

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI



Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Vico e le Repubbliche dei "Mercadanti"

Istanze utilitaristiche e tensioni metafisico-etiche nella genesi dello Stato in età moderna

ANIELLO MONTANO
(Università di Salerno)

1.

L'idea dello Stato come baluardo contro le sopraffazioni di alcuni e come garante del bene comune è molto antica. Ci limitiamo in questa sede a citare un frammento di Democrito tramandatoci da Stobeo. Il frammento è il 252 e vi si legge: «È necessario porre l'interesse dello Stato al di sopra di tutti gli altri, perché lo Stato sia governato bene, e non cercare continui pretesti per andare contro l'equità né permettersi di tentare sopraffazioni contro il bene comune. Perché uno Stato ben governato è la più grande fortuna, e quando vi è questo vi è tutto, e se questo è salvo tutto è salvo e se questo perisce tutto perisce». Da questo testo risalente al V secolo a.C si ricava la lucida consapevolezza che Democrito ha maturato non solo della centralità dello Stato nella vita associata ma anche dell'esigenza che esso sia ben amministrato. Solo in questo modo potrà rappresentare il bene comune contro i tentativi dei singoli di attentare all'equità per difendere interessi particolari. Τὸ χρεστὸν τὸ τοῦ xunoû, il bene comune, è proprio l'interesse generale, l'utile della comunità, ciò che risponde ai bisogni di tutti i cittadini e non a quelli di una parte di essi. La pólis, la città-Stato o lo Stato, secondo la traduzione citata di Enzo Vittorio Alfieri, deve richiedere perciò le cure più attente, deve essere salvaguardata da ogni tentativo di sopraffazione. Solo quando la pólis è salva tutto è salvo. Si tratta, come si può constatare, di una visione tutta politica, cioè comunitaria, della vita. Di una visione in cui il "generale" deve ergersi al di sopra del "particolare" e contenerlo nei giusti limiti, evitando che si espanda fino ad occupare spazi troppo ampi, a discapito degli spazi altrui.

Una visione altrettanto politica, cioè comunitaria, sembra nutrire anche Vico. Dopo il Vico "apolitico" rappresentato nella pur bella monografia di Benedetto Croce del 1911, la storiografia recente si è orientata per una lettura delle opere del filosofo più incline ad evidenziarne la carica politica. Una lettura maggiormente impegnata a portare allo scoperto l'interesse generale, il bene comune, e più attenta alla considerazione della radice comunitaria, della socievolezza naturale, dell'uomo, ed in particolare dell'uomo colto. A considerare Vico il filosofo della storia intesa come luogo di un'attività etica a vocazione universalistica e di un "fare" umano posto sotto il segno dell'impegno civile e politico sono molti e qualificati studiosi, anche se con modulazioni e accenti ermeneutici differenti: da Pietro Piovani a Giuseppe Giarrizzo, da Nicola Badaloni a Biagio De Giovanni, da Enrico Nuzzo a Riccardo Caporali, da Andrea Battistini ed oltre. A giustificare la piena validità di questa interpretazione basterebbe richiamare alla memoria la ferma avversione di Vico per i «i filosofi monastici e solitari», per quanti, cioè, ipotizzano una filosofia intenta esclusivamente ad un'«astratta» teoresi, estranea

e indifferente rispetto agli eventi di carattere sociale e politico, filosofi solitari e puramente contemplativi.

Pietro Piovani, ad esempio, nel rivendicare l'assoluta novità della filosofia vichiana, impegnata a sottrarre il pensiero umano ad una visione totalizzante tanto della natura (Vico e la filosofia senza natura) che della storia (Vico senza Hegel), ne sottolinea la «politicità profonda». Una politica implicita nella visione «sociale» e «drammatica» della storia e intesa a considerare ogni istituto giuridico-politico come rimedio a quella drammaticità. Di qui la convinzione che il momento politico debba seguire e confermare quello giuridico. La certezza giuridica e gli istituti che ne derivano forniscono a Vico, secondo Piovani, precisi «interessi sociali traducibili in puntuale intenzione politica» (Della apoliticità e politicità di Vico, in Scritti in onore di Cleto Carbonara, Giannini, Napoli 1976, p. 734).

Giuseppe Giarrizzo (La politica di Vico, in Vico. La storia e la politica, Guida, Napoli 1981, pp. 55-122), a sua volta, si fa sostenitore della «sostanziale 'politicità' della riflessione vichiana – la quale segue, dalle Orazioni inaugurali, al De nostri temporis studiorum ratione, al De antiquissima italorum sapientia, al Diritto Universale, una linea di sviluppo ascendente. Nelle prime tre Orazioni inaugurali, Giarrizzo trova l'esaltazione in funzione politica del sapiente, per la sua capacità di esercitare con la mente il proprio dominio sulla fortuna e sul caso. Questa esaltazione, platonicamente, per lo studioso siciliano, vale quale invito «ai governanti perché vogliano, chiamando al potere i dotti, conferire alla politica una nuova dimensione» (ivi, p. 61). In questo stesso quadro politico si colloca l'invito rivolto ai giovani nella IV Orazione a erudirsi «communi civium bono», per contribuire al bene comune dei cittadini (Cristofolini, p. 749), anche perché sarebbe «turpe e vergognoso» (ivi, p. 750) dedicare il proprio impegno soltanto in vista «privati commodi» (ivi, p. 753), di un utile privato, quando si è ricevuto dalla collettività, dalla patria, la libertà, la cittadinanza, la nascita, l'ingegno esuberante e la stessa istruzione. Alla disponibilità dei letterati a servire il bene comune deve corrispondere, per Vico, la disponibilità dei sovrani a chiamare alle più alte cariche dello Stato «cives, qui sunt reipublicae necessari reputati» (ivi, p. 755), cittadini considerati necessari allo stato, in quanto giovano alla sua conservazione e al suo corretto funzionamento. Nella V Orazione, cultura e politica sono ancora una volta coniugate insieme. Vi si sostiene, infatti, che «non vi sono repubbliche rette ottimamente da leggi, che non siano state fondate da uomini sapienti» (ivi, p. 764), e che le virtù della mente e dell'animo fioriscono laddove «sapientissimi homines» (ivi, p. 765) hanno basato lo stato su ottime istituzioni, e laddove «doctissimi homines» (ivi, p. 767) conservano con il culto delle lettere le ottime istituzioni dello Stato.

