



**UNIVERSITÀ  
DI TRENTO**

**Dipartimento di Lettere e Filosofia**  
Corso di Dottorato Culture d'Europa.  
Ambiente, spazi, storie, arti, idee

CORSO DI DOTTORATO IN  
“CULTURE D'EUROPA. AMBIENTE, SPAZI, STORIE, ARTI, IDEE”

Curriculum: Filosofia

Ciclo XXXV

Coordinatrice: prof.ssa Elvira Migliario

**Tra sacro e potere**

**Verso la *Scienza Nuova* come teologia civile  
ragionata della Provvidenza divina**

Dottoranda: Francesca Fidelibus

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/03

Relatore:

prof. Francesco Ghia

Anno accademico 2021/2022







# INDICE

## INTRODUZIONE

- |                            |       |
|----------------------------|-------|
| 1. Il “magnete” Vico       | p. 11 |
| 2. Religione e politica    | p. 16 |
| 3. Un filosofo “frontiera” | p. 25 |

## CAPITOLO I

### NAPOLI. UN ANGOLO VIVO DI STORIA

- |                                   |       |
|-----------------------------------|-------|
| 1. Maestro di se medesimo         | p. 31 |
| 2. Le Accademie napoletane        | p. 37 |
| 3. Mislletture e tendenze         | p. 48 |
| 3.1 Renato delle Carte            | p. 48 |
| 3.2 Libertinismo, ateismo, deismo | p. 58 |
| 4. Vico                           | p. 70 |

## CAPITOLO II

### IL *DIRITTO UNIVERSALE*: UNA TEODICEA STORICA

1. L'asse giuridico	p. 75
2. Ordine e circolo. Fondare religiosamente il diritto	p. 95
3. <i>Pietas e religio</i> . La rottura filogenetica del peccato	p. 106
4. L'origine divina delle forme di governo	p. 121
5. Il <i>De Constantia</i> e la ricomposizione dei ruderi sconnessi	p. 140
5.1 Sapienza, sacerdozio e regno	p. 155
6. "Ercole fu finto sostenere il cielo". Il giuramento sacro nel <i>Diritto Universale</i>	p. 159
7. Roma: una "teodicea storica"	p. 175

### **CAPITOLO III**

#### **LA SCIENZA NUOVA COME TEOLOGIA CIVILE RAGIONATA DELLA PROVVIDENZA DIVINA**

1. Dal diritto delle genti alla comune natura delle nazioni	p. 199
---	--------

2. Provvidenza e senso comune	p. 224
3. La cognizione di una qualche divinità	p. 236
4. La funzione epistemologica del conflitto	p. 258
5. Tra sacro e profano: la funzione della divinazione	p. 269
6. Divinità nobili e divinità plebee: la doppiezza dei caratteri vichiani	p. 283
7. Le contese per il “civil diritto”	p. 293
8. Solone e il riconoscimento	p. 306
9. Collassi	p. 319
9.1. Corrompendosi gli Stati Popolari	p. 319
9.2. Filosofia ed eloquenza	p. 321
9.3. Ricchezze	p. 325
9.4. Libertà	p. 327
10. Rimedi	p. 328
11. La “mollezza de’ nostri tempi”	p. 334
12. Storia e crisi	p. 350
<b>CONCLUSIONE</b>	
<b>VICO CONTRO</b>	p. 365





## TAVOLE DELLE SIGLE E DELLE ABBREVIAZIONI

I riferimenti bibliografici sono dati sempre per esteso. Si elencano di seguito solo le edizioni delle opere vichiane da cui si è scelto di citare più frequentemente. Nel caso di citazioni da edizioni differenti si troverà il riferimento esteso in nota. Tutte le opere vichiane consultate saranno, invece, riportate nella *Bibliografia* finale.

### *Oratio I*

- GIAMBATTISTA VICO, *Oratio I. Ut mentis divinam vim usquequaque excolamus – I Orazione. Affinché coltiviamo sempre la forza divina della nostra mente*, in ID., *Le Orazioni Inaugurali I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 72-95.

### *Oratio II*

- GIAMBATTISTA VICO, *Oratio II. Ut animum virtute et sapientia conformemus – II Orazione. Affinché adorniamo la nostra anima con la virtù e con la sapienza*, in ID., *Le Orazioni Inaugurali I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 96-121.

### *Oratio III*

- GIAMBATTISTA VICO, *Oratio III quae est priorum appendix quaedam. Ut simulatam et vanam eruditionem fugiamus – III Orazione che è quasi un'appendice delle due orazioni precedenti. Affinché fuggiamo l'erudizione simulata e quella inutile*, in ID., *Le Orazioni Inaugurali I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 122-145.

### *Oratio IV*

- GIAMBATTISTA VICO, *Oratio IV. Ut quisque communi civium bono erudiatur – IV Orazione. Affinché ognuno si erudisca mirando al bene comune dei concittadini*, in ID., *Le Orazioni Inaugurali I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 146-165.

### *Oratio V*

- GIAMBATTISTA VICO, *Oratio V. Ut armorum gloriam et imperii amplitudinem literis augeamus – V Orazione. Affinché accresciamo con le lettere la gloria della*

*armi e la grandezza del dominio*, in ID., *Le Orazioni Inaugurali I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 166-187.

#### *Oratio VI*

- GIAMBATTISTA VICO, *Oratio VI. Ut corruptam emendemus naturam/et humanam societatem, quo ltius fieri possit, adiuvemus – VI Orazione. Affinché correggiamo a nostra natura corrotta e aiutiamo l'umana società quanto più ci è possibile*, in ID., *Le Orazioni Inaugurali I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 188-209.

#### *Vita*

- GIAMBATTISTA VICO, *Vita scritta da se medesimo (1723-1728)*, in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 5-60.
- GIAMBATTISTA VICO, *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia (1731)*, in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 61-85.

#### *De ratione*

- GIAMBATTISTA VICO, *De nostri temporis studiorum ratione (1708-1709)*, in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 87-215.

#### *Affetti di un disperato*

- GIAMBATTISTA VICO, *Affetti di un disperato*, in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 219-223.

#### *Giunone in danza*

- GIAMBATTISTA VICO, *Giunone in danza*, in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 248-274.

#### *Origine, progresso e caduta della poesia*

- GIAMBATTISTA VICO, *Origine, progresso e caduta della poesia*, in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 275-280.

*Epistole*

- GIAMBATTISTA VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di Manuela Sanna, Morano, Napoli 1992.

*In morte di Donn'Angela Cimmino*

- GIAMBATTISTA VICO, *In morte di Donn'Angela Cimmino marchesa della Petrella*, in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 339-366.

*De mente heroica*

- GIAMBATTISTA VICO, *De mente heroica* (1732), in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 367-401.

*Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*

- GIAMBATTISTA VICO, *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*, in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 403-409.

SN44

- GIAMBATTISTA VICO, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo I, pp. 411-971.

SN25

- GIAMBATTISTA VICO, *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* (1725), in ID., *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990, Tomo II, pp. 975-1222.

SN30

- GIAMBATTISTA VICO, *Cinque libri di Giambattista Vico de' Principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni in questa seconda impressione. Con più propria maniera condotti, e di molto accresciuti* (1730), in ID., *La Scienza Nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini con la collaborazione di Manuela Sanna, Guida, Napoli 2004, pp. 17-381.

CMA 1

- GIAMBATTISTA VICO, *Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte*, in ID., *La Scienza Nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini con la collaborazione di Manuela Sanna, Guida, Napoli 2004, pp. 382-394.

CMA 2

- GIAMBATTISTA VICO, *Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte seconde*, in ID., *La Scienza Nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini con la collaborazione di Manuela Sanna, Guida, Napoli 2004, pp. 396-404.

CMA 3

- GIAMBATTISTA VICO, *Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte Terze*, in ID., *La Scienza Nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini con la collaborazione di Manuela Sanna, Guida, Napoli 2004, pp. 405-511.

*Pratica di questa Scienza*

- GIAMBATTISTA VICO, *Pratica di questa scienza*, in ID., *La Scienza Nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini con la collaborazione di Manuela Sanna, Guida, Napoli 2004, pp. 511-514.

CMA 4

- GIAMBATTISTA VICO, *Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte Terze poste insieme con le Prime, e Seconde; e tutte coordinate Per incorporarsi all'Opera nella Terza impressione della Scienza Nuova*, in ID., *La Scienza Nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini con la collaborazione di Manuela Sanna, Guida, Napoli 2004, pp. 545-638.

*De antiquissima*

- GIAMBATTISTA VICO, *De Antiquissima Italarum Sapientia ex linguae latinae originibus eurenda* (1710), in ID., *Metafisica e metodo*, a cura di Claudio Faschilli, Ciro Greco, Andrea Murari, Prefazione di Massimo Cacciari, Bompiani, Milano 2008, pp. 185-315.

*Polemiche relative al De Antiquissima*

- GIAMBATTISTA VICO, *Polemiche relative al De Antiquissima Italarum Sapiencia* 1711-1712, in ID., *Metafisica e metodo*, a cura di Claudio Faschilli, Ciro Greco, Andrea Murari, Prefazione di Massimo Cacciari, Bompiani, Milano 2008, pp. 317-385.

#### *Vici Vindiciae*

- GIAMBATTISTA VICO, *Vici Vindiciae. Notae in acta eruditorum lipsiensis mensis augusti anni MDCCXXVII ubi inter nova literaria unum extat de eius libro cui titulus principii d'una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni* (1729), in ID., *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Introduzione di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1971, pp. 339-375.

#### *Sinopsi*

- GIAMBATTISTA VICO, *Sinopsi del diritto universale* (1720), in ID., *Opere giuridiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Introduzione di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1974, pp. 3-16.
- GIAMBATTISTA VICO, *Sinopsi del diritto universale*, in ID., *Diritto Universale*, a cura di Marco Veneziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. 1-18.

#### *De Uno*

- GIAMBATTISTA VICO, *De universi iuris uno principio et fine uno* (1720), in ID., *Opere giuridiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Introduzione di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1974, pp. 17-343.
- GIAMBATTISTA VICO, *De universi juris uno principio, et fine uno. Liber Unus*, in ID., *Diritto Universale*, a cura di Marco Veneziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. 19-198.

#### *De Constantia*

- GIAMBATTISTA VICO, *De Constantia Iurisprudentis* (1721), in ID., *Opere giuridiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Introduzione di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1974, pp. 345-729.

- GIAMBATTISTA VICO, *Liber Alter qui est de Constantia Jurisprudentis*, in ID., *Diritto Universale*, a cura di Marco Veneziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. 199-392.

-

#### *Notae*

- GIAMBATTISTA VICO, *Notae in duos libros (1722)*, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Introduzione di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1974, pp. 732-821.
- GIAMBATTISTA VICO, *Notae in duos libros Alterum Universi Juris principio, etc. Alterum De Constantia Jurisprudentis*, in ID., *Diritto Universale*, a cura di Marco Veneziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. 393-512.

#### *Dissertationes*

- GIAMBATTISTA VICO, *Dissertationes*, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Introduzione di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1974, pp. 822-925.

# INTRODUZIONE

## 1. Il “magnete” Vico

Ed in vero sarebbe materia degna di tutta l'applicazione degl'Ingegni ben' informati de' particolari nella Repubblica delle Lettere, di scrivere *sulle occulte, o straniere cagioni della Fortuna de Libri*.

*Epistola 44 a Luigi Esperti, p. 127.*

Giambattista Vico si chiedeva retoricamente negli anni '20 del Settecento quali “occulte” e “straniere cagioni” fossero dietro alla fortuna dei libri. Il riferimento era al “gusto del Secolo” in cui tutto avveniva con “leggerezza e faciloneria” e alle sue mode nei confronti delle quali egli si sentiva profondamente distante. Eppure, la stessa domanda si potrebbe porre proprio all'opera vichiana e alla sua fortuna. Il filosofo napoletano mai pago di attenzioni sarebbe, oggi, probabilmente ben lieto nel constatare quanta “fortuna” abbia avuto il suo “capolavoro”. Ma, forse, esagerando le sue ornate affermazioni, com'è usuale rilevare leggendo le sue pagine, constaterrebbe anche il deleterio appesantirsi della “Repubblica delle Lettere” satura, già ai suoi tempi, di pubblicazioni, libri, carte e riviste.

Ad uno sguardo anche solo approssimativo agli studi critici che hanno interessato Giambattista Vico, infatti, si fa fatica a non constatare la pressoché sterminata produzione che, almeno a partire dall'800, ha riguardato prevalentemente la *Scienza Nuova*. Nel primo Novecento si è assistito, come noto, ad una “riscoperta” di Vico mediata soprattutto – ma non solo – da Giovanni Gentile, Benedetto Croce e Fausto Nicolini che hanno dato contributi specularmente e filologicamente rilevanti sul filosofo napoletano assecondandone il recupero e la positiva messa in questione pur riconducendo a tare storiografiche ingenerose – il “precursorismo”, la “confusione”, l'“oscurità”, l'“isolamento” – tanta parte del pensiero vichiano.

In risposta a questa tendenza, negli ultimi 50 anni, si è tentato allora di ricollocare il filosofo napoletano, di reimmetterlo nel proprio tempo, di accertarne storiograficamente i rapporti, ove possibile, con altri intellettuali partenopei ed europei dedicandosi non più a complessive interpretazioni volte a ripercorrere tutte le opere

vichiane ma ad analisi puntuali e rigorose, storico-culturali – spesso attente alle opere minori e giovanili –, dedicate a rintracciare le fonti di Vico.

Se da un lato, allora, con Bertrando Spaventa, Benedetto Croce e, in una certa misura, Giovanni Gentile<sup>1</sup> si è assistito ad un’immagine di Vico come precursore del secolo decimonono, scrittore oscuro e pensatore confusionario, sorto nel vuoto filosofico del Seicento<sup>2</sup> e capace di scavalcare secoli, piramide solitaria in un deserto, predecessore del neoidealismo crociano o dell’attualismo gentiliano, dall’altro lato, a partire dagli anni ’70, si è dato avvio ad una serie di ricerche minuziose, filologicamente accurate, storiograficamente esatte, per ricostruire rapporti, climi culturali, circolazioni di idee e di libri. Un’operazione straordinaria che ha caratterizzato soprattutto la tradizione “italo-napoletana”.

Andrea Battistini nel 1979 individuava, infatti, almeno tre linee di ricerca su Vico: una linea anglo-americana, una tedesca ed una italo-napoletana. Quest’ultima improntata, appunto, ad un metodo filologico, erudito e storico volto a collocare con sempre maggior precisione Vico nel proprio tempo per rettificare le tesi “neoidealistiche” del “Vico precursore” e “solitario”. Rappresentativo di questo indirizzo è stato ed è il «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» nato nel 1971 e inaugurato da Pietro Piovani<sup>3</sup>. Operazione quest’ultima non esente, però, da pericoli e insidie che hanno condotto ad un problema diametralmente opposto rispetto alla lettura speculativamente attraente di Croce, quale quello di appiattire Vico al proprio tempo o leggere il “suo” tempo solo ed esclusivamente a partire da Vico sino a

---

<sup>1</sup> Cfr. G. GENTILE, *Studi Vichiani*, Principato, Messina 1914; B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), Laterza, Bari 1965.

<sup>2</sup> La tesi sin troppo nota di B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1861), a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1926. Sulla lettura spaventiana di Vico si vedano A. SAVORELLI, *Note sul Vico di Bertrando Spaventa*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XII-XIII (1982-1983), pp. 101-130 e G. ORIGO, *Bertrando Spaventa interprete di Bruno, Vico ed Hegel*, Bibliosofica, Roma 2011.

<sup>3</sup> Cfr. A. BATTISTINI, *Le tendenze attuali degli studi vichiani*, in ID. (a cura di), *Vico oggi*, Armando Editore, Roma 1979, pp. 9-77. Ma anche P. PIOVANI, *Vico senza Hegel*, in *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 553-586 (ora in ID., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. TESSITORE, Morano, Napoli 1990, pp. 173-208) ma anche ID., *Per gli studi vichiani*, in «Archivio di Filosofia», 1969, pp. 69-95 (ora in ID., *La filosofia nuova*, op. cit., pp. 359-397). Il libro più rappresentativo del “nuovo corso” è rappresentato dal volume introduttivo di NICOLA BADALONI, *Introduzione a G.B. Vico*, Feltrinelli, Milano 1961.



rintracciare forme di “previchismo” in più di un autore con il rischio di spogliarlo della propria personalissima identità filosofica, sia pure non particolarmente “geniale”<sup>4</sup>.

Dall'altro lato, è operazione, quella inaugurata dal “nuovo corso”, che ha condotto spesso ad una serie di falsi problemi che hanno confermato e ulteriormente sollecitato domande attorno alla collocazione del filosofo napoletano nella storia del pensiero. Ci si è trovati, infatti, di fronte ad un Vico laico pre-illuminista<sup>5</sup>, ad uno illuminista radicale<sup>6</sup>, al Vico cattolico<sup>7</sup>, moderno, retrivo<sup>8</sup> o antimoderno<sup>9</sup>, al Vico critico dell'Illuminismo<sup>10</sup>, pensatore politico e apolitico, ad un Vico esistenzialista<sup>11</sup>, marxista<sup>12</sup>, storicista<sup>13</sup>, reazionario<sup>14</sup>, positivista, sociologo, pedagogo, analitico<sup>15</sup>, linguista<sup>16</sup>, umanista<sup>17</sup> e via discorrendo.

---

<sup>4</sup> Pietro Piovani, in tal senso, sottolineava i rischi ma anche la necessità di una categoria come quella del *previchismo* («da prospettiva del “previchismo” aiuta e non aiuta, sostiene e respinge, indirizza e svia. È pericolosa; anche, forse, ingannevole. Ma è inevitabile»). Notava, inoltre, come proprio grazie agli studi più attenti alla cultura napoletana di Sei-Settecento e le osservazioni alle «varie personalità, grandi, piccole, minime» che la rappresentano «si senza genialità, ma con una vivacità di interessi che è già prova di una vitalità che può sembrare scialba e anemica solo a chi vorrebbe presenti in Italia in ogni epoca, in ogni periodo, figure di pensatori di statura non inferiore a Campanella o a Vico», «il pensiero italiano» apparisse «meno vuoto di quel che apparisse a B. Spaventa» (P. PIOVANI, *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la «scienza nuova»*, in ID., *La filosofia nuova di Vico*, op. cit., p. 18 e pp. 14-15).

<sup>5</sup> Cfr. N. BADALONI, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Le Monnier, Firenze 2005. Vi è chi, all'opposto, ha visto in Vico un illuminista cattolico. Cfr. U.L. LEHNER, *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 171. Si veda inoltre E. NUZZO, *Vico nel Settecento. Vico tra gli illuminismi?*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVIII (2018), pp. 59-66.

<sup>6</sup> Cfr. J.I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 665-666. Ma si veda anche F. LOMONACO, *Jonathan Israel lecteur de Vico*, in M. GARCIA-ALONSO (sous la direction de), *Les Lumières radicales et le politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel*, H. Champion, Paris 2017, pp. 103-136.

<sup>7</sup> Tra gli altri, cfr. E. CHIOCCETTI, *La filosofia di G.B. Vico. Saggi*, Vita e Pensiero, Milano 1935; F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, SEI, Torino 1947.

<sup>8</sup> Si veda in generale R. CAPORALI, *Modernità di Vico*, in «Il Centauro», (1986), n. 16, pp. 49-65 ma anche ID., *Vico: quale modernità?*, in «Rivista di Filosofia», LXXXVII (1996), n. 2, pp. 357-377 e in particolare pp. 369-370 in cui l'autore sottolinea come Vico debba «inserirsi all'interno di quel processo di secolarizzazione della politica che nasce sulle ceneri di ogni fondamento teologico esterno dei rapporti di potere e che trova nei meccanismi dello Stato moderno il suo momento culminante». Vico utilizzerebbe concetti «arretrati (la “provvidenza”, il “ricorso”)» come «strumenti critici dell'ideologia del moderno, del modo in cui la modernità politica si racconta».

<sup>9</sup> Cfr. M. LILLA, *G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern*, Harvard University Press, Harvard 1994. Si veda poi anche G. CACCIATORE-S. CAIANELLO, *Vico anti-moderno?*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 205-218.

<sup>10</sup> Si veda per un Vico “anti-illuminista” Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières. Du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide* (2006), Fayard, Paris 2006, trad. it., di M. Giuffedè e I. La Fata, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007 in cui Vico viene rappresentato come il primo grande nemico del razionalismo, del diritto naturale e di un mondo in cui la provvidenza è assente. Come Sorel, Croce, Herder o Spengler, tra gli altri, il filosofo napoletano protenderebbe per una venerazione del particolare a discapito dell'universale a dimostrazione del suo antilluminismo.

<sup>11</sup> Cfr. E. PACI, *Ingens Sylva*, Bompiani, Milano 1994.

<sup>12</sup> Cfr. *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, a cura di G. TAGLIACCOZZO, Humanities Press, New Jersey 1983.

<sup>13</sup> Cfr. P. PIOVANI, *La filosofia nuova di Vico*, op. cit. e i lavori di Fulvio Tessitore, Giuseppe Cacciatore e Silvia Caianello che verranno indicati nella bibliografia finale.

L'elenco delle letture che si sono susseguite e si susseguono su Vico è sterminata<sup>18</sup> e non è certo possibile renderne ragione adeguatamente. Certo è che Vico, come ha sottolineato emblematicamente Donald Philippe Verene, si presenta come un vero e proprio «magnete»<sup>19</sup> che ha attratto e attrae da più parti e da più discipline: dalla linguistica all'antropologia, dalla sociologia all'etnologia. Del resto, è la stessa opera vichiana a suscitare tutte queste letture per la coimplicazione di materie distinte che si intersecano in labirinti barocchi tra accumuli, sovrapposizioni e fusioni in cui è spesso difficile individuare concetti elaborati sistematicamente e coerentemente dall'inizio alla fine. Ciò è tanto più vero quando si scelga di guardare alla *Scienza Nuova*. Pietro Piovani, in tal senso, individuava l'«esemplarità di Vico» e la sua «classicità» proprio nella capacità di ravvivare letture differenti in ogni epoca senza mummificarsi in irrigidite ammirazioni<sup>20</sup>.

---

<sup>14</sup> Su questa scia, in un certo senso, E. VOEGELIN, *La Scienza nuova nella storia del pensiero politico*, Guida, Napoli 1996. Sulla lettura di Vico da parte di Voegelin cfr. C. CAPORALI, *Vico in Voegelin*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XX (1990), pp. 195-199.

<sup>15</sup> Cfr. L. POMPA, *Vico: A Study of the «New Science»*, Cambridge University Press, 1975.

<sup>16</sup> Tra gli altri si vedano A. BATTISTINI, *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pacini, Pisa 1975 e i lavori, che verranno indicati più avanti di E. AUERBACH, A. PAGLIARO, M. FUBINI, S. SINI.

<sup>17</sup> Cfr. A. CORSANO, *Umanesimo e religione in Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1935 ma anche E. GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, Guerini e Associati, Milano 1992.

<sup>18</sup> Diverse sono le rassegne sui recenti studi vichiani anche oltre oceano. In generale, si veda N. BADALONI, *Storia della critica*, in ID., *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 129-195; L. LENNER, «Sulle occulte, o straniere ragioni della Fortuna de Libri». *Studi su Vico (2010-2020)*, in «Intersezioni», I (2021), pp. 105-119. Per la fortuna vichiana in Spagna si veda J.M. SEVILLA FERNÁNDEZ, *El espejo de la época. Capítulos sobre Vico en la cultura Hispánica (1737-2005)*, La Città del sole, Napoli 2007. Per la ricezione di Vico oltreoceano cfr. S.M. SILVA NETO, *Vico and the Science of Giants: Implications for the Analysis of Brazilian Culture*, in J.V. IVANOVA, F. LOMONACO (a cura di), *Investigations on Giambattista Vico in the Third Millennium. New Perspective from Brazil, Italy, Japan and Russia*, Aracne, Roma 2014, pp. 217-233; E.W. SAID, *Beginnings: Intention and Method*, Basic Books, New York 1975. Sulla lettura di Said si vedano M. SCALERCIO, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016 ma anche T. BRENNAN, *Borrowed Light: Vico, Hegel and the Colonies*, Stanford University, Stanford 2014. Su Vico e l'Oriente, tra i tanti contributi, si veda D. ARMANDO, F. MASINI, M. SANNA (a cura di), *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, Tiellemedia, Roma 2008 ma anche F. CAMPAGNOLA, *Att the Outskirt of Modernity. A Brief History of Giambattista Vico's Reception in Japan*, in «Intellectual News», XVI (2020), pp. 179-190. Maggior rappresentante della tradizione di studi giapponesi è TADAO UEMURA (il cui ultimo saggio tradotto in italiano è *Vico. Alle origini della scienza*, trad. it. di L. Marinucci, Aracne, Roma 2018). Per gli studi cinesi e/o coreani si veda P. SHANSHAN, *Vico negli scritti di Isaiah Berlin*, in «Dushu», V (2010), pp. 92-100 e L. Xiaohé, *Giambattista Vico and the Reconstruction of Chinese Philosophy*, in *Vico e l'Oriente*, op. cit., pp. 191-200 ma anche H.Y. JUNG, *Vico and Etymosinology Revisited*, in *ivi*, pp. 229-244. Per la circolazione di Vico in Europa si veda P. KÖNIG (a cura di), *Vico in Europa zwischen 1800 und 1950*, Winter, Heidelberg 2013. In ultimo, pur non esaurendo le molte rassegne di studi su Vico, si vedano F. VALAGUSSA, *La scienza incerta: Vico nel Novecento*, Inschibboleth, Roma 2015 e M. RICCIO, M. SANNA e Y. LEVENT (a cura di), *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

<sup>19</sup> D.P. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, a cura di F. VOLTAGGIO, Armando, Roma 1981, p. 110.

<sup>20</sup> P. PIOVANI, *L'esemplarità di Vico*, in ID., *La filosofia nuova*, op. cit., pp. 119-135.

O forse l'immagine più appropriata per Vico è quella della «ruota» di cui parlava Giorgio Tagliacozzo a sottolineare come il pensiero vichiano sia il perno di tanti e diversi modi di pensiero e di aree disciplinari a cui lo studioso italo-americano ha connesso l'immagine dell'albero della conoscenza che ben esemplifica lo sforzo e la mente eroici del filosofo proiettato ad uno studio complessivo e unitario entro cui ogni campo del sapere va visto in funzione della totalità pena lo scollamento tra le discipline, la loro incomunicabilità, la loro crisi<sup>21</sup>.

L'esigenza di Vico è, infatti, un'esigenza unitaria che percorre ogni sua opera. Si tratta, cioè, dell'esigenza di trovare un principio unificatore del sapere umano, una sintesi di quelle discipline che formano l'umano<sup>22</sup>. Si tratta di un sapere «intiero» per «cui le parti ben si corrispondan tra loro e ben s'intendan nel tutto»<sup>23</sup>. Uno sforzo, che a detta di Vico, porta avanti «fin dal tempo della prima orazione» quando egli già «agitava un qualche argomento e nuovo e grande nell'animo, che in un principio unisse egli tutto il sapere umano e divino»<sup>24</sup>.

Se l'esigenza è unitaria, tuttavia, l'itinerario teorico vichiano non si presenta in una lineare continuità, in una orizzontalità priva di scarti. Lo sforzo costante, la «fatiga» assidua di Vico è sempre avviluppata alla possibilità di nuovi commenti, di emendazioni, di postille e modifiche che si susseguono sino all'ultima stesura della *Scienza Nuova*, pubblicata postuma. In tal senso, l'opera vichiana è un'opera che rimane aperta, un cantiere ancora e sempre *in fieri* in grado di aprire prospettive sempre inedite.

All'esigenza unitaria corre parallela la distinzione tra le opere vichiane. Se è vero che non occorre né appare legittimo fare della *Scienza Nuova* l'esito teleologicamente orientato del pensiero vichiano con la conseguenza di rendere tutte le altre opere parti periferiche di un processo di sviluppo ascendente di cui l'ultima opera costituirebbe l'esito definitivo è anche vero che la *Scienza Nuova* è l'opera di Vico, quella di cui

---

<sup>21</sup> Cfr. G. TAGLIACOZZO, *Introductory Remarks* al congresso del 1976 su «Vico and Contemporary Thought», in «Social Research», XLIII (1976), n. 3, p. 396 e ID., *Epilogue a Giambattista Vico: An International Symposium*, a cura di G. TAGLIACOZZO e H.V. WHITE, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1969, pp. 610-613 nonché M. FRANKEL e G. TAGLIACOZZO, *Progress in Art? A Vichian Answer*, presentata al Congresso Vico/Venezia dell'agosto 1978.

<sup>22</sup> Cfr. M. VANZULLI, *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Mimesis, Milano 2006.

<sup>23</sup> *Vita*, p. 84.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 36.

rivendica più volte l'importanza e l'originalità. D'altro canto, ciò non significa che si possano relegare a periferie del pensiero le altre opere. Ogni opera va, piuttosto, considerata nella sua propria peculiarità e autonomia ma collocata all'interno di un pensiero che si modifica, cambia, recupera concetti precedenti e li reinserisce in contesti discorsivi differenti.

È in questo senso che si è tentato di leggere l'opera giuridica nota come *Diritto Universale*: non come “premessa” per l'*opus maius* come se fosse un *Ur-Scienza Nuova*<sup>25</sup> e neppure, per parafrasare Elio Gianturco, come stella polare di una ricerca su Vico in sostituzione alla *Scienza Nuova*<sup>26</sup> come a voler mettere in atto una “rivoluzione copernicana” arbitrariamente indirizzata. Si tratterà piuttosto di guardare *anche* alla luce dell'opera giuridica al percorso vichiano considerandola come opera a sé, di cui è possibile individuare alcune continuità ma anche profonde rotture rispetto alla *Scienza Nuova*. L'impianto metafisico e il tenore argomentativo che caratterizzano il *Diritto Universale* verranno, infatti, abbandonati compiutamente nella *Scienza Nuova* per fare spazio al tentativo di trovare una risposta al “terribile problema” della decadenza non più nello *ius* ma nel mondo storico-civile degli uomini e nella metafisica della mente umana.

## 2. Religione e politica

È difficile, dunque, pretendere di entrare nell'opera vichiana con una chiave di lettura ben definita e spesso volte ideologicamente connotata come quella del rapporto sacro-potere, religione-politica, divino-società. Utilizzare una chiave di volta come quella del binomio religione-politica rischia di apparire un'operazione indebita, tesa a rendere un tassello l'unica ragione del quadro tanto più se si tiene conto dell'architettura complessa delle opere vichiane, delle dimensioni problematiche, dei molteplici e distinti linguaggi che attraversano il *Diritto Universale* e le diverse stesure della *Scienza*

---

<sup>25</sup> Cfr. R. RUGGIERO, *Nova Scientia Tentatur. Introduzione al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

<sup>26</sup> E. GIANTURCO, *L'importanza de Vico dans l'histoire de la pensée juridique*, in «Les études philosophiques» (1968), nn. 3-4, *Giambattista Vico (1668-1744): Une philosophie non-cartésienne*, pp. 327-349.

*Nuova*. Eppure, proprio nel binomio religione-politica, sacro-potere, divino-società è possibile misurare lo sforzo e la *fatiga* vichiana ripercorrendo le configurazioni che di volta in volta tali binomi assumono all'interno delle opere del filosofo partenopeo senza alcuna pretesa di esaurirne i plurivoci livelli di lettura.

Ma è operazione ulteriormente difficile per le connotazioni ideologiche spesse volte attribuite a questo binomio. Il binomio religione-politica chiama in causa, infatti, i due elementi di cui è composto – religione e politica – che hanno generato non poche controversie tra gli studiosi quando non vane polemiche. Per quanto attiene all'elemento della “politica”, questa può essere affrontata da almeno tre prospettive: una prima prospettiva riconducibile alla “*politicizzazione*” di Vico volta alla considerazione di quanto egli o le sue opere possano essere utili alla causa politica dell'oggi; una seconda prospettiva riconducibile alla “*politicità*” di Vico espressa – indirettamente o direttamente – nella sua sistemazione filosofica volta a rintracciare spie delle vicende politiche napoletane nelle sue opere o le personali posizioni a cui egli ha preso parte; una terza prospettiva, infine, riconducibile allo statuto e alla funzione del “*politico*” in Vico da indagare all'interno delle sue opere.

La prospettiva maggiormente percorsa non senza controversie è stata la seconda a partire da quel Croce che in una Conferenza alla Società Napoletana di Storia Patria del 14 aprile 1909, dedicata alla vita e al carattere di Vico chiosava: «era veramente uomo apolitico»<sup>27</sup>. Giudizio molto simile compariva anche nella *Storia del Regno di Napoli*, in cui Croce, affrescando con colori vivi la cultura napoletana del tempo e dando, in tal modo, anche spunti rilevanti alla stessa lettura “anti-crociana” di Vico, guardava alla *Scienza Nuova* come un libro che «pel suo stesso carattere, non ha nulla di politicamente contingente o particolare, non segnò e non segna un ideale da attuare» né «può dirci nulla circa i problemi della storia napoletana» o «a questa congiungersi»<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico* (1911), Laterza, Bari, p. 256.

<sup>28</sup> ID., *Storia del Regno di Napoli* (1924), a cura di G. GALASSO, Adelphi, Milano 1992, pp. 62-63. In questa “apoliticità”, peraltro, Croce intravedeva un vero e proprio carattere di tutti i «grandi filosofi meridionali», «di questa terra che produsse filosofi quale nessun'altra regione d'Italia e tra i maggiori di ogni tempo e popolo, ma non scrittori politici da sostenere il confronto coi fiorentini e veneziani».

