluzione politico-istituzionale realizza un equilibrio dinamico di *ius naturale* e *ius civile* che, gestito dalla Provvidenza, non elimina la tensione tra gli *ordines* ma riesce a incanalarla nella dimensione del *certum* della storia dell'uomo che è autentica *scienza nuova*.