Impegnato nella difesa e nella rivendicazione della validità culturale e politica delle Accademie private napoletane, Vico rivendica la stretta connessione tra fioritura di buone lettere e di buoni intellettuali, da una parte, e mantenimento e incremento di buone istituzioni civili e politiche, dall'altra. Nella VI Orazione l'intenzione politica di Vico diventa più chiara ed esplicita. Egli richiama alla memoria i miti di Orfeo e di Amfione. Il primo con il proprio canto aveva addolcito le fiere. Il secondo con il suo canto aveva mosso le pietre che, ammassandosi spontaneamente, avevano munito Tebe delle necessarie mura di difesa. Le fiere di Orfeo e i sassi di Amfione non sono altri – afferma Vico – che «homines stulti», gli uomini stolti, di modo che «Orfeo ed Amfione sono quei sapienti che la conoscenza delle cose divine ed umane, la saggezza, uniscono all'eloquenza e con la forza mitigatrice di tale conoscenza spingono gli uomini dalla solitudine ai legami sociali, dall'amore di se stessi al rispetto dell'umanità, dall'inerzia all'operosità, dalla libertà sfrenata all'ossequio delle leggi e uniscono per mezzo dell'equità della ragione i feroci per forza con i deboli» (ivi, p. 774). La vera autorità, perciò, appartiene a questi sapienti, che hanno incivilito gli uomini e li hanno condotti dalle selve alla città, dall'egoismo e dalla difesa del proprio utile all'«equità». E hanno potuto farlo perché, educandoli, li hanno emendati dei difetti che ne corrompevano la natura. L'uomo, infatti, per Vico, non è «nient'altro che mente, animo e linguaggio», e i sapienti con le loro arti sono capaci di correggere «l'insufficienza espressiva della lingua, la mente ottenebrata dalle opinioni e infine l'animo corrotto dai vizi» (ivi, p. 772).

Nel De nostri temporis studiorum ratione, Vico lamenta ancora una volta la scarsa attenzione dedicata, nel programma educativo dei giovani, alla morale, specialmente a «quella parte che si occupa dell'indole dell'animo nostro e delle sue tendenze alla vita civile e all'eloquenza [...]»;

perciò per noi se ne sta trascurata e incolta la compiutissima e nobilissima dottrina dello stato (amplissima praestantissimaque de republica doctrina)» (ivi, p. 808). La conseguenza di questa scarsa attenzione ha immediatamente una ricaduta politica. Infatti, non solo non si educano correttamente i privati cittadini, con grave danno per la società, ma non si forma neppure la classe dirigente, come gli ottimati e i sovrani. Questi, incapaci di misurare l'animo e i fatti umani con il regolo di Lesbo, quel regolo flessibile che si adatta alle diverse forme delle cose o, meglio, delle persone da misurare, non sapranno comprendere né guidare il popolo. Non riusciranno ad entrare in sintonia con il «senso comune» che, con «il capriccio e il caso», guida la maggior parte degli uomini, con la conseguenza di produrre «gran danno e rovina» per lo Stato (ivi, p. 810). Nel *De ratione*, è stato osservato a giusta ragione, Vico getta le basi di una concezione moderna della filosofia morale, di una filosofia che, nel mentre è attenta ai vizi e alle virtù, guarda con particolare interesse alla tendenza dell'animo umano e alla vita comunitaria, e che, perciò, si accredita fundamentalmente come filosofia politico-civile.

Anche Nicola Badaloni (Introduzione a Vico, Bari, Laterza 1984), insistendo sul tema della continuità tra ragione e natura nel pensiero di Vico, tiene a evidenziare la presenza, fin dalle Orazioni, di una forte sensibilità politica in consonanza con le istanze antibaronali del «ceto civile» napoletano, tra fine Seicento e inizio Settecento.

2.

La convinzione secondo cui l'uomo è «nient'altro che mente, animo e linguaggio» ha indirizzato tutto il discorso di Vico in vista dell'affermazione del primato della sapienza, di quel primato educazionistico che rappresenterà il fondamento esplicito e fermo di tanta parte della cultura degli «umanisti» napoletani, per tutto il corso del Settecento ed oltre, da Genovesi a Filangieri a Cuoco, da De Sanctis a Labriola. Primato della sapienza presente ancora nel *De nostri temporis studiorum ratione*, pur se con quest'opera il mentalismo delle Orazioni sembra essere attutito a favore di una filosofia inclina a rivedere il rapporto mente-corpo, con un più forte interesse per il corpo. Ciò nonostante, il senso del discorso di Vico nel *De Ratione* va ancora nella direzione di una sapienza che, calandosi nella vita civile, nella politica, la emenda e la eleva, portandola a livelli più alti e più nobili. Vico si fa propugnatore della tesi secondo cui la cultura, più che indebolire la potenza degli uomini e, di conseguenza, delle compagini statuali, la conserva e l'accresce. Perciò, «lo statuto ontologico della politica resta iscritto nel *verum-bonum*, unico e universale, della *sapientia*» (R. Caporali, *Heroes gentium: Sapienza e politica in Vico*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 35). Rimane confermata della sequenza rappresentata nella VI Orazione, laddove Vico invitava i giovani, già istruiti nella conoscenza delle cose divine, ad applicarsi «all'umana saggezza, prima studiando la scienza morale, che forma l'uomo, dopo quella civile, che forma il cittadino» (VI Orazione, p. 782).