Giudizi, questi, apparentemente senza oscillazioni di sorta<sup>29</sup> a cui si è contrapposta la nota posizione di Giuseppe Giarrizzo, che ha delineato i contorni di un Vico *totus politicus*, in cui la *politica* sarebbe l'ispirazione dominante del pensiero vichiano tanto da condensare tutta la sua tesi nella «sostanziale politicità della riflessione vichiana» in una «linea di sviluppo ascendente» dalle *Orazioni Inaugurali* (1699-1707) fino al *Diritto Universale* (1720)<sup>30</sup>. Alla base della riflessione vichiana ci sarebbe «l'esperienza politica e culturale della Napoli»<sup>31</sup> del primo Settecento fino alla crisi del 1723 che conduce alla *Scienza Nuova* del 1725, quando alcuni «degli originari significati» verrebbero cancellati da Vico a favore di altri, e alla *Scienza Nuova* del 1744 che segnerebbe un mutamento di fondo. Con questa, infatti, si trasferiva «la grande scoperta “del diritto universale delle genti” da presupposto e sostegno d'una politica *riformatrice* a fondamento *conservatore* di una “pratica” chiamata» non più a secondare il «sorgere delle nazioni» ma a prevenirne o a rallentarne la decadenza<sup>32</sup>.

Dalle analisi di Giarrizzo emerge, dunque, un Vico caratterizzato dalla dimensione dell'impegno civile, che si esplica nella battaglia antifeudale e antibaronale del ceto civile napoletano e da una sensibilità spiccata nei confronti delle vicende politiche del Vicereame Sei-Settecentesco tanto che, lungi dal limitarsi ad esprimere una posizione anti-baronale, Vico mostrerebbe di conoscere bene, «nei conflitti e nei suoi drammi», anche il mondo agrario meridionale<sup>33</sup>.

In entrambi i casi, sia in Croce che in Giarrizzo, la politicità e/o apoliticità vichiana viene ricondotta ad un contesto *localistico*, relativo alla vita politica napoletana. Nel primo caso emergeva un Vico *indifferente* nei confronti della sua Napoli che pur non essendo luogo «di rivolgimenti e rivoluzioni» e di «ardenti contrasti che suscitano grandi azioni e passioni politiche», era comunque città in cui «si agitarono partiti politici (il francese e l'austriaco)» e in cui «giungeva in quel tempo al più alto punto la

---

<sup>29</sup> Cfr. P. PIOVANI, *La filosofia nuova di Vico*, op. cit. ma anche B. CROCE, *Elementi di politica*, in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945, pp. 251-253 in cui Vico veniva considerato degno successore di Machiavelli di cui «chiarifica e purifica» il pensiero «integrando il suo concetto della politica e della storia, componendo le sue aporie rasserenando il suo pessimismo».

<sup>30</sup> G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1981, p. 55.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 103-117. In contrasto con la lettura di Giarrizzo, cfr. G. GALASSO, *Per un itinerario a Vico*, in ID., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Guida, Napoli 1989, pp. 257-296.

lotta dello Stato contro la Chiesa, e di Napoli contro Roma, con Pietro Giannone, del quale di tutto quel movimento il Vico tacque sempre e parve non essersi nemmeno accorto»<sup>34</sup>. Nel secondo caso, invece, veniva fuori un Vico la cui posizione politica era rintracciabile in *ogni* sua opera. Pietro Piovani, in tal senso, dava voce a un giudizio più equilibrato avvertendo sul rischio interno al nucleo teorico di Giarrizzo individuabile nel forzare «l'arduo pensiero vichiano» leggendolo unilateralmente con la sola «chiave “politica”»<sup>35</sup>.

Vico, lungi dall'essere totalmente indifferente, è certamente influenzato dalle trasformazioni civili, politiche e sociali che la Napoli di allora viveva, mentre «uomini di *ceto civile* sostituivano lentamente i nobili *di sedile* al maneggio degli affari pubblici»<sup>36</sup>, tanto più se si guarda alla prima produzione vichiana. Ma di qui a presentare Vico come militante, come partigiano di ceti in ascesa o all'opposto come pensatore pronto a mettersi al servizio dei tradizionalisti contro i *novatores*, il passaggio appare indebito. Il filosofo napoletano non ha effettivamente nulla della combattività anticurialista di Valletta, Grimaldi o Francesco D'Andrea né del furore politico giannoniano. Più che la politicità dell'uomo Vico, la categoria del politico assume rilevanza nella misura in cui anche la politica è fenomeno umano e, in quanto tale, indagato nella sua genesi, nel suo nesso con lo *ius* e nelle sue espressioni all'interno del mondo civile.

La “politica” in Vico è, infatti, direttamente connessa allo studio degli istituti, al farsi dello *ius* nel *Diritto Universale* e al più ampio mondo civile nella *Scienza Nuova*. È una delle espressioni proprie della fenomenologia umana, di cui Vico fa emergere

---

<sup>34</sup> B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, op. cit., p. 256.

<sup>35</sup> P. PIOVANI, *Della apoliticità e politicITÀ di Vico* (1976), in ID., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. TESSITORE, Morano, Napoli 1990, pp. 137-159 (in particolare, p. 149). Si tengano presente, poi, le posizioni di Nicola Badaloni e Biagio De Giovanni. Il primo sosteneva la presenza, a partire dalle *Orazioni*, di una sensibilità politica – costante nella sua direzione seppur non nelle sue modalità teoriche – volta a tener conto delle esigenze e istanze anti-baronali del ceto civile. Il secondo sostiene il passaggio, con il *De Ratione*, da una fase del pensiero vichiano influenzata dal mentalismo dogmatico primo-settecentesco a una teorizzazione, attraversata da afflatti preilluministici, che tiene conto dello sperimentalismo e probabilismo investigante, sino ad una teorizzazione delle ragioni del “corpo” capace di scompaginare l'iniziale riflessione vichiana. Si veda, inoltre, R. CAPORALI, *La politica di Vico. Nota sugli attuali orientamenti storiografici*, in «Il pensiero politico», XVI (1983), n. 3, pp. 3-18. Nel mondo anglosassone va invece posta l'attenzione sul discorso di Bruce Haddock, peraltro uno dei pochi approcci storicizzanti nel contesto anglofono, entro cui l'autore riconduce i testi vichiani a vasti scenari concettuali che si richiamano ad Agostino, Bacone, Machiavelli, Tacito, Cartesio, Grozio, Hobbes e Hume (cfr. B. HADDOCK, *Vico's Political Thought*, Mortlake P., Swansea 1986 ma anche F. VAUGHAN, *The Political Philosophy of Giambattista Vico. An Introduction to La Scienza Nuova*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972).

<sup>36</sup> S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, D'Anna, Messina-Firenze 1965.

l'inquietante, melmosa origine, e che va costantemente connessa all'evoluzione dei costumi, delle menti, delle credenze. In tal senso, non pochi sono i contributi che si sono susseguiti a rilevare l'interesse per il "politico" in Vico inserito all'interno del più ampio sguardo al mondo civile e alle sue molteplici espressioni<sup>37</sup>. Ma il "politico" in Vico assume rilevanza anche su un altro versante riconducibile alla dimensione pratico-civile dell'intero pensiero vichiano, interessato al mondo umano come ha rilevato a più riprese Enrico Nuzzo<sup>38</sup>.

In linea con queste ultime traiettorie la politicità vichiana non interessa per la partecipazione immediata, militante o meno del filosofo napoletano con i gruppi politici che si scontravano a Napoli come se fosse direttamente legato alle lotte etico-politiche del suo tempo costantemente estroflesse nella sua opera; come se fosse sempre possibile rintracciare la posizione politica dell'uomo Vico<sup>39</sup>. Così come non c'è ragione di accostare Vico ad autori o a prese di posizione politiche successive, tanto da formare improbabili "destre vichiane"<sup>40</sup> o renderlo un pre-marxista perché primo esempio «effettivo di intendimento dialettico della realtà storico-sociale»<sup>41</sup>.

Non c'è ragione nella misura in cui si tratta di questioni, quella delle preferenze politiche e dei precorritenti, o non sempre documentabile adeguatamente o non necessaria per stabilire quanto il pensiero vichiano, proprio rimanendo vichiano, risulti utile, attuale, politico sino in fondo perché fa del politico e della dimensione pratico-civile l'oggetto del suo pensiero. Pensiero attuale a sottolineare la capacità di Vico che

---

<sup>37</sup> Tra queste una serie di lavori francesi come A. PONS, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Gallimard, 2015; O. REMAUD, *Les Archives de l'Humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, Seuil, Paris 2004; P. GIRARD, *Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova*, PUPS, Paris 2008. Si vedano anche i più recenti volumi dedicati alla politica in Vico: G. COSPITO (a cura di), *Politica e storia in Vico*, Ibis, Como-Pavia 2019; G.M. BARBUTO E G. SCARPATO (a cura di), *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, Mimesis, Milano-Udine 2022. Si veda anche M. VANZULLI, *La soglia invalicabile della politica. Su Machiavelli e Vico*, in «Isonomia», 2005; R. ESPOSITO, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli 1980 ma anche ID., *Vico e Rousseau e il moderno Stato borghese*, De Donato, Bari 1976; D. PASINI, *Diritto Società e Stato in Vico*, Jovene, Napoli 1970; R. CAPORALI, *Heroes Gentium. Sapienza e politica in Vico*, Il Mulino, Bologna 1992; ma anche ID., *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli 2006.

<sup>38</sup> Cfr. M. VANZULLI, *La soglia invalicabile della politica. Su Machiavelli e Vico*, in «Isonomia» 2005, pp. 1-13.

<sup>39</sup> Cfr. P. PIOVANI, *Della apoliticità*, op. cit., pp. 144-149.

<sup>40</sup> Si pensi all'utilizzo che il fascismo ha fatto di Vico su cui cfr. N. TRIPODI, *Il pensiero politico di Vico e la dottrina del fascismo*, Cedam, Padova 1941 ma anche W. WITZENMANN, *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. Giambattista Vico und die Lehre der Faschismus*, Verlag, Berlin 1935 in cui peraltro vengono ricostruiti i nessi Vico-Sorel per poi rapportarli al fascismo evidenziando gli aspetti comparativi tra miti sociali e attivismo politico.

<sup>41</sup> N. BADALONI, *Introduzione a G.B. VICO, Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, p. LIV. Si veda anche G. TAGLIACCOZZO (a cura di), *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, Humanities Press, New Jersey 1983.



è, insieme, dentro e fuori il suo tempo di pensare la modernità, di pensare i nodi problematici del moderno, di individuarne la fragilità e l'eventualità di un suo auto-annichilimento nonché il pericolo di una spolticizzazione posto nel cuore delle teorie politiche che si trovava davanti e di cui, pure, recupera non pochi elementi.

Con il secondo elemento del binomio ci si trova di fronte a problemi simili a quelli riscontrati per la politicità e/o apoliticità vichiana direttamente connessi, peraltro, alla “contesa”, ormai consunta, sulla modernità o antimodernità. Ci si trova, infatti, anche in questo caso, di fronte a tre prospettive distinte. Una prima prospettiva che fa riferimento al tentativo di “cattolicizzare” Vico facendone una sorta di eroe anti-moderno. Una seconda prospettiva, in parte connessa alla prima, che fa riferimento alla *religiosità o non religiosità dell'uomo Vico* cui si collega la questione dell'ortodossia o eterodossia, di un cattolicesimo autentico o solo prudenziale del filosofo napoletano. La terza prospettiva fa, invece, riferimento alla *religione in Vico*, alla funzione che essa svolge, al significato che assume e alle sue configurazioni<sup>42</sup>.

La seconda prospettiva, come noto da Benedetto Croce e poi anche dalla “ricerca storica” di Baldassare Labanca titolata *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici* senza contare le recenti e più accurate pubblicazioni, emergeva già durante la vita di Vico quando la sua “prima” *Scienza Nuova* aveva dato il via ad un esposto inquisitoriale nonché ad una serie di controversie tra critici cattolici. Tra queste, quella tra il celestino Appiano Buonafede che conosceva e celebrava il filosofo napoletano cattolico individuando in lui una valida alternativa giusnaturalistica a quella protestante e Damiano Romano<sup>43</sup> con una posizione diametralmente opposta o quella tra Emanuele

---

<sup>42</sup> Enrico Nuzzo ha individuato nelle interpretazioni relative all'ortodossia o meno di Vico due coppie di polarità: la prima riconducibile appunto alla marcata ortodossia e alla eterodossia del filosofo napoletano; la seconda riconducibile alle tesi “unitarie” o “dualiste” ossia alle tesi di una sostanziale identificazione tra piano soggettivo (la fede e credenza personale di Vico) e piano oggettivo (relativo al carattere – ortodosso o eterodosso – dell'opera). Cfr. E. NUZZO, *Religione e 'ortodossia' in Vico. I fondamenti teologici della razionalità storica*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVI (2016), pp. 11-52.

<sup>43</sup> Cfr. APPIANO BUONAFEDE, *Ritratti poetici, storici, e critici di varj moderni uomini di lettere di Appio Anneo de Faba Cromanziano. Quinta edizione napoletana. Accresciuta di nuovi Ritratti, di altri Poemetti in versi liberi, di alcune Rime disperse, e della Commedia de' Filosofi fanciulli del medesimo Autore* (1745), Presso i Fratelli Terres, Napoli 1789, Tomo II, pp. 129-132.

Duni e Gianfrancesco Finetti che diedero vita a quella che Labanca un po' esageratamente chiamava la controversia «de' Ferini e degli Antiferini»<sup>44</sup>.

Sempre all'interno della seconda prospettiva si collocano, poi, i giudizi di Benedetto Croce e Fausto Nicolini che tendevano a sottolineare come il filosofo napoletano fosse un irreprensibile cattolico nelle sue esteriori dimostrazioni ma anticattolico interiormente, nell'intimità del suo pensiero sino a sostenere la tesi di un cattolicesimo prudenziale rilevando come l'atteggiamento di Vico tutt'altro che ortodosso negli anni giovanili, apparisse anche negli anni della maturità informato ad un'aderenza più formale ed estrinseca che non sostanziale ed intrinseca; ispirata non tanto a ingenuità e sincerità, quanto a «timore, riguardosità e cautela»<sup>45</sup>. Se nella posizione di Croce e Nicolini ma anche di Gentile<sup>46</sup> Vico veniva scisso in una contraddizione, non ricomponibile, tra la credenza e la fede personale e sincera e il pensiero effettivo proiettato all'immanenza, più marcate appaiono le tesi sulla radicale eterodossia vichiana provenienti dai paesi anglofoni<sup>47</sup>.

In risposta a queste tesi e incrociando la prima con la seconda prospettiva, si sono collocati tutta una serie di autori impegnati a sostenere l'assoluta e coerente ortodossia vichiana leggendo preventivamente con il filtro del cattolicesimo l'intera speculazione del filosofo napoletano. È il caso del *Volume commemorativo nel secondo centenario della pubblicazione della «Scienza Nuova» (1725-1925)* curato da Agostino Gemelli e interamente promosso «soprattutto per rivendicare il pensiero del Vico dalle accuse

---

<sup>44</sup> *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici con osservazioni comparative su gli studi religiosi dei secoli XVIII e XIX*, Ricerca storica di BALDASSARE LABANCA, Luigi Pierro, Napoli 1898, p. 9.

<sup>45</sup> B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, p. 754, vol. II. Croce aggiungeva che Vico fu «cattolico sincerissimo e senza equivoci» mentre nel pensiero fu «non solo anticattolico ma antireligioso» (ID., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, con un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari 1907, p. 70). Posizione che in parte verrà modificata proprio aggiungendo la tesi di un «metodico» e «deliberato» «infingimento» prima scartato (cfr. ID., *La filosofia di Giambattista Vico*, op. cit., p. 277).

<sup>46</sup> La tesi di Giovanni Gentile, come noto, che considerava Vico «il filosofo più religioso che l'Italia abbia mai avuto», si condensava nell'accantonamento della grazia con la *Scienza Nuova* del 1725 per fare posto alla provvidenza come «razionalità immanente»; G. GENTILE, *Studi Vichiani*, Le Monnier, Firenze 1927 (in particolare si veda il capitolo intitolato *Dal concetto di grazia a quello di provvidenza*).

<sup>47</sup> Tra queste si veda B. ISRAEL, *Enlightenment*, op. cit. Tra coloro, inoltre, che danno di Vico una lettura in un certo senso eterodossa riferendosi più all'opera che all'autore, al piano oggettivo più che a quello soggettivo, c'è NICOLA BADALONI (*Laici credenti*, op. cit.) ma anche PAOLO CRISTOFOLINI (*Vico pagano e barbaro*, ETS, Pisa 2001) che ha disegnato i contorni, sempre rimanendo su un piano oggettivo, di un Vico pagano e barbaro cui si è contrapposto FULVIO TESSITORE in un contributo dal titolo emblematicamente oppositivo: *Vico "religioso" e "moderno"*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIII (2003), pp. 191-197.

lontane e vicine che lo facevano e lo fanno antagonistico del pensiero cattolico»<sup>48</sup>. Sulla stessa linea Emilio Chiochetti che individuava tra le chiavi di volta per leggere Vico l'esistenza del peccato originale e la redenzione di Cristo<sup>49</sup>.

Proprio la lettura cattolica è stata una delle letture novecentesche di Vico assieme e in contrasto con le letture positivistiche e “neoidealistiche”. E, tuttavia, come sottolineava Pietro Piovani, la linea cattolica si basava su una storiografia «più cavillosa che ferrata» facendo di Vico «l'eroe di una specie di super-controriforma filosofica», che eredita «le linfe più vive della prima e della seconda Scolastica» in chiave neoplatonica e neagostiniana più che neoaristotelica o neotomistica facendosi campione «della filosofia anti-moderna, in nome della tradizione cristiana e romana rielaborata»<sup>50</sup>. Solitamente questo tipo di letture almeno fino agli anni '70 si concentrava su specifici testi vichiani quali il *De Antiquissima*, il *Diritto Universale* e la *Scienza Nuova* sottolineando la sostanziale linearità tra le opere senza intravedere particolari rotture e, in alcuni casi, leggendo la *Scienza Nuova* come una sorta di “traduzione italiana” del *Diritto Universale*.

Ci si è ritrovati, così, almeno sino ad un certo momento a sottovalutare il debito di Vico nei confronti della tradizione teologica tanto da parte delle letture “neoidealistiche” quanto da parte delle letture cattoliche che hanno preferito ancorarsi a letture parziali, solitamente fondate sul *De Uno*, o a semplici difese dogmatiche prive di ulteriori e più approfondite analisi. Con l'importante lavoro di Cesare Vasoli dedicato a *Vico, Tommaso D'Aquino e il tomismo* si è dato avvio ad un riesame dell'eredità scolastica cui poi sono seguiti i lavori di Rodolfo Mondolfo e Karl Löwith sulle origini del *verum-factum*<sup>51</sup> vichiano ma anche contributi più recenti dedicati alle *Fonti teologiche*

---

<sup>48</sup> A. GEMELLI (a cura di), *G.B. Vico. Volume commemorativo nel secondo centenario della pubblicazione della «Scienza Nuova» (1725-1925)*, Vita e Pensiero, Milano 1926, pp. 7-19.

<sup>49</sup> E. CHIOCHETTI, *Saggi su G.B. Vico*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXI (1929), nn. 3-4, pp. 201-221; ID., *Giambattista Vico nella mente di Benedetto Croce*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», III (1911), nn. 3-4, pp. 381-394.

<sup>50</sup> P. PIOVANI, *L'esemplarità di Vico*, op. cit., p. 119.

<sup>51</sup> Cfr. C. VASOLI, *Vico, Tommaso d'Aquino e il Tomismo*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», IV (1974), pp. 5-35; R. MONDOLFO, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Guida, Napoli 1969; K. LÖWITH, «*Verum et factum convertuntur*»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari, in AA. VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968.

nell'opera di Giambattista Vico<sup>52</sup> o all'incidenza dell'impianto metafisico-teologico del pensiero vichiano<sup>53</sup>.

Nelle lunghe rassegne impossibili da ripercorrere non esulando dallo spazio di una semplice introduzione è però la terza prospettiva che qui interessa e che si tenterà di mettere a fuoco. Non tanto, dunque, la religiosità dell'uomo Vico o la sua "cattolicizzazione", quanto il ruolo e la funzione che la *religio* svolge all'interno delle opere vichiane. Si tratta, dunque, di un "piano oggettivo" più che "soggettivo". È evidente che non si può non tenere conto del fatto che al di sotto delle scelte vichiane agiscano *anche* motivi prudenziali dovuti al precedente processo agli ateisti che aveva coinvolto amici e conoscenti del filosofo napoletano nonché all'azione della censura tanto più incalzante quanto più si maneggiavano – esplicitamente o meno, com'è il caso di Vico – materiali, concetti, linguaggi e autori eterodossi.

D'altra parte non si può neppure credere che *tutte* le scelte vichiane siano dettate da prudenza facendo della tanto nota quanto abusata "lettura tra le righe" un sistematico e illecito approccio per i testi del filosofo napoletano. Così come non si potrà neppure rimanere alla semplice superficie del testo come se esso, nella sua nuda esposizione, dicesse tutto dell'autore senza indagarne le intenzioni con il rischio di ridurre a zona grigia l'opera stessa o, come pure è stato fatto, a oscurità stilistica, confusionismo teorico e instabilità speculativa Vico stesso.

In tal senso si tenterà di ricostruire i rapporti religione-politica, sacro-potere, divino-società attraverso un duplice approccio che si muova tanto su un piano storico-filologico quanto su un piano filosofico ripercorrendo le alternative configurazioni che il rapporto assume tanto nell'opera giuridica quanto nelle tre stesure della *Scienza Nuova* tenendo conto, dove necessario, delle *Correzioni Miglioramenti e Aggiunte* per ricostruire gli spostamenti concettuali – quando e se ci sono – operati da Vico. Tale operazione, attenta alla ricostruzione testuale, consentirà parallelamente di ripercorrere la riflessione filosofica di Vico in contrapposizione alle posizioni giusnaturalistiche e

---

<sup>52</sup> Cfr. A. SABETTA, *I 'lumi' del Cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Città del Vaticano 2006. Si tenga poi presente J. MILBANK, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1688-1744*, Lewiston-Queenston-Lampeter, 1991-1992.

<sup>53</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Caduta e storia. Note sul "peccato originale" in G.B. Vico*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XCVII (2005), pp. 29-54.

contrattualistiche allora in voga di cui il filosofo napoletano prova ad evidenziare limiti e forzature pur recuperandone importanti plessi concettuali.

### 3. Un filosofo “frontiera”

È con queste premesse che si tenterà di entrare nell’opera giuridica nota come *Diritto Universale* e nella *Scienza Nuova* nelle sue diverse stesure poiché è all’interno di queste opere che il rapporto tra le coppie divino-società, sacro-potere, religione-politica assume tutta la sua portata e il suo significato sia pur non univoco né privo di spostamenti e modifiche. Tali binomi sono strettamente connessi tra loro, intersecati e indistinguibili a disegnare i contorni delle società e delle nazioni nel loro sviluppo storico.

Parlare di “sacro”, nello specifico, pone tutta una serie di problemi nella misura in cui rischia di alludere a sistematiche teorie ben più tardive volte allo studio *scientifico* delle religioni<sup>54</sup>. Il riferimento è, come noto, a *Das Heilige* di Rudolf Otto che, nell’interpretare il nucleo profondo della religiosità e nell’indicare ciò che sussiste prima e nonostante la forma che la religiosità assume, ha individuato nel sacro un irrazionale *mysterium tremendum et fascinans*<sup>55</sup>. Mircea Eliade con più radicalità rilevava nel “sacro” una vera e propria struttura coscienziale, una specie di linguaggio pre-riflessivo caratteristico di ogni cultura umana esprimendosi in specifiche e determinate configurazioni storiche. A ciò aggiungeva la tesi dello spazio sacro come ciò che è sempre rappresentato e definito in rapporto ad un’alterità: il profano.

---

<sup>54</sup> Basti al riguardo considerare che probabilmente la data significativa nella storia dello studio scientifico delle religioni è il 1912 allorché Durkheim pubblicò *Formes élémentaires de la vie religieuse* e Wilhelm Schmidt il primo volume di *Ursprung der Gottesidee*. Sempre nello stesso anno, peraltro, Raffaele Petazzoni pubblicò la prima monografia rilevante, *La religione primitiva in Sardegna*, Jung pubblicò *Wandlungen un Symbole der Libido* e Freud stava correggendo le bozze di *Totem und Tabu* che sarebbe stato pubblicato nel 1913. Insomma, come già Mircea Eliade notava, è precisamente in questo anno che si delineano quei quattro approcci allo studio della religione che avranno, pur in declinazioni e sviluppi inediti e differenti, il loro seguito. Si tratta degli approcci *sociologico, etnologico, psicologico* e *storico*. A questi si affiancherà più tardi l’approccio *fenomenologico*. Si rimanda al riguardo a M. ELIADE, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione* (1969), tr. it. Adriana Cresi Bortolini, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 25-67. In relazione a Vico e il sacro cfr. M. VANZULLI, *Il sacro, il mito, il mondo civile. Vico versus il modello archetipico*, in R. DIANA (a cura di), *Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, ISPF Lab, Napoli 2015, pp. 435-457.

<sup>55</sup> R. OTTO, *Il sacro: l’irrazionale nell’idea del divino e la sua relazione al razionale* (1936), tr. It. E. Buonaiuti, Einaudi, Torino 1995.

Nel caso specifico di Vico, “il sacro” non è posto in un universo sovrastorico né appartiene ad una sfera ontologicamente autonoma<sup>56</sup>. In tal senso, non vi è neppure una separazione tra l’ambito della “religione” e l’ambito del “sacro”. Piuttosto, come ha ampiamente sottolineato, tra gli altri, Marco Vanzulli esso rappresenta un’esperienza socializzata, inserito all’interno di un tempo storico, legato ai conflitti e ai movimenti che percorrono le società. Ma non si tratta solo di questo. Allungando lo sguardo sulle opere vichiane della ‘maturità’ la religione è dato antropologico, strutturalmente radicato nella *natura umana*, nonché elemento fondativo di ogni nazione in quanto principio economicamente più adatto a rendere ragione del processo d’incivilimento umano. Ma la religione non è solo collante sociale, freno degli uomini in linea con tutta una serie di tradizioni, anche “empie” ed “eterodosse”, che Vico recupera in modo inedito. Essa rimanda anche all’agire della *provvidenza* che assume tutta la sua rilevanza e, insieme, problematicità a partire dalla *Scienza Nuova* del 1730 sebbene compaia anche nel *Diritto Universale* e nella *Scienza Nuova* del 1725.

Scopo, allora, del presente lavoro sarà quello di indagare l’articolazione del rapporto religione-politica, sacro-potere, divino-società all’interno del *Diritto Universale* e della *Scienza Nuova*. Facendo sua la moderna assunzione della perdita di ordine, dell’impossibilità di una dimostrazione del teologico come mondo a sé, della presenza del conflitto e della produttività politica delle passioni, Vico ricerca una *forma*, un *ordine* per la congerie dei fatti umani. Negli anni ’20 del Settecento individua nello *ius* il luogo in cui reperire una risposta al terribile “problema della decadenza” delle nazioni, alla “crisi della coscienza europea”, alle tesi empie circolanti a Napoli e in Europa tra Sei e Settecento, alla scissione tra norma e fatti, tra universale e particolare e alle negazioni della Provvidenza sostenute a vario titolo da Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle e poi anche da Grozio, Pufendorf, Selden accostati indiscriminatamente l’uno all’altro a rappresentare le linee teoriche da “combattere”.

Nell’opera giuridica tale risposta si articola in una costruzione metafisica volta a ricondurre vero e certo, universale e particolare, evoluzione storica del diritto e giustizia ad una originaria divina radice comune. Una curvatura ontoteologica

---

<sup>56</sup> Cfr. M. VANZULLI, *La scienza di Vico*, op. cit.

attraverso cui Vico ricerca un principio metafisico capace di fondare epistemicamente, teologicamente, ontologicamente il diritto. È quanto tenta di fare con il *Diritto Universale* entro cui piano metafisico e piano storico si intersecano a disegnare l'ordine, il circolo e la costanza divina.

Il fine vichiano è quello di riunificare teologia e diritto, etica e politica scissi da quegli autori che hanno relegato le leggi a mere convenzioni prive di ancoraggi ad un vero e ad un giusto eterno, sia pure non dato una volta per tutte all'uomo caduto e debole ma agente dentro il farsi storico del diritto nel lento faticare, nel travagliato soffrire umano. Si trattava, ancora, di ristabilire il nesso tra la religione, intesa come culto pratico di cui nessuno negava la funzione sociologica, e la teologia, intesa come sistema razionalmente costituito, poggiante su solide basi ontologico-metafisiche.

Tali riunificazioni si compendiano, all'interno dell'opera giuridica, nell'esemplarità della storia di Roma, vera e propria "*teodicea storica*" in cui i conflitti di machiavelliana memoria che attraversano la vicenda della città romulea vengono ricompattati e riuniti nell'unità filosofica della metafisica del diritto, in quel circolo certo e sicuro del ritorno a Dio, punto di partenza e di arrivo, dal tratto escatologicamente orientato. Nella storia di Roma la giurisprudenza diviene in grado di svolgere l'opera di ricomposizione e rigenerazione dell'uomo caduto convergendo, almeno per un momento e però storico-concreto, con la religione cristiana, accordandosi con le leggi mosaiche. In tal senso, Roma è un *exemplum* entro cui si dà l'ordine ammirevole e il "solenne compimento" del cristianesimo.

Le crisi, le scissioni muovono le società, le trasformano, permettono loro di evolversi sino ad un ricongiungimento assicurato fin dall'inizio dal divino circolo, dalla natura umana fatta a somiglianza di Dio e che a Dio tende nonostante il peccato. Non però nella forma di una mistica asceti ma nell'incontro effettivo ed effettuale della giurisprudenza romana con l'etica cristiana che ha saputo e potuto ricongiungere la scissione, ristabilire il nesso tra verità e giustizia.

Non così, invece, nella *Scienza Nuova* entro cui la metafisica del divino circolo sembra trasformarsi in una "metafisica della forza" che lascia aperta la crisi come ferita che taglia dall'interno il moderno senza trovare necessariamente la propria ricomposizione, la propria pace romana e cristiana su cui stare e riposare. È all'interno

di questo nuovo orizzonte che abbandona le simmetrie argomentative e il poderoso impianto metafisico dell'opera giuridica che si misura tutta la forza e il significato della *Scienza Nuova* come *teologia civile ragionata della Provvidenza divina*. Teologia civile perché si esplica nelle filologiche e tortuose vie del corso delle nazioni, dei fatti umani ma anche perché direttamente connessa al ruolo d'incivilimento svolto dalla religione sia pure nelle forme rozze e superstiziose dei primi tempi dell'umanità.

È proprio nell'elaborazione della *Scienza Nuova* come teologia civile ragionata della Provvidenza divina, di cui occorrerà anche misurare, se possibile, la riuscita, che Vico proverà a rispondere ad una serie di autori "empi" di cui, tuttavia, recupera molti elementi deformandoli e, in un certo senso, "profanandoli" laddove si intenda per "profanare" la tendenza a fare un nuovo, diverso "uso" di testi e autori per aprire possibilità inedite di discorso<sup>57</sup>. Una strategia, quella vichiana, applicata sistematicamente, sia pure non sempre o quasi mai esplicitamente, attraverso cui prova ad elaborare una sua risposta al tempo incerto in cui viveva.

Nikolaj Berdjaev ne *Il senso della storia* scriveva che ci sono momenti in cui «le catastrofi e le brusche svolte storiche» predispongono a meditare sulla storia, a tentare di comprendere il processo storico<sup>58</sup>. Vico non vive durante il crollo dell'Impero Romano come Agostino né durante la Rivoluzione Francese che stimolerà il pensiero a costruire sistemi di filosofia della storia. Eppure vive dentro una crisi che sente come crisi dello spirito umano, come crollo dell'ordinamento politico-giuridico-istituzionale e dell'ordine storico esistenziale e prova a ripensare un ordine regolativo non tassonomico da gettare sulla molteplicità dei fatti umani e delle nazioni per rintracciare costanti, regolarità, uniformità; per trovare qualcosa di *comune* senza cedere a circoli ritornanti e ripetitivi né a presunte pacificate linearità.

Calandosi nel mondo acheronteo dell'*humanitas* Vico si fa filosofo "medico" interessato alla salute e alla conservazione delle nazioni. Ed è precisamente sulla conservazione e la salute delle nazioni che la forza "diagnostica" della *Scienza Nuova* dovrà essere misurata. Un'opera, questa, che si fa vero e proprio "testo-frontiera" intendendo con "frontiera" quel che Gian Mario Anselmi considerava: «terreni in parte

---

<sup>57</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

<sup>58</sup> N. BERDJAEV, *Il senso della storia* (1923), trad. it. P. Modesto, Jaca Book, Milano 1971, p. 13



estremi e proprio perciò tali da consentire una sperimentazione adeguata dei nostri parametri conoscitivi, dei nostri consolidati “luoghi comuni” ma anche di nuove ipotesi di lavoro, di nuove riflessioni»<sup>59</sup> poiché è sulla “frontiera” che noto e ignoto si intrecciano in complesse e talora inquiete prospettive. Ma è anche frontiera che, nel contempo, si disvela mobile e inafferrabile proprio come gli anfratti della *Scienza Nuova* le cui articolazioni si dilatano e si complicano oltre le nostre tranquille certezze e con cui oggi siamo chiamati, ancora una volta, a misurarci.

---

<sup>59</sup> G.M. ANSELMi, *Le frontiere degli umanisti*, Clueb, Bologna 1988, p. 7.