L'educazione della mente umana, opera della sapienza, nel mentre vale come vera e propria emancipazione dalla vita ferina, come processo finalizzato alla formazione dell'identità morale e politica dell'uomo e del cittadino amante del bene comune, sembra non essere più sufficiente per la comprensione del farsi della storia dell'umanità e per la fondazione di una concreta visione della nascita e della organizzazione dello Stato. Alla tesi metafisica secondo cui l'uomo è «nient'altro che mente, animo e linguaggio», va sostituendosi quella che troverà la sua piena formulazione nella chiusa del IV libro della *Scienza Nuova* del 1744, secondo la quale non è «altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella». All'animo che fungeva da termine medio tra mente e linguaggio, si viene sostituendo il corpo come mediatore tra mente e favella. La sostituzione non è di poco conto. Con la maggiore attenzione per il corpo, costituente un «io» non pensante, ma semplicemente vivente e senziente, un «io» che si rapporta alla natura e agli altri, che agisce ed elabora modelli comportamentali non ancora mentalistici, ma puramente fisico-naturali, ma che si pone, pur sempre, come luogo originario del linguaggio e della stessa mente, muta anche la considerazione della politica. Il modello intellettualistico-educazionistico, tutto legato alla *sapientia* come processo educativo della mente e alla socievolezza come realizzazione del *verum-bonum* da parte dell'uomo intellettivamente ben educato e ben formato, sembra non bastare più. Mente e corpo non vanno dissociati e separati, ma connessi, in quanto rappresentano rispettivamente l'aspetto universale e ideale e quello fattuale e concreto del soggetto umano. E, seppure ripetutamente Vico aveva indicato come fine ultimo della formazione di ogni singolo giovane il «*commune civium bonum*», il bene comune dei cittadini, «l'essere motivo di onore per il principe, di

decoro per la nazione, e per dirla con una parola, l'essere necessario allo stato» (IV Orazione, p. 754) e il «dedicarsi ai vantaggi della patria e dare opera proficua allo stato» (ivi, p. 760), si fa strada l'esigenza di una svolta verso una più attenta riflessione sull'uomo e, quindi, sulla politica e sullo Stato moderno. Nel *Diritto universale*, Vico si propone di individuare un principio ordinatore del fattuale e del corporeo, che, pur essendo altro dai corpi e dai fatti, agisca su di essi.

Di qui, la necessità di confrontarsi con i teorici di questo Stato e soprattutto con i teorici del giusnaturalismo e del contrattualismo e, in primis, con Grozio, Pufendorf, Hobbes e Spinoza, considerato quest'ultimo come uno che parla «di repubblica come d'una società che fusse di mercadanti» (SN 1744, cpv. 335). In questo confronto, che sarà serrato e teso, Vico parte introducendo una profonda novità, che, di primo acchito, appare soltanto di carattere linguistico-terminologico. Ma che, poi, si rivela di grande pregnanza teoretica. La novità introdotta da Vico consiste nella sostituzione allo *ius naturae et gentium*, il diritto della natura e delle genti di Pufendorf, lo *ius naturale gentium*, il diritto naturale delle genti. Il diritto, cioè, da Vico non è considerato come insito nella natura e, quindi, nelle genti, in quanto gli uomini sono figli o parte della natura; ma come un diritto, sì riferito alle nazioni concretamente e fattualmente radicate in luoghi e tempi determinati, ma pur sempre originato e vivificato da principi universali ideali. Questo passaggio, nella sua semplicità, consente di tener conto nella riflessione politica tanto delle norme operanti di fatto nella prassi o registrate in codici elaborati nel corso delle vicende storiche delle nazioni, quanto dei modelli ideali provenienti dalla mente. Il proposito di Vico consiste fondamentalmente nel tentativo di sottrarre il mondo umano, il mondo della storia e delle istituzioni giuridiche statuali, al mero diritto positivo, considerato fondato sulla forza del corpo e sui bisogni naturali e, in ultima analisi, sull'utile del più forte. Ma è anche il proposito di sottrarre tutto questo mondo all'idealismo giuridico, al diritto, cioè, inteso come espressione ideale della pura mens e regolato da norme esclusivamente razionali, dettate agli uomini dalla comune ragione e, perciò, necessarie e universali, ma astratte. L'affermazione dello *ius naturale gentium*, perciò, consente di avviare un'analisi sull'uomo e sul mondo umano totalmente differente da quella rivendicata e difesa dal giusnaturalismo e permette di proporre una differente lettura della storia passata e una diversa considerazione della funzione e del fine della società politicamente organizzata e, quindi, dello Stato. La rivendicazione della tesi dello *ius naturale gentium* diventa così il discrimine tra la filosofia politica di Vico e quella dei giusnaturalisti e contrattualisti del Seicento e del primo Settecento, ricollegati insistentemente ad Epicuro, per il loro partire, nella ricostruzione del processo di incivilimento degli uomini, esclusivamente dal corpo e dalla necessità di soddisfarne i bisogni, e, perciò, dall'utile individuale; e allo scettico Carneade nella misura in cui non sanno individuare un principio certo e assoluto per regolare la condotta umana.

3.

Lo schema antropologico di Hobbes e di Spinoza, con i quali soprattutto intendiamo qui istituire un confronto a partire dalle posizioni di Vico, si regge su due elementi o, meglio, conosce, nel suo svolgimento, soltanto due momenti: quello dell'uomo naturale, tutto corpo e appetiti, che, al pari delle bestie feroci [il *more ferarum* di Lucrezio] fa uso della forza nel rapporto con altri, al fine di conseguire una sua particolare utilità; e quello dell'uomo che, istruito dalla ragione naturale, calcolante e utilitaristica, si accorda con gli altri e costituisce la sovranità, vale a dire dà vita allo Stato, cui trasferisce tutto intero il suo diritto naturale (Hobbes) o gran parte di esso (Spinoza), per frenare gli istinti e regolare gli appetiti. Pur con le dovute differenze nelle premesse e negli esiti delle rispettive visioni politiche, il punto a partire dal quale prende avvio il ragionamento di Hobbes e di Spinoza è, dunque, la naturale ostilità tra gli uomini. Per Hobbes, *homo homini lupus*, secondo la celebre espressione leggibile nella Lettera dedicatoria del *De cive*; e per Spinoza *homines ex natura hostes*, come si legge nel paragrafo 14 del capitolo secondo del *Trattato politico* e in tanti altri luoghi delle sue opere.

Di tutt'altro tono lo schema antropologico di Vico. Riprendendo l'antropologia cristiana, ricavata – come si legge nel *De uno universi iuris principio et fine uno* (p. 43) – dalla divina filosofia e dalle *Confessiones* di Sant'Agostino, il filosofo napoletano adotta uno schema trinario, e non binario. Schema che si articola secondo il ritmo integrità, caduta e redenzione dell'uomo. L'integrità rappresenta la vera e assolutamente primigenia natura umana. L'ordo originario dell'uomo ha, perciò, a suo fondamento la natura *hominis integra*, l'incorrotta natura umana,

costituita dalla sapienza, dalla potenza e dalla bontà, vale a dire dagli stessi attributi di Dio. L'uomo, dunque, fin dalla sua prima creazione è fornito non solo di potenza, di forza messa a servizio dei desideri e dell'utile privato, ma anche di sapienza e di bontà. E questa triplice struttura dell'uomo, nella natura originaria data da Dio al padre Adamo, «era in tal modo equilibrata che non l'agitasse alcun tumulto dei sensi, ed esercitasse libera e pacata signoria sopra i sensi e gli appetiti» (De uno, p. 46).

L'aver posto nella natura originaria dell'uomo la sapienza e la bontà, oltre la potenza, modifica completamente la visione dell'uomo nonché la percezione della storia umana e dei fini che essa deve perseguire. Per Vico, contrariamente a quanto pensano Hobbes e Spinoza, nella mente dell'uomo permangono «communes veri aeterni notiones», comuni nozioni dell'eterna verità. L'uomo, pertanto, non è solo corpo e desideri da appagare con la potenza della forza in vista del proprio utile, e quindi insocievolezza e prevaricazione, ma è anche mente, tensione spirituale fortemenete incline alla socievolezza e all'equità. Centrale al fine di meglio comprendere la filosofia politica di Vico è quanto si legge nella chiusa del capitolo XLIV del De uno, laddove si legge: «Per tutti sussiste con evidenza la nozione di una uguaglianza misuratrice delle fugaci utilità; dunque naturalmente il diritto è l'utile pareggiato, fatto uguale, seguendo quella norma eterna della misurazione nominata dai giureconsulti "equità", la quale è fonte di ogni naturale diritto» (p. 58). E subito dopo, all'inizio del capitolo XLV, afferma «hominem esse natura socialem», che l'uomo è naturalmente socievole. E se «il corpo e le cose che al corpo pertengono, come i sensi, che sono finite, dividono l'uomo da ogni altro uomo, [...] la mente lo fa possessore di alcune comuni nozioni di eterna verità, nelle quali egli cogli altri uomini partecipando, viene ad essi a congiungersi» (De uno, p. 40). Equità e socievolezza, dunque, sono reciprocamente connesse, non c'è l'una senza l'altra, ed entrambe sono connaturate all'uomo, sono strutture essenziali dell'originaria natura umana. Se nella natura primigenia dell'uomo non fosse già implicita, accanto al corpus, una mens, avente insita in sé la nozione di equità, non ci sarebbe neppure una naturale socievolezza; ed avrebbero ragione Epicuro e i suoi seguaci nell'affermare che l'uomo, insocievole e ostile agli altri per natura, diventa socievole per perseguire il proprio particolare utile. «Sentiamo ripetere – scrive Vico nel Prologo al De uno – le ragioni addotte da Epicuro, ed anche quelle del Principe di Niccolò Machiavelli, del De cive di Thomas Hobbes, e del Tractatus Theologico-politicus di Benedetto Spinoza. Abbiamo veduto di recente Pierre Bayle proporre nel suo gran Dizionario storico, scritto in lingua francese, che la giustizia ai tempi e ai luoghi variamente adattandosi, abbia a valutarsi in ragione della privata utilità; che soltanto [d]ai deboli è invocata l'equità, ma per chi è in Signoria, siccome dice Tacito, "ciò è più equo ch'è più efficace". E raccolti insieme tutti i ragionamenti di tal fatta, viensi d'ogni parte a concludere che l'umana società col timore si raffrena, e che le leggi altra cosa non sono se non un mezzo della podestà ritrovato a signoreggiare la sciocca moltitudine» (ivi, p. 30). Nelle tesi dei filosofi citati, Vico avverte non soltanto una grave insufficienza teorica, ma anche un ancor più un grave pericolo di ordine civile e politico: il pericolo dell'autoritarismo e del totalitarismo che, con la forza e con il timore da questo derivato, tenga a freno l'umana società. Vico è convinto che ove manchi una tensione alla socialità connaturata alla psiche umana, ove manchi la fede spontanea e scambievole tra gli uomini, si potrà realizzare una comunità di uomini sottoposti a leggi ferree ed autoritarie, ma non nascerà mai una società di uomini liberamente collaboranti.