# CAPITOLO I

## NAPOLI. UN ANGOLO VIVO DI STORIA

### 1. Maestro di se medesimo

Ricollocato nel proprio tempo grazie agli studi degli ultimi 50 anni, Vico ha assunto un profilo più attendibile, un contorno più realistico di quello variamente disegnato dalle suggestive pagine crociane, da alcune delle ricerche nicoliniane<sup>1</sup> e dai parziali giudizi gramsciani<sup>2</sup>. Così, se fino alla metà del Novecento Vico veniva rappresentato a vario titolo come un titano solitario, un fiore nel deserto di Napoli – angoletto morto della storia – e un “ingegno precursore” del secolo decimonono, nella seconda metà del Novecento, dietro la spinta di Pietro Piovani<sup>3</sup>, il volto del filosofo napoletano si è

---

<sup>1</sup> Si vedano in particolare F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico. (1668-1700). Saggio biografico*, Laterza & Figli, Bari 1932 in cui Nicolini individua in Vico una vera e propria «maladie de l'inexactitude» (ivi, pp. 73-74) capace di spiegare il presunto “confusionismo” del filosofo napoletano. Si vedano anche ID., *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie, i figli, la casa*, Osanna Venosa, Potenza 1991 (precedentemente *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie. I figli. La casa. Appunti e documenti*, Ricciardi, Napoli 1927); ID., *Vico storico*, Morano, Napoli 1967; ID., *Saggi vichiani*, Giannini, Napoli 1955. In ciascuno di questi lavori, a cui si deve aggiungere il *Commento storico alla seconda Scienza Nuova* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949-1950, 2 voll.), Nicolini pur cercando di avvalorare ecdoticamente e filologicamente la lettura neoidealista crociana, di fatto pone le basi per il superamento di quella stessa interpretazione grazie alle ricerche erudite e minuziose sulle opere e sulla vita di Vico non meno che sulla realtà napoletana entro cui egli si muoveva. Proprio in riferimento all'erudizione nicoliniana e alla peculiarità del suo programma ecdotico cfr. F. LOMONACO, *L'erudizione etico-politica di Fausto Nicolini*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Si vedano poi i due interventi del figlio di Nicolini, B. NICOLINI, *Introduzione a F. NICOLINI, Scritti di archivistica e di ricerca storica*, Pubblicazione degli Archivi di Stato [Ministero dell'Interno], Roma 1971 e ID., *Vico, Croce e Nicolini: stralci di lettere di Fausto Nicolini nel centenario della nascita*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», IX (1979), pp. 111-119.

<sup>2</sup> Così A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. GERRATANA, Einaudi, Torino 1975, p. 1317 in cui, pur avendo come obiettivo la critica a Croce, insieme con Gentile, finiva per condividere l'immagine di un Vico estraneo rispetto all'Europa e alle correnti di pensiero più significative. Sul confronto tra Gramsci e Vico, su cui più di una via di ricerca sarebbe possibile, cfr. P. GIRARD, *De Vico à Gramsci. Éléments pour une confrontation*, in *Gramsci da un secolo all'altro*, «Laboratoire italien. Politique et société», XVIII (2016) consultabile al link <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1067>. Per un intervento critico sulla posizione gramsciana – ma non solo gramsciana – di Napoli come angoletto morto a cui era estranea la cultura europea cfr. A. BATTISTINI, «Un angoletto morto della storia?». *Vico e la cultura europea tra Sei e Settecento*, in «Lettere Italiane», XLVII (1995), n. 4, pp. 549-564. Si vedano anche M. VANZULLI, *Gramsci su Vico: la filosofia come una forma politica*, in «Verinotio. Revista on-line de educação e ciências humanas», V (2008), n. 9, pp. 35-46 consultabile su <http://www.verinotio.org/conteudo/0.87544642842882.pdf> e E. GARIN, *Vico in Gramsci*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», VI (1976), pp. 187-189.

<sup>3</sup> Si tenga presente che, in realtà, la stessa opera crociana dedicata a Vico promosse direttamente o indirettamente gli studi e le indagini volte ad una revisione del pensiero e dell'opera di Vico. È il caso di Gentile, Nicolini, Corsano, De Ruggiero, Cortese, Fubini che si preoccuparono di studiare e osservare minutamente la biografia

andato via via profilando con più lucidità, senza le tare di categorie storiografiche ingenerose<sup>4</sup>. Se questo è vero è anche vero che è stato lo stesso Vico ad avvalorare la tesi del solitario nel proprio tempo, «forestiero nella sua patria»<sup>5</sup> e incompreso dai più, un “picaro” che porta in sé le tracce del proprio destino nelle peripezie che la vita gli riserva tra tormenti e affanni autenticamente sentiti che si ritrovano trasfigurati anche in quella *Canzone* giovanile dai tratti lucreziani nella sua grandiosa visione di ferrei fati e mondi cadenti<sup>6</sup>.

D'altra parte, l'isolamento, la condizione di apostolo inascoltato, rappresentava un *topos* retorico connesso «agli altri temi celebrativi dell'originalità, della malinconia del genio»<sup>7</sup> che accomunava i resoconti autobiografici intrisi di orgoglio per l'isolamento

---

vichiana tanto da attenuare o superare senza volerlo la lettura crociana. In questo senso, ha ragione Piovani nel notare che «l'erudizione di Nicolini implica, senza volerlo, la smentita di quanto è tenacemente di Spaventa nelle proposte critiche della storiografia idealistica» (Piovani, *Campanella e Vico*, in ...p. 73). Tra gli altri A. BATTISTINI, *Le tendenze attuali*, op. cit., pp. 10-20 in cui l'autore sottolinea come anche il metodo filologico, erudito e storico dell'indirizzo “italo-napoletano” di fatto continui e innovi proprio la tradizione di studi inaugurata da Croce e Nicolini rettificandone, però, il “neoidealismo”.

<sup>4</sup> Pur riconoscendo l'innegabile importanza degli studi di Benedetto Croce e Fausto Nicolini ma anche di Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile, rimane indubbio l'uso di categorie storiografiche, appunto, ingenerose. Non è possibile, qui, restituire la storia della ricezione vichiana dentro e fuori dall'Italia che ha reso Vico un figlio attardato del Rinascimento o un “protohegeliano”. Si veda in generale G. TAGLIACOZZO, *Vico filosofo del diciottesimo secolo (ma anche del nostro tempo)*, in E. RIVERSO (a cura di), *Leggere Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri*, Spirali Edizioni, Milano 1982, pp. 45-55 e, sull'uso della categoria del precorrimiento, l'importante saggio di C.A. VIANO, *Presupposti e limiti della categoria di precorrimiento*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XIII (1958), n. 1, pp. 72-81.

<sup>5</sup> *Vita*, p. 23 ma anche *ivi*, p. 26 dove si legge «il Vico non solo viveva da straniero nella sua patria ma anche sconosciuto».

<sup>6</sup> Cfr. *Affetti di un disperato*, pp. 219-223: «[...] Perché cadente omai è 'l ferreo mondo/e son già instrutti a farci strazio i fati [...]» (cfr. *ivi*, pp. 219-220). Nonostante la produzione poetica del giovane Vico non abbia «ancora conosciuto un giudizio critico adeguato» come ha sostenuto Lomonaco (F. LOMONACO, *Dalla disperazione alla scoperta dell'azione: il Vico poeta*, in ID., *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018), la *Canzone* ha ricevuto più di un'attenzione critica non tanto da Nicolini che la riferisce a una fase libertina e lucreziana, persino ateistica (F. NICOLINI, *La giovinezza*, op. cit., p. 123 e ss.) e da Croce per il quale essa sarebbe un esercizio tipico dell'infelicità giovanile, preludio a una più sana maturità (CROCE, *Premio a G. VICO, Affetti di un disperato*. Canzone riprodotta dalla stampa originale del 1693, Philobiblon, Napoli 1948, pp. 14-15, 18, già «La Critica», 7, 1909, pp. 316-322) quanto da ENZO PACI (*Ingenus Sylva*, op. cit.) e da NICOLA BADALONI (*Introduzione*, op. cit.).

<sup>7</sup> A. BATTISTINI, *I simulacri di Narciso*, in ID., *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 30. Diverso, invece, il parere di Michele Rak che, lungi dal ricondurre l'insistito isolamento vichiano ad un *topos* retorico, individuava nella «solitudine filosofica» di Vico «una emarginazione sociale per chi non era né nobile, né ecclesiastico né, una non ultima possibilità in quei decenni, avvocato o burocrate»; M. RAK, *Lectura vichiana*, Liguori, Napoli 1971, pp. 18-19. In generale, peraltro, Rak individua all'interno dell'Autobiografia vichiana la trasposizione sul piano delle vicende psicocorporee personali di difficoltà iniziali che riguardavano invece vicende socioeconomiche e la loro valutazione (a posteriori) in contrapposizione a quella che veniva considerata come una vittoria del pensiero sulla brutalità della condizione. È questa, ad esempio, la lettura che egli fa della caduta infantile vichiana (cfr. *ivi*, p. 31).

teoretico del filosofo svincolato dalle mode del momento e dai pregiudizi dei più che, tuttavia, trovava una contropartita infelice nell'emarginazione reale<sup>8</sup>.

È proprio questo il caso di Vico e dell'*Autobiografia*<sup>9</sup> scritta dietro l'invito di Giovan Artico Porcìa di cui segue lo schema dato nel *Progetto ai letterati d'Italia per scrivere le loro vite*<sup>10</sup> nonostante – così ci riferisce il filosofo napoletano – «per la sua modestia e per la sua fortuna, più volte negò di volerla scrivere». Un'evidente esagerazione provata dal fatto che Vico accettò, invece, sin da subito e di buon grado di scriverla e «scrissela da filosofo» meditando «nelle cagioni così naturali come morali e nell'occasioni della fortuna»<sup>11</sup>.

Un'*Autobiografia* che, pur definita dal Giannone «la cosa più sciapita e trasonica insieme che si potesse mai leggere»<sup>12</sup>, si fa cartina tornasole non solo del genere narrativo che avrebbe avuto sempre più seguito nel Settecento<sup>13</sup>, ma anche del

---

<sup>8</sup> Cfr. *ivi* e D. DELLA TERZA, *Misura dell'uomo e visione del mondo nelle autobiografie degli scrittori napoletani tra il Seicento e l'Ottocento*, in *Forma e memoria*, Bulzoni, Roma 1979, pp. 271-281.

<sup>9</sup> Sull'*Autobiografia* vichiana si vedano in generale, A. BATTISTINI, *La Dignità della retorica. Studi su G. B. Vico*, Pacini Editore, Pisa 1975; H. J. DAUS, *La tecnica autobiografica nella 'Vite' di Giambattista Vico e Pietro Giannone*, in AA. VV., *Problemi di lingua e letteratura italiana del Settecento*, Verlag, Wiesbaden 1965, pp. 196-199; F. LOMONACO, *Cadute ed elevazione nell'Autobiografia*, in ID., *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 185-200.

<sup>10</sup> Il riferimento è al *Progetto ai letterati d'Italia per scrivere le loro vite. Del signor conte Giovanartico Porcìa* in A. CALOGERÀ (a cura di), *Raccolta d'opuscoli scientifici, e filologici*, Zane, Venezia 1728, pp. 127-143, Tomo I (ora in *Appendici*, in ROSARIO DIANA, *Configurazioni filosofiche del sé. Studi sull'autobiografia intellettuale di Vico e Croce*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 111-115). Relativamente al *Progetto* si veda E. DORIGO, "Progetto ai letterati d'Italia per iscrivere le loro vite" (1721) di Giovanni Artico Porcìa e le "Vite" di L. A. Muratori, G. B. Vico, Benedetto Baccini, in «Rivista di studi italiani», XXX (giugno 2012), 1, pp. 1-89 e R. DIANA, *Autonarrazione di vita intellettuale. L'enciclopedia autobiografica*, in ID., *Configurazioni*, op. cit., pp. 57-71.

<sup>11</sup> *Vita*, p. 69.

<sup>12</sup> Lettera al fratello Carlo (Vienna, 30 Luglio 1729), citata in S. BERTELLI, *Giannonica. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Ricciardi, Milano-Napoli 1968, p. 259. Con questo giudizio Giannone restituisce un paradosso di fondo che appartiene al genere autobiografico settecentesco e che Andrea Battistini ha chiamato «complesso di Narciso, ossia il ritegno, il pudore a scrivere di sé stessi» (A. BATTISTINI, *I simulacri di Narciso*, op. cit., p. 39). Giannone, infatti, individua nell'*Autobiografia* vichiana una contraddizione evidente: da un lato, un'opera insipida, piatta perché seguiva un itinerario fisso, canoni prestabiliti, convenzioni proprie del genere autobiografico; dall'altro lato, "trasonica", da quel Trasone, *miles gloriosus* di Plauto, ossia vanagloriosa e superba poiché Vico dietro l'apparente oggettività canonica tesseva un elogio spropositato di sé (cfr. A. BATTISTINI, *La sapienza retorica*, op. cit., pp. 39-40). Si veda relativamente alla *Vita* di Giannone, spesso posta in relazione a quella di Vico, anche l'efficace e sintetico saggio di NUNZIA D'ANTUONO, *Sotto il segno del "naufragio": la scrittura autobiografica di Pietro Giannone*, in «Sinestesiaonline. Periodico Quadrimestrale di Studi sulla Letteratura e le Arti. Supplemento della Rivista "Sinestesia"», IX (2020), n. 30, pp. 1-11 (consultabile online al sito <http://sinestesiaonline.it/wp-content/uploads/2020/10/settembre2020-04.pdf>).

<sup>13</sup> È sempre A. BATTISTINI (*I simulacri di Narciso*, op. cit., pp. 40-42) a individuare un duplice scopo nell'*Autobiografia*: in prima battuta, essa «poteva intervenire sul sistema degli studi del suo tempo [...]. E ciò perché nel primo Settecento per autobiografia si intendeva [...] un resoconto dell'attività intellettuale e del *cursum honorum*, in modo che il parlare di sé potesse essere giustificato con l'utilità pedagogica che ne poteva venire [...]; in seconda battuta, Vico narra la propria vita poiché il genere autobiografico corrispondeva «ai canoni gnoseologici formulati giusto negli stessi anni nella *Scienza Nuova*, nella quale Vico sosteneva che la conoscenza, compresa quella della storia e dell'umanità delle nazioni, deve avvenire a livello per così dire personale, seguendo

carattere dell'uomo Vico che teatralizza la propria vita fino a fare di sé un martire che curva il *topos* classico della malasorte, ingigantisce in un'immaginazione melodrammatica gli episodi di cronaca spicciola – gli «strepiti domestici»<sup>14</sup> – e investe di significati morali i semplici gesti quotidiani<sup>15</sup>. Un Vico, insomma, che pur dichiarando di scrivere «da storico [...] con ischiettezza»<sup>16</sup>, fa di sé un predestinato – «maestro di se medesimo»<sup>17</sup> – che si racconta in terza persona a partire da una frattura, da una caduta rendendola un ricordo mitizzato<sup>18</sup>, un primo atto di cui si conserva traccia e che marca il destino di una vita<sup>19</sup> piena di disperazioni, malanni e «famigliari fortune» ridotte in «troppe angustie»<sup>20</sup>.

---

“le modificazioni della nostra medesima mente umana” [...]. L'ontogenesi poteva aiutare a conoscere la filogenesi. E questa era un'altra strada che portava all'autobiografia, allo sforzo di capire la natura di Vico adulto arretrando al Vico bambino e adolescente, secondo la convinzione espressa nella degnità XIV (“Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise” [...]).

<sup>14</sup> *Vita*, p. 43.

<sup>15</sup> Michele Rak ha sottolineato come la lettura dell'autobiografia vichiana possa realizzarsi secondo almeno tre direttrici diverse. La vita di Vico, cioè, costituisce, in primo luogo, «la storia immaginaria delle vicende di un letterato in una grande città seicentesca posta in posizione periferica rispetto ai grandi traffici europei e nella quale l'attività dei gruppi degli intellettuali era direttamente innervata nella vita politica cittadina»; in secondo luogo, essa «si configurava come scelta, ed ordinamento, da parte di Vico, di alcuni fatti visti come gradi di un destino e di una conoscenza indirizzati ad una realizzazione suprema»; in terzo luogo, la vita «si configurava come strumento conoscitivo. Vico accertava le ragioni storiche del proprio pensiero e forniva una sequenza di dati esterni alla sua opera che valessero come cifre adatte a facilitarne la lettura e la comprensione»; M. RAK, *Letture vichiane*, op. cit., p. 21.

<sup>16</sup> *Vita*, p. 7.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 6 ma anche – sulla scia delle *Epistole* oraziane (*Ep.* I, 1, 14 «nullius addictus iurare in verba magistri») – *ivi*, p. 25 («Vico benedisse non aver lui avuto maestro nelle cui parole avesse egli giurato, e ringraziò quelle selve [Vatolla], fralle quali, dal suo buon genio guidato, aveva fatto il maggior corso dei suoi studi senza niun affetto di setta, e non nella città, nella quale, come moda di vesti, si cangiava ogni due o tre anni gusto di lettere») e p. 27 laddove ricorda il riconoscimento ottenuto da Gregorio Caloprese che chiamava Vico «“autodidascalo” o sia il maestro di se medesimo». In relazione alle mode napoletane sulle lettere si vedano anche *De ratione*, XIII, pp. 200 e 202 e *Epistole*. ....Esperti...

<sup>18</sup> «Ma in età di sette anni, essendo col capo in giù piombato da alto fuori d'una scala nel piano, onde rimase ben cinque ore senza moto e privo di senso [...] talché il cerusico, osservato rotto il cranio e considerando il lungo sfinimento, ne fe' tal presagio: che egli o ne morrebbe o avrebbe sopravvissuto stolido. Però il giudizio in niuna delle due parti, la Dio mercè, si avverò; ma dal guarito malore provenne che indi in poi e' crescesse di una natura malinconica ed acre, qual dee essere degli uomini ingegnosi e profondi, che per l'ingegno balenino in acutezze, per la riflessione non si dilettono dell'arguzie e del falso» *Vita*, p. 5. Sulla malinconia cfr. l'importante monografia di J. STRAROBINSKI, *L'inchostro della malinconia*, Milano, Einaudi 2014.

<sup>19</sup> Cfr. A. BATTISTINI, *I simulacri*, op. cit., p. 60 in cui lo studioso aggiunge: «Al modo in cui il terrore prodotto dal tuono e dal fulmine inculca nei bestioni della *Scienza Nuova* la coscienza di Dio e il sorgere della civiltà, nell'equivalente ontogenetico il primo atto di cui si conserva traccia marca il destino di una vita. [...] Con l'analogo atteggiamento del picaro che piega a proprio favore una situazione negativa, l'isolamento di Vatolla serve a esentarlo da ogni “affetto di setta”; l'“avversa fortuna” al concorso universitario gli concede l'agio di lavorare alla *Scienza Nuova*; l'indifferenza dei conterranei è compensata dalla fama europea, non importa se ingigantita da un filosofo emarginato in cerca di riconoscimenti non solo reali ma anche presunti. [...] Il racconto viene così a celebrare un rito liturgico che fa della *Scienza Nuova* un altro “poema sacro” dopo quello dantesco, per essere stata scritta tra la “mattina del santo Natale” e le “ore ventuna della domenica di Pasqua di Resurrezione». Alla dimensione “sacra” si lega anche la condizione dello scrittore malfermo e malaticcio come Vico scrive nelle CMA 3: «il brevissimo tempo, nel quale fummo costretti di meditare quasi sulla stampa

A questo Vico se ne accompagna un altro: quello dallo studio severo che nell'«avversa fortuna» si abbandona a un'«aspra meditazione»<sup>21</sup>, trascorrendo notti insonni a lavorare sulle sue opere<sup>22</sup>, e quello che dà notizie e informazioni della sua formazione e dei suoi «auttori», centellinando, però, i dati, dosando i riferimenti, eludendo autori 'pericolosi' o relegandoli a frivole e temporanee venalità giovanili. Considerati a posteriori dei veniali errori compensati dalle rivoluzionarie scoperte orgogliosamente rivendicate<sup>23</sup> in un intreccio di toni patetici e tragici, in un'alternanza di modestia tanto insistente da sembrare civetteria e di ritratto eroico – forse, antierico<sup>24</sup> – di sé.

Per poter ricostruire la realtà in cui Vico si muoveva, con cui egli dialogava, bisogna tener conto di quell'intreccio di pagine autobiografiche, scritte a posteriori, in parte consapevolmente in contrasto con l'autorappresentazione di Descartes nel

---

quest'Opera, [...] un'estro quasi fatale, che ci portò a meditarla, ed a scriverla; la nostra solitudine: di più un grave malore contratto dalla benigna Pestilenza, Epidemia del Catarro, che scorse tutta l'Italia [...]» (CMA 3, p. 407). Il primo, inoltre a riconoscere «un significato quasi mitico» alla caduta vichiana è stato ENZO PACI in *Ingens sylva*, op. cit., p. 9 in cui la vita del filosofo napoletano viene letta come un'incessante lotta tra due elementi opposti riassumibili in pessimismo e ottimismo, finitezza umana e valore dell'opera, bestialità ed eroicità, che torneranno in forme diverse anche nella *Scienza Nuova* (*ivi*, pp. 9-15). L'antitesi dell'uomo Vico, «del Vico solitario, dell'uomo disperato esistenziale [...] segue un procedimento che sarà caratteristico di tutta l'Opera vichiana: l'esperienza individuale si proietta nell'esperienza universale dell'uomo, le vicende del singolo diventano vicende del corso della storia [...]» (*ivi*, p. 28).

<sup>20</sup> *Vita*, p. 11.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>22</sup> L'aneddoto che ricorre nell'*Autobiografia* è noto: «[...] egli si poneva al tavolino la sera, e la buona madre, risvegliatasi dal primo sonno e per pietà comandandogli che andasse a dormire, più volte il ritrovò aver lui studiato infino al giorno. Lo che era segno che, avvanzandosi in età tra gli studi delle lettere, egli aveva fortemente a diffendere la sua stima da letterato» (*Vita*, p. 6) recuperando, forse, il passo agiografico del San Domenico dantesco come nota Battistini e rivestendo di afflato mistico-religioso le veglie notturne, se accostate alle «vigiliae multae» di Paolo (II Cor., 11, 27) o, per altro verso, al «noctes vigilare serenas» di Lucrezio. Cfr. BATTISTINI, *La dignità*, op. cit., pp. 22-23. All'aneddoto sopra riportato se ne aggiunge un altro nel luogo della *Vita* in cui Vico racconta della scrittura della biografia di Antonio Carafa commissionatagli dal nipote del maresciallo: «e dal tempo degli esercizi diurni rimanevagli la sola notte per lavorarla, e vi spese due anni [...]. E, come poteva ogniun vederlo, la sera, per tutto il tempo che la scrisse non ebbe giammai altro innanzi sul tavolino che i comentari, come se scrivesse in lingua nativa, ed in mezzo agli strepiti domestici e spesso in conversazione degli amici; e sì lavorolla temprata di onore del subbietto, di riverenza verso i principi e di giustizia che si dee aver per la verità» *Vita*, p. 43.

<sup>23</sup> La consapevolezza di Vico di aver dato vita ad un'opera – la *Scienza Nuova* nello specifico – diversa da tutte le altre emerge laddove sottolinea un'insoddisfazione per tutte le sue letture tale da portarlo, per la sua ricerca, a comportarsi «come se non vi fossero *Libri nel Mondo*» (SN44) sentendosi di «aver vestito un uomo nuovo». In riferimento alla *Scienza Nuova* del 1725 si legge nella *Vita*: «in quest'opera egli ritrovava finalmente tutto spiegato quel principio, ch'esso ancor confusamente e non con tutta distinzione aveva inteso nelle sue opere antecedenti» (p. 54); «discuopre questa nuova Scienza in forza di una nuova arte critica [...] e scuopre tutt'altre da quelle che sono state immaginate finora le origini di quasi tutte le discipline»; «scuopre altri principi storici di cronologia e geografia»; «scuopre altri principi storici della filosofia»; «e sì scuopre essere stato lo stesso il gran principio della teologia de' gentili e quello della poesia de' poeti teologi» (p. 55).

<sup>24</sup> Più o meno in questi termini si esprime M. SANNA, *Vico*, Carocci, Roma 2016, p. 16.

*Discours de la méthode* e costantemente soggette al rischio di cadere nel narcisismo e nell'autocontemplazione menzognera, nel "ritratto di maniera" come ebbe a chiamarlo Fausto Nicolini, e di *Epistole* a volte accorate a volte rassegnate a quegli amici napoletani e a quegli studiosi europei da cui attendeva un consenso mai percepito<sup>25</sup>.

Né basta limitarsi a questo. Ridimensionare quella solitudine che Vico stesso professa, sfuggire alle esagerazioni autobiografiche e al loro tracciato teleologico in cui si ricostruisce un cammino orientato tanto ineluttabilmente da favorire le interpretazioni neoidealistiche del suo pensiero, implica leggere trasversalmente i dibattiti delle Accademie – tanto dell'Accademia degli Investiganti quanto dell'Accademia di Medinaceli – e i testi di alcuni degli interlocutori e amici che il filosofo si trovava di fronte nei salotti napoletani frequentati, a dispetto di ogni pur dichiarato isolamento, assiduamente e con «conversevole» predisposizione<sup>26</sup> ricollocando l'itinerario teorico vichiano all'interno del contesto partenopeo in cui sorse non meno che nell'agrovigliato intreccio delle assai varie discussioni europee.

D'altra parte, l'attenzione al clima culturale entro cui Vico era immerso, pur non protesa a sintesi teoretiche preconfezionate, impone una cautela critica tale che non si degeneri nell'eccesso opposto, nella completa identificazione del pensiero vichiano con la filosofia napoletana del Sei-Settecento. Si tratta piuttosto di enucleare alcuni temi con cui Vico entra in contatto nel suo tempo in linea con quanto, d'altra parte, l'esperta critica degli ultimi 50 anni ha già fatto.

Premessa necessaria, questa, per poter tracciare i contorni, a volte confusi e sfocati, di un motivo comune che domina la cultura meridionale e che si riversa con turbolenza nelle pagine vichiane. Un motivo comune che si respira nella Napoli di fine Seicento e prima metà del Settecento e che dà l'abbrivio alla messa in questione del rapporto sacro-potere, religione-politica, divino-società. Tale motivo comune è da rintracciare nel tentativo di delineare la *fondazione del discorso politico* in modo organico e aggiornato. Non bisognerebbe dimenticare, infatti, che per tutto il Seicento e parte del Settecento, cioè il secolo di quella crisi che Paul Hazard individuava nella *coscienza*

---

<sup>25</sup> Tra le altre affermazioni di Vico che ne confermano il desiderio di fama cfr. *Vita*, pp. 84-85.

<sup>26</sup> Cfr. F. NICOLINI, *Giovinetza*, op. cit. ma anche *Epistola* 13 a Bernardo Maria Giacco, Napoli, 12 ottobre 1720, p. 89.



europa<sup>27</sup>, la meditazione filosofica si avviava verso ulteriori composizioni di fronte a un mondo «rimesso a nuovo dalla scienza» e al rinnovato fervore con cui «andavano riproponendosi le questioni religiose»<sup>28</sup> tanto a Napoli quanto in Europa.

## 2. Le Accademie napoletane

Provare a tracciare, sia pur brevemente, il contesto storico-teorico-concettuale entro cui Vico si muove implica partire da un punto, un evento archimedeo nella cultura napoletana che dà la misura dell'intreccio tra scienza, religione e politica. Si tratta del noto processo agli ateisti<sup>29</sup> che vide coinvolti anche conoscenti di Vico. Un processo che, al di là del significato specifico che gli si attribuisce o delle accuse e delle occasioni del loro sorgere<sup>30</sup>, segnò, di fatto, la cultura partenopea e italiana negli anni del suo svolgimento, da un lato, testimoniando la vitalità della ricerca napoletana e, dall'altro lato, segnalandone la crisi e costituendone una paralisi. È possibile, infatti, individuare un prima e un dopo rispetto al processo degli ateisti sia pure senza cesure definitive.

È certo, però, che dopo il processo agli ateisti, iniziato con l'autodenuncia all'Inquisizione di Francesco Paolo Manuzzi e chiusosi il 16 aprile 1697 con l'abiura di

---

<sup>27</sup> P. HAZARD, *Crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968. Per quanto vada contestualizzato l'uso che del concetto di "crisi" Hazard fa, risulta condivisibile il giudizio di Giuseppe Galasso secondo cui la "crisi della coscienza europea" risulta «un concetto storiografico a cui è difficile rinunciare per la definizione del processo storico-culturale a cui esso richiama» (G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Guida, Napoli 1989, p. 238).

<sup>28</sup> Cfr. H. GOUHIER, *La philosophie et son histoire*, Vrin-Reprise, Paris 1943, p. 18 ma anche DOMENICO BOSCO, *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1987, Vol. II.

<sup>29</sup> Tra gli altri si vedano: L. AMABILE, *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione in Napoli*, S. Lapi, Città di Castello 1892; G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, G.C. Sansoni Editore, Firenze 1982, Tomo II, pp. 443-473; M. RAK, *Note Napoletane. I processi del 1688-1697*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LII (1973), n. 4, pp. 52-83; L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti: 1688-1697*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974. Tra i contributi più recenti si vedano S. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Salerno editrice, Roma 2008 e P. SETARO, *Una città in fermento. Gli intellettuali napoletani e il ruolo del viceré Francisco de Benavides, IX conte di Santisteban (1688-1696)*, in «Pedralbes», XLI (2021), pp. 255-298.

<sup>30</sup> Vi è chi, in tal senso, ha pensato ad una contesa sorta tra un gruppo di giovani avvocati, uno dei quali sarebbe ricorso alla denuncia al tribunale dell'Inquisizione per vendicarsi degli affronti subiti, e chi, invece, ha visto nel processo un atto di accusa da parte degli ambienti più conservatori della Curia romana alla nuova cultura napoletana; chi, in ultimo, ha sostenuto che dietro le accuse vi fossero i gesuiti per gelosia nei confronti delle scuole in cui si studiava la filosofia moderna (L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli*, op. cit.). Cfr. inoltre P. SETARO, *Una città in fermento*, op. cit. e V. FERRONE, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Jovene, Napoli 1982.

Giacinto De Cristoforo delle sue tesi eretiche sull'atomismo e i preadamiti<sup>31</sup>, la cultura napoletana, vuoi per prudenza vuoi per mancanza di energie, si affievolì almeno per quel che riguardava la ricerca scientifica. Il processo di per sé pose fine all'Accademia degli Investiganti di cui erano rappresentanti, tra gli altri, Tommaso Cornelio, Borelli, Caramuel, Leonardo Di Capua, Lucantonio Porzio i quali avevano saputo tenere assieme, in modo peculiarmente eclettico, lo sperimentalismo galileiano, il meccanicismo cartesiano, l'atomismo epicureo-gassendista e la grande eredità rinascimentale con il suo naturalismo. Pur nelle diverse ed eterogenee declinazioni (il naturalismo vitalistico di Di Capua e l'alternativa attenzione al meccanicismo cartesiano del Porzio), lo sforzo investigante tentava di tenere assieme corpo e mente, uomo e natura e di combattere l'aristotelismo di scuola rappresentandone una valida alternativa al di là delle specifiche conquiste scientifiche.

Nelle diverse proposte filosofiche elaborate dagli Investiganti, ricordate cursoriamente da Vico<sup>32</sup>, si configurava, un pensiero non lineare né univoco ma rispondente all'urgenza di problemi pratici contingenti<sup>33</sup> e all'ascesa di nuove classi. L'aristotelismo non era in grado di rappresentare il *ceto civile*. Un ceto inedito, questo, che andava emergendo nella Napoli di fine Seicento, priva di riferimenti dirigenti e soffocata da una "pezzente" aristocrazia non meno che dal peso morto di un clero che godeva di immunità tanto giudiziarie quanto fiscali<sup>34</sup>. Il ceto civile era composto, tra gli

---

<sup>31</sup> Cfr. la voce "De Cristoforo, Giacinto" in [https://www.treccani.it/enciclopedia/giacinto-de-cristoforo\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giacinto-de-cristoforo_%28Dizionario-Biografico%29/) a cura di A. DE FERRARI, *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXIII (1987).

<sup>32</sup> Cfr. *Vita*, p. 20.

<sup>33</sup> De Giovanni in proposito ha sostenuto che il problema centrale nelle discussioni investiganti fu quello del *metodo* volto a studiare le forze costitutive dei fenomeni rivolgendosi ad un certo atomismo che consentiva l'interpretazione meccanicistica del processo sperimentale (cfr. B. DE GIOVANNI, *Filosofia e diritto in F. D'Andrea*, *op. cit.*).

<sup>34</sup> A delineare con chiarezza e sintesi il passaggio dal dominio – e imperio – baronale napoletano all'emergere del ceto civile è S. MASTELLONE, *Pensiero politico*, *op. cit.* In particolare, Mastellone sottolinea come nella prima metà del Seicento «giustizia e amministrazione, potere giudiziario e potere esecutivo rimasero concentrati [...] nelle mani di una sola classe sociale, quella baronale, la quale si servì di modesti subalterni, autentici "strascinafacenti" al proprio soldo, per rivendicare diritti e servitù, per riscuotere tributi e balzelli, per amministrare la giustizia» (*ivi*, p. 13). Nella seconda metà del Seicento, invece, l'atteggiamento della Spagna e di Madrid nei confronti di Napoli e del baronaggio, sino ad allora appoggiato, cambiò radicalmente specie dopo la rivolta di Masaniello durante la quale molti nobili trattarono con i ribelli e non si mostrarono avversi alla Francia assumendo un atteggiamento poco leale con il governo spagnolo. Fu per queste ragioni che il governo di Madrid e di riflesso il Viceré non celarono il loro disappunto nei confronti dello "stato" nobiliare verso cui, pure, avevano compiuto ampie concessioni economiche e politiche. In particolare, ottenute le prove sulla slealtà di baroni che, in caso d'invasione, avrebbero accolto senza opposizione la Francia, il governo madrileno preferì appoggiarsi sempre meno all'aristocrazia e si dimostrò diffidente nei confronti dei baroni. Decisero, dunque, di appoggiarsi ad un

altri, da intellettuali al passo con la cultura europea restii alle ferree gerarchie aristoteliche delle qualità e all'apparato logico-formale pesante e asfittico della scolastica incapace di rispondere ai problemi concreti posti dalla realtà.