Nella Sinopsi del diritto universale, Vico ritorna sull'argomento, affermando di voler dimostrare «tra gli uomini essere per la loro natura una società di vero giusto che è l'aequum bonum, l'utile eguale, in che consiste ius naturale immutabile, nella quale società tutti e sempre convengono. E che gli scettici, Epicuro, Macchiavello, Obbes, Spinoza, Bayle ed altri dissero esser l'uomo socievole per utilità, la quale col bisogno o col timore vi gli portò, perché non avvertirono che altro sono le cagioni, altro le occasioni delle cose; le utilità cangiarsi, ma l'uguaglianza di quelle esser eterna; e, non potendo il temporale esser cagione dell'eterno, né il corpo produrre l'astratto, l'utilità è occasione per la quale si desti nella mente l'idea dell'uguaglianza, che è la cagione eterna del giusto» (ivi, p. 6). Sulla distinzione, tutta platonica, tra cause e occasioni degli eventi ritorneremo tra poco. Basti qui aver evidenziato, con l'escussione di alcuni testi, la chiara percezione da parte di Vico delle differenze tra la propria filosofia e quella degli «scettici» e degli «epicurei», tra i quali Hobbes e Spinoza.

Nella ricostruzione metafisica di Vico, emerge con tutta evidenza la tesi, già evidenziata,

secondo cui «il corpo e le cose che al corpo pertengono, come i sensi, che sono cose finite, dividono l'uomo da ogni altro uomo», l'ingabbiano nel carcere della propria carne e delle proprie opinioni, mentre «la mente lo fa possessore di alcune comuni nozioni di eterna verità, nelle quali egli con gli altri uomini partecipando, viene a congiungersi» (ivi, p. 40). Il corpo isola, chiude i singoli nella cura della propria personale utilità. La mente, invece, nel creare la comunicazione tra gli uomini, favorisce la nascita della società e, quindi, dello Stato. Rispetto a questa affermazione, però, va precisato che «la sfera della corporeità e dell'utilità non determina la rottura dell'equilibrio naturale, fornito da Dio all'uomo nell'atto di natura, nel momento della creazione. Il finito, in sé, non è una colpa». A sconvolgere l'armonia originaria è «l'inversione di posto del finito, del suo ruolo di fronte alla sapienza, allorché l'uomo solleva i sensi "ad essere arbitri e giudici della verità delle cose"» (Caporali, p. 81). La scaturigine prima dell'errore, allora, non sta nella corporeità e nei sensi che la connotano, ma nell'uso che l'uomo ne fa con il suo libero arbitrio e nelle teorie che quell'uso approvano e giustificano. Il bersaglio polemico di Vico diventano, perciò, il naturalismo e il realismo di quelli che egli chiama, di volta in volta, machiavellici, libertini, utilitaristi. E l'obiettivo ultimo si configura come lo sforzo per sbarrare la strada alla spregiudicatezza del realismo e utilitarismo giuridico, politico e morale.

4.

La rivendicazione metafisica di Vico di una mente permeata di semi divini, di nozioni di eterna verità, è carica non solo di un'alta tensione etica, ma è foriera di sviluppi teorici aventi una assai significativa ricaduta nella considerazione della vita politica e della natura e funzione dello Stato. Vico stesso, nell'Autobiografia, parlando delle Orazioni inaugurali, a circa vent'anni dalla composizione di queste, si compiaceva di aver sempre fatto uso della «pratica di proporre universali argomenti, scesi dalla metafisica in uso della civile» (Autobiografia, Battistini, p. 30). Una volta fissato il principio metafisico dell'integrità come segno distintivo, caratterizzante la natura originaria dell'uomo, anche la fase della caduta, quella rappresentata dall'«erramento ferino», assume tutt'altro significato e conosce tutt'altro sviluppo rispetto allo «stato di natura», ipotizzato da Hobbes, fatto proprio da Spinoza e da tutti i contrattualisti.

**[Non sono pochi e non poco autorevoli gli studiosi che hanno voluto vedere, invece, uno stretto rapporto tra le due posizioni. Certo i motivi di consonanza, soprattutto di formule, non mancano, ma la sostanza e le prospettive, a mio avviso, sono notevolmente differenti. A convincere gli studiosi di questa consonanza erano alcune indicazioni fornite da Vico sia nel De uno che nel De constantia e nella Scienza Nuova. Nei luoghi relativi al De uno (Cristofolini, p. 128) e al De constantia (Cristofolini, p. 572) l'espressione hobbesiana «homo homini lupus», ad esempio, è ripresa alla lettera. Ho discusso in un'altra sede le affinità e le differenze tra le posizioni di Vico e di Hobbes, pur nell'uso delle medesime formule riprese dai romani, da Simmaco e da Plauto nel caso dell'homo homini lupus. Basterà qui ricordare che lo scenario offerto dai testi di Vico, in cui quella espressione ricorre, è quello di alcuni uomini oziosi, empi, dediti come le fiere ad amori promiscui, violenti, adusi alla rapina e all'aggressione verso chi li contrasti, pronti a far violenza e ad uccidere i più deboli e i più malandati in salute: uomini i cui comportamenti inducono a farli considerare lupi per gli altri uomini. È la rappresentazione di una comunità non ancora governata da leggi certe e da un potere autorevole, in cui esistono forti e deboli e in cui i primi s'impongono ai secondi fino ad ucciderli. Il momento storico cui fa riferimento questa descrizione è quello da Vico indicato come «la seconda epoca del tempo oscuro». Siamo, cioè, già in una fase storica, e non nello stato di natura originario. A fronte di tanti «empi» ed «erranti», vi sono già molti uomini che abitano «sedi certe»; vivono «sotto la teocrazia»; coltivano le terre; hanno attrezzi agricoli (De constantia, pp. 562-564); recingono i campi; li dotano di difesa; riconoscono la potestà dei padri e la incrementano con le clientele; praticano la trasmissione della proprietà attraverso il testamento (ivi, pp. 570-572); accettano un'autorità divina, attribuita agli eroi (ivi, p. 578). E che «l'erramento ferino» abbia alle sue spalle una storia e che non riguardi l'umanità tutta intera, ma solo una parte di essa, è testimoniato dal passo del De constantia in cui Vico ricostruisce quello che è avvenuto, a suo avviso, dopo il diluvio universale. I figli di Noè si diressero in direzioni diverse. Mentre Sem riesce a conservare fra i suoi discendenti la vera religione del Dio creatore e, con essa, l'innocenza e, quindi, la socievolezza umana e la memoria delle arti; Cam e Jafet, invece, gradualmente abbandonano per loro e per i loro discendenti la vera religione e ogni sorta di umanità. «Pertanto – scrive Vico – sia i Camiti che i Giapeti, furono dispersi a vagare solitari in

questa grande selva, giacché spesso gli uomini si separavano dalle donne, le donne dagli uomini, i figli ancora bambini dalle madri, e viceversa, per sfuggire le fiere; così a poco a poco i minori e più inesperti, abbandonati dai maggiori per timore delle belve, così ripudiati e soli, ne ebbero ottusa dapprima ogni religiosità, poi ogni linguaggio, infine ogni umanità» (De Constantia, p. 434). I Camiti, però, venendo a contatto con i Semiti, recuperarono prima degli altri il ricordo della religione e, con esso, un senso dell'umanità perduta. I Giapeti, invece, dovettero aspettare il fragore del primo fulmine, dopo duecento anni di siccità. «Dovettero essere riscossi dal fulmine per credere che il cielo fosse un dio e vedessero in Giove la sua volontà» (p. 434). Dalla paura del fulmine, nella mente, fino ad allora oscurata dall'ottundimento dovuto all'inselvaticamento, si ridesta il ricordo della religione e, con esso, il pudore che guida gli uomini ad una «venere casta», a cercare «asili», a promuovere l'«agricoltura», a riconoscere un'autorità monastica, cioè monocratica, capace di garantire ordine e protezione, all'articolarsi di un primo diritto di proprietà per usucapione. Nasce, così, lo «ius maiorum gentium». La stessa tesi viene ripresa nei capoversi 369-372 della Scienza Nuova 1744. Ed ancora, nei cpv. 165, 257, 552, 557, 585 ecc., l'«erramento ferino» è rapportato alle prime forme di vita comunitaria di liberi, «famoli» e clientes, retta da un potere esercitato dai «patres». Probabilmente Vico si rifà per questa visione al Platone delle Leggi (III, 1-3), secondo il quale dall'«erramento ferino» e dall'inselvaticamento, dopo il diluvio deucalionico, si erano salvati soltanto i pastori e i contadini delle montagne.] **

La insistenza, in verità altrove più che qui ed ora, sulla differenziazione delle posizioni di Vico da quelle di Hobbes e di Spinoza serve a chiarire in maniera più precisa la diversità delle rispettive antropologie, vale a dire del modo di concepire l'uomo, nonché delle differenti tensioni giustificative della nascita dello Stato e del modo di concepire le funzioni e le finalità di questo. Dai passi delle opere di Vico, escussi o semplicemente accennati, risulta con sufficiente chiarezza che le analisi relative all'«erramento ferino» all'interno della dottrina vichiana non compromette e neppure scalfisce la fiducia ottimistica del filosofo nella natura socievole dell'uomo. Non contraddice la tesi secondo cui «hominem esse natura socialem». I bestioni di Vico non rappresentano l'umanità primitiva, còlta con un esperimento mentale all'origine della sua storia, così come propone Hobbes. Raffigurano più semplicemente una parte dell'umanità degradata, ma non privata dei «semina veri». Con questa tesi, Vico intende mantenere impregiudicata la convinzione relativa alla naturale bontà degli uomini ad opera del Creatore, e, con essa, mantenere il libero arbitrio umano, considerato, per effetto del suo cattivo uso, il vero responsabile della «caduta» dell'uomo dall'«integrità» originaria. L'inclinazione al male, la tendenza a soggiacere alle passioni negative, all'egoismo e all'inimicizia nei confronti degli altri uomini, per Vico, perciò, non sono una condanna metafisica inemendabile, una condizione permanente di cui l'uomo è vittima e da cui non si può redimere. Sono, invece, il frutto amaro di un cattivo uso della libertà. Sono la conseguenza della violazione volontaria da parte di Adamo del comando di Dio, e, poi, nell'età dell'«erramento ferino», da parte di singoli o di gruppi di quella «nozione di un'uguaglianza misuratrice delle fugaci utilità» e di quella «equità», citate nel capitolo XLIV del De uno e che rappresentano i «semina veri», presenti da sempre e per sempre nella mente umana. Sono il frutto, si direbbe con un termine preso a prestito dalla greco classicità, di una hybris, di una violenza, di un'azione che, passando il segno, va oltre misura.

5.