Come ha ampiamente mostrato Salvo Mastellone il rinnovamento culturale e scientifico rappresentato dall'Accademia andava, pertanto, di pari passo con l'evolversi della coscienza politica e soprattutto *giuridica* di questo nuovo ceto. Tra questi, Francesco D'Andrea e Giuseppe Valletta ai quali la lettura di Grozio e Pufendorf aveva ispirato una forma di giusnaturalismo "investigante"<sup>35</sup>. È, infatti, con la *Risposta al Trattato della Regina cristianissima sopra il ducato di Brabante e altri Stati della Fiandra* del 1677<sup>36</sup> che D'Andrea metteva in luce per la prima volta l'importanza del diritto naturale su quello privato dando, in un certo senso, avvio a quell'anticurialismo e a quella lotta antifeudale che vedrà anche in Valletta uno dei rappresentanti principali e che giungerà sino a Giannone. Proprio il ceto civile, infatti, fa dell'indipendenza da Roma una condizione necessaria per esercitare le proprie attività giudiziarie tanto che come ha notato Mastellone «l'anticurialismo meridionale fu [...] strettamente connesso col formarsi del "ceto civile"»<sup>37</sup>.

A ciò si aggiunse, da un lato, la messa in discussione del significato da attribuire alla *respublica* con una particolare attenzione al concetto giuridico di Stato e, dall'altro

---

nuovo ceto sociale capace di sostituire l'aristocrazia di sangue nelle strutture pubbliche. Un ceto che il Capaccio, ne *Il Forestiero*, chiamava ceto «mezzano» dei «popolati», distinti dalla «gente bassa», dalla «plebe» (G.C. CAPACCIO, *Il Forestiero*, Napoli 1634, p. 692). Scrive Mastellone al riguardo: «questi "popolati", pur facendo parte giuridicamente del fedelissimo popolo, da tempo ambivano a sottrarsi alla condizione di "ignobili", alla quale sembravano condannati per legge [...]. Le numerose contestazioni giuridiche e le infinite rivendicazioni di diritti [...] avevano invogliato i giovani ambiziosi e intelligenti, appartenenti al ceto mezzano dei "popolati", ad ottenere il dottorato. Usciti dalle aule universitarie con buone cognizioni di diritto, questi giovani avevano avuto modo di esercitare [...] la remunerata professione della avvocatura, ed i più brillanti riuscivano alla fine ad acquistare un feudo ed un titolo. Questi dottori, col passare degli anni, finirono per costituire un "ordine civile", ordine composto di persone con nozioni giuridico-amministrative» (S. MASTELLONE, *Pensiero politico*, op. cit., pp. 19-20). Cfr. anche N. RODOLICO *Alla vigilia della Repubblica napoletana del 1799*, in «Archivio Storico Italiano», 1922, LXXX (1922), nn. 305-306 pp. 85-133.

<sup>35</sup> Sempre Mastellone sottolinea come «l'influsso di Grozio, e successivamente di Pufendorf, fu importante e decisivo perché il diritto delle genti offrì al "ceto civile" la ragione ideale per condurre una azione di carattere sociale. Il pensiero di Gassendi e di Cartesio, quello di Galileo e di Boyle, fornirono gli elementi di una visione della vita completamente diversa da quella statica e gerarchica esistente nel mondo napoletano. Non bisogna, cioè, dimenticare il valore funzionale, in senso sociale, che questa cultura ebbe, altrimenti non si intendono le ragioni da essa suscitate» (*ivi*, p. 86). Cfr. anche V. FERRONE, *Scienza Natura Religione*, op. cit., pp. 458-459.

<sup>36</sup> F. D'ANDREA, *Risposta al Trattato delle ragioni della Regina Cristianissima, sopra il ducato del Brabante ed altri stati della Fiandra. Nella quale si dimostra l'ingiustizia della guerra mossa dal Re di Francia, per la conquista di quelle Provincie; Non ostanti le ragioni, che si son pubblicate in suo nome, per la pretesa successione à favor della Regina Cristianissima*, D. S. F. D. A., Napoli 1667 e 1676.

<sup>37</sup> S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale*, op. cit., p. 70.

lato, la visione dandreiana del diritto nella storia. Proprio della storicizzazione del diritto faranno tesoro Serafino Biscardi e Gianvincenzo Gravina<sup>38</sup> (ma anche Vico con il *Diritto Universale*). Gravina, in particolare, guarderà a Roma, “donna e reina del mondo”, e al suo diritto connesso intimamente alla politica non tanto per perdersi in resoconti particolari senza finalità normative ma per collegare lo sguardo storico del diritto romano all’individuazione di un principio razionale dello *ius*. Per quanto momento vitale, in ogni caso, l’Accademia Investigante risultava comunque in ritardo rispetto alle acquisizioni scientifiche del resto d’Europa<sup>39</sup>. A ciò si aggiunsero un certo rifiuto della *teoria* che divenne impossibilità di dare ordine e organizzazione sistematica al complesso di idee<sup>40</sup> ma anche l’incapacità di registrare i cambiamenti e le evoluzioni della società partenopea e della situazione politica del Regno.

La Spagna, infatti, era ormai lontana dal suo *siglo de oro*; la morte di Carlo II d’Asburgo diede avvio alla guerra di successione con la presenza ingombrante negli schieramenti di inglesi e francesi che aveva fatto riemergere la disputa mai sopita tra potere religioso e potere laico, cui si aggiunse sul piano giuridico la controversia sui benefici ecclesiastici<sup>41</sup>; il ceto civile era pronto a formare una sua propria identità e a richiederne il riconoscimento mentre Napoli appariva, insieme, desiderosa di autonomia ma anche inquieta e tormentata dalla sua frammentazione sociale e politica. Insomma, uno dei problemi che si prospettava era il futuro politico e civile del Regno di Napoli e l’Accademia degli Investiganti con i suoi esponenti non sembrava in grado di rispondere a queste esigenze.

---

<sup>38</sup> Si vedano in generale: C. SAN MAURO, *Gianvincenzo Gravina e il De Romano Imperio Liber Secundus*, Guida, Napoli 2004 (in particolare, pp. 31-66); F. LOMONACO, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, La Città Del Sole, Napoli 1997, pp. 15-95.

<sup>39</sup> In questo senso va letta anche la ricezione dei testi di Newton in Italia. I *Principia* furono interessati da una lunga recensione già negli «Acta eruditorum» di Lipsia nel 1688 a opera di Christian Pfaultz. Giuseppe Valletta che seguiva attentamente la pubblicazione degli «Acta» fece giungere a Napoli una copia dei *Principia*. Inoltre, Agostino Ariani nella sua *Lezione* dedicata all’utilità della geometria licitata nell’Accademia Palatina nel 1701 menziona proprio il nome di Newton. E, tuttavia, è menzione che dimostra più un vezzo da erudito che non l’effettiva conoscenza della scienza newtoniana. Anche nel primo Settecento nella cultura napoletana si assisteva ad un sostanziale disinteresse per le teorie newtoniane a cui faceva da contrappunto la vivacità dell’ambiente scientifico padovano e veneto (cfr. V. FERRONE, *Scienza natura religione*, op. cit., pp. 40-68; F. LOMONACO, *Introduzione a ID. (a cura di), Indici degli Acta Eruditorum Lipsiensium (1693-1733)*, Liguori editore, Napoli 2016, pp. VII-XLIX).

<sup>40</sup> Cfr. P. PIOVANI, *Il pensiero filosofico*, op. cit., pp. 11-53.

<sup>41</sup> Cfr. F. NICOLINI, *Uomini di spada, di chiesa, di toga*, op. cit. e P. LOPEZ, *Riforma cattolica e vita religiosa e culturale a Napoli dalla fine del Cinquecento ai primi anni del Settecento*, I.E.M., Napoli-Roma 1964, pp. 224-254.

È in questo contesto, più complesso di quanto si possa qui ripercorrere, che va collocata l'Accademia Palatina, la quale si fece, sia pur per un breve periodo, cassa di risonanza del popolo civile e momento più alto di incrocio tra politica e cultura. Nata sul modello delle Accademie francesi<sup>42</sup> per volere di Luis Francisco de la Cerda, duca di Medinaceli, essa rappresentò un esperimento avviato nel 1698, a conclusione del processo contro gli ateisti, e durato sino al 1702, anno della congiura del “principe di Macchia” di cui Vico diede un resoconto storiografico<sup>43</sup>, intitolato *La congiura dei Principi Napoletani* (1703) che vide coinvolti alcuni accademici.

Due eventi politici, dunque, aprono e chiudono l'esperienza di quest'Accademia in cui molti, e in parte lo stesso Vico<sup>44</sup> – che vi partecipò in attento ascolto licitando anche una *Lezione* dedicata ai trionfi romani<sup>45</sup>–, hanno visto in modo molto *tranchant* una *svolta* rispetto alla cultura investigante in chiave mentalistico-cartesiana<sup>46</sup>. Lungi dal

<sup>42</sup> In realtà, pur avendo i suoi modelli nella *Royal Society* (Londra 1662) e nell'*Académie royale des sciences* (Parigi, 1666), di fatto, «la crisi dell'impero spagnolo, la politica ondivaga dell'ambizioso viceré di Napoli, la presenza di una società letteraria portatrice di un suo modello di “vita civile” non consentirono a questa accademia di assumere la struttura, l'immagine e la continuità di altre accademie» M. RAK, *Note storiche*, in Id., a cura di *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli. (Napoli 1698-1701)*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2005, p. 19, Tomo V.

<sup>43</sup> Si tratta di una delle opere storiche, latine vichiane cui si affianca anche il *De rebus gestis Antonii Caraphaei* del 1716. Il *De parthenopea coniuratione* fu pubblicato postumo dal Ferrari nel 1836 a conclusione del primo volume delle *Opere* sebbene nel 1939 fu ritrovato un nuovo manoscritto dell'opera che presentava un testo diverso tant'è che una seconda edizione dell'opera fu pubblicata da Fausto Nicolini con il titolo *Principium Neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia*. Cfr. G. VICO, *La congiura dei principi napoletani, 1701*, a cura di C. PANDOLFI, Morano, Napoli 1992 che presenta entrambe le stesure latine dell'opera con relativa traduzione. Inoltre, cfr. F. NICOLINI, *Vico storico*, op. cit. e B. CROCE, *Giambattista Vico, scrittore di storie dei suoi tempi*, in Id., *Uomini e cose della vecchia Italia*, Laterza, Bari 1927, pp. 235-272. Entrambe le opere storiche vichiane risentono profondamente delle *Lezioni* dell'Accademia Palatina sebbene, soprattutto nel *De rebus gestis Antonii Caraphaei*, vengano aggiunti altri elementi non irrilevanti. Rilevante il fatto che, prendendo a modelli principali Sallustio e Tacito (cfr. PANDOLFI, *Modelli classici della «Principium Neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia» di G. Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VII (1977), pp. 31-57), delinea chiaramente le due forze antagonistiche che si scontrano a Napoli disgregandone il tessuto sociale: l'autorità dinastica, il potere costituito rappresentato dal viceré di Medinaceli e l'idra dei cospiratori. Scritto due anni dopo la congiura su commissione del viceré Villena, il testo non venne pubblicato perché considerato troppo imparziale per essere utilizzato a fini propagandistici. Da leggere in continuità con i temi delle *Lezioni* la condanna della *congiura* e delle sedizioni in quanto tali da parte di Vico per la loro forza *disgregante* così come il biasimo per l'*ima plebe* «tutta intenta alla sua propria rovina» (G. VICO, *La congiura*, op. cit., p. 246). Una connotazione negativa della plebe che, si modificherà anche lessicalmente rispetto agli scritti successivi di Vico. In relazione a questo scritto vichiano si vedano le pagine di G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo*, Einaudi, Torino 1999 e M. MONTANARI, *Vico e la politica dei moderni*, Palomar, Bari 1995.

<sup>44</sup> Cfr. *Vita*, pp. 20-29.

<sup>45</sup> Cfr. *Lezioni*, op. cit.

<sup>46</sup> È il caso, per esempio, di Biagio De Giovanni secondo cui il ceto civile si rinchiuse in un “mito metafisico” tant'è che egli associa il mutamento di prospettiva politica alla trasformazione del cartesianesimo napoletano. Cartesianesimo che dalla lettura galileiano-gassendista portata avanti dagli Investiganti subisce una conversione diretta verso un umanesimo platonizzante ispirato a Malebranche e ai portorealisti con il loro formalismo logicistico. Ci si troverebbe, pertanto, di fronte ad una seconda generazione di “razionalisti” napoletani con l'esigenza di restaurare una metafisica mentalistica con il supporto cartesiano (B. DE GIOVANNI, *La vita intellettuale a Napoli fra la metà del Seicento e la restaurazione del Regno*, in *Storia di Napoli*, Napoli 1970, pp. 401-535, vol.

rappresentare una netta contrapposizione alla cultura investigante, per la verità, nell'Accademia di Medinaceli confluirono anche alcuni investiganti il che, tuttavia, non toglie che vi siano effettive differenze con l'esperienza accademica precedente. Non si trattò tanto di una svolta mentalistica, di una restaurazione metafisica improvvisa o dell'abbandono brusco della corrente scientifica del cartesianesimo meccanicista e materialista degli Investiganti per la messa a punto di una filosofia politica stabilizzante e per l'ascesa di una gnoseologica mentalista.

Si trattò piuttosto di un diverso ordine di problemi legato alle contingenze politiche del Regno che imponevano una nuova riflessione e diversi riferimenti. Uno dei messaggi, infatti, che attraversava le *Lezioni* licate dal gruppo composito di accademici, di fronte alla necessità contingente di un nuovo principe, riguardava il rapporto tra etica e politica ma anche la messa a tema del rapporto tra principi e consiglieri, del ruolo dei letterati all'interno di uno Stato, del confronto tra imperi antichi e imperi moderni<sup>47</sup>.

Proprio riflettendo sui rapporti tra imperi antichi e imperi moderni, su imperatori e tiranni, gli accademici proponevano, pur senza teorizzarlo, un modello di analisi della

---

IV, Tomo I). Il maggior rappresentante di questa restaurazione metafisica sarebbe Paolo Mattia Doria nella cui *Vita civile* si progetterebbe e realizzerebbe il nesso tra la cultura della *mens* e la politica della *stabilitas* che in Doria prende le forme del regalismo come prospettiva stabilizzante (sulle ragioni storiche che determinano l'esigenza di *stabilitas* in Doria e in generale in tutta la trattatistica meridionale del tempo cfr. G. GIARRIZZO, *La storiografia meridionale del Settecento*, in ID., *Vico, la politica, la storia*, op. cit., p. 178 in cui si sottolinea che «d'emergere di una grave crisi politica, collegata con la precarietà delle varie alternative dinastiche, alimenta da un lato il pirronismo storico, dall'altro la domanda d'una "politica filosofica" fondata su massime certe e su veri principi»). Per quanto riguarda, peraltro, l'eclettismo della cultura investigante cfr. N. BADALONI, *Introduzione*, op. cit., pp. 9-164 il quale collega il sorgere di un nuovo interesse scientifico, nel gruppo degli Investiganti, ad una nuova situazione storica a Napoli con precise implicazioni politiche (*ivi*, p. 78). Così anche Giuseppe Galasso sottolinea come al rinnovamento culturale si accompagna un rinnovamento politico (cfr. G. GALASSO, *La parabola del giurisdizionalismo*, in ID., *La filosofia in soccorso de' governi*, op. cit., p. 186). In particolare, ben prima del mutamento dinastico (1707), l'elemento di svolta e di «sprovincializzazione» di tutta la situazione napoletana sarebbe da rintracciare nei fili complessi avvolti tra loro sul piano etico-politico e politico-sociale: il giurisdizionalismo, la nuova cultura, l'autonomia verso Madrid, l'affermazione del ceto burocratico-forense, la collusione di questo con la borghesia dei grandi affari in rapporto con la pubblica amministrazione, la repressione anti-banditesca, la ventata libertina e razionaleggiante, la lotta al baronaggio riottoso con quello moderato da parte dello Stato e della sua amministrazione, il mutamento degli equilibri nel governo del municipio partenopeo, l'albeggiare di nuovi tipi di ideali – da quello nazional-napoletano di Tiberio Carafa a quello della libertà di pensiero di un Valletta. Galasso individua in questo contesto di mutamento sociale-politico la chiave di volta per leggere i significati di due eventi centrali, quali il processo agli atei e il fallimento della congiura di Macchia (*ivi*, pp. 187-188). Si veda sempre *ivi* pp. 171-173 sul regalismo e sulla distinzione caldeggiata tra regalismo anticurialista e giurisdizionalismo in cui il primo rappresenta lo sforzo «di contenimento dell'abuso del privilegio ecclesiastico nello Stato moderno dall'epoca post-tridentina fino a tutto il secolo XVII» e il secondo rappresenta «la consapevole affermazione della sovranità laica [...] che è fenomeno piuttosto del secolo XVIII».

<sup>47</sup> Cfr. M. RAK, *Note storiche*, op. cit., pp. 6-7.

storia, considerata *magistra vitae*<sup>48</sup>, capace di guardare alle credenze e alle scienze, agli uomini primitivi e ai filosofi, alle leggende e alle leggi per rendere ragione della genesi, dell'espansione e della dissoluzione di imperi e culture<sup>49</sup>. Nella stessa ottica, di un modello inedito di analisi della storia, si collocava l'attenzione della "ragione napoletana"<sup>50</sup> alla scomposizione e decifrazione di testi e immagini sino a destrutturare e smontare<sup>51</sup> interi settori del sapere tradizionale – dall'astronomia alla politica alle religioni – nonché intere (auto)narrazioni della modernità<sup>52</sup> riconducendoli ai loro elementi fondamentali, essenziali<sup>53</sup>.

Trapelava, infatti, dalle *Lezioni* accademiche la necessità di individuare un modello di storia<sup>54</sup> capace di introdurre – almeno in forma germinale – ipotesi deboli e

---

<sup>48</sup> Come emerge in diversi passi delle *Lezioni*. Si veda al riguardo l'elogio della *Lezione prima della repubblica dell'Ebrei* di NICOLÒ CARAVITA (in *Lezioni*, *op. cit.*, pp. 87-98, Tomo I. Si veda in particolare p. 88): «grandi sono senza niun dubbio le utilità che fa all'uomo la notizia delle storie e 'l racconto delle passate cose; come molti savii uomini dimostrato hanno. Li quali han chiamato l'istoria il maestro della politica dottrina e dell'conomica, la fiaccola della virtù, la guida della ragione, la scuola dei buoni costumi, consigliere spassionato, specchio non ingannevole e la più agevol via per cui brevemente sapienza e prudenza si apprende»; ma anche la terza *Lezione De' Persiani* di GIUSEPPE VALLETTA in cui citando il *De oratore* di Cicerone ricorda che la «storia, al dir dello stesso», non è altro «che la maestra della vita, de' tempi e de' costumi» (*ivi*, p. 199). A ciò si aggiungeva un nuovo modello di storia che vedeva negli imperi e nelle nazioni dei veri e propri organismi viventi con un'origine, una persistenza e una fine indagabile dalla ragione umana («[...] perché ciascheduna particolar cosa sotto la luna, per legge di natura, ha il suo principio, il suo accrescimento et il suo fine, diviserò ancora in ciascheduno di detti tre stati primieramente il loro principio et fondamento, poscia il loro accrescimento et mantenimento et in ultimo il lor fine e caduta» come scrive NICOLA SERSALE in *Dell'Imperio*, in *ivi*, p. 282, nel descrivere il progetto delle sue *Lezioni* dedicate a ricostruire la storia istituzionale e politica di Roma rendendo ragione della successione delle forme di governo che la caratterizzarono). Sempre sulla storia come maestra di vita cfr. VINCENZO D'IPPOLITO, *Dell'origine de' feudi e titoli*, in *ivi*, p. 56 ma anche G. VALLETTA, *Dell'origine della nobiltà*, in *ivi*, p. 91 e T. D'AQUINO, *Intorno alla ragion delle genti e Id.*, *Intorno l'idea del principe e del buon governo*, in *ivi*, pp. 211, 221. Così anche N. SERSALE in *Del stato di monarchia di Roma*, in *ivi*, p. 329: «Dal padre della romana eloquenza fu la storia chiamata *maestra della humana vita*, vita della memoria, testimonio de' tempi, luce della verità e quasi viva rappresentazione della reverendissima antichitade, né giammai di chi hebbe fior di senno in testa fu tal verità contrastata, avvenga che ella insegni e ponga avanti gl'occhi, quasi in terso e lucido specchio, le buone e gloriose attioni da seguirsi e le ree e vituperose da fuggirsi et abominarsi».

<sup>49</sup> Cfr. M. RAK, *Note storiche*, *op. cit.*, pp. 5-9.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>51</sup> Nell'atto di scomporre l'oggetto nelle sue parti componenti Silvio Suppa individua uno dei retaggi della precedente esperienza investigante e, in generale, dell'attenzione di quella all'esperienza e all'osservazione scientifica. Cfr. S. SUPPA, *L'Accademia di Medinacoeli. Fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Istituto per gli Studi Storici, Napoli 1971, p. 14.

<sup>52</sup> Scrive in proposito Michele Rak «Gli accademici prendevano in considerazione leggende, racconti, storie ma anche ipotesi scientifiche e documenti dell'antichità che veicolavano conoscenze di tutti i tipi, ma finivano per incrinarle o confutarle con le loro letture rivelatrici facendo crollare intere ali del sapere classico e delle sue risorgenze umanistiche. [...] la ragione napoletana privilegiava lo studio delle storie e, rimuovendo la cappa del sapere antico, apriva la via ad un'altra direttrice della modernità. La ricerca era alimentata dall'ideologia della "vita civile" [...] che spiegava le motivazioni storiche e contemporanee delle nazioni e dei gruppi e la loro necessità di scambiarsi informazioni attraverso le favole e altre tradizioni – degli usi, degli abiti, delle arti ma anche delle religioni e delle politiche» (M. RAK, *Note storiche*, *op. cit.*, p. 17).

<sup>53</sup> Cfr. SUPPA, *L'Accademia di Medinacoeli*, *op. cit.*

<sup>54</sup> Cfr. M. RAK, *op. cit.*, p. 17.

abbozzate sulle dinamiche del progresso individuando nelle società e nelle nazioni corpi, organismi viventi con una loro origine, persistenza e fine, esposti – come gli individui – alle incontenibili passioni fatte oggetto di interesse diffuso anche grazie alla circolazione del trattato e del macchinismo cartesiano, alle teorie barocche attente al tema della maschera e alla fisiognomica napoletana, quell'arte, parafrasando Giovan Battista della Porta interessato all'elaborazione di un sapere garante della leggibilità del mondo, che tentava di conoscere, tramite l'osservazione, le inclinazioni degli uomini a partire dalle disposizioni dei corpi<sup>55</sup>.

In quest'ottica si collocano, ad esempio, i *Ragionamenti Istorici* di Emanuele Cicatelli, volti a delineare «dall'inviluppo di mille menzogne e dalle foltissime tenebre» dell'antichità, aiutato «in parte dal lume delle divine Scritture ed assistito dall'autorità di più gravi scrittori»<sup>56</sup>, lo sviluppo dell'«imperio dell'Assiria» di cui segue il «nascimento», l'«ingrandimento» e la «ruina», individuando la «fanciullezza» dell'«imperio» «sotto Nembrotte», la «giovanezza sotto Nino» e «la virilità sotto Semiramide»<sup>57</sup> sino a giungere alla vecchiaia e all'estinzione con «Sardanapaolo».

Comparato con la storia sacra con l'ausilio degli studi di Isaac Voss, Daniel Petau e “Pereyra”, l'«imperio» assiro viene considerato la «prima monarchia del mondo» senza, tuttavia, venir meno alla cronologia biblica<sup>58</sup>. Cicatelli ripercorre, dunque, brevemente l'evoluzione dell'impero assiro per rendere ragione della sua fine «sotto il governo di principi così codardi e brutali» rilevando l'azione della «divina Provvidenza» che «volle mostrare nel primo di tutti i regni come per suo solo volere si mantengono l'imperi in terra e che, senza suo comando, qualunque siano l'umane disposizioni, non mai ruina»<sup>59</sup>. Al crollo, infatti, del primo impero assiro a causa della dissolutezza di

---

<sup>55</sup> G.B. DELLA PORTA, *Della fisiognomia dell'uomo* (1586), Giacomo Carlino e Costantino Vitale, Napoli 1619 in cui si legge la definizione della fisiognomica sin dalle primissime pagine: «è dunque una scienza che impara da' segni, che sono fissi nel corpo, e accidenti che trasmutano i seni, investigar i costumi naturali dell'animo».

<sup>56</sup> E. CICCATELLI, *Ragionamento storico al secondo imperio dell'Assiria*, in *Lezioni*, op. cit., p. 67.

<sup>57</sup> ID., *Ragionamento storico del primo imperio dell'Assiria*, in *Lezioni*, op. cit., p. 49.

<sup>58</sup> «In questa guisa dunque Nembrotte die' principio alla prima monarchia del mondo. Ond'egli giustamente primo autore della monarchia si chiama. Perciocché, quantunque alcuno insemi essere stato primo monarca del mondo Adamo ed Agostino pensò essere stato Caino, leggendosi di lui nel 4° della *Genesi* che primo edificasse la città detta Enochia. Nondimeno fa d'uopo distinguere la monarchia di cui si parla, intesa per un'ampia signoria di un solo sopra molti popoli, nel qual sentimento quelle quattro famose s'annoverano, fa d'uopo, dico, distinguerla dalla paterna autorità, la quale ebbe Adamo ne' suoi figli, e dalla toparchia, o *governo d'un luogo*, come quella di Caino» (*ivi*, p. 53).

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 58.



Sardanapaolo segue un secondo impero che ha la sua maggior gloria con «Nabucdonosor»<sup>60</sup> salvo crollare, infine, per «l'impietà di Baldassarre»<sup>61</sup>.

Non meno rilevanti si rivelano i due *Ragionamenti* di Giuseppe Lucina, l'uno dedicato ai *principii della filosofia e della teologia degli Assiri* e l'altro alle *arti d'indovinare* dello stesso popolo, per una lezione di metodo e di messa a tema del “corso che fanno le nazioni”. Lucina riconosce, infatti, l'arduo compito di «ripescar dall'oscuro pelago dell'oblio qualche picciol avanzo che dal naufragio di cotanti secoli appena ne rimane». Compito che rischia di perdersi nelle menzogne nel tentativo di tenere assieme i frammenti della storia: «così pochi e scarsi» gli avanzi che «s'incontrano che, ad accozzargli poi per farne compiuta idea, vi si smarrisce la mente». E, tuttavia, pur nelle frammentarie vestigia, Lucina individua, «fra l'empia gente dimenticata affatto di Dio» dopo il diluvio, proprio gli Assiri come i «primi» che «osaron più attentamente riguardare il cielo et avvisarne quel maraviglioso e ben ordinato aggiramento»<sup>62</sup>.

La visione e la sua caratterizzazione diviene motivo comune nella cultura napoletana che tornerà anche in Vico. Diversa è però la visione fatta con la mente da quella fatta con il corpo. Dimentichi del «culto del vero Dio» e non intendendo «gl'imperscrutabili misteri della divinità», gli Assiri erano «ciechi degli occhi della mente» a differenza dei «pochi Ebrei», ma furono mossi «dalle sole sensibili apparenze». Il loro è un “riguardare” con gli occhi del corpo che li conduce «ad adorare i corpi celesti» facendo trascorrere la loro vita nell'«idolatria». Un «pestilenzioso errore» che conduce gli Assiri ad adorare il sole come «il lor sovrano Iddio» e «gl'altri pianeti quasi ministri di lui assister continuo quasi al suo cenno, per provvedere alle bisogne dell'universo». Diverso, invece, il caso degli Ebrei per i quali, al

---

<sup>60</sup> È interessante notare la descrizione di Cicatelli molto vicina a quella di Vico. Dopo aver, infatti, sottolineato la gloria di «Nabucdonosor», egli ne sottolinea anche la decadenza morale, dovuta ai suoi «superbi pensieri» (ID., *Ragionamento storico intorno al secondo imperio*, op. cit., p. 65). Seguendo la «Sacra Istoria» così scrive: «fu cacciato dagli uomini e mangiò il fieno in guisa di bue, crescendoli i capegli come aquila e l'ugne come uccello. Nel quale avvenimento, non dico già sostanzialmente, come la moglie di Lot mutata in statua di sale, che il di lui corpo trasformato si fosse, ma che solamente nell'accidente, poiché nel suo ravvedimento, si dice: “et figura mea reversa est ad me”. Fu egli dunque assomigliato alle bestie, avendo perduto l'uso della ragione, essendo dal commercio degl'uomini discacciato, abitando con le fiere nelle selve, caminando carpone colle mani e colli piedi e finalmente non già d'umano ma di brutal civo pascendosi. Ma già passati i sette anni, levando al cielo gli occhi, riconobbe il supremo potere del vero Dio e fu rimesso nello stato primiero» (*ivi*, p. 66).

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>62</sup> G. LUCINA, *Ragionamento primo de' principii della filosofia e della teologia degli Assiri*, in *Lezioni*, op. cit., p. 68.

fine di evitare il pericolo di chinarsi ad adorare il sole e la luna, fu necessaria una legge affinché «non si levasser su gli occhi a riguardare il cielo»<sup>63</sup>.

Proprio agli Ebrei e alla loro repubblica sono dedicate le *Lezioni* di Nicolò Caravita in cui emerge l'elogio della storia a dispetto del pirronismo storico diffuso in Europa ma anche in certa parte della cultura napoletana (è il caso, per esempio, di Antonio Monforte). Caravita, infatti, sottolinea l'utilità della storia per gli uomini poiché è per essi una maestra e una guida «della politica dottrina e dell'conomica» non meno che una «fiaccola della virtù», una «scuola dei buoni costumi» e «da più agevol via per cui brevemente sapienza e prudenza si apprende». Se dalla storia profana, sovente ripiena di menzogne, è possibile ricavare «molte utilità», ciò è ancor più vero per la storia sacra in cui si ha la certezza che in essa «il vero non ci si nasconde»<sup>64</sup>. Pertanto l'intento di Caravita si rivela quello di ripercorrere, in quattro *Lezioni*, l'«augusta repubblica» degli Ebrei nella sua origine e nel suo «cominciamento», nelle sue «mutazioni avverse e felici», nei «fatti passati» e nelle «cagioni»<sup>65</sup> al fine di fare «acquisto» di sapienza e prudenza.

Nelle *Lezioni* di Giuseppe Valletta, invece, è l'*imperio de' Persiani* ad essere considerato degno d'attenzione. Se nella prima *Lezione* sottolinea la parte «non mai stabile» che vi ebbe la «cieca fortuna» che si diletta a «mescere e confondere sempre le alte e le basse cose»<sup>66</sup>, nella seconda *Lezione* esamina i costumi dei Persiani al fine di rilevare quel che è «degnò di memoria fra le loro così antiche come moderne costumanze» tra le quali annovera la religione, la magia, i matrimoni, le sepolture<sup>67</sup>. Nella terza e ultima *Lezione*, Valletta, in linea con Lucina e Caravita ma anche con Carlo Russo<sup>68</sup>, sottolinea, citando il *De oratore* ciceroniano, l'importanza della storia,

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>64</sup> N. CARAVITA, *Lezione prima della repubblica dell'Ebrei*, in *Lezioni*, op. cit., p. 88.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>66</sup> G. VALLETTA, *De l'imperio de' Persiani*, in *Lezioni*, op. cit., p. 166.

<sup>67</sup> ID., *Lezione seconda dell'istesso*, in *Lezioni*, op. cit., p. 183.

<sup>68</sup> Cfr. C. RUSSO, *Lezione prima intorno all'imperio de' Greci*, in *Lezioni*, op. cit., pp. 249-265 in cui riconosce l'utilità della storia e la necessità di ricorrere ad essa «ne' gravi accidenti» perché, più di ogni altra scienza, è utile per «coloro che nelle repubbliche hanno a governare» (*ivi*, p. 249) tanto più se si guarda alla storia greca che ha dato «norma e legge» al resto del mondo nonostante la caduta cui fu soggetta a causa della «peste delle repubbliche» che Russo individua nella democrazia di cui dà un quadro poco edificante: «nella democrazia gli uomini di dottrina rendono odiosi e dispiacevoli al popolo, parendo che avesse a restringerli la loro autorità, mentre le cariche coloro le darebbono alle persone virtuose e da bene. Nella democrazia que' di valore sono sempre odiosi, sendone il popolo di essi sempre sospettoso e cerca sempre di machinarli la morte [...]» (*ivi*, p. 264). Non così,

«maestra della vita, de' tempi e de' costumi», qui finalizzata, ancora una volta, a ripercorrere il «cominciamento», lo «stato» e la «caduta» dell'impero Persiano con una particolare attenzione ai modi e alle forme di governo<sup>69</sup>, consapevole della difficoltà dell'operazione dovuta all'antichità dello stesso<sup>70</sup>. Chiosa, infatti, Valletta: «tanto maggiormente che il tessere la tela di un'istoria egli è malagevole impresa, quanto più antica, tanto più oscura et incerta alla memoria nostra pervenendo». Una difficoltà che anche Bodin – «Giovanni Bodino» – e Naudé – «Gabriello Naudeo» – sottolineavano rispettivamente nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1650) e nella *Science des princes ou Considerations politiques sur les coup d'etat* (1673).

Non mancavano argomenti di respiro scientifico come le *Lezioni* sul lago Asfaltite di Nicola Galizia o quelle di Luca Antonio Porzio sull'origine dei fiumi, sui terremoti e sul diluvio. Intellettuali vecchi o giovani, reduci noti dell'esperienza investigante precedente o 'novizi' sconosciuti, si susseguivano a licitare *Lezioni* che rappresentavano una sorta di «enciclopedia pragmatista»<sup>71</sup> capace di passare dal compasso alla politica, dalle perle al rito del trionfo romano sino ad arrivare ai terremoti.

Nonostante l'eterogeneità degli argomenti, le questioni principali rimanevano, però, quelle di ordine storico e storico-politico poiché si sentiva la necessità di interrogare la storia e affrontare l'attualità politica tanto rispetto alla crisi del regime napoletano quanto rispetto al ruolo spettante al ceto civile. La ricerca scientifica, all'opposto, raggiunse il suo punto più basso come evidenziava persino Leibniz nel commento al *De syderum intervallis* (1699) dell'astronomo napoletano Antonio

---

invece, la monarchia, la quale se fosse stata la forma di governo propria di Atene, «siccome dal principio ebbe», non avrebbe patito tante sedizioni e guerre cagionate dalla «democrazia» a causa della quale «alla perfine fu da Silla distrutta e soggiacque anche ella al popolo romano» (*ivi*, p. 265); ma cfr. anche ID., *Lezione seconda intorno all'imperio de' Greci*, in *ivi*, pp. 266-280.