Vico, per natura e per cultura, è lontano dalle antropologie negative sia di stampo filosofico (da Crizia a Machiavelli, da Hobbes a Kant) che di stampo religioso (da Lutero a Calvino a Giansenio ed oltre). La sua insistenza sulla natura originaria, «integra», dell'uomo, spogliata della veste religiosa e considerata nella portata squisitamente civile, serve a fondare una nuova visione e una nuova prospettiva per la politica, da Machiavelli in poi saputa e voluta autonoma, sia dalle considerazioni teologiche che da quelle psicologiche e morali. Il rimando continuo alla natura originaria dell'uomo, costituita di corpo e di mente, e la considerazione della mente non come mera funzione del corpo ma come depositaria di una «ragionevole natura, che è la propria e vera natura dell'uomo, che dee essere di tutti i tempi, di tutte le nazioni» (Scienza Nuova 1725, Battistini, p. 1075), servono a stabilire un rapporto più profondo e più stabile tra natura, leggi e costumi; e servono altresì a promuovere l'esigenza di cogliere il nesso inscindibile di ideale e reale, di permanente e occasionale, di vero e di certo. In un altro passo della Scienza Nuova del 1725, si legge: «se avessimo la storia delle antiche

leggi de' popoli, avremmo la storia de' fatti antichi delle nazioni» (Battistini, p. 1083). Leggi, storia e costumi delle nazioni camminano, per Vico, di pari passo; sono in un rapporto reciproco di implicazione e di condizionamento.

Vico, però, nella sua analisi non si ferma qui. Cerca un fondamento che stia alle spalle delle leggi e dei costumi, e pensa di trovarlo nella «originaria» natura umana. Continuando il suo ragionamento, nello stesso luogo della Scienza Nuova del 1725 indica, perciò, questa successione delle vicende civili: dalla natura degli uomini escono i loro costumi, dai costumi i governi, dai governi le leggi, dalle leggi gli abiti civili, dagli abiti civili i fatti costanti pubblici delle nazioni. Tutto questo sta ad indicare con palmare chiarezza che, per il filosofo napoletano, il tema delle istituzioni giuriche e politiche non può essere affrontato e risolto dalla sola scienza giuridico-politica, seppure rinnovata e resa autonoma, come avviene nel caso di Machiavelli. E non può essere risolto neppure rapportando la natura umana al complesso socio-culturale di riferimento (Marco Vanzulli, *La soglia invalicabile della politica. Su Machiavelli e Vico*, p. 4 del dattiloscritto). C'è bisogno di integrare tutti questi elementi con un punto di vista diverso sulla «natura degli uomini», considerata scaturigine prima della catena storico-etico-politica, raffigurante lo sviluppo del mondo civile e delle sue istituzioni. Ed è qui, nel reperimento di una diversa ontologia genetico-umana, che si concentrano tutti gli sforzi di Vico. L'affermazione metafisica di una mente, espressione della ragionevole natura umana, valida sempre e dovunque, vuole essere lo sforzo di radicare socievolezza e tensione all'equità proprio all'origine di quella catena. E vuole far sì che siano proprio queste caratteristiche naturali della mente umana, questi «semina veri» presenti in tutti gli uomini, di tutti i tempi e di tutte le nazioni, a caratterizzare il costituirsi delle comunità umane, fornendole di leggi ed ordinamenti adeguati. Di qui l'insistenza forte e decisa nella polemica con i filosofi contrattualisti, in primis con Hobbes e con Spinoza. Non è il contratto, per di più stipulato da uomini considerati storicamente, in un immaginario stato di natura, a fondare la vita associata, come vuole il contrattualismo. O, perlomeno, non è il contratto suggerito dalla ragione naturale, sempre e comunque ragione calcolante e, quindi, incline a suggerire l'utile dei singoli, come vogliono Hobbes, Pufendorf e Spinoza. Le prime comunità non nascono come rottura di uno stato di fatto e come avvento di un nuovo processo. Si realizzano, naturalmente, cioè storicamente, sotto la spinta della socievolezza e della tensione all'equità, implicite, perché connaturate, nella natura umana. Nascono con la formazione dei primi «asili» e con la costituzione dei feudi, all'interno delle prime comunità agricole. È qui che l'*humana societas* viene gradualmente ricostruita, organizzata e tutelata. Ed è garantita dapprima con la forza dei patres, che realizzano un «*ordo naturalis rerumpublicarum*», che «si ritrova adunque nelle società civili, quando in esse comandano i prudenti, i temperanti, i forti, ed obbediscono gl'imprudenti, gl'intemperanti, i dappochi, ed era tale la condizione delle famiglie e delle clientele, primi abbozzi delle civili società, com'èziandio quella delle più antiche repubbliche di ottimati» (De uno, p. 198). Questo tipo di ordine, frutto della socievolezza e dell'equità e garantito dai prudenti e dai temperanti, in Vico, non è un semplice paradigma ideale, un'idea della mente, utile per segnare una direzione orientante. È e deve essere, invece, un principio formale, strutturale, necessario, caratterizzante ogni società civile. Infatti «senza giustizia non può né fondarsi né sussistere veruna società né havvi giustizia che non sia posta sotto l'auspicio di una qualche divinità [...]. Adunque la giurisprudenza, la scienza delle leggi, si produsse all'origine delle civili società con carattere arcano e misterioso, non per effetto di un deliberato ed artificioso consiglio ma bensì per la forza stessa delle cose» (ivi, p. 236). Lo Stato nasce e si sviluppa in un continuum con la *humana societas* ricostituita. Segna il passaggio del governo dal singolo all'universale, come se fosse «una sola persona» (De uno, p. 126). E con lo Stato si recupera la vera *humanitas* e nasce l'uguaglianza. Con lo Stato si riafferma e si consolida la *ratio*, la ragione, mentre si restringe la *vis*, la forza. Soprattutto si deprivatizza la forza. Con lo Stato ritorna in auge e si consolida la vera natura dell'ordine e delle istituzioni, il loro vero motivo ispiratore, vale a dire la capacità ordinatrice secondo un principio, che non è di mero rapporto di forza, ma di tipo ideale, di stampo razionale. All'individuale privato si sostituisce, deve sostituirsi, l'universale pubblico.

A partire da queste convinzioni, Vico sviluppa una serrata polemica contro gli «epicurei», contro Hobbes e Spinoza in particolare. Essi, per aver legato la nascita dello Stato alla ragione naturale, alla ragione calcolante del corpo, la quale suggerisce a ciascun individuo di realizzare la salvaguardia della propria vita e una maggiore agiatezza per sé solo, non hanno veramente

compreso le ragioni fondanti e, quindi, le vere finalità dello Stato. L'utile personale, da regola dei comportamenti nello stato di natura, in cui gli uomini sono fieramente nemici tra loro, non deve diventare anche la motivazione principale del passaggio allo stato civile. Vico coglie perfettamente che, per Hobbes e per Spinoza, all'origine della società e dello Stato i dati della ragione non svolgono alcun ruolo. La società organizzata non è il frutto del disintegrarsi dello «stupor brutus» (De constantia, p. 434), prodotto dallo stordimento della mente in seguito all'inselvaticamento. Non nasce dal ridestarsi nella coscienza dei «semina veri». È prodotta, invece, da due passioni fortissime: la paura e la speranza, la paura di essere uccisi e la speranza di migliorare le proprie condizioni di vita. Le ragioni che spingono gli uomini alla guerra e quelle che li spingeranno poi a fondare lo Stato con il patto sono dello stesso tipo: sono ragioni di carattere naturale, relative, cioè, alla disposizione della loro struttura biologica e ai relativi bisogni e utilità pratiche. Sono ragioni che privilegiano soltanto la mera fattualità e la forza. Vico non sottovaluterà la ricerca della propria utilità come stimolo per uscire dall'«erramento ferino». Sa bene che «gli uomini, per la loro natura corrotta, sono tiranneggiati dall'amor proprio, per lo quale non sieguono che la propria utilità; onde eglino, volendo tutto l'utile per sé e niuna parte per lo compagno, non possono essi porre in conato le passioni per indirizzarsi alla giustizia. **[Quindi stabiliamo: che 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 alla vita civile, 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 genere umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria]**» (Scienza Nuova 1744, cpv. 260). Ma è profondamente convinto che l'utilità non è la «causa» essenziale del processo storico, non ne è il vero motore. Di questo è soltanto l'«occasione». E lo precisa contro la serie dei filosofi con cui polemizza: «Altra cosa è l'occasione, ed altra la cagione, distinzione fondamentale non avvertita da Ugo Grozio, quando ha trattato quest'argomento. Dunque, l'utilità non fu madre del diritto, e non lo furono nemmeno le necessità, né il timore né il bisogno, come piacque dirlo ad Epicuro, al Machiavelli, all'Hobbes, allo Spinoza ed al Bayle; l'utilità fu soltanto l'occasione per la quale gli uomini, sociali e compagnevoli per propria lor natura, ma pel peccato originale divisi, deboli e bisognosi, vennero a costituirsi in società e a soddisfare ai loro compagnevoli e naturali impulsi» (De uno, p. 60). Sono ancora i semi, connaturati all'uomo, della «socievolezza» e dell'«equità» a rendere possibile la società e lo Stato.

Questa fede nella natura buona dell'uomo è l'elemento religioso, teologico, metafisico che costituisce la premessa di tutto il discorso di Vico. Ma è anche l'elemento che consente di sottrarre il diritto e tutta la storia umana al rigido necessitarismo, al cieco meccanismo dell'egoismo e della forza per realizzare la propria utilità. Ed è anche la premessa che consente di giungere «a una concezione per molti aspetti dialettica, dinamica, "storica" della natura umana (a una concezione, cioè, secondo la quale i diversi tratti di essa – la corporeità e sensibilità, la fantasia, la ragione, ecc. – si formano e mutano nel tempo)» (Nuzzo, Vallecchi, p. 78). La concezione dell'uomo mente, corpo e favella, così come l'abbiamo vista sviluppare nei pochi accenni consentiti in questa sede, fa da argine, come abbiamo già accennato, contro il totalitarismo, sia dell'assoluto razionalismo giuridico che dell'assoluto positivismo giuridico. Entrambi, infatti, pur nella loro speculare contrarietà, vogliono imporre agli uomini con la forza qualcosa che essi non sentono nella profondità del loro animo: o un'idea di perfezione astratta, ideale, o la traduzione in legge di violenze e prevaricazioni perpetrate con la forza nel corso della storia. E fa da argine anche contro il liberismo più spinto, che, sotto la parvenza di garantire la libertà per tutti di agire, di produrre, di commerciare, maschera la sfrenata libertà dei più forti e, quindi, dei violenti e dei prevaricatori.

Senza un'idea di equità, presente e attivo naturalmente nell'animo umano, senza la fiducia nella possibilità di reperire una linea guida, un modello di sviluppo storico, visibile e riconoscibile nell'enorme e disordinata massa degli eventi storici, si rischia, infatti, di essere prede e vittime di un piatto realismo e di un cieco utilitarismo. E si finisce per considerare diritto e Stato come fondati e sostenuti dalla sola forza: diritto e Stato escogitati esclusivamente dal calcolo astuto ed interessato di alcuni uomini, per la loro utilità. Ci troveremmo – come rimprovera Vico a Spinoza – a parlare di «repubblica come d'una società che fusse di mercadanti». Solo nel caso si scorga ancora un ideale, un modello, un paradigma, un sogno di giustizia o – come ripete Vico – di equità, è possibile ancora dare un senso alla

vita umana e credere nella funzione positiva dell'azione operosa e trasformatrice dell'uomo.

Prolusione pronunciata mercoledì 7 dicembre 2005, in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Istituto