<sup>69</sup> Così Valletta giustifica la prima forma di governo persiana – la monarchia: «Fu adunque nella Persia, assai prima che la prima monarchia degli Assirii per lo mondo si nominasse, regio modo di governare, cagionato in lei, siccome in ogni altra parte del mondo, dalla necessità che ebbero primamente gli uomini di fondar le città o sia per la natural inclinazione di conversare o per la tema delle fiere e degli altri mali, come ancora per la custodia de' beni. Per li quali, incominciando la società umana a partire tra le famiglie i campi ed i poderi et a formar villaggi, principiò ancora il dominio delle cose con una natural possessione di esse, il primo occupante signore divenendone. Dal che nacque che a poco a poco il mondo in proprietà passasse coll'occupazione, a guisa di un teatro, del quale essendo comune a tutti ciascun luogo, giustamente si può dire esser di chi prima l'ha occupato. Indi poi, crescendo l'ingordigia, l'ambizione e la sfrenatezza degli uomini troppo vantaggiosi e superchieroli, sortirono le discordie, i litigii e le contese e fu di mestieri formar le leggi e scegliere un uomo il quale alla salute degli altri ponesse cura [...]»; ID., *Lezione terza dell'istesso*, in *ivi*, p. 200.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>71</sup> M. RAK, *Note storiche*, op. cit., p. 15.

Monforte, notandone la grave disinformazione rispetto ai progressi scientifici europei<sup>72</sup>.

Mentre il naturalismo investigante veniva lasciato indietro e la ricerca scientifica giunse ad uno stallo, agli albori del Settecento napoletano nuove esigenze si profilavano all'orizzonte. Tra queste quella, appunto, relativa all'elaborazione di un nuovo modello di storia e quella relativa alla ridefinizione di un nuovo modello gnoseologico capace di sviluppare una scienza civile e porsi in dialogo con il resto d'Europa. Tra le questioni che ci si trovò ad affrontare come ha rilevato Vincenzo Ferrone vi furono «il superamento della fisica cartesiana, il newtonianesimo, il pirronismo storico, il razionalismo religioso, il deismo, le preoccupanti conseguenze del processo agli ateiisti che avevano riproposto il dilemma galileiano ragione-fede, l'idea di una funzione politica nuova degli intellettuali»<sup>73</sup>. A tali questioni Doria, Vico, Grimaldi, Gimma daranno risposte diverse tra loro non senza dispute e rancori reciproci.

### 3. Misletture e tendenze

#### 3.1 Renato delle Carte

Era, in particolare, “Renato delle Carte” a tenere banco sia pure in versioni mai ortodosse ma sempre manipolate, mediate sottilmente ora da un certo naturalismo ora dalla versione malebranchiana ora dalla logica arnauldiana e portorealista<sup>74</sup> ora da un

---

<sup>72</sup> Cfr. V. FERRONE, *Scienza Natura Religione*, op. cit.

<sup>73</sup> V. FERRONE, *Scienza Natura Religione*, op. cit., p. 464.

<sup>74</sup> Vico nella *Vita* elenca i tratti deleteri – ricorrenti anche nel *De ratione* – della pedagogia di ispirazione cartesiano-logicistica: «si può facilmente intendere con quanto guasto, con che coltura della gioventù, oggi da taluni nel metodo di studiare si usano due perniciosissime pratiche. La prima, che a fanciulli appena usciti dalla scuola della gramatica si apre la filosofia sulla logica che si dice “di Arnaldo”, tutta ripiena di severissimi giudizi d'intorno a materie riposte di scienza superiori e tutte lontane dal comun senso volgare [...]. L'altra pratica è che si fanno a' giovanetti gli elementi della scienza delle grandezze col metodo algebrico, il quale assidera tutto il più rigoglioso delle indoli giovanili, lor accieca la fantasia, sposa la memoria, infingardisce l'ingegno, rallenta l'intendimento, le quali quattro cose sono necessarissime per la coltura della miglior umanità [...]» (*Vita*, pp. 16-17). A ciò si aggiunge la constatazione che «la fisica di Renato delle Carte» oscurò «la fama di tutte le passate» e volle per questo – «talché s'infiammò di» – studiarne le opere; *ivi*, p. 20. Allo studio della fisica fece poi seguito lo studio della metafisica: «Ad un tratto si fa un gran rivolgimento di cose letterarie in Napoli [...]; ché que' valenti letterati, i quali due o tre anni avanti dicevano che le metafisiche dovevano star chiusi ne' chiostri, presero essi a

platonismo neoplatonico di matrice agostiniana. Vico stesso ci dà qualche, parziale, indicazione allorquando nella *Vita* sottolinea che «di nulla costa in un sistema la filosofia di Renato»: né nella fisica in cui conviene con Epicuro, né nella metafisica che non «fruttò punto alcuna morale comoda alla cristiana religione» tanto che il suo «trattato delle *Passioni* più serve alla medicina che alla morale». Non va meglio, così ci riferisce il filosofo napoletano, neanche con la versione di Malebranche che tentò di lavorare «sopra un sistema di moral cristiana» o con i *Pensieri* frammentari – «dumi sparsi» – «del Pascale». Dalla metafisica cartesiana non esce neppure una logica adatta né risulta utile «alla stessa medicina, perché l'uomo di Renato dagli anatomici non si ritrova in natura»<sup>75</sup>.

Eppure, nelle loro mediazioni, “mislettore” e riappropriazioni specularmente peculiari, i cartesiani napoletani per intere generazioni guardarono ai testi di “Renato” che significarono per lo più le idee chiare e distinte, il dubbio metodico e un quadro scientifico da contrapporre all'aristotelismo. Tante pagine, in tal senso, sono state scritte nell'ultimo mezzo secolo sul cartesianesimo napoletano pur con accenti diversi quando non contrapposti tra loro. L'autore del *Discours de la méthode*, pur variamente interpretato, divenne riferimento d'obbligo per difendere la *libertas philosophandi* contro l'aristotelismo e la cultura ufficiale della Chiesa cattolica che, fino a qualche anno prima, aveva fatto ricorso all'Inquisizione per controllare la ricerca napoletana.

Ma non vi era solo la “setta” dei cartesiani. Tra le fila dei *novatores* non mancavano i cattolici illuminati e gli epicurei-gassendisti che potevano contare, grazie alla stamperia di Lorenzo Ciccarelli, sulla diffusione clandestina di opere europee e non europee come quelle di Leonardo di Capua, il *Tractatus physicus* di Jacques Rohault con le note di Samuel Clarke, il *Dialogo intorno ai due massimi sistemi* di Galileo, l'importante e celebre traduzione di Alessandro Marchetti del *De rerum natura* di Lucrezio<sup>76</sup>. Tutte opere clandestine che consentivano di superare i controlli ecclesiastici a cui si aggiungevano opere non clandestine ma ugualmente propagandistiche di un pensiero moderno potenzialmente scomodo e garante di una sostanziale libertà di pensiero.

---

tutta voga a coltivarle, non già sopra i Platoni e i Plotini coi Marsili [...] ma sopra le *Meditazioni* di Renato delle Carte, delle quali è seguito il suo libro *Del Metodo* [...]» *ivi*, pp. 28-29.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>76</sup> Su Vico lettore di Lucrezio cfr. G. CACCIATORE e M. SANNA, *Altri autori del Vico*, pp. 143-163.

Naturalmente non fu solo con opere clandestine che il pensiero moderno si fece strada nell'Italia meridionale né vi furono una data e un volto specifici che ne segnalano l'avvento nonostante l'adagio gariniano – sorretto dalle parole di Francesco D'Andrea<sup>77</sup> non meno che da quelle di Costantino Grimaldi – proteso ad individuare nel 1649 la data dell'incontro tra la città di Napoli e la modernità europea in coincidenza del viaggio di ritorno di Tommaso Cornelio<sup>78</sup> nella città partenopea durante il quale avrebbe portato opere di difficile reperibilità quali quelle di Galileo, di Hobbes, di Boyle, di Gassendi, di Descartes, di Harvey e di Bacone.

Come ha sottolineato recentemente Pierre Girard<sup>79</sup>, però, si tratta piuttosto di una data simbolica che, sebbene importante come dimostra la ricorrenza delle testimonianze al riguardo, non rappresenta un avvento improvviso nella cultura napoletana di una ricerca filosofica vitale anche prima di questa data – basti per questo ricordare Telesio, Bruno o Campanella. Più che un improvviso avvento, si trattò di una serie di esigenze, più strettamente contingenti, pratico-politiche e conflittuali che fecero emergere con forza la necessità di un confronto con la modernità europea.

In ogni caso, come che il pensiero moderno sia giunto a Napoli, emblematiche risultano le opere di Giuseppe Valletta<sup>80</sup> e di Giacinto Gimma che negarono la contrapposizione tra scienza moderna e cristianesimo. Il primo scrisse una *Istoria filosofica*<sup>81</sup> che si rivelò una sorta di manifesto ideologico volto a demistificare attraverso

---

<sup>77</sup> «Onde, venuto in Napoli l'anno 1649 il nostro signor Tommaso Cornelio a cui la nostra città deve tutto ciò oggi si sa di più verisimile nella filosofia e nella medicina, io fui il primo che abbracciassi quella maniera da lui propostaci di filosofare con far venire in Napoli l'opera di Renato delle Carte, di cui sino a quel tempo n'era stato a noi incognito il nome»; F. D'ANDREA, *Avvertimenti ai nipoti* (1696), a cura di I. ASCIONE, Jovene, Napoli 1990, p. 203.

<sup>78</sup> E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, op. cit.

<sup>79</sup> P. GIRARD, *L'émergence des Lumières à Naples entre matérialisme et radicalité*, in «Archives de Philosophie», LXXX (2017), n. 3, pp. 417-434.

Ma si veda anche P. CRISTOFOLINI, *Tommaso Cornelio et l'histoire du matérialisme*, in A.A. V.V., *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, a cura di S. MURR, Vrin, Paris 1997, pp. 335-346.

<sup>80</sup> Si tenga presente anche G. VALLETTA, *La lettera del signor Giuseppe Valletta napoletano in difesa della moderna Filosofia, e de' coltivatori di essa, indirizzata alla Santità di Clemente XI. Aggiuntavi in fine un'osservazione sopra la medesima*, Nella Stamperia di Pierantonio Berno Libr., Rovereto 1732 in cui Valletta, volendo «investigare la cagione, e l'origine de' movimenti, e tumulti» della città di Napoli «accaduti per tal procedimento nel tribunale del Santo Uffizio» individua «la cagione di tai tumulti» nella «gelosia» di «Scuole coll'occasione d'una certa Filosofia, nomata comunemente Moderna» (*ivi*, p. 3). L'intento della *Lettera* era quello di «far palese» l'«empietà della Filosofia Aristotelica» e l'«innocenza di quest'altra che chiaman Moderna» i cui «seguaci» venivano tacciati dagli ignoranti «banditori del Peripato» «e chi per Eretico, e chi per Ateo» (*ivi*, p. 4).

<sup>81</sup> In generale si veda M. RAK, *La parte istorica. Storia della filosofia e libertinismo erudito. Documenti per una ricerca sulla struttura del genere «storia della filosofia» nella cultura europea dell'età libertina, con alcune lezioni storico-politiche di Giuseppe Valletta*, Guida, Napoli 1971 in cui, tra le altre cose, si sottolinea l'importanza e l'unicità di un testo come l'*Istoria*

la storicizzazione delle teorie filosofiche antiche – tra cui l'aristotelismo – il «millenario travisamento» del «senso originario di certi messaggi filosofici»<sup>82</sup> e all'interno del quale veniva sviluppato, tra gli altri temi, l'atomismo cristiano di Pierre Gassendi, il quale aveva reso teologicamente accettabile e ricondotto a confortevoli quadri ortodossi la tradizione materialista che faceva capo a Epicuro, Democrito e Lucrezio.

È Vico stesso a ricordarlo all'interno della *Vita* collocando il momento in cui «si era cominciata a coltivare la filosofia di Epicuro sopra Pier Gassendi» che la «gioventù a tutta voga si era data a celebrarla» nel tempo «nel quale egli partì da Napoli» per andare a Vatolla a far da precettore<sup>83</sup>. Proprio Gassendi, che a Napoli venne curiosamente associato a Cartesio, si valse di Epicuro in senso antiaristotelico e anticartesiano tanto nel *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri* quanto nel *Syntagma philosophiae Epicuri*.

Già con Valletta e con la sua *Istoria* a quest'altezza cronologica – tra il 1703 e il 1704 – si assiste, inoltre, all'elaborazione della tesi, tanto frequentata nella cultura partenopea (si pensi a Francesco D'Andrea, il quale aveva scritto in onore di Tommaso Cornelio *L'apologia in difesa degli Atomisti* nel 1685 ma anche al Vico del *De Antiquissima*), di un'originaria filosofia italica atomistica e sperimentalista. Una tesi, questa, che sarà al centro anche del testo di Giacinto Gimma dedicato alla *Idea della storia dell'Italia letteraria* del 1723<sup>84</sup> che nel tentativo di elogiare il pensiero moderno, alla cui base venivano posti l'opera galileiana e il copernicanesimo, finiva per ripiegarsi su posizioni ermetiche antitetiche rispetto ad alcuni capisaldi della modernità, quale, per esempio, il rifiuto del carattere esoterico del sapere. Svincolare il sapere da ogni carattere mistico e religioso

---

vallettiana forse primo esempio in lingua italiana del genere *storia della filosofia* costruito in diretta contrapposizione alla cultura atemporale classico-cristiana fondata sulla mitizzazione di poche accettabili idee. In generale, tuttavia, l'*Istoria* rimane il tentativo di valutare positivamente la ricerca moderna, di difendere le posizioni del popolo civile napoletano e di confutare la filosofia peripatetica evitando con cura di intaccare punti cruciali dell'ortodossia cristiana.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>83</sup> *Vita*, p. 18.

<sup>84</sup> Nel capitolo XXXIX in particolare l'autore asserisce che tutte «le principali Filosofie introdotte nell'Europa sieno derivate dalle Scuole dell'Italia, come la Platonica, l'Aristotelica, l'Atomistica, la Cartesiana» e «quante ve ne sono delle Corpuscolari, di cui fanno pompa oggi le più celebri Filosofiche Scuole». Tutte filosofie considerate «tanti ruscelli usciti da' fonti Italiani» (G. GIMMA, *Idea della storia dell'Italia Letterata esposta coll'ordine cronologico dal suo principio fino all'ultimo Secolo, colla notizia delle Storie particolari di ciascheduna Scienza... Divisa in due tomi, colle Tavole de' Capitoli, e delle Coontroversie nel primo: Degli Autori o lodati, o impugnati; e delle cose notabili nel secondo. Discorsi di D. Giacinto Gimma, Dottore delle Leggi, Avvocato Straordin. Della Città di Napoli....*, Tomo II. Dall'Anno 1401 Secolo Decimoquinto sino all'Anno 1723, Secolo Decimottavo ed ultimo, Stamperia di Felice Mosca, Napoli 1723, p. 487).

era alla base, infatti, del progetto di Galileo, Bacone, Gassendi, Cartesio non meno che del Bayle dei *Pensieri sulla cometa*.

In questo contesto, Costantino Grimaldi attento alla complessità del clima culturale e memore degli attacchi inquisitoriali alla *libertas philosophandi* considerò necessario tanto affrontare organicamente il problema del rinnovamento scientifico quanto quello del rinnovamento ecclesiastico. Le *Risposte* che egli delinea tra il 1699 e il 1703 contro le *Lettere apologetiche* dell'Aletino, nome fittizio come noto per Giovan Battista De Benedictis, pongono in evidenza la necessità di una riforma della Teologia che avrebbe dovuto rendersi indipendente dalla filosofia Peripatetica con la quale si identificava.

Non si trattava altro, chiosava Grimaldi, che di una “teologia volgare” innestata, tanto da confondersi, nel «tronco» della «Filosofia d'Aristotele». Un innesto che il Grimaldi considera «mostruoso», fatto non «d'a primi intelletti» ma «da' volgari Agricoltori, cioè da' volgari scolastici», una «stolta turba» che farebbe meravigliare lo stesso Aristotele, il quale si vergognerebbe a «sentirsi acclamato per Principe della Filosofia, e per sostegno della Teologia» quando «fu per undici secoli proscritto dalle Cristiane scuole, e dichiarato infelice padre dell'eresie dagli huomini più dotti»<sup>85</sup>. Frasi dure da parte di Grimaldi che critica l'Aletino, che a «guisa di rabbioso cane» con i suoi «rancidi argomenti» e con i suoi «sofismi» si avventa «col velenoso dente della calunnia, or contro Renato delle Carte, or contro Pier Gassendo, or contro Lionardo di Capoa; e sempre contro tutti i Napoletani Litterati». Ma è anche la critica a tutta una tradizione scolastica tesa a considerare come «oracoli» i detti aristotelici, come «Canon» i suoi testi<sup>86</sup>.

Il punto rimaneva uno: dinanzi agli effetti del razionalismo tardo-secentesco di Spinoza<sup>87</sup>, di Pierre Bayle e dei libertini della cultura europea, era necessario ripensare il

---

<sup>85</sup> C. GRIMALDI, *Risposta alla seconda lettera apologetica di Benedetto Aletino. Opera utilissima a' Professori della Filosofia: in cui farsi vedere quanto manchevole sia la Peripatetica Dottrina*, Con licenza de' Superiori Appresso Sebastiano Hecht, Colonia 1702, pp. 19-21.

<sup>86</sup> Si veda in generale C. GRIMALDI, *Proemio* in ID., *Risposta alla lettera apologetica in Difesa della Teologia Scolastica di Benedetto Aletino. Opera nella quale si dimostra esser quanto necessarie ed utile la teologia dogmatica e metodica; Tanto inutile, e vana la volgar Teologia Scolastica. Laonde si avvertono le ottime Regole per potersi perfettamente Teologare*, Con Licenza de' Superiori appresso Sebastiano Hecht, Colonia 1699.

<sup>87</sup> Sulla diffusione e ricezione delle opere di Spinoza a Napoli cfr. A. MONTANO, *Ontologia e storia. Vico versus Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 2015.



volto della Chiesa. Grimaldi lo fa appoggiandosi ai testi di Jean Mabillon e di Louis Ellies Dupin rilevando l'esigenza di uno studio attento della storia ecclesiastica al fine di formare una coscienza religiosa moderna. Occorreva rompere l'alleanza, l'identificazione tra aristotelismo scolastico e cristianesimo in nome di una *renovatio* favorevole alla *libertas philosophandi*. Grimaldi si collocava, così, all'interno di una tendenza di lunga data e ben più ampia caratterizzata dal rifiuto della speculazione scolastica e di Aristotele. In questo senso, Eugenio Garin ripercorrendo la diffusione meridionale di Descartes, sottolineava come il Grimaldi «non solo mostra che il vero nemico della religione è Aristotele, ma che il pensiero cartesiano è ben lungi dall'essere contrario ai principi del cristianesimo, tutto pervaso com'è di un profondo spiritualismo»<sup>88</sup>.

Si profilava così a Napoli un tale eclettismo, alle volte ridotto a frammentismo<sup>89</sup>, che anche in campo "cristiano" si esplicava in più di una tendenza. La prima rimaneva ancorata alla tradizione scolastica che aveva "domato" Aristotele. Emblematiche le parole di De Benedictis secondo il quale esistevano due Aristotele, il primo rappresentato come il puledro selvaggio dell'antichità e il secondo come il cavallo addestrato della scolastica. L'invito era quello di rimanere saldi al secondo al fine di «malmenare»<sup>90</sup> gli empi moderni che si facevano veicoli di ateismo. Tra questi vi erano sia coloro che sostenevano forme corpuscolari o atomistiche – dei veri e propri «atomisti»<sup>91</sup> – sia Descartes il cui pensiero era «conforme al genio degli Eretici» come dimostra il fatto che «Aristotele ha il suo credito appresso tutte le università Cattoliche» mentre «Renato appresso le Luterane»<sup>92</sup>. Questa nuova filosofia ha due

---

<sup>88</sup> E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, op. cit., p. 316. Si tenga presente il fatto che nonostante le intenzioni ampiamente "progressive", testimoniate dalla dura reazione dei gesuiti nel 1725 contro la ristampa delle *Discussioni Istoriche Teologiche e Filosofiche*, messa all'Indice, proibita dal viceré di Napoli e «fatta gettare in mare dall'arcivescovo di Pozzuoli», a livello scientifico, mentre nel resto d'Europa si assisteva alla discussione dei testi newtoniani, i temi "moderni" di Grimaldi si arrestavano alla cultura tardoinvestigante (cfr. *ivi*, p. 317 e V. FERRONE, *Scienza, Natura, Religione*, op. cit.).

<sup>89</sup> Cfr. P. PIOVANI, *Il pensiero filosofico meridionale*, op. cit., pp. 20-21, il quale sottolineava come l'eclettismo, in particolare dei *novatores*, era «più apparente che reale» facendosi, «spesso, frammentismo, nel senso che di alcune controversie, di alcune questioni agitate fuori d'Italia, non arrivarono a Napoli, talvolta, che sparsi echi o, almeno, informazioni non complete, sebbene la tenace volontà di conoscere dei novatori riuscisse spesso a superare i confini della geografia delle idee e a stabilire rapporti tanto più ricercati quanto più insidianti».

<sup>90</sup> Si vedano rispettivamente sia B. ALETINO, *Lettere Apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica dedicate al Sig. D. Carlo Francesco Spinelli, principe di Tarsia*, Napoli 1694.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 189-254.

<sup>92</sup> *Ivi*, pp. 112-188.

«allettamenti»: la «*Novità* delle opinioni e la *Libertà* dell'opinare» che spesso, sulla scia di «Lucrezio, il Gassendo», l'«Obbes, il Boyle», conduce a «gettarsi [...] tra le braccia dell'ateismo»<sup>93</sup>.

Accanto a questa vi era anche una seconda tendenza che, come in parte si è visto, si rifaceva all'atomismo in modo del tutto peculiare tentando di coniugarlo al cristianesimo<sup>94</sup> e chi, invece, tendeva ad associare l'atomismo – di per sé non necessariamente ateo – all'ateismo. La peculiare conseguenza fu che a Napoli (e non solo), a lungo andare, atomismo e ateismo si identificarono tra loro come dimostra proprio la lettura dei testi vichiani in cui, al di là delle opinabili incursioni storiografiche del filosofo napoletano, si rintraccia una tendenza diffusa in gran parte del mondo partenopeo, quale quella di accostare tra loro autori molto diversi considerati tutti empi, atei e seguaci di Epicuro. Tra questi, come noto, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle.

Un accostamento in parte riduttivo ma collocato all'interno di un più vasto labirinto di ricezioni, peculiari sedimentazioni di tradizioni diverse e “mislettture” proprie del mondo napoletano alle prese con un momento di passaggio. Emblematiche, in questo senso, sono le pagine della *Istoria filosofica* del Valletta in cui si istituisce uno dei nessi della letteratura settecentesca, ossia il parallelo, spinto sin quasi all'identificazione, Hobbes-Spinoza<sup>95</sup> che da quel momento in poi divenne luogo comune.

Proprio Valletta, esaltatore di “Renato” considerato quasi un “santo Padre” tentando di eliminare qualunque tipo di implicazione materialistica della dottrina

---

<sup>93</sup> Cit. S. MASTELLONE, *Pensiero politico*, op. cit., pp. 148-149.

<sup>94</sup> Per tutto il XVII secolo si assiste alla pubblicazione di opere sull'atomismo epicureo come quelle di Ludovico Sergardi o Alessandro Marchetti che si impegnarono a rivendicare l'atomismo come dottrina filosofico-scientifica valida e cristiana. Come ha sottolineato Vincenzo Ferrone il problema principale da affrontare era la neutralizzazione della componente irreligiosa del pensiero epicureo al fine di elaborare una convincente apologetica epicurea in grado di rassicurare la santa sede (cfr. V. FERRONE, *Scienza natura religione*, op. cit., p. 154).

<sup>95</sup> Nesso questo che continuerà sino alla metà del Settecento. Si considerino, in proposito, le tante opere che vengono pubblicate nella prima metà del Settecento volte a confutare materialisti, atomisti, fatalisti, deisti in cui Hobbes appariva come Spinoza e veniva attaccato come «difensore della necessità», fatalista e materialista; Locke, invece, appariva come Helvetius. Cfr. T.V. MONIGLIA, *Dissertazione contro i fatalisti*, Ciuffetti e Benedini, Lucca 1744, 2 voll.; ID., *Dissertazione contro i materialisti*, Stamperia del Seminario, Padova 1750; ID., *Osservazioni critico-filosofiche divise in due trattati*, Giuntini, Lucca 1760, 2 voll. Si aggiungano, poi, A. GENOVESI, *Elementorum Metaphysicae Tomus Quartus*, Gessari, Napoli 1751 in cui Hobbes viene appunto presentato insieme a Spinoza e la loro confutazione verrà presentata come prova di ortodossia. Alle volte, inoltre, Hobbes è associato a Machiavelli e solo in seguito al nesso Hobbes-Spinoza si sostituirà in parte il nesso Hobbes-Rousseau.

atomistica accompagnò il suo antiaristotelismo ad un'accusa feroce nei confronti di Hobbes e Spinoza, entrambi considerati "peripatetici". Il primo riempì di sciocchezze i suoi libri «come a dire non esser tra gli uomini per natura la società, ma la discordia»; che gli uomini nascano «a guisa di fonghi»; «che non vi sia realmente né bene né male» poiché bene e male è ciò che viene a «così appellarsi, quando per legge egli venga così ordinato da Principe, e dalle Città» le quali sono «il fonte della somma potestà, anche in materia di Religione». Un «empissimo sistema di Filosofia», quello di Hobbes, a cui si affianca il secondo – Spinoza – «mostro d'empietade Aristotelica», «Giudeo di nascita, ma di professione Ateista»<sup>96</sup>.

Su una linea simile si collocava anche Gregorio Caloprese. A discapito di quanto dichiarava Nicolini secondo il quale per l'«asserita empietà» Hobbes avrebbe avuto una «diffusione assai scarsa tra gli studiosi italiani del sei-settecento»<sup>97</sup>, egli era, piuttosto, corrente riferimento polemico per una serie di autori quali Paolo Mattia Doria e Gregorio Caloprese ma anche Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua o Gianvincenzo Gravina. Come che fosse conosciuto Hobbes – per lettura diretta o indiretta, con puntuale informazione o scarsa comprensione – le sue tesi erano ben note.

Caloprese, quel «gran filosofo renatista, a cui il Vico fu molto caro»<sup>98</sup>, in questo senso, è esempio emblematico. Tra le *Lezioni* licitate nell'Accademia di Medinaceli, egli, infatti, si dedica all'origine degli imperi delineando un vero e proprio manifesto per l'etica del popolo civile. Nella *pars destruens* delle sue *Lezioni* si scaglia contro quei

---

<sup>96</sup> G. VALLETTA, *Istoria della filosofia corpuscolare di Giuseppe Valletta Napoletano*, Biblioteca Universitaria di Bologna, p. CLII.

<sup>97</sup> F. NICOLINI, *Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e il Hobbes con qualche riferimento al Machiavelli*, in «English Miscellany», I (1950), Storia e Letteratura, Roma, p. 43. Sulla diffusione di Hobbes a Napoli molti sono i testi oggi a disposizione cui si aggiungono testi di letteratura critica che tendono a individuare un legame "debole" – se non una vera e propria estraneità – tra Vico e Hobbes e testi che, invece, tendono a individuare un legame "forte". Per quanto riguarda la ricezione di Hobbes a Napoli e la ricognizione delle opere hobbesiane nel fondo Valletta della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Napoli cfr. S. EMILIO, *Hobbes a Napoli (1661-1744): note sulla ricezione della vita e dell'opera di Hobbes nel previchismo napoletano e nell'opera di Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXVII (2007), pp. 113-141. Tre, in particolare, sono le edizioni di opere hobbesiane rintracciate nel fondo: due edizioni latine del *De Cive* (1696) e un esemplare della *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita* (1682). Inoltre, cfr. J. NAGY, *Vico contra Hobbes*, in «Informacion Filosofica. Revista Internacional de Filosofia y Ciencias Humanas», IX (2012), n. 18, pp. 101-124; ID., *Vico és Hobbes politika- és nyelvrozgjájának összevetése*, Tesi di Dottorato, Università ELTE, Budapest 2003; R. FRANCHINI, *Hobbes: il «quinto autore» di Vico*, in «Criterio», (1988), n. 6, pp. 241-257; E. GARIN, *A proposito di Vico e Hobbes*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VIII (1988), pp. 105; A. MONTANO, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, La Città del Sole, Napoli 1996; A. CHILD, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey* (1953), introduzione di E. GARIN, Guida, Napoli 1970.

<sup>98</sup> *Vita*, p. 22.

filosofi che hanno corrotto «la scienza del viver civile» eliminando tutti i legami della società e fondando quest'ultima sull'odio e il sospetto reciproco.

Il riferimento principale era, appunto, alle costruzioni egoistico-utilitarie rappresentate da Hobbes affiancato e assimilato a Machiavelli contro cui Caloprese aveva già mosso serrate critiche nella *Lettura sopra la Concione di Marfisa a Carlo Magno* in cui egli sottolineava il motivo ottimistico dell'innata benevolenza contro i motivi utilitaristici di marca machiavelliana e hobbesiana<sup>99</sup>. La critica calopresiana, dunque, che faceva peraltro un uso peculiare di Descartes e dell'eloquenza antica, si muoveva prevalentemente su un piano antropologico ma anche sul piano più strettamente “civile” ed etico-politico contro un rigido razionalismo utilitaristico.

Nelle *Lezioni* calopresiane, che si collocavano nel complesso dibattito della cultura napoletana di ordine teologico, filosofico e morale compendiabile attorno al tema della *natura umana*, l'uomo hobbesiano era considerato «a guisa d'un mostro spaventoso formato dalla natura non ad altro fine che a nuocere altrui», cioè «senza amore, senza fede, senza pietà, senza giustizia, senza honestà, che non sa amare altro che se stesso e il proprio interesse e che, stando di continuo intento all'inganno e alla frode, non si nutrisca d'altro che d'odio e di sospetto».

I punti critici che Caloprese individua in Hobbes – unito a Machiavelli – sono tre: il rapporto tra l'uomo e le cose; il rapporto degli uomini tra loro e il fine per cui l'uomo agisce. Rispetto al rapporto tra l'uomo e le cose è “deprecabile” la teoria hobbesiana poiché tentando di collocare l'uomo «in uno stato d'indipendenza», «senza prendersi niuna briga di considerare il legame ch'è fra lui e la divina Provvidenza» ha reso l'uomo sovrano assoluto, sciolto da qualunque obbligazione e legge che non sia quella del proprio volere e della propria utilità, capace di «sollevarsi a qualsivoglia grandezza» con i propri strumenti.

Per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con gli altri, egli risulta incapace «ad amare altri» ad eccezione di «se medesimo», cosicché la teoria hobbesiana spoglia

---

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, p. 66. Già nella *Concione*, infatti, Caloprese individua nella critica alla teoria che «per naturale inclinazione l'uomo [...] non guarda ad altro bersaglio, che a quello dell'utile, e del diletto, senza punto curare all'onesto, o al giusto» il fulcro di tutto il suo discorso (G. CALOPRESE, *Lettura sopra la Concione di Marfisa a Carlo Magno contenuta nel Furioso al Canto trentesim'ottavo, fatta da Gregorio Caloprese all'Accademia degl'Infuriati di Napoli nell'anno 1690*, presso Antonio Bulifon, Napoli 1691, p. 65). Si veda anche E. NUZZO, *Verso la "vita civile". Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Guida, Napoli 1984.

l'uomo di «ogni amore verso gli altri uomini» tanto che «l'abitazione più confacente al lor genio siano le selve e' monti» e la vita civile non deriva da una «naturale inclinazione» umana bensì dal «timore» che hanno gli uni verso gli altri. Quello stesso timore che nel «mentre vivevano tra le solitudini, gli ha costretti ad unirsi nelle città ed a stabilire in quelle l'autorità d'imporre pene e premi, che col nome d'*imperio* s'appella». In ultimo, questi autori empici argomentano che l'unico fine per cui l'uomo «opera», «penza» e «desidera» non è altro che la propria utilità tanto che «la virtù, l'onestà, la pietà, con quanto ha di bello il mondo intorno ai costumi, non esser altro che una mera invenzione da tenere a bada gli sciocchi»<sup>100</sup>.

Un'antropologia negativa, dunque, che mette in forse la relazionalità umana riducendola a regole di efficacia e a gare di forza. La sapienza altro non è che il «sapersi innalzare sopra degli altri per qualunque via, o buona o rea che sia». Maestri «della civil prudenza» questi autori hanno «buttato a terra tutti gli fondamenti della pace e della concordia» delineando un «principio di ruina e di miseria»:

Qual vita più misera ed infelice si può pensare di quella d'un uomo che vivesse nella maniera che costoro s'immaginano esser egli stato formato dalla natura, cioè a dire con una mente, la quale, se vuole riflettere in se stessa ed alle sue inclinazioni, è astretta a considerare tutto il genere umano per inimico ed a non potersi immaginare altro che insidie e pericoli?<sup>101</sup>.

Nella *Lezione* licitata Caloprese coglie una serie di elementi propri del o alternativi al discorso politico hobbesiano. Tra questi la necessità di fondare il discorso politico basandosi sull'«investigazione» della costante natura dell'uomo a tutti comune e dei principi «per li quali si muovono ad operare»<sup>102</sup> in contrasto con la riduzione del politico ad arte, tecnica del potere mirante alla sola «sicurtà» prodotta con un atto di forza<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> G. CALOPRESE, *Dell'origine dell'imperi*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*. Napoli 1968-1701, a cura di M. Rak, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2000, p. 7, Tomo I.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> Cfr. *ivi* e E. NUZZO, *Verso la «Vita Civile»*, *op. cit.*, pp. 132-216.

<sup>103</sup> «Essi, di quello che secondo s. Paolo non è che una legge della carne e del peccato, n'hanno fatto una legge di natura, che ha niuna opposizione in contrario. Essi ci hanno obligato a considerar l'huomo come una vittima consecrata al vizio, dalla quale non può nascere né pur un'ombra di bene, se non per forza. [...] Che securtà ci possono promettere costoro da una dottrina che toglie dal mondo ogni fede et ogni lealtà?» (G. CALOPRESE, *Lezione*, *op. cit.*, pp. 24-36).

Il pensiero politico moderno, incarnato da Hobbes, risultava ad un tempo atomistico, convenzionalistico ed egoistico-utilitario. La dimensione dell'uomo politico risultava, ormai, dissociata da un ordine metafisico – cosmico o provvidenziale che fosse. La risposta calopresiana non sarà certo la restaurazione di ordini perduti, ma il tentativo per quanto possibile di integrare la veduta di un uomo segnato dalla ineliminabile inclinazione al male non meno che da una natura benefica di derivazione stoica entro un ordine provvidenziale depurato da eccessi esclusivamente ottimistici.

Caloprese si collocava, così, in mezzo a due tendenze relative alla fondazione del discorso politico che si andavano delineando a Napoli e non solo. Una prima tendenza che, a partire da un'antropologia negativa connotata dall'amor proprio, lasciava spazio a forme correttive esterne attraverso la durezza del potere. Una seconda tendenza sempre connessa alla fenomenologia intricata dell'amor proprio costitutivo della natura umana in cui ci si affidava alla produttività sociale delle passioni.

La linea che va da Nicole a Malebranche e che coinvolgerà anche Vico sino ad arrivare in forme certamente diverse a Mandeville e Smith, si compendia nella rivalutazione dell'amor proprio ai fini della conservazione e del mantenimento della vita civile. Le radici delle virtù e della vita sociale venivano ricondotte agli elementi egoistici, passionali dell'uomo. Doria, in tal senso, si esprimeva emblematicamente nella *Vita civile*: «perché gli uomini, non avendo per lo più, altra regola delle loro passioni, che l'amor proprio [...] non credo, che al loro proprio bene con miglior mezzo si possano condurre, che con quello di far loro conoscere per utile la virtù stessa: altro, per mio avviso, non essendo la virtù umana, e naturale, che l'amor proprio ben diretto»<sup>104</sup>.

### 3.2. Libertinismo, ateismo, deismo

È in questo stesso contesto che va letto anche il cosiddetto “libertinismo” le cui forme, almeno dalla fine del Cinquecento sino al Settecento, appaiono varie e complesse<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> P.M. DORIA, *La vita civile*, Cugini Pomba e Compagnia, Torino 1852, p. 35.

<sup>105</sup> Sulle diverse forme del *libertinage* tra Cinquecento e Seicento cfr. D. BOSCO, *Metamorfosi del 'libetinage'. La 'ragione esigente' e le sue ragioni*, Vita e Pensiero, Milano 1981.

Manifesto emblematico, come noto, è quel *Theophrastus redivivus* che si fa prototipo di un vero e proprio genere letterario identificabile con il “manoscritto clandestino”<sup>106</sup>. In esso si compendiano alcuni dei tratti comuni del libertinismo pur non esaurendone le sfaccettature. Tra i tratti che emergono dall’anonimo libello del 1659, in cui si dichiara «che cosa sia e da dove venga la religione», emerge l’idea dell’impostura contro cui Vico si scaglierà con forza a più riprese. Le opinioni teologiche sono il frutto dell’escogitazione umana. Ad esse viene attribuito immediato, machiavellico, significato politico: «la religione è in tutto un’arte politica».

La tesi è nota: uomini prudenti e astuti per impadronirsi del potere capovolsero l’uguaglianza originaria che accomunava naturalmente gli uomini. Essi intervennero sull’ordine naturale imponendo con persuasione un ordine artificiale stabilendo «il giusto e l’ingiusto» e definendo «il bene e il male». In particolare si avvalsero delle credenze religiose per far leva sulle passioni elementari di ciascuno – la paura e la speranza. Tra queste, maggior forza venivano attribuite alla provvidenza divina, alla retribuzione nell’aldilà e ai miti della vita ultraterrena. I sacerdoti amministravano con «solerzia ingannatrice» la «scienza dell’inganno» che da strumento di governo politico del principe diverrà, nel prosieguo, strumento nelle mani della casta sacerdotale<sup>107</sup>.

Veniva sostenuta, dunque, la tesi dell’inganno, della religione come prodotto di impostura, come strumento del potere politico e del governo su un popolo – creatura «mostruosa», «discolore» – soggetto a miti, passioni e credenze. Una finzione con cui costruire gerarchie di potere. Viene affermata, in linea con una lunga tradizione, la tesi dell’utilità sociale della religione, «forte vincolo della società» senza la quale «ogni società si dissolverebbe quasi come un corpo vano». La *religio* viene così ricondotta nell’ambito del *mendacium* insinuandosi tra l’*utilitas* e la *veritas*<sup>108</sup> al fine di sottolinearne il suo esclusivo valore di freno per uomini rozzi<sup>109</sup>. Non è un caso che una delle

---

<sup>106</sup> In proposito si veda G. PAGANINI, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. V-VII che individua nel *Theophrastus* il testo che, in una data alquanto precoce, «fissa il paradigma del trattato filosofico clandestino nei suoi tratti più radicali: rigoroso anonimato, critica razionalistica della filosofia e della religione, accentuazione delle tradizioni culturali alternative, sia classiche sia rinascimentali, lettura critica dei testi di riferimento della cultura ufficiale, per scoprirvi i segni dell’errore o dell’inganno ideologico [...]».

<sup>107</sup> *Theophrastus* cit. in *ivi*, pp. 9-13.

<sup>108</sup> *Theophrastus* cit. in *ivi*, p. 14 ma si veda anche G. MORI, *L’ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di dio da Spinoza a d’Holbach*, Carocci Editore, Roma 2016.

<sup>109</sup> M. MERSENNE, *L’Impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps*, Paris 1624, Tomo I, pp. 174-175.

immagini che sembra ricorrere maggiormente sia quella del *giogo* per descrivere l'artificio di coloro che comandano su coloro che risultano *legati*. Insomma, come rilevava il Campanella de *L'ateismo trionfato*, la religione anziché radicata nella natura diveniva mera *ars dominandi*, utilizzata dai sovrani al fine di regnare.

Ma il libertinismo assume tratti assai vari. Così nella seconda metà del Seicento si assiste ad un libertinismo erudito, un libertinismo caratterizzato dall'intreccio tra atomismo lucreziano e gassendiano cui si contrappose l'apologetica cristiana, un libertinismo che ha in Descartes il suo riferimento per il metodo di controllo e verifica da lui applicato alla geometria. Un metodo che parte del *libertinage* recupera come una sorta di «“struttura” orizzontale di esplicazione»<sup>110</sup> per applicarlo all'orizzonte della vita mondana con una ragione sicura di sé ma consapevole dei propri limiti a cui spesso si aggiunge un certo scetticismo nei confronti di atteggiamenti settari o totalizzanti fossero essi teologici, scientifici o filosofici.

Tra fine Seicento e inizio Settecento, invece, si assiste ad un uso libertino di Hobbes e Spinoza connesso al recupero della filosofia empia per eccellenza, l'epicureismo. Tanto il capitolo XII del *Leviatano* quanto l'*Ethica* e il *Tractatus* consentivano, saldandosi al libertinismo, di interpretare come manifestazioni puramente ed esclusivamente umane molti fenomeni solitamente associati e ascritti al soprannaturale quali i sogni, le visioni, le profezie, i miracoli, i prodigi.

Nel XII Capitolo del *Leviatano* Hobbes sottolinea come la *religione* sia caratteristica del solo uomo non trovandosi in altre creature viventi. Tra gli elementi generatori della religione il filosofo inglese individuava il desiderio umano di conoscere le cause, la considerazione dell'inizio delle cose, l'ansietà del tempo avvenire. Quest'ultima si esplica nella paura, nel timore «che accompagna sempre l'umanità nell'ignoranza delle cause come se fosse nelle tenebre»:

Perciò quando non c'è nulla da vedere, non c'è nulla da accusare per la propria buona o cattiva fortuna, se non qualche *potere*, o agente *invisibile*; era forse in questo senso che alcuni antichi poeti dicevano che gli dèi furono dapprima creati dal timore umano, la qual cosa detta degli dèi (cioè dei molti dèi Gentili) è verissima<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> D. BOSCO, *Metamorfosi del 'libertinage'*, op. cit., p. 230.

<sup>111</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di C. GALLI, BUR, Milano 2015, p. 111.



Il riferimento hobbesiano, come sarà in Vico, è al celebre motto *Primus in orbe deos fecit timor*. A dare origine, a creare gli dei è stata la paura sebbene ciò valga, aggiunge Hobbes prudenzialmente, solo per le religioni pagane non per la religione cristiana: «ma il riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente, può più facilmente essere derivato dal desiderio che gli uomini hanno di conoscere le cause dei corpi naturali e delle loro diverse virtù ed operazioni, che dal timore di ciò che accadrebbe loro nel tempo avvenire»<sup>112</sup>. Per le religioni pagane, dunque, «l'ignoranza delle cause naturali» dispone l'uomo «alla credulità» tanto che, scrive Hobbes nel Capitolo XI del *Leviatano*, «crede molte volte a delle impossibilità, poiché non sa nulla che si opponga al fatto che possono essere vere, non essendo in grado di scoprire l'impossibilità»<sup>113</sup>.

L'ignoranza delle cause naturali e la paura che ne deriva spingono gli uomini a «supporre e a fingere tra sé e sé diverse specie di poteri invisibili, a guardare con soggezione alle proprie immaginazioni, a invocarle quando si trovano in difficoltà, e a ringraziarle quando gli eventi hanno avuto un esito favorevole»<sup>114</sup>. La paura genera, in un certo senso, soggezione alle proprie immaginazioni. In questo passaggio, che assume tratti molto vicini a quelli di Vico, Carlo Ginzburg individua come possibile fonte hobbesiana – ma è anche sicura fonte vichiana – Tacito allorquando scriveva «fingebant simul credebantque», credevano ciò che avevano appena immaginato<sup>115</sup>.

Precisamente “questo” Hobbes viene riutilizzato da un certo libertinismo che fa uso anche di Spinoza. Come nota Gianni Paganini, in un primo momento, Spinoza venne interpretato, grossolanamente, come il filosofo che «avrebbe avuto per scopo, nel *Tractatus*, di operare “la distruzione di tutte le religioni”, con l'introduzione dell'“Ateismo, libertinismo e libertà di tutte le religioni”, mentre nell'*Ethica* aveva identificato Dio con “quella virtù della Natura, che è diffusa in tutte le sue creature”»

---

<sup>112</sup> *Ivi*, pp. 111-112.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>114</sup>

<sup>115</sup> C. GINZBURG, *Paura Reverenza Terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015, pp. 53-76. Inoltre, cfr. TACITO, *Annales*, V, 10; SN44 §376 in cui Vico rimanda esplicitamente al passo tacitano attribuendogli, tuttavia, connotazioni religiose assenti nel contesto originario. Si veda in proposito anche R. BASSI, *Canoni di mitologia*, op. cit., pp. 71-73 che individua in Johann Wilhelm Stuck (1542-1607), la cui opera viene citata da Vico, una delle fonti del filosofo napoletano a sostegno del nesso tra idolatria, divinazione e sacrifici.

per poi essere utilizzato sistematicamente in funzione anticristiana assieme ad Hobbes<sup>116</sup>.

D'altra parte nel *Tractatus* si assiste ad un procedimento simile sebbene non uguale a quello hobbesiano in riferimento ai miracoli. Nel VI capitolo Spinoza negava assolutamente la possibilità di eventi contrari alle leggi della natura come i miracoli che, di fatto, limitavano l'onnipotenza di Dio esattamente come la credenza in un continuo intervento provvidenziale:

Se dunque in natura avvenisse qualcosa che non segue dalle sue leggi, ciò ripugnerebbe necessariamente all'ordine che Dio ha stabilito in eterno per mezzo delle leggi universali della natura, e sarebbe perciò contro la natura e le sue leggi, e, di conseguenza, ci farebbe dubitare di tutto e ci porterebbe all'ateismo<sup>117</sup>.

I miracoli rappresentano eventi sopra la natura e dunque *contro* la natura. Essi devono essere negati poiché chi afferma che «Dio opera qualcosa contro le leggi della natura» deve affermare anche «che Dio agisce contro la propria natura» e nulla sarebbe più assurdo<sup>118</sup>. Piuttosto, i miracoli sono fenomeni naturali che il volgo, ignaro delle cause, non riesce a spiegare ed interpreta pertanto in senso religioso<sup>119</sup>.

Tutto il *Tractatus* attaccava duramente la superstizione generata non dalla sola paura come in Hobbes ma dall'alternarsi di speranza e timore<sup>120</sup>. Ma Spinoza attaccava anche le religioni storiche fondate sulla paura, connaturata alla specie umana e facile strumento del potere politico («tutto il segreto e tutto l'interesse del regime monarchico consistono nell'ingannare gli uomini e nel camuffare col nome appariscente di religione la paura con la quale devono essere tenuti a freno»<sup>121</sup>).

---

<sup>116</sup> G. PAGANINI, *Le filosofie clandestine*, op. cit., p. 72.

<sup>117</sup> B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DUNI, Bompiani, Milano 2014, pp. 250-251.

<sup>118</sup> *Ivi*, pp. 240-241 e pp. 248-249.

<sup>119</sup> «Il volgo, dunque, chiama “miracoli”, ossia opere di Dio, i fatti insoliti della natura, e, un po' per devozione, un po' per la voglia di contrastare coloro che coltivano le scienze naturali, desidera non conoscere le cause naturali delle cose, e arde dal desiderio di sentir parlare soltanto di quelle cose che soprattutto ignora e che, perciò, soprattutto ammira»; *ivi*, pp. 236-237. Ma cfr. anche *ivi*, pp. 242-243 in cui si legge «il nome “miracolo” non può essere inteso se non rispetto alle opinioni degli uomini, e non significa nient'altro che un fatto del quale non possiamo spiegare la causa naturale sull'esempio di un'altra cosa consueta, o almeno non può spiegarla colui che scrive o racconta il miracolo».

<sup>120</sup> *Ivi*, pp. 38-39.

<sup>121</sup> *Ivi*, pp. 44-45.

È a partire da questi presupposti che Spinoza venne ben presto considerato empio ed ateo secondo l'adagio di quel libello che divenne tanto noto dal 1685 di un marginale autore proveniente dall'eterodossia protestante quale Noël Aubert de Versé titolato *L'Impie convaincu* dove l'empio smascherato e sconfitto è, appunto, Spinoza. Proprio l'"ateismo", peraltro, si va definendo in questo secolo di passaggio perdendo la sua connotazione esclusivamente morale per assumere importanza filosofica. Nel percorso che conduce al cosiddetto "ateismo filosofico" uno dei problemi da affrontare era la definizione dell'ateismo e la distinzione da un'altra corrente diffusa: il deismo<sup>122</sup>.

A Napoli non mancò la diffusione dei testi del deismo e della teologia razionale inglese a cui andò l'attenzione dei cattolici illuminati. Ne è prova, in questo senso, la traduzione apparsa nel 1729 proprio a Napoli, per l'editore Mosca, dei *Principi filosofici di teologia naturale* di George Cheyne che comprendeva solo la prima parte dell'opera *Philosophical Principles of Religion, natural and revealed, in two Parts*. Un'opera, questa, che, apparsa a Londra nel 1705 e inserita all'interno di una più ampia polemica deistica, si proponeva di difendere l'ortodossia newtoniana in risposta alle *Letters to Serena* di John Toland<sup>123</sup>. La traduzione risulta importante non solo per la divulgazione della teologia naturale quanto perché con essa si rivela la vitale esigenza degli intellettuali italiani «di riaprire [...] spazi politici necessari ad avviare un serio progetto di rinnovamento»<sup>124</sup> specie dopo il processo agli ateisti che in parte paralizzò la cultura napoletana.

Alla base tanto dell'opera di Cheyne quanto di quella di Toland si collocavano i *Principia mathematica* di Newton letti in modo diametralmente opposto. Dalla lettura opposta di Newton, le cui opere non erano ignote a Napoli, derivavano concezioni

---

<sup>122</sup> Si veda quanto scrive Vico sul deismo come «falsa religio» nel *De Constantia*: «da che il peccato originale corrompe la natura umana, era necessario reintegrarla con un aiuto divino soprannaturale [*supra naturam*], essendo la natura da sola impotente a ciò. Ho detto poco sopra "per quanto poteva consentirlo la natura corrotta": infatti le religioni civili dei gentili si condannano da sole come false, mentre le religioni dei filosofi pagani possono confutarsi come segue, in conformità con i nostri principi. Io avverto la finitudine della mia mente, e infatti non sono in grado di comprendere l'innumerabile. Ma attraverso l'idea dell'ordine eterno riconosco i veri eterni, tramite i quali posso comunicare con intelligenze infinite, se mai ve ne sono. Dunque, l'idea dell'ordine eterno non può essere un'idea della mente finita; pure bisogna che sia un'idea della mente, dato che con l'idea del corpo mi vedo circoscritto e limitato. Non può quindi appartenere che alla mente infinita: a Dio, mente infinita. Ma d'altro canto, questa mente non può essere la mia, che so finita. Falsamente quindi argomentano i deisti quando pensano che Dio – mente infinita in corpo infinito – assuma in me, durante l'atto del mio pensare, la forma particolare di una parte»; *De Constantia*, pp. 362-363.

<sup>123</sup> Cfr. V. FERRONE, *Scienza Natura Religione*, op. cit., pp. 218-219.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 225.

distinte del ruolo di Dio rispetto al mondo. Cosicché da un lato Cheyne confutava qualsiasi lettura materialistica delle teorie newtoniane portate avanti da spinoziani e hobbesiani considerati epicurei moderni<sup>125</sup> difendendo l'idea dell'azione divina nella fase iniziale della vita del mondo, dall'altro lato Toland svincolava completamente l'universo dall'azione e dal ruolo di un Dio artefice – come, invece, prospettato da Samuel Clarke<sup>126</sup> – elevando ad unica protagonista la materia depurata da ogni finalismo.

Il riferimento principale era alle *quaestiones* newtoniane – dalla XVII alla XXIII – aggiunte all'edizione dell'*Opticks* del 1704 al fine di ribattere alle accuse di ateismo che condussero ad una polemica contro la visione meccanicistica della natura e contro il Cartesio dei *Principia philosophiae*. Così Newton polemizzava contro i «filosofi più recenti» che immaginavano «ipotesi per spiegare tutte le cose meccanicamente, e rimettono alla metafisica altri tipi di causa» laddove «il compio principale della filosofia naturale è di argomentare muovendo dai fenomeni senza immaginare ipotesi, e dedurre le cause dagli effetti, finché arriviamo alla vera Causa prima, che certamente non è meccanica»<sup>127</sup>. A differenza, dunque, della visione meccanicistica che rendeva superfluo l'intervento divino, Newton ne considerava evidente la presenza:

Donde viene che la natura non fa nulla invano, e da dove deriva tutto l'ordine e la bellezza che vediamo nel mondo? A che scopo sono le comete, e come avviene che mentre tutti i pianeti si muovono lungo una medesima via in orbite concentriche, le comete si muovono in tutti i sensi secondo orbite molto eccentriche; e che cosa impedisce alle stelle fisse di cadere l'una sopra l'altra?<sup>128</sup>.

Per queste e simili domande la risposta è una: «c'è un Essere incorporeo, vivente, intelligente, onnipresente, che nello spazio infinito, come fosse nel proprio sensorio, vede le cose nella loro stessa intimità e le percepisce e le comprende interamente per la

---

<sup>125</sup> Contro questi ultimi è rivolto il quarto capitolo della sua opera, *Della eterna durezza e durevolezza del presente stato di cose*, dedicato ad attaccare le tesi libertine dell'eternità del mondo e ad affrontare i problemi della creazione, del determinismo cosmico sostenuto dagli hobbesiani.

<sup>126</sup> Cfr. V. FERRONE, *Scienza natura religione*, op. cit. ma anche S. CLARKE, *Discorso sugli obblighi immutabili della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana*, a cura di A. SABETTA, Studium, Roma 2021.

<sup>127</sup> I. NEWTON, *Scritti di ottica*, a cura di A. PALA, Utet, Torino 1978, p. 576.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

loro immediata presenza in lui». Ed è un Essere che non ci appare dai fenomeni ma di cui possiamo cogliere le immagini<sup>129</sup>.

La confutazione del sistema cartesiano non meno che degli epicurei si muoveva tanto su un piano scientifico quanto su un piano teologico. Per quanto riguarda quest'ultimo risultava centrale l'intervento diretto e costante di Dio attraverso principi attivi e immateriali contro il determinismo implicito nel cartesianesimo. A ciò si aggiungeva la convinzione della assoluta libertà di Dio nei confronti delle leggi della natura:

non dobbiamo considerare il mondo come corpo di Dio, né le diverse parti di esso come parti di Dio. Egli è un essere uniforme, privo di organi, di membra o parti, e le cose sono sue creature, a lui soggette e sottoposte alla sua volontà [...]. E poiché lo spazio è divisibile all'infinito, mentre la materia non si trova necessariamente in tutti i luoghi, si può anche ammettere che Dio possa creare particelle di materia di varie grandezze e figure, e in varie proporzioni rispetto allo spazio, e, forse, di diversa densità e di differenti forze, e perciò stesso possa variare le leggi della natura e creare mondi di diverse specie in diverse parti dell'universo<sup>130</sup>.

Fu proprio Newton ad esercitare un'influenza notevole su Jean Le Clerc che, a differenza di Pierre Bayle, considerava inconciliabili ateismo e virtù. Nella sua *Bibliothèque* egli dà notizia dell'opera monumentale di Ralph Cudworth del 1678 intitolata *True intellectual System of the Universe* che desterà l'interesse di Leibniz, Bayle, Clarke e Berkeley. Le Clerc ripercorre l'opera di Cudworth che più di chiunque altro tentava di dare contezza delle diverse forme di ateismo dell'antichità mappandole al fine di delineare i criteri per distinguere le teorie effettivamente ateistiche da quelle semplicemente fraintese. Dalla geografia emergevano quattro forme di ateismo: l'atomismo democriteo recentemente incarnato, per Cudworth, in Hobbes; l'ilopatismo riconducibile ad Anassimandro; l'ilozoismo di Stratone o stratonico recentemente incarnato in Spinoza e l'ateismo cosmoplastico degli stoici.

Dall'analisi delle quattro forme di ateismo due sono quelle che assumono maggior interesse per la loro attualità: l'atomismo e l'ilozoismo. Entrambe, però, assumevano diverso significato a seconda della loro articolazione tale per cui

---

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 577.

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 603.

l'atomismo di un Pitagora non poteva essere tacciato di ateismo nella misura in cui ammetteva la presenza di una natura intelligente, di un Dio distinto dalla natura ma operante all'interno della materia secondo un disegno razionale. Non così, invece, l'atomismo democriteo ed epicureo che rende il mondo l'opera «non d'una nature intelligente» ma «d'une matière insensible»<sup>131</sup>. Allo stesso modo anche l'ilozoismo veniva diviso in “religioso” e stratonico: il primo pur non ammettendo l'intervento diretto di Dio faceva riferimento ad una sostanza immateriale e immortale nonché ad un disegno razionale; il secondo, all'opposto, fondava l'intera visione dell'universo sulla «vie de la matière»<sup>132</sup>.

Quel che più importa della rassegna di Le Clerc sulla scia di Cudworth, però, è l'identificazione del tratto definitorio dell'ateismo individuato nel *determinismo*. Il materialismo, infatti, sebbene diffuso nelle teorie ateistiche non era di per sé condizione sufficiente poiché non sempre i materialisti erano atei. Al contrario, prescindere da un disegno divino, affidarsi ad un ordine necessario della natura diveniva uno dei motivi dell'ateismo ed è in virtù di ciò che Le Clerc aderì al sistema della nature plastiche – vent'anni dopo Cudworth – come mediazioni tra volontà divina e mondo naturale<sup>133</sup>.

Più di tutti è Bayle ad essere considerato, anche al di là delle sue reali intenzioni, l'empio ateo per eccellenza. Quel che di lui disturbava era non solo la possibilità di una società di atei ma che questa potesse risultare virtuosa come e più di una città di fedeli. Si trattava non di una mera celebrazione dell'utile o, più riduttivamente, del vizio ma dell'istaurazione di un legame tra virtù e ateismo. Al di là, dunque, della maggior complessità insita nel pensiero di Bayle in cui non è neppure totalmente assente l'idea di Provvidenza, nella sua ricezione il suo pensiero, delineando lo scollamento ultimo di teologia e morale, andava ad aggiungersi nella lista delle filosofie empie sedimentatesi nel corso del secolo.

Si potrebbe, in tal senso, convenire con Eugenio Garin allorché in uno dei primi contributi dedicati a Bayle e l'Italia scriveva: «verrebbe voglia di dire che» proprio

---

<sup>131</sup> J. LE CLERC, cit. in V. FERRONE, *Scienza Natura Religione*, op. cit., p. 181.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 182. Si veda in generale anche G. MORI, *L'ateismo dei moderni*, op. cit.

<sup>133</sup> Sulle nature plastiche e il rapporto Vico-Le Clerc cfr. M. SINA, *Vico e Le Clerc: tra filosofia e filologia*, Guida, Napoli 1978.

Bayle «suscitò la *Scienza Nuova*»<sup>134</sup>. In un certo senso Garin non si sbagliava affatto. Già nei *Pensieri diversi scritti a un dottore di Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680* Bayle sosteneva che l'ateismo non è un male peggiore dell'idolatria e che non conduce necessariamente alla corruzione dei costumi. Immaginando una società di atei e congetturandone i costumi, infatti, scriveva:

Se [...] si vuole sapere come io immagini una società di atei, non avrò alcuna difficoltà a sostenere che essa sarebbe, a mio parere, nei costumi come nelle azioni civili, del tutto simile a una società di pagani. Sarebbero necessarie, è vero, leggi molto severe e scrupolosamente applicate per punire i criminali; ma leggi simili non sono necessarie ovunque? [...]. È proprio il caso di affermare, senza cadere nella retorica, che nella maggior parte delle persone la giustizia umana è la vera causa della virtù. Se infatti essa allenta un po' la briglia a qualche peccato, sono ben pochi quelli che non vi cadono<sup>135</sup>.

A questo passaggio se ne aggiungevano tanti altri dedicati precisamente all'esistenza di una società di atei con leggi di buon costume e di onore poiché «il travisamento dei costumi» non è affatto «una prova di ateismo»<sup>136</sup>. Proprio Bayle dedicava, peraltro, alla voce “Spinoza” del *Dictionnaire* l'articolo più lungo considerandolo il «primo ad aver ridotto a sistema l'ateismo, facendone un corpo dottrinale coerente, svolto con metodo geometrico»<sup>137</sup>.

D'altra parte Spinoza scuoteva le preoccupazioni teologiche con la sua applicazione della filologia al Testo Sacro. Se è vero, infatti, che come scriveva Ernst Cassirer fra il secolo XV e XVI «l'unità e l'interiore armonia della cultura medievale» svanirono distruggendo «quella catena gerarchica dell'essere che dava ad ogni cosa il suo posto giusto, saldo ed indiscutibile nell'ordine generale dell'esistente»<sup>138</sup>, è anche vero che è solo successivamente che si assiste ad un'erudizione e ad una filologia applicate in modo peculiare al Testo Sacro non meno che a monumenti, monete e miti. L'apologetica si trovava di fronte al fatto inedito della Bibbia sottoposta alle ragioni umane e sottratta alla fede e all'autorità. Un attacco, per la verità, prodotto di processi

---

<sup>134</sup> E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, op. cit., p. 179.

<sup>135</sup> P. BAYLE, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. CANTELLI, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 303.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>137</sup> P. BAYLE, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. CANTELLI, Laterza, Roma-Bari 1976, voce “Spinoza” [consultato in ebook].

<sup>138</sup> E. CASSIRER, *Il mito dello stato*, trad. it. di C. PELLIZZI, SE, Milano 2010

di lunga durata<sup>139</sup> e che non proveniva solo da Spinoza. Si pensi all'oratoriano Richard Simon che, con l'*Historire critique de Vieux Testament* del 1678, entrò in polemica con il Bossuet per aver limitato l'autenticità mosaica del *Pentateuco* alla sola parte legislativa ma anche ai tanti lavori sulla cronologia sacra e sull'esegesi biblica letti a Roma come a Napoli, a Firenze come a Venezia<sup>140</sup>.

La filologia applicata alla Scrittura smantellava uno dei capisaldi dell'edificio teologico a cui si affiancava la cronologia che sembrava guadagnare tanta più importanza quanto più il disordine e le incertezze aumentavano. Fino a quel momento la cronologia biblica rappresentava il punto di riferimento ma le cronache apparentemente più antiche di Egiziani e Cinesi, i ritrovamenti, i frantumi di civiltà che raccontavano storie più antiche misero ulteriormente in crisi la narrazione veterotestamentaria. Cosicché si diede vita a un lungo complesso dibattito sulle antichità dei popoli che coinvolse John Marsham, John Spencer, Pierre Daniel Huet<sup>141</sup> ciascuno con la propria soluzione a cui si aggiungeva l'archeologia, la neonata numismatica a tentare di trovare una soluzione, a tentare di capire se Mosè venisse prima degli Egiziani o fosse null'altro che un loro emulo.

Tutte questioni, queste, che ricorrono in Vico. E se sul piano cronologico il filosofo napoletano salvaguarda con cura l'antichità della storia ebraica rispetto alle tesi, sia pure riduttivamente intese, di Marsham e Spencer, sul piano dell'applicazione filologica paradossalmente non si sottrae completamente ad esercitare la sua "arte

---

<sup>139</sup> Si tenga presente l'erudizione umanistica precedente che aveva negato l'atemporalità e dissolto la sacertà dei testi giuridici antichi scoprendone l'origine in condizioni particolaristiche (cfr. R. AJELLO, *Arcana Juris*, op. cit., pp. 70-108 ma anche P. PIOVANI, *Giustinianesimo ed etica moderna*, Laterza Bari 1961). A ciò si aggiunsero le scoperte/conquiste geografiche che ponevano il problema dell'applicazione di visioni nate in un ambito che si scopriva assai ristretto, quello europeo, a enormi masse di contesti, tradizioni, culture profondamente diverse (cfr. R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1954). Il sistema eliocentrico poneva l'uomo in una condizione non più privilegiata e l'unità ecclesiastica vacillava con la costituzione di molteplici chiese. Fu quest'ultimo l'evento che più di tutti scosse e incrinò l'ordine morale medioevale.

<sup>140</sup> Cfr. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, op. cit., pp. 189-207 ma anche V. FERRONE, *Scienza Natura Religione*, op. cit.

<sup>141</sup> Cfr. R. BASSI, *Canoni di mitologia*, op. cit., pp. 64-65 in cui la studiosa segnala la presenza di un esemplare della *Demonstratio evangelica* di Huet posseduto da Giuseppe Valletta. Nell'opera l'autore sosteneva la derivazione della mitologia pagana dalla Sacra Scrittura equiparando i personaggi della mitologia persiana, indiana, egiziana e greca alla figura di Mosè. Alla base dell'intento vi era lo sforzo di ricondurre i racconti mitologici alla Bibbia per poter subordinare il politeismo al monoteismo, i molteplici nomi delle divinità a un solo Dio. Sarà in parte quel che farà anche Vico in SN44 §175 sebbene, individuandovi più di un rischio per l'ortodossia, egli neghi la tesi di Huet che «s'industria di dar' a credere, che le Favole siano sagre Storie alterate, e corrotte da' Gentili e sopra tutti da' Greci» (CMA 3).



critica”. È il caso, per esempio, della *Scienza Nuova* del 1725 in cui Mosè «tesse la sua storia tutta con parlari che hanno molto di conformità con quelli di Omero»<sup>142</sup>. Un imprudente accostamento che scomparirà o comunque risulterà più sfumato nelle edizioni successive ma che rende la portata del nuovo atteggiamento diffuso nei confronti dei testi.

A questa operazione di critica e scomposizione del testo non si sottraevano neanche oracoli, miracoli, favole e miti. L'esempio di Bernard Le Bovier de Fontenelle e della sua *Histoire des oracles* è emblematica così come *L'origine des Fables* entro cui si dà una spiegazione, attraverso leggi semplici, dell'«origine», dello sviluppo e della «decadenza»<sup>143</sup> delle credenze facilmente applicabile, sebbene non esplicitato, anche alla religione rivelata. Ma, come si è visto, anche lo Spinoza del capitolo VI del *Tractatus* non era da meno allorquando negava assolutamente la possibilità dei miracoli.

A questi, però, si aggiungevano anche profezie e credenze comuni sottoposte a demistificazioni e smascheramenti. In tal senso, il Testo Sacro veniva a tal punto scomposto che anche i fenomeni naturali male interpretati nella Bibbia venivano spiegati scientificamente. È il caso, per esempio, dell'arcobaleno che Noè considerava formato direttamente da Dio e che, chiosa Spinoza, «non è altro che la rifrazione e la riflessione dei raggi del sole che gli stessi raggi subiscono nelle goccioline dell'acqua». Senza contare, poi, l'origine antropologica del pregiudizio finalistico che, con cura, nell'*Appendice* alla Parte I dell'*Ethica* Spinoza si preoccupa di falsificare e di ricondurre all'ignoranza delle vere cause.

In questo solco, si colloca anche il nemico principale di Vico, Pierre Bayle che condanna aspramente la superstizione e l'idolatria. Entrambe nascono dall'ignoranza delle cause degli eventi e dei fatti naturali. Le comete, in questo senso, non hanno alcun significato cosmologico o religioso né appaiono segni, manifestazioni o cause di sventure<sup>144</sup>. E anzi, facendo riferimento al testo plutarco *Delle superstizioni*, che non

---

<sup>142</sup> SN25 §28, p.994.

<sup>143</sup> B. LE BOVIER DE FONTENELLE, *Storia degli oracoli*, Edizioni Medusa, Milano 2006, p. 33.

<sup>144</sup> Le comete altro non sono che «corpi soggetti alle leggi ordinarie della natura» non «prodigi che non seguono nessuna regola» né «araldi che vengono da parte di Dio a dichiarare guerra al genere umano». Idee, queste, «poco fondate» per Bayle e basate su passi «tratti dai poeti e dagli storici», i quali risultano parziali e incapaci di argomentare con ragione pura optando, invece, per tutto ciò che appare meraviglioso. Chiosa Bayle, sin dall'inizio dei suoi *Pensée*, «a mio parere la loro [degli storici] credulità non deve impedirci di credere che siano

sfuggirà a Vico, Bayle, sottolineando l'opportuna distinzione tra idolatria/superstizione e ateismo considera quest'ultimo migliore sul piano morale<sup>145</sup>. Proprio su questo punto, lo si vedrà, Vico elabora una risposta diametralmente opposta facendo suoi, tuttavia, strumenti e linguaggi propri dello stesso Bayle.

#### 4. Vico

È all'interno di questi plessi problematici, di questioni che tra Seicento e Settecento erano di forte attualità a Napoli e/o in Europa che si colloca la formazione di Vico, il quale recupera linguaggi, elabora concetti in una torsione teorica peculiare che fa tesoro della sedimentazione eclettica di saperi e tradizioni cui si assiste nel mondo partenopeo. Al di là, infatti, dei testi effettivamente letti, Vico si trova inserito in queste tendenze e di fronte ad alcune di esse esercita costantemente un atto di "misreading", di ri-appropriazione peculiare che fa tesoro di testi antichi e moderni, in un atteggiamento di "profanazione" costante e sistematica.

In tal senso, sebbene probabilmente rimangano estranei a Vico i dibattiti francesi che coinvolgono Fontenelle, il filosofo napoletano elabora, a partire dalle *Notae ad Diritto Universale*, una metodologia, un canone interpretativo attraverso cui leggere la materia mitologica di tempi incerti e oscuri senza ricorrere a ipotetici significati "riposti" né a verità trascendenti. A differenza di autori a lui precedenti o coevi, tuttavia, egli si pone il problema dell'origine, dello statuto e dell'interpretazione del mito in chiave non intellettualistica tanto da considerare le favole, lo si vedrà, "vere" e "severe" perché rispondenti ad un preciso sviluppo della mente umana<sup>146</sup>.

---

veramente apparse delle comete tutte le volte che lo hanno riferito, e che negli anni successivi alla loro apparizione siano effettivamente capitati tutti i mali che essi ci raccontano. A questo posso prestar fede, ma non altro vi posso concedere, e questo soltanto dovete ragionevolmente pretendere. Vediamo ora quali ne siano le conseguenze. Intanto vi sfido a concludere con tutta la vostra sottigliezza che le comete sono state la causa o il segno delle calamità che sono seguite alla loro apparizione. In questo modo le testimonianze degli storici si riducono soltanto a provare che sono comparse delle comete e che in seguito si verificarono nel mondo un sacco di disordini; il che è ben diverso dal provare che l'una di queste due cose sia la causa o il pronostico dell'altra» (P. BAYLE, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. CANTELLI, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 22-26).

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 365.

<sup>146</sup> Cfr. R. BASSI, *Favole vere e severe*, op. cit., p. 8 ma anche P. ROSSI, *Sterminare antichità*, op. cit., p. 50.

Proprio l'applicazione di un canone ermeneutico per la lettura di miti e favole conduce Vico a tematizzare un altro problema ampiamente dibattuto nella cultura europea quale il rapporto tra idolatria, superstizione, divinazione e religione, provvidenza divina. Il problema era assai diversificato nella sua articolazione e nella sua tentata soluzione tanto più a seguito della conquista dell'America e del contatto con popoli profondamente diversi. Il caso dei Cinesi, in questo senso, appare eloquente per evidenziare un diverso atteggiamento nel mondo cattolico di fronte a forme idolatriche di religione. I Gesuiti e i Domenicani rappresentavano i due poli distinti<sup>147</sup>. I primi tendevano ad assimilare l'Oriente al cristianesimo e i secondi a rilevarne l'assoluta irriducibilità relegando a idolatria ogni loro culto.

L'intento di Vico diviene quello di reinserire a sistema, ricondurre a norma di scienza anche le idolatrie e le superstizioni. Queste, come per Hobbes, Spinoza e Bayle, erano riconducibili all'ignoranza delle cause e, tuttavia, pur nella loro falsa materia si rivelavano vere nelle forme e, calate diacronicamente, risultavano direttamente connesse all'incivilirsi dell'uomo. In tal modo, Vico riusciva anche a mostrare contro un certo libertinismo che la *religio* non era nata da *impostura* ma da un autoinganno spontaneo, non da menzogna – costitutivamente ignota all'umanità fanciulla – ma da errore di menti ancora rozze. Cosicché demistificava la superstizione, l'idolatria, la divinazione riconducendole a ignoranza ma, calandole in un processo di storicizzazione, sosteneva la spontanea e produttiva onnisacralizzazione del mondo connaturata alla mentalità primitiva degli uomini.

Come gli empi autori che diverranno la grande sfida vichiana – Spinoza, Hobbes, Machiavelli, Bayle – anche Vico recupera il ruolo produttivo – e dalla *Scienza Nuova* del 1730 in un certo senso fondativo – della paura e rileva nell'"utilità" la motivazione costante dell'agire umano. E però entrambe – paura e utilità – vengono riarticolate, risemantizzate dall'architettura provvidenziale che percorre i testi vichiani. Come

---

<sup>147</sup> Una questione che doveva essere ampiamente nota anche a Vico. Tra le opere di possibile consultazione Romana Bassi individua il testo di ALEXANDRE NÖEL (1639-1724), *Conformità delle cerimonie chinesi colla idolatria greca, e romana. In conferma dell'Apologia de Domenicani Missionari della China, opera di un religioso dottore, e professore di Teologia*, appresso gli eredi di C. d'Egmons, Colonia 1700 in cui veniva sottolineata la discontinuità tra l'idolatria ispirata dal demonio e la religione cattolica in contrasto con i Gesuiti mossi dall'idea che anche culti idolatrici potessero essere manifestazione della provvidenza divina come sarà anche in Vico (cfr. R. BASSI, *Canoni di mitologia*, op. cit., p. 79). Ma si veda anche P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, op. cit.

Spinoza anche Vico nega l'intervento *miracoloso* e straordinario – mettendo finanche tra parentesi la figura di Cristo – ma per ricondurre l'agire provvidenziale entro vie ordinarie e certe, verificabili nel mondo civile e storico degli uomini.

Proprio il mondo civile-storico è il mondo che interessa a Vico in linea con quel plesso di saperi della e sulla storia presenti nella cultura napoletana e, nello specifico, nell'Accademia di Medinaceli. È da quei dibattiti, presumibilmente, che Vico sente come sua l'urgenza di problematizzare il *corso* delle nazioni, il loro sorgere, vivere e decadere. E, tuttavia, la storia in Vico non si riduce affatto a *magistra vitae*. In questo senso, se recupera dall'Accademia di Medinaceli l'esigenza di una riflessione sul mondo storico e sul corso delle nazioni, egli sente anche l'urgenza e la necessità di una *scienza* – nuova – intesa come conoscenza delle *guise*, del modo in cui una cosa si fa. Ed è posizione, questa, che espressa nel *De Antiquissima* del 1710 rimarrà invariata sino all'ultima *Scienza Nuova*.

In tal modo così come la natura non è conoscibile dall'uomo poiché Dio ne è l'autore e solo lui può averne conoscenza vera, allo stesso modo anche la natura di Dio rimane nascosta, ignota all'uomo che non può conoscerlo perché non può farlo, secondo il tanto noto principio del *verum-factum*. È, anzi, «impia» l'audacia di voler dimostrare l'esistenza di Dio poiché significherebbe ridurlo a fatto del pensiero, ma non si può dare una idea chiara e distinta di Dio, applicando il criterio cartesiano al Sommo Nume. Non è possibile per l'uomo comprendere come l'infinito si sia fatto finito, possiamo solo pensarlo:

in quale modo l'infinito sia disceso in queste nostre cose finite, se anche Dio ce lo mostrasse, non potremmo capirlo: perché questo è il vero della mente divina, per la quale conoscere e fare sono la stessa cosa. Difatti la mente umana è finita e creata e dunque non può comprendere [*intelligere*] le cose illimitate e prive di forma; può pensarle [*cogitare*] [...]. Ma questo stesso pensare è ammissione che le cose che stai pensando non hanno forma, né confini [...].

*De Antiquissima*, pp. 248-249.

In tal senso, anche la teologia in quanto tale viene esclusa dal novero delle scienze poiché si fonda sulla fede non sulla ragione. Nelle *Vici Vindiciae* contro l'*ignotus erro* che scrisse una recensione negativa della *Scienza Nuova* del 1725 Vico sottolineava come «nella sola teologia, la cui comprensione ci viene da Dio, che è il primo vero,

necessariamente il nostro debole ingegno viene meno, e noi dobbiamo accogliere come vere quelle cose che superano la nostra capacità di comprensione, piuttosto che quelle dimostrate con procedimento geometrico»<sup>148</sup>.

È precisamente a partire da questa finitezza, dall'ineludibile imperfezione umana che è corpo e mente che si dipana l'intero itinerario vichiano. La nostra conoscenza non può in alcun modo giungere alla perfezione ed è anzi «smisurato desiderio», aspirazione impossibile che «supera la capacità umana» provare a farlo poiché tutto ciò «che all'uomo è permesso di sapere è, come anche l'uomo, finito e imperfetto». Una connaturata imperfezione che non è possibile racchiudere in un *cogito* trasparente.

A partire da questa finitezza Vico recupera argomenti, stilemi, elementi propri di diverse quando non contrapposte dottrine: Lucrezio, l'epicureismo e la tradizione materialistica in genere non meno che le posizioni di un certo libertinismo o delle costruzioni egoistico-utilitarie. Ma a queste egli affianca anche un recupero di linguaggi tradizionali piegati a usi nuovi come la distinzione scolastica, ampiamente riutilizzata dalla maggior parte degli autori a lui coevi, tra una provvidenza ordinaria ed una straordinaria. È su questo sfondo, qui appena abbozzato, che andrà misurato l'intero itinerario vichiano che tenta di reperire una sua prima risposta nel mondo storico-concreto dello *ius*.

---

<sup>148</sup> *Vici Vindiciae*, pp. 352-355.



## CAPITOLO II

### IL DIRITTO UNIVERSALE: UNA TEODICEA STORICA

#### 1. L'asse giuridico

Allontaniamo del tutto dai campi dell'erudizione umana e divina la scepse. Essa è nemica d'ogni religione e malanno d'ogni stato. Questi Carneadi, poi, che riescono a dissertare senza sbilanciarsi a favore o contro l'esistenza di una giustizia nelle cose umane, un giorno così, il giorno dopo colà, siano pubblicamente cacciati da ogni stato, come già un tempo furono cacciati da Roma.  
*De Constantia*, pp. 354-355.

La biografia e la riflessione intellettuale di Vico, come da lui stesso più volte sottolineato<sup>1</sup>, scorre lungo almeno tre assi distinti ma comunicanti tra loro: l'asse retorico, quello storico-giuridico e quello filosofico-politico<sup>2</sup>. Il secondo aspetto del

---

<sup>1</sup> È il caso della dedica che apre il *Proloquium* del *De Uno* a Francesco Ventura: «namque ea ipsa tria [l'oratoria, la filosofia e la giurisprudenza] omnino praestare conatus eram, ut philologiam, qua oratores ornantur maxime, philosophiae submitterem, eiusque severa trutina expenderem, eaque ratione iurisprudentiae principia statuminares» ossia «perché difatti con ogni mio studio io aveva procurato di apparire con quel triplice aspetto, volendo però che la filologia, principale ornamento dell'arte oratoria, fosse alla filosofia sottoposta, ed ogni cosa pesando alla rigorosa bilancia della filosofia avanti di giovarmene per fondare i principii della giurisprudenza»; *De Uno*, pp. 20-21.

<sup>2</sup> A individuare tre “domini” nel pensiero e nell'opera enciclopedica di Vico è tra gli altri Marco Vanzulli il quale parla di un dominio storico-giuridico, uno retorico-letterario ed uno relativo alla moderna scienza della natura. Grazie a queste tre *vie* si comprenderebbero «i principali motivi che sono stati alla base della formazione di quel sapere complesso racchiuso nella *Scienza Nuova*» (M. VANZULLI, *La scienza di Vico*, op. cit., p. 11). Queste *vie* permetterebbero di mostrare come «la posizione epistemologica della *Scienza Nuova* sia il risultato della convergenza diacronica – e non il frutto di una progettazione astratta – di diverse istanze conoscitive proprie a saperi diversi, la cui fusione avviene appunto non a priori né a posteriori, ma è costitutiva della stessa tematica, della stessa posizione dell'oggetto di studio del capolavoro vichiano» (*ivi*, p. 13). In proposito risultano interessanti anche i lavori di G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 92-93 che intravede nella *Scienza Nuova*, senza tuttavia alcuna affiliazione all'idea di un cammino predeterminato e teleologicamente orientato, la *summa* critica dei precedenti interessi vichiani. Su questo punto insiste anche P. GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova*, PUPS, Paris 2008, p. 14 il quale individua una molteplicità di generi, di livelli retorici dell'intero *corpus* vichiano che si trovano riuniti nella *Scienza Nuova*. Si veda in proposito anche S. SINI, *Figure vichiane. Retorica e topica della «Scienza Nuova»*, Il Filarete, Milano 2005. Pur essendo indubbia la centralità della *Scienza Nuova* non riducibile alle altre opere del filosofo napoletano, l'esigenza di unificare l'intero sapere umano è già presente, sia pure in forme diverse, nel *De ratione* come ricorda Vico stesso nella *Vita* (p. 36) e nel *Diritto Universale* («uno principio, in quo universa divinarum atque humanarum rerum notitia demonstrata constaret» *De Uno*, p. 21). Da questa fusione di saperi, lo si vedrà, da questa tendenza enciclopedica deriva l'effettiva difficoltà di collocare precisamente Vico nella storia del pensiero poiché vicino a troppe tradizioni alle quali appartiene spesso in modo eccentrico come ha notato DONALD R. KELLEY, *Vico and*

pensiero vichiano venne rilevato persino da Marx allorché leggendo la *Scienza Nuova* nella traduzione della principessa di Belgioioso del 1844 ne notò il poderoso impianto giuridico consigliandone, in una lettera del 28 aprile 1862, la lettura a Ferdinand Lassalle che aveva appena scritto un'opera di filosofia del diritto<sup>3</sup>. Prima, però, della *Scienza Nuova*, a testimoniare l'importanza dell'asse giuridico, rilevante sebbene non esclusivo<sup>4</sup>, nella formazione e nell'itinerario teorico vichiano sono le *Orazioni Inaugurali* – in particolare, la V (1705) e la VI (1707) –, l'opera latina nota come *Diritto Universale*, apparsa a Napoli tra il 1720 e il 1723 e il capitolo XI del *De nostri temporis studiorum ratione*<sup>5</sup>, dedicato alla giurisprudenza e ampliato in occasione della stampa, avvenuta nel 1709, rispetto al testo oratorio<sup>6</sup>, a cui Vico stesso accenna come «abbozzo» del *Diritto Universale*<sup>7</sup>.

Senza contare, poi, l'aspirazione alla cattedra di giurisprudenza e la formazione giuridica del filosofo napoletano ricordata, sia pure a posteriori, nell'*Autobiografia*, in cui ripercorrendo gli studi «legali» verso i quali venne spinto dal padre critica gli insegnamenti inizialmente ricevuti da Francesco Verde tutti ripieni «di casi della pratica più minuta» e dai quali egli «non vedeva i princìpi»<sup>8</sup> tanto che sentiva «di nulla apprendere». La critica vichiana all'insegnamento del Verde rappresentava una critica

---

*galianism: perspective on a paradigm*, in G. TAGLIACCOZZO (a cura di), *Vico: Past and Present*, Humanities Press, Atlantic Highlands (N.J.) 1981, vol. II, pp. 58-71 (in particolare, p. 66).

<sup>3</sup> «Mi colpisce il fatto che a quanto pare non hai letto Vico, la *Scienza Nuova*. Non perché ci avresti trovato qualcosa per i tuoi scopi, ma per la concezione filosofica del diritto romano opposta a quella dei filistei della scienza giuridica [...] Vico contiene in germe Wolf (*Omero*), Niebuhr (*Storia della monarchia romana*), i fondamenti della linguistica comparata (anche se in modo fantastico) e ancora un bel po' di genialità»; Lettera di Marx a Lassalle, Londra, 28 aprile 1862, in K. MARX e F. ENGELS, *Werke*, Bd. 30, Dietz, Berlin, p. 622; trad. it. *Opere complete*, col. 41, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 674-675. Cfr. anche TOM ROCKMORE, *Una riflessione su Vico e il materialismo marxista nel Capitale*, in «Materialismo Storico», I (2016), nn. 1-2, pp. 132-141.

<sup>4</sup> Che la formazione e la riflessione giuridica ricoprono un ruolo essenziale nella vita e nel pensiero di Vico è la stessa *Autobiografia* a ricordarlo (*ivi*, pp. 8-9). Sull'interesse vichiano per la giurisprudenza si vedano M. MOONEY, *Vico e la tradizione retorica*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 41 che individua proprio nella giurisprudenza l'interesse in cui Vico fu più perseverante tanto che in questo campo produsse i risultati più importanti (specie in relazione al diritto romano) ma anche D. PASINI, *Diritto società e stato in Vico*, Editore Jovene, Napoli 1970, pp. 12-13; L. BELLOFIORE, *La dottrina del diritto naturale in G.B. Vico*, CEDAM, Padova 1962.

<sup>5</sup> Sulla centralità della *ratio studiorum* come tema sul quale convergono gli sforzi di tanti letterati di inizio Settecento, cfr. A. QUONDAM, *Nota critica all'edizione degli Scritti critici e teorici* di G. GRAVINA nella collana «Scrittori d'Italia», Laterza, Bari 1973, pp. 593-605 (in particolare p. 603).

<sup>6</sup> «Questa dissertazione uscita alla luce, accresciuta di ciò che non si poté dire alla presenza del cardinal viceré per non abusarsi del tempo, che molto bisogna a' princìpi, [...]» (*Vita*, p. 37). Cfr. sulla genesi del *De ratione* S. MONTI, *Sulla tradizione e sul testo delle orazioni inaugurali di Vico*, Guida, Napoli 1977, pp. 11-29 e 107-116.

<sup>7</sup> «La dissertazione uscì l'istesso anno in dodicesimo dalle stampe di Felice Mosca. Il quale argomento, in fatti, è un abbozzo dell'opera che poi lavorò: *De universi iuris uno principio* ecc. di cui è appendice l'altra *De constantia iurisprudencia*» (*Vita*, p. 47).

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 8-9.



di ordine *metodologico* e *contenutistico*. Si trattava, infatti, sia della condanna di un insegnamento nozionistico privo di utilità per la vita civile sia della critica all'apprendimento esclusivamente passivo e mnemonico<sup>9</sup>. Ne derivava l'attenzione del filosofo napoletano a due problemi di fondo dell'indagine attorno al diritto: la necessità di ricercare «un principio di un diritto naturale delle genti» per spiegare la genesi del diritto civile – e, in particolare, del diritto romano – e l'importanza della ricerca filologica<sup>10</sup>.

Sollecitato in tal senso da una lezione di Felice Acquadia sul *Commentarius* del «Vulteo»<sup>11</sup>, l'indagine vichiana è diretta non alla semplice casistica della pratica giuridica ma alla formulazione di principi giuridici generali – grazie a cui fondare una nuova scienza giuridica – e alla tradizione storica degli istituti<sup>12</sup>. D'altra parte, l'esigenza di cogliere, anziché i casi particolari, i principi generali del diritto fa tutt'uno con l'avversione vichiana per il *nominalismo* – una «spezie di logica crisippea» – insegnatogli da Antonio del Balzo, coniugandosi con la tendenza alla rivalutazione di topica e retorica e con lo studio della metafisica finalizzata a costruire una «scienza del giusto», la quale «procede da poche verità eterne, dettate in metafisica da una giustizia ideale, che nel lavoro delle città tiene luogo d'architettura e comanda alle due giustizie particolari, commutativa e distributiva, come a due fabre divine che misurino le utilità

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 9. Si veda inoltre quanto scrive D. PASINI, *Diritto società e Stato in Vico*, op. cit., pp. 4-5.

<sup>10</sup> Se è vero che la ricerca sul materiale giuridico della «parola» antica in quanto tale, nei modi propri di un'ermeneutica contemplativa, è prevalentemente esigenza umanistica che viene seguita anche dall'erudizione del Cinque-Seicento e che l'incontro compiuto tra *filologia* e *scienza del diritto* è invece conquista dello storicismo tardo settecentesco-ottocentesco (cfr. M. BRETONE, *La storia del diritto romano fra scienza giuridica e antichistica*, in «*Dura*» 39, 1988, pp. 1-23 ora in ID., *Diritto romano e coscienza moderna. Dalla tradizione alla storia. Scritti nomadi*, Marcial Pons, Madrid 2011, pp. 53-75), è anche vero che in Vico vi è già una convergenza tra i due piani. Già nel *De ratione* la necessità di una convergenza tra la filologia e una scienza del diritto emerge senza trovare il proprio sviluppo; nel *Diritto Universale* tenderà precisamente verso quest'obiettivo. È infatti già con Vico, assieme a tutta una tradizione europea a cui egli attinge, che si può cominciare a parlare del diritto come di un «fenomeno storico» e che il diritto, e nello specifico quello romano, «non è più una *ratio scripta* fuori del tempo» ma è il frutto di un «processo formativo» che è necessario seguire per poterne dare un'interpretazione sistematica.

<sup>11</sup> Cfr. *Vita*, pp. 8-9. Si tratta nello specifico dell'opera *In "institutiones iuris civilis" a Iustiniano compositas commentarius* (1590) che venne donata a Vico dal gesuita Nicola Giannettasio assieme alla *Summa juris canonici in quatuor institutionum libros contracta* (1600) del canonico Enrico Canisio. Cfr. F. LOMONACO, *Traversie e opportunità*, op. cit., pp. 40-41.

<sup>12</sup> Cfr. D. PASINI, *Diritto società*, op. cit., p.4-7. Si veda inoltre quanto scrive Vico nella *Vita*: «[cominciò] a meditare poi un principio di diritto naturale delle genti, il quale e fosse comodo a spiegare le origini del diritto romano e di ogni altro diritto civile gentile per quel che riguarda la storia, e fosse conforme alla sua dottrina della grazia per quel che ne riguarda la morale filosofia».

con due misure eterne, aritmetica e geometrica, sì come quelle che sono due proporzioni in matematica dimostrate»<sup>13</sup>.

Ciò che, insomma, interessava a Vico era il diritto non in quanto problema di natura empirica ma in quanto problema filosofico<sup>14</sup> cosicché, come ha notato Guido Fassò, il problema del diritto universale che egli si pone a partire dagli anni 20 del Settecento è il problema del «diritto naturale o razionale (o della giustizia) e della relazione di essa con i dati giuridici storici, con le norme positivamente vigenti nei vari tempi e con gli istituti concretamente conosciuti dalla storia»<sup>15</sup>. Universale e particolare, ideale e reale, eterno e tempo: sono questi i poli che Vico tenta di pensare e di tenere assieme cercando di stringerli senza farli coincidere mai.

In questo tentativo si colloca anche il *Diritto Universale*, il cui intento conoscitivo è lo stabilimento di un *principio* tanto generale da poter contenere «tutta l'erudizione divina e umana»<sup>16</sup> capace di dimostrare che «dall'ordine, per l'ordine e nell'ordine delle cose l'uomo conosce il vero di quelle», sulla base della definizione del *vero* come «quod rerum ordini conformatur» e del *certo* come «conscientia dubitandi securus»<sup>17</sup>. Proprio nel suo tentativo di conciliare principio generale ed evoluzione storica del diritto, l'opera giuridica vichiana è stata considerata da Elio Gianturco un momento di sintesi tra diritto naturale e storicismo, una sorta di processo di “antagonismo-collaborazione” tra i termini che emerge anche nella relazione filosofia-filologia, vero-certo e ragione-autorità su cui si tornerà più avanti<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. *Vita*, pp. 6-7.

<sup>14</sup> G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Guida, Napoli 1971, pp. 72-73 ma anche B. BRUGI, *Rileggendo l'autobiografia di G.B. Vico*, in AA. VV., *Per il secondo centenario della Scienza Nuova di G.B. Vico (1725-1925)*, Edizioni della «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Roma 1925, pp. 12-19 e D. PASINI, *Diritto società*, op. cit., p. 127. Si consideri inoltre il fatto che in esergo al *De Universi iuris uno principio et fine uno* Vico colloca una citazione del *De legibus* ciceroniano: «Atticus: Non ergo praetoris Edicto, ut prelique nunc, neque a XII Tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hariendum iuris disciplinam putas?» [«Attico: Tu ritieni dunque che la conoscenza del diritto non la si debba attingere dall'editto del pretore, come fanno oggi i più, né dalle XII Tavole, come facevano gli antichi, ma dalle intime profondità della filosofia»]; *De Uno*, pp. 18-19.

<sup>15</sup> G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, op. cit., pp. 72-73.

<sup>16</sup> *Sinopsi*, p. 5.

<sup>17</sup> *De Uno*, pp. 34-35.

<sup>18</sup> «Chez Vico, les deux frères ennemis, le droit naturel et l'historicisme, sont accouplés et, malgré leur répugnance, obligés de coexister, d'agir de concert. Le juriste napolitain crée une synthèse supérieure à la fois au droit naturel et à l'historicisme, une synthèse dans laquelle aucun des deux termes n'est affaibli ou sacrifié par rapport à l'autre. Tous les deux sont subsumés sous un point de vue qui les transcende. L'hostilité réciproque, la relation dialectique entre droit naturel et historicisme, est préservée [...]. L'idéal de la loi, l'archétype de la justice, ne perd rien de sa splendeur, mais *corre in tempo*, il s'incarne dans de multiples *avatars* historiques, dans un effort toujours asymptotique pour réaliser l'idée. Chez Vico, la synthèse du droit naturel et de l'historicisme [...] n'a pas

Il tentativo vichiano di conciliare principio generale ed evoluzione storica del diritto, filosofia e giurisprudenza, si collocava, peraltro, entro la più ampia crisi che investiva la cultura giuridica e politica italiana ed europea dovuta allo scollamento tra morale e politica e a un'*inconstantia jurisprudentis* elevata a problema teoretico. Si assisteva ad una vera e propria frattura nella cultura giuridica tra giusnaturalismo e giusvolontarismo accompagnata dalla consapevolezza che gli sviluppi postcartesiani del pensiero critico moderno avrebbero condotto «alla demolizione del diritto come *Scientia* ed all'affermazione del diritto come *politica*»<sup>19</sup>.

Un cambiamento radicale che implicava che la *juris voluntas* divenisse immediatamente *principis arbitrium* tanto più in una società come quella italiana – e napoletana – mal governata e sfruttata dal dominio straniero. D'altra parte, se la critica di Montaigne e dei libertini ai valori tradizionali aveva preso le mosse e tratto argomento dall'evidente disordine delle cose umane, il pensiero cattolico dei secoli XVII-XVIII, sovvertendo l'interpretazione precedente, affermava la costante presenza dell'intervento divino che «si manifesta in una meravigliosa coincidenza di eventi, cioè in una coincidenza che nella sua essenza non è un caso, ma il compimento di un piano nascosto»<sup>20</sup>.

Presupposto assiomatico di questo disegno era la creazione divina, la sua perfetta coerenza, il suo *ordine*, la sua *forma*. Come ha evidenziato Raffaele Ajello, però, da questo precedente logico indiscutibile

---

pour résultat une dissonance cacophonique, et ne donne pas naissance à un monstre hybride; nous avons plutôt affaire à la description d'un processus d'antagonisme-collaboration, d'une synergie contrastée d'opposés»; E. GIANTURCO, *L'importanza de Vico*, op. cit., pp. 329-330. Sempre Gianturco, peraltro, ha sottolineato più volte l'importanza del *Diritto Universale* per capire l'evoluzione intellettuale di Vico ma anche, e più significativamente, perché nella storia del pensiero giuridico esso si collochi nell'intervallo tra il *Jus belli ac pacis* di Grozio (1625) e l'*Esprit des lois* (1748) di Montesquieu (ivi, p. 329) poiché lo sviluppo del pensiero giuridico lungo il periodo che separa la creazione della dottrina del diritto internazionale (Grozio) e la più luminosa teoria del costituzionalismo liberale moderna (Montesquieu) sarebbe inintelligibile se non si tenesse adeguatamente conto dell'opera monumentale vichiana poiché questa ci conduce dalla “scuola del diritto naturale” allo “storicismo sociologico” (cfr. ivi, p. 329 ma anche ID., *Vico's significance in the history of legal thought*, AA. VV., *Giambattista Vico. An International Symposium*, The John Hopkins Press, Baltimore 1969, pp. 327-347). Si veda anche D. PASINI, *Diritto società*, op. cit., pp. 9-11 che insiste sulla duplice, distinta eppure unitaria ricerca intorno al diritto capace di tenere assieme le coppie concettuali del vero e del certo, della ragione e dell'autorità.

<sup>19</sup> R. AJELLO, *Arcana Juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Jovene editore, Napoli 1976, p. 70.

<sup>20</sup> K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Il Mulino, Bologna 1963, p. 164 ma si veda anche quanto scriveva Bossuet citato da Löwith «Se sapete trovare il punto da cui si devono considerare le cose vedrete soltanto saggezza là dove prima vedevate disordine» (ivi, p. 161) ma anche J. BURY, *Storia dell'idea di progresso*, Eutimia, Milano 1964, p. 61 «La teoria del progresso doveva sostituire proprio la teoria di una provvidenza attiva».

scaturivano conseguenze problematiche: la ricerca delle linee o strutture giuridiche essenziali era vincolata al dato di fatto o di partenza documentario-legislativo; ma era libera nell'interpretazione, nei risultati, che sarebbero stati accettati, riconosciuti come coerenti allo schema provvidenziale solo quando avessero soddisfatto sul piano razionale; sul piano di una razionalità cosciente degli "accidenti" storici. Era una via, in definitiva, aperta sia ad un idealismo fatalistico, che ad un'indagine storico-critica cosciente e approfondita<sup>21</sup>.

Proprio tra questi due poli, idealismo fatalistico e indagine storico-critica cosciente e approfondita, si muove Vico che tenta la congiunzione di vero e certo, ragione e autorità, ideale e reale, filosofia e filologia nel diritto. Pensare, infatti, la sola forma giuridica senza alcuna impronta del vero eterno significava non realizzare la comunicazione sociale degli uomini e non salvare il tessuto della convivenza umana dalla sua degenerazione<sup>22</sup>.

Ad anticipare, almeno parzialmente<sup>23</sup>, la costruzione vichiana del *Diritto Universale* si colloca il *De nostri temporis studiorum ratione*, in cui la filosofia vichiana, secondo la nota formula di Fausto Nicolini, «cominciava già a diventare vichiana»<sup>24</sup> e di cui il filosofo napoletano compendia il contenuto giuridico come un «saggio di un sistema di giurisprudenza d'interpretare le leggi, quantunque private, con l'aspetto della ragione del governo romano», ossia – sottolinea Raffaele Ruggiero – «un metodo utile all'interpretazione giurisprudenziale del diritto romano in accordo con gli ordinamenti statali romanistici»<sup>25</sup>.

Nel *De ratione*, infatti, che si apre nel nome di Bacone commentandone il progetto<sup>26</sup> e si colloca all'interno della *Querelle des anciens et des modernes*<sup>27</sup> con il fine di

---

<sup>21</sup> R. AJELLO, *Arcana Juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, op. cit., pp. 72-73.

<sup>22</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Comunicazione e storia*, op. cit., pp. 138-139.

<sup>23</sup> August 't Hart parla di una vera e propria *metodologia giuridica vichiana* elaborata a partire dal *De ratione* e sviluppatasi, anche con esiti divergenti, nel *Diritto Universale* e nella *Scienza Nuova*. Tale metodologia avrebbe un duplice interesse: svolgerebbe un ruolo non secondario nella formazione del pensiero vichiano e avrebbe anche un significato più autonomo direttamente connesso alla problematica giuridico-politica del suo tempo; AUGUST C. 'T HART, *La metodologia giuridica vichiana*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XII-XIII (1982-1983), pp. 5-28 (in particolare, p. 5).

<sup>24</sup> F. NICOLINI, *Giambattista Vico nella vita e negli scritti*, in ID., *Saggi vichiani*, op. cit., p. 19.

<sup>25</sup> R. RUGGIERO, *Nova scientia tentatur. Introduzione al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 8-9.

<sup>26</sup> Si tratta cioè del progetto presente nel *De dignitate et de augmentis scientiarum* del 1623. Cfr. *De ratione*, pp. 92-93. Su Vico e Bacone cfr. E. DE MAS, *Bacone e Vico*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959.

<sup>27</sup> Il *De ratione* specificatamente posto tra un probabilismo teorico e una prudenza pratica caratterizzata dal riferimento al senso comune e al verisimile è considerato come l'iniziale formulazione, pur priva dell'organico coordinamento successivo, delle posizioni della *Scienza Nuova*, la matrice problematica da cui sorge il più maturo pensiero vichiano. Su questa scia cfr. A.M. JACOBELLI ISOLDI, G.B. Vico. *Per una «scienza della storia»*, Armano,

ridefinire la *ratio studiorum*<sup>28</sup> prendendo le distanze tanto dalle impostazioni gesuitiche quanto da quelle giansenistiche<sup>29</sup>, Vico, confrontando il sapere degli antichi con quello dei moderni<sup>30</sup> per tentarne una composizione<sup>31</sup>, tematizza anche il sapere giuridico prendendo a modello la *giurisprudenza romana*. Quest'*Orazione*, dal forte impegno pedagogico<sup>32</sup>, si collocava parzialmente in linea con altre due *Orazioni*, la V e la VI rispettivamente pronunciate nel 1705 e nel 1707, nella comune intenzione teorica di «proporre universali argomenti, scesi dalla metafisica in uso alla civile»<sup>33</sup>.

Ben prima del *De Uno*, l'orazione pronunciata da Vico nella Regia Università di Napoli nel 1707 rilevava come la giurisprudenza «neque scientia neque ars, sed prudentia est, et iustitia sibi habet propositam»<sup>34</sup>, ossia che essa non si risolve né nella semplice pratica né nella ragione poiché è compartecipe dell'una e dell'altra, della *scientia* e dell'*ars* ed ha come fine la ricerca del vero. La dimensione civile, *pratica*, politica rappresenta la cifra significativa dell'intero itinerario teorico vichiano. A

---

Roma 1985. Sull'interesse metodologico che Vico ha per la *querelle* cfr. S. CAMPAILA, *A proposito di Vico nella Querelle des Anciens et des Modernes*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», III (1983), pp. 181-192 ma anche J.M. LEVINE, *Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns*, in «Transactions of the VII International Congress on Enlightenment» (Budapest, 1987), The Voltaire Foundation, Oxford 1989, p. 564. Rispetto ai termini della contesa che divide chi difendeva il metodo retorico degli antichi da chi, invece, sosteneva il metodo logico dei moderni cfr. G. MARGIOTTA, *Le origini italiane della «querelle des anciens et des modernes»*, Editrice Studium, Roma 1953 e G. PRETI, *La polemica antiumanistica*, in *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, pp. 61-144.

<sup>28</sup> «Se paragoniamo i nostri tempi con gli antichi, e soppesiamo i vantaggi e svantaggi dall'una e dall'altra parte per gli studi, potremo forse stabilire un metodo identico a quello degli antichi. Noi abbiamo infatti scoperto molte cose che gli antichi ignoravano affatto, e gli antichi sapevano molte cose che noi non conosciamo. [...] Queste cose mi hanno offerto il tema per dissertare dinanzi a voi, ingenui giovanetti: Quale metodo degli studi è più corretto e migliore, il nostro o quello degli antichi?» [Quod si nostra cum antiquis tempora comparemus, reique literariae utrinque pensemus utilitates et damna, eadem nobis ratio cum priscis fortasse constiterit. Multa enim nobis detecta, antiquis penitus ignorata: et multa antiquis gnara, nobis prorsus incognita [...]. Quae mihi res argumentum apud vos, ingenui adolescentes, disserendum praebuerunt: Ultra studiorum ratio tectior meliorque, nostrane, an antiquorum?]; *De ratione*, pp. 92-95. Così Vico riassume retoricamente l'argomento della sua *Orazione*. Alla domanda apparentemente escludente, però, la risposta che il filosofo napoletano proverà a dare sarà di sforzo compositivo, di sintesi, di integrazione tra i vantaggi dei moderni e i vantaggi degli antichi.

<sup>29</sup> Sulla storia della *ratio studiorum* dei gesuiti e sulla contrapposizione con le posizioni gianseniste direttamente connesse al logicismo di Port-Royal si veda tra gli altri S. PAVONE, *I gesuiti. Dalle origini alla soppressione. 1540-1773*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 53-94.

<sup>30</sup> Cfr. A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>31</sup> Sul *De ratione* come luogo in cui emerge il problema della componibilità tra discipline apodittiche e discipline probabilistiche, la cui dissociazione è avvertita drammaticamente come declino dell'organismo enciclopedico della cultura barocca, cui Vico, almeno parzialmente, partecipa cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, op. cit., pp. 36-47.

<sup>32</sup> Di «profetismo pedagogico» parlava E. AUERBACH, *San Francesco Dante Vico*, op. cit. ma si veda anche B. DE GIOVANNI, *Il «De nostri temporis studiorum rationes» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in AA. VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 143-191, in particolare p. 163 che si riferisce al *De ratione* come tentativo di «pedagogia politica» poiché si apprestava a dare indicazione politica alle coscienze di giovani che avrebbero dovuto raccogliere l'eredità spagnola del vicereame nel momento di passaggio al nuovo vicereame austriaco.

<sup>33</sup> *Vita*, p. 30.

<sup>34</sup> *Oratio VI*, pp. 200-201.

dimostrarlo è la definizione stessa di *iuris philopbia* – filosofia del diritto –, come *doctrina civilis* che comprende teorie relative alla giustizia, alle leggi e allo Stato, la cui «compiutissima e nobilissima dottrina» viene trascurata dal metodo dei moderni teso ad occuparsi solo delle scienze naturali relegando fuori di sé quel che riguarda la morale<sup>35</sup>.

Sulla scena del *De ratione*, che gli valse l'approvazione di Domenico Aulisio «lettore primario vespertino di leggi» nonché primo maestro di Pietro Giannone<sup>36</sup>, Vico portava la difesa di quel mondo umano, morale e politico che il nuovo razionalismo d'impronta cartesiana escludeva dalla sua orbita. In polemica con il metodo deduttivo alla ricerca del *vero* indubitabile, Vico rivalutava l'eloquenza e il *certo*; in polemica con la *sola critica*, rivalutava la *topica*, generatrice di *prudenza*, capace di non trascurare la realtà fatta tanto di cose vere quanto di cose verosimili; in polemica con l'esaltazione della *sola matematica*, invitava al recupero della *poesia* e della *storia* che non ottenebrano bensì esaltano la *fantasia*.

Insomma, il *De ratione* si presentava come un vero e proprio progetto per una nuova epistemologia che tentava di tenere assieme le “due culture” delineando un programma educativo volto allo sviluppo equilibrato del sapere in cui la retorica, non relegata a puro ornamento ma elevata a dignità speculativa, risultava alleata e non subordinata alla logica e restituita alle sue finalità politiche e sociali, non ridotta alle sole prerogative estetiche. Pur nella ferma convinzione di un primato della *sapienza*, con il *De ratione* si assiste ad un parziale slittamento rispetto alle *Orazioni* precedenti caratterizzate da una verticalità pacificata senza scarti tra la mente e Dio e dal pareggiamento di *sapientia-prudentia-eloquentia*.

Non tanto perché l'orazione del 1709 si faccia volano di semiagnosticismo e scetticismo<sup>37</sup> o perché il verosimile, pur nella sua indubbia rivalutazione, sostituisca la *veritas*. Quanto più perché alla semplice esaltazione della *veritas*, Vico affianca l'attenzione ai *vera secunda* e al *sensus communis*, allontanandosi, almeno in parte, dalle *Orazioni* precedenti che esorcizzavano la presenza ingombrante dei corpi e l'invasione

---

<sup>35</sup> *De ratione*, pp. 130-131.

<sup>36</sup> Cfr. B. DE GIOVANNI, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, op. cit.

<sup>37</sup> A. CORSANO, *Giambattista Vico*, op. cit.

dell'empiria facendo posto ad un impegno civile prima relativamente lasciato in disparte. Proprio dal *sensus communis* doveva, infatti, prendere le mosse quel ceto togato di cui, a quest'altezza, Vico si fa portavoce al fine di realizzare il bene, l'*utilitas communis*.

La giurisprudenza, in questo contesto, rappresenta uno degli *adiumenta* della *ratio studiorum*, la quale si compone di *instrumenta*, *adiumenta* e *finis*<sup>38</sup> laddove gli strumenti e i sussidi sono molteplici mentre il fine è uno, la *veritas*<sup>39</sup>. All'interno del lungo *excursus* dedicato alla giurisprudenza, Roma e la sua storia emergono nella successione delle leggi, le quali, a loro volta, non vengono trattate separatamente ma connesse allo sviluppo degli ordinamenti civili e, dunque, allo sviluppo degli Stati e delle forme di governo. Si tratta, insomma, dell'idea della determinatezza sociale del diritto<sup>40</sup> nonché del fulcro di quello che è stato considerato lo "storicismo giuridico" vichiano<sup>41</sup>. Vico, infatti, a partire dal *De ratione*, ma anche nel *Diritto Universale* e nella *Scienza Nuova*, traccia l'evoluzione della giurisprudenza romana, dalla Repubblica al Principato, in stretta connessione con lo sviluppo politico e sociale di Roma<sup>42</sup>. Una novità – di cui egli stesso è consapevole – insita nella metodologia giuridica inaugurata con il *De ratione* volta a studiare il diritto romano interpretandolo dalla sua *ratio civilis*<sup>43</sup>.

In particolare, la peculiarità della vicenda romana è da rintracciare nel fatto che, a differenza dei Greci che non possedevano alcun trattato di diritto, i filosofi romani erano i *giureconsulti*, «coloro cioè che riponevano ogni sapere esclusivamente nella pratica delle leggi». La giurisprudenza per i Romani era ciò che rappresentava la sapienza per i Greci: «conoscenza delle cose umane e divine»<sup>44</sup> secondo la formula

---

<sup>38</sup> *De Ratione*, pp. 94-95.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 96-97.

<sup>40</sup> Cfr. A. C. T. HART, *La metodologia giuridica*, op. cit., p. 6. Si tenga presente, peraltro, F. SCHUPFER, *Manuale di storia del diritto italiano*, S. Lapi, Città di Castello 1904 in cui si legge una delle poche considerazioni del periodo sull'opera giuridica vichiana: «[...] alcune pubblicazioni di G.B. Vico interessano al sommo grado tanto lo storico quanto il giurista. Tutti conoscono la *Scienza Nuova* [...] ma il Vico scrisse eziandio un saggio di un sistema di giurisprudenza, in cui si propose di spiegare il diritto civile dei Romani con le rivoluzioni del loro governo. Vogliamo alludere al *De uno juris universi principio et fine uno*, pubblicato nel 1720, e al *De Constantia jurisprudentis*, che vide la luce nel 1721» (*ivi*, pp. 730-731).

<sup>41</sup> Cfr. E. GIANTURCO, *L'importanza de Vico*, op. cit., pp. 334-339 in cui, peraltro, emerge tutta l'importanza, su cui si tornerà, della teoria delle forme di governo.

<sup>42</sup> Si tenga presente, però, che il *De ratione* si colloca dentro la caotica situazione legislativa che agli inizi del Settecento poneva ai giuristi napoletani – i *togati* – problemi teorici e pratici. Pur dedicando gran parte del capitolo alla giurisprudenza romana le conseguenze che Vico ne trae sono, dunque, anche direttamente connesse al proprio tempo costituendo una proposta teorica per problemi specifici.

<sup>43</sup> Cfr. *De Uno*, pp. 28-29.

<sup>44</sup> *De ratione*, p. 161.

ulpiana del *Digesto*<sup>45</sup>. La differenza tra la giurisprudenza romana e la sapienza greca correva nella *pratica* civile propria della prima:

Sicché i romani, col loro presentare la giurisprudenza quale «conoscenza delle cose divine e umane», venivano a definirla precisamente come i greci definivano la sapienza. E, poiché questa consta quasi interamente di giustizia e di prudenza civile, essi, non a parole, ma attraverso la pratica politica, conoscevano la dottrina dello Stato e della giustizia molto più a fondo dei greci.

*De ratione*, p. 161.

Non con le sole parole staccate dalle azioni ma attraverso la pratica concreta, legale e politica, i Romani possedevano una maggiore conoscenza dello Stato e della giustizia.

A detenere, in particolare, la prerogativa della conoscenza e dell'esercizio del diritto erano i patrizi i quali se ne servivano come «arcano potentiae», come d'un «arcano del potere»<sup>46</sup>. I patrizi pur non costituendo un ordine proprio riuscirono a precludere la «professione di giureconsulto» a chi non conosceva i tre generi di diritto della città: il diritto sacro, il diritto pubblico e il diritto privato, «dei quali il primo comprendeva il diritto augurale, il secondo il diritto dei feciali, il terzo le formule delle azioni». Così i patrizi «vennero ad accaparrarsi la custodia della giurisprudenza, tenendola come *qualcosa di misterioso*»<sup>47</sup>, come qualcosa di “sacro” e come loro esclusivo e personale retaggio.

Nel *De ratione* Vico, influenzato dalle teorie secentesche e machiavelliche della *ragion di Stato*<sup>48</sup>, riteneva, dunque, che la conoscenza esclusiva e segreta della giurisprudenza fosse un “espediente” escogitato dai patrizi, i *cives* migliori, per esercitare il potere. Con il *Diritto Universale* e la *Scienza nuova*, invece, tale prerogativa, esercitata in un primo tempo comunque dai pochi, risulterà il frutto di una finzione

---

<sup>45</sup> Ulpiano, *Dig.* I, 1, 10,2.

<sup>46</sup> *De ratione*, pp. 160-161.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>48</sup> Sulla *Ragion di Stato* cfr. E. NUZZO, *Vico e la ragion di Stato*, in G. BORRELLI (a cura di), *Prudenza civile, bene comune e guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, Archivio della Ragion di Stato-Adarte, Napoli 1999; ma in generale ID., *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014; M. VANZULLI, *La presenza intermittente della ragion di Stato nel pensiero politico vichiano*, in ID. (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 287-305; M. RICCIO, *Nota sul termine «ragion di Stato» nella «Scienza Nuova 1744»*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 353-355; P. GURAGNELLA, *Dalla «politica poetica» alla «ragion di Stato» nella «Scienza Nuova»*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XXXIII (2003); G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, in ID., *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1981.



spontanea e di una genuina religiosità più che di un consapevole artificio. Si legge infatti nel *De ratione*:

Per render poi ancora più inviolabile codesto loro segreto di potere, i patrizi fecero conferire carattere sacro alle leggi, delle quali pertanto essi serbavano con la maggior scrupolosità le parole testuali; per presentarle sotto un aspetto più venerando, ponevano la maggior cura a render certe e solenni le formule delle azioni; per tenerle, infine, ancora più nascoste alla plebe, scrivevano codeste formule non già per esteso, bensì abbreviatamente, *per notas*. E i più saggi tra i romani fingevano ben volentieri di non aver notizia di codesto arcano delle leggi, convinti che riuscisse utile alla cosa pubblica, da un lato, che i patrizi, necessari in uno Stato [...] attendessero più a erudirsi in cose attinenti alla giustizia che non a commettere ingiustizie e prepotenze, e, d'altro canto, che il popolo mostrasse esclusivamente con i fatti il più religioso rispetto dal diritto.

*De Ratione*, p. 163.

Si tratta, a quest'altezza, di sostenere la tesi di una segretezza scrupolosamente e consapevolmente ricercata a ogni costo per non divulgare le conoscenze giuridiche dei patrizi tanto che anche la scrittura stenografica per sigle – *per notas scriberant* – appare come una crittografia escogitata ingegnosamente. La sacralità delle leggi è direttamente connessa all'esercizio del *potere* di una particolare soggettività – il patriziato – che ne possiede il *sapere*. Sapere *segreto* perché riservato a pochi, non socializzato né collettivizzato. Un sapere di pochi che sancisce l'invulnerabilità, la *custodia* del diritto e, dunque, il suo carattere sacro in un duplice senso: sacro perché segreto e sacro perché capace di generare il più «religioso rispetto» del diritto.

Condizione necessaria, quest'ultima, per la felicità dello Stato. È una «respublica beatissima» infatti quella nella quale le leggi vengano considerate «*tanquam ignoti numinis*», quasi un nume ignoto capace di tenere a freno i cittadini<sup>49</sup>. Condizione necessaria, inoltre, per garantire *constantia* alla disciplina civile – *disciplina urbana* – come avviene con la «disciplina militare» in base alla quale «è vietato al soldato chiedere il perché degli ordini, e suo solo compito è attenderli con animo pronto ad eseguirli senza indugio». Proprio per questo nel periodo repubblicano il diritto romano fu *rigidissimum* e «non v'era contratto che non dovesse essere autenticato da solenni *stipulationes*»<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> *De ratione*, pp. 162-164.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 164-165.

Diritto rigido perché immutabile e, tuttavia, capace di adeguarsi ai fatti, piegarsi alle contingenze grazie alle *fictiones iuris* «o a certi loro espedienti, in guisa da non fare innovar nulla nel diritto vigente». Si trattava di espedienti della giurisprudenza antica «per estender l'applicazione delle leggi o derogarvi: con che i giureconsulti antichi, a differenza dei moderni, adattavano non le leggi ai fatti, ma i fatti alle leggi»<sup>51</sup>. In questa duplice capacità di rimanere immutabile e di riuscire ad adattarsi alle circostanze tramite espedienti per provvedere all'utilità pubblica Vico rintraccia la grandezza della giurisprudenza antico-romana, capace di esercitare la *sapientia* come pratica civile e di garantire l'esercizio del pubblico bene. Si tratta, in particolare, della specificità del diritto repubblicano. Egli, infatti, segue l'evoluzione della giurisprudenza romana registrando gli spostamenti, le variazioni che intervengono nel diritto nel passaggio dalla Repubblica al Principato.

La giurisprudenza inizialmente costituita dallo *ius sacrum*, dallo *ius publicum* (includente la *politica*) e dallo *ius privatum* si venne scindendo e le tre parti si svilupparono in tre pratiche differenti. Se nel periodo repubblicano esse costituivano un'arma dei patrizi contro i plebei poiché il diritto era applicato alla *lettera* ed era tenuto rigidamente segreto, con il principato lo *ius publicum* si separò sino a diventare un segreto del solo principe. Si avverò, infatti, «quella che dell'*imperare* era condizione fondamentale, cioè come diceva Crispo a Livia, “i conti tornano soltanto se si rendono a un solo”»<sup>52</sup>. Con l'affermarsi della monarchia si frantumò la salda unità della giurisprudenza.

Si tratta della *lex regia*<sup>53</sup> espressione non di un «ordine volontario del popolo, bensì di una *necessità politica*: della necessità che “Augusto, con titolo di ‘principe’, assumesse sotto la sua potestà tutta la vita pubblica, sconvolta dalle guerre civili” e governasse con l'effettivo potere d'un sovrano». La *lex regia*, in questo contesto, diviene la condizione sociale da cui si origina la monarchia e su cui si basa la sua legittimazione, il complesso delle circostanze che rendono inevitabile la sua istituzione al fine di sottrarre lo Stato alla dissoluzione. Il monarca concentra presso di sé il potere

---

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 168-169.

<sup>53</sup> Cfr. F. LOMONACO, *Lex regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Guida, Napoli 1990.

pubblico, ricompone le scissioni, concedendo a patrizi e aristocratici solo «qualche simulacro di potere»<sup>54</sup> con cui parve che si conferisse loro «maggiore autorità di quanta non ne avessero goduta antecedentemente: in realtà, la si circoscrisse».

Al restringimento del potere dei patrizi contribuì un allargamento del potere dei pretori i quali avevano la facoltà di «temperare, in senso equitativo, le leggi troppo severe nei riguardi dei privati e di supplirle, in senso benigno, quando mancassero». Cosicché oltre che custodi dello *iuris civile*, divennero anche *aequitas naturalis ministri*, amministratori di equità<sup>55</sup>. Con il principato, dunque, si assiste ad un radicale cambiamento rispetto alla giurisprudenza rigida della repubblica:

Al tempo del principato, e già prima della pubblicazione dell'*Editto perpetuo*, la giurisprudenza non era più in tutto e per tutto quella d'una volta. Nelle *res humanae* era compreso, ormai, soltanto il diritto privato, dal quale quello pubblico era scisso: il che significò, per la filosofia del diritto, l'inizio del declino.

*De ratione*, p. 171.

Al declino lento del diritto per mano dell'equità pretoria si aggiunse l'*Editto perpetuo* di Adriano che andò a sostituire quel che sino ad allora rappresentavano le XII Tavole, il punto di riferimento della giurisprudenza romana antica. Con l'*Editto perpetuo* l'attenuazione del potere di Senato, pretori e giureconsulti fu completo poiché tutto il potere si concentrò nelle mani del solo sovrano che “seguace” dell'«equità naturale» si diede «a costituire un diritto nuovo e a risolvere casi dubbi»<sup>56</sup>. Da scienza del giusto – *scientia iusti* –, la giurisprudenza divenne *ars aequi*, arte o precettistica dell'equità mentre i giureconsulti «si dettero a comporre innumeri trattati di diritto privato»<sup>57</sup> e l'eloquenza forense – *forensis eloquentia* – divenne più fioca man mano che l'equità naturale guadagnava terreno.

---

<sup>54</sup> *De ratione*, pp. 168-169.

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 170-171.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 172-173. Su questo si veda peraltro A. GUARINO, *Le ragioni del giurista. Giurisprudenza e potere imperiale nell'età del principato romano*, Jovene, Napoli 1983, pp. 321-322 ma in generale pp. 321-354 dedicate alla formazione del *Diritto Perpetuo* in cui l'autore sottolinea come «la storia del principato, da Augusto ai Severi e a Diocleziano, è la storia del progressivo isticamento dei mezzi di regolazione giuridica che avevano operato nell'epoca della *libera respublica* ed è, in parallelo, la storia della progressiva fioritura di nuovi modi di disciplina della realtà sociale facenti capo ai *principes* ed alla loro burocrazia». In tal senso, il diritto «lo fecero sempre meno, col passar del tempo, i comizi, i giureconsulti, i magistrati, i giudici, mentre lo fecero sempre più, indirettamente prima, direttamente ed esplicitamente poi, gli imperatori». Proprio il principato di Adriano segna un momento centrale dell'estinzione della legislazione comiziale e dell'affievolimento sino alla sparizione dell'attività normativa precedente sostituita dal trasferimento della funzione giurisprudenziale al *princeps* e al suo *consilium*.

<sup>57</sup> *De ratione*, pp. 172-173.

Con la conversione di Costantino interviene un ulteriore spostamento. Mentre lo *ius privatum* a cui si ridusse la giurisprudenza divenne pubblicamente noto rappresentando un'arma del sovrano contro la nobiltà, lo *ius sacrum* si rese autonomo e venne affidato ai padri della chiesa. Venne, infatti, abolita anche «la procedura formolare» e tutti i giudizi furono *extra ordinem*: «con che, divenuto palese a tutti quello ch'era stato sino allora l'arcano della giurisprudenza, i patrizi perdettero anche codesto simulacro di potere», la professione di giureconsulto venne aperta anche agli ignobili e lo *ius civile* venne messo da parte a favore dell'equità<sup>58</sup>. La giurisprudenza da quel momento divenne semplicemente «conoscenza delle cose umane, senza restare, da allora in poi, nemmeno scienza del giusto»<sup>59</sup>. Nel passaggio dalla forma repubblicana a quella monarchica e imperiale, dunque, Vico segnala una trasformazione radicale nelle caratteristiche della giurisprudenza che riassume in questi termini:

Originariamente, quand'essa era rigida, la giurisprudenza costituiva l'arcano del potere dei patrizi contro la plebe; fattasi poi benigna, divenne l'arcano del potere degli imperatori contro i patrizi. Al regime repubblicano interessava non renderla pubblica; a quello imperiale importerà non tenerla nascosta. Prima, tutti conoscevano il diritto pubblico e quello privato era serbato segreto; dopo, il diritto pubblico divenne segreto e quello privato fu reso noto a tutti. Una volta i giureconsulti cominciavano con l'erudirsi nella pratica del diritto pubblico, salvo poi passare a dar responsi di diritto privato; oggi gli esperti nel diritto privato passano a dar pareri negli affari politici. Un tempo bastava una pratica sola per tutt'e tre le branche del diritto; oggi ne occorrono tre [...]. Una volta le leggi avevan di mira, tra i fatti, quelli che accadevano per lo più; oggi tengon di mira i fatti più minuti. [...] Un tempo s'avevan poche leggi e innumeri *privilegia* o *leges singulares*; le leggi odierne son così minuziose da sembrare un numero sterminato di *privilegia*. Una volta la giurisprudenza era la scienza del giusto; oggi è l'*ars*, ossia la precettistica, dell'equità [...].

*De ratione*, pp. 174-177.

In questo modo Vico ripercorre la storia della giurisprudenza romana facendo dipendere da essa la grandezza e l'esemplarità dell'*Urbe*. La sua storia giuridica diviene anche strumento di comprensione della crisi della giurisprudenza napoletana e mezzo di condanna dei privatismi diffusi tra le magistrature della città partenopea impegnate e immerse nella difficile transizione dal Vicereame spagnolo a quello austriaco. Il

---

<sup>58</sup> «Lo *ius civile* fu messo da canto, e non soltanto dagli imperatori, ma altresì dai giudici; padrona e donna dei tribunali divenne l'equità; e il pretore, già viva voce del diritto civile, si cambiò, al pari d'un giudice odierno, in arbitro di tutto il diritto privato. Una volta i procedimenti giudiziari eran molti, pochi gli arbitrati, perché molti gli uomini ingiusti, pochi quelli equi: oggi, invece, non vi sono se non arbitrati, nei quali, tuttavia, ciò che era, più che altro, dovere morale della equità, s'è trasformato in imperativo giuridico»; *De ratione*, pp. 172-175.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 175.

passaggio, infatti, dalla giurisprudenza della Repubblica a quella dell'Impero è il passaggio dall'arcano di un diritto in mano ai patrizi – espresso nel rigore di uno *ius* stretto, rigido e nel legame indissolubile tra *sacrum*, *publicum* e *privatum* – all'equità o, meglio, alla prevalenza dell'*aequum* sullo *iustum* inaugurato con l'Editto Perpetuo di Adriano. E, tuttavia, proprio questo passaggio, da una giurisprudenza formulare, ma capace di dare assoluta validità allo *iustum*, ad una giurisprudenza più elastica e flessibile, si rivela quanto mai rischioso per la problematicità insita nell'*aequum*<sup>60</sup>.

Nello sguardo «a volo d'uccello» che Vico adotta, la giurisprudenza romana, «rigida finché la repubblica venne crescendo di potere, si fece sempre più mite e rilasciata di mano in mano che l'impero declinava. Fu in principio *sapienza*, in virtù della quale lo Stato romano si consolidò; poi *rimedio*, che gli dette stabilità mentre decadeva; per ultimo *male* che lo fece precipitare in rovina»<sup>61</sup>. Il rischio testimoniato dall'esperienza storicamente vissuta da Roma è che con il prevalere dell'equità naturale si giunge ad una “diseducazione” alla legge e all'autorità dando, invece, spazio ad una molteplicità di poteri arbitrari con l'affermarsi e il prevalere della ragione privata su quella pubblica tanto da perdere – come dimostra l'esperienza moderna – «la venerazione sacra che s'aveva una volta per le leggi»<sup>62</sup>.

Il prevalere del diritto privato su quello pubblico conduce, infatti, i cittadini – così a Roma come a Napoli – a considerare «il diritto come nient'altro che il loro utile personale e a non preoccuparsi ulteriormente di quello pubblico» frantumando la giurisprudenza, generando la corruzione dell'eloquenza e il declino del potere politico<sup>63</sup>. Solo riconducendo il privato al pubblico, reintegrando i precetti dell'equità naturale entro una più ampia visione d'insieme che superi il particolare nella

---

<sup>60</sup> Cfr. F. LOMONACO, *Traversie e opportunità*, op. cit., p. 42 che al riguardo scrive che «nell'*aequum* la relazione *quantitativa* tra l'universale (equità come giustizia) e il particolare (applicazione al singolo caso) assume un aspetto *qualitativo*. Il rapporto tra il tutto (l'idea di giustizia come espressione di equità) e la parte (la giustizia del caso concreto) è una connessione problematica, aperta al perfezionamento e, insieme, esposta alla possibile decadenza tra il principio dell'intero e quello dell'eccezione *dentro e fuori* la storia»

<sup>61</sup> *De ratione*, pp. 192-193.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 180-181.

<sup>63</sup> *Ivi*, pp. 192-195.

prospettiva dell'utilità generale, «da filosofia del diritto, cioè la dottrina politica, tornerà a congiungersi con la giurisprudenza» senza ridurla a pura precettistica<sup>64</sup>.

Come un dramma grandioso, Vico ripercorre le combinazioni tra il governo e la legge, l'evoluzione degli istituti e la giurisprudenza rintracciandone i rapporti, le variazioni, le analogie dalle XII Tavole rigide e laconiche alle leggi innumerevoli, dai privilegi che eludono la legge alla politica che si rinchiude nel gabinetto dei principi. L'*aequitas* è certamente tema centrale che segna il percorso seguito da Vico e, tuttavia, rispetto alla fatica successiva, con il *De ratione* si è ancora dentro all'affermazione di una *sapientia* pacificata capace di farsi portavoce nella e della dimensione politica<sup>65</sup>. La stessa sapienza “riposta” che Vico tenterà di portare alla luce qualche anno più tardi con il *De Antiquissima*, l'opera metafisica del 1710, in cui emerge la nota formulazione del *verum-factum* e la tesi del carattere arbitrario delle matematiche. È qui che Vico segue il *Cratilo* di Platone e rintraccia le etimologie delle parole latine convinto «della preesistenza a quella greca d'una fantasticata luminosa civiltà italica di provenienza egizio-ionico-etrusca»<sup>66</sup>. L'ermetismo di una sapienza già razionale, raggiunta con l'intelletto, frutto della riflessione non lasciava spazio a tracce di violenza. Nessuna presenza del *ferino*, del *bestiale* a quest'altezza né un'ignoranza produttrice di civiltà.

Con il *De Antiquissima* Vico rimane, in fondo, dentro il recinto epistemico cartesiano tanto da non essere soddisfatto da quel «libricciuolo»<sup>67</sup>. È solo con il *De rebus gestis Antonii Caraphaei* che si fa strada uno spostamento rilevante nel suo itinerario teorico. Tratteggiando, infatti, la vita del maresciallo Antonio Carafa<sup>68</sup> su richiesta del

---

<sup>64</sup> *Ivi*, pp. 194-195. In ciò peraltro Vico individuava anche la possibilità per il “ceto civile” di legittimare la propria identità e intervenire nello spazio pubblico.

<sup>65</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *La politica e la storia*, op. cit., p. 212: «Nonostante la dilatazione orizzontale, rispetto alla programmatica verticalità coscienziale delle *Orazioni*, della base potenziale ed effettiva del sapere sociale, il punto di riferimento del discorso vichiano resta sempre la soggettività cosciente di una *humanitas* tutto sommato indifferenziata, seriale, omogenea e dunque, per altro verso, ancora individuale: toccata dalla storia più per quanto attiene l'ambito dei propri bisogni conoscitivi che per quanto concerne la propria specifica e strutturale determinazione sociale».

<sup>66</sup> F. NICOLINI, *Vico nella vita*, op. cit., p.21.

<sup>67</sup> Cfr. *Vita*.

<sup>68</sup> Sull'importanza del Carafa nell'itinerario teorico vichiano cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, op. cit., pp. 355-360; G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, op. cit., pp. 90-95; R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit., pp. 41-56. Si veda, infine, anche la canzone funebre che Vico dedicò ad Antonio Carafa nel 1693 quando morì: *In morte del maresciallo Antonio Carafa*.

nipote Adriano nel 1716, Vico rilegge Grozio<sup>69</sup> e rileggendolo ridefinisce i termini tanto del diritto quanto della fondazione del politico. Non una chiara, trasparente sapienza all'inizio, ma la violenza non più considerata semplicemente come la sfrenatezza dello *stultus* della *Oratio II*, ma una storica necessità<sup>70</sup> relativa all'origine del fatto sociale. Fondatori delle nazioni non erano filosofi sapienti «com'egli aveva ritenuto sulla scia di Platone, bensì uomini-bestie, privi, nonché di qualsiasi cultura, di qualsiasi umanità, ma pur sorretti da un oscuro istinto di conservazione»<sup>71</sup>.

Con il *Carafa*, insomma, emerge il problema della violenza saldamente collegato alla costituzione e al mantenimento della formazione politica. Pur all'interno, infatti, di un'opera storiografica<sup>72</sup> dal chiaro tenore encomiastico, nel narrare le gesta di quel rozzo, crudo e durissimo uomo di guerra e di governo che fu il *Carafa*, la domanda attorno a cui ruota Vico è se i regni possano davvero essere fondati sulle lettere<sup>73</sup>. Dall'opera risultava scomposta la perfetta parità di *scientia*, *prudentia* ed *eloquentia* e delle loro prescrizioni – «certo scire, recte agere, digne loqui» – proprie delle *Orazioni* giovanili considerate, pur nelle loro differenze, un «poema pedagogico in sei canti»<sup>74</sup> ripieno di intellettualismo e ottimismo. Con il *Carafa*, infatti, si assiste ad uno spareggiamento dei conti, ad una rottura tra sapienza e dottrina civile entro cui è

---

<sup>69</sup> A Grozio Vico riconosce il merito di aver considerato filosoficamente il diritto in una compenetrazione dell'elemento universale e di quello empirico tanto da maturare l'esigenza di scrivere un'opera filosofica sul diritto in accordo con la filologia intesa come storia delle lingue e storia delle cose. Come rileva Sabetta una prima realizzazione di questo progetto si trova nella prolusione del 1719 ricordata da Vico nella *Vita* in cui proponeva l'argomento agostiniano e neoplatonico «*Omnis divinae atque humanae eruditionis elementa tria: nosse, velle, posse; quorum principium unum mens, cuius oculus ratio, cui aeterni veri lumen praebet Deus*». Il testo del saggio, andato perduto, era così suddiviso: «nella prima dimostrò che tutti i principi primi delle scienze provengono da Dio; nella seconda che il lume divino o eterno vero pervade tutte le scienze e nella terza verificò la verità o la falsità di quanto altri avevano detto sui principi del sapere umano e divino in paragone con la sua prospettiva» A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, op. cit., p. 205. Cfr. anche *Vita*, p. 44.

<sup>70</sup> Cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, op. cit. p. 357.

<sup>71</sup> F. NICOLINI, *Vico nella vita*, op. cit., p. 27.

<sup>72</sup> Sull'obiettività storica con cui Vico tratteggia la vita del *Carafa* cfr. B. CROCE, *G.B. Vico, scrittore di storie dei suoi tempi*, in ID., *Uomini e cose della vecchia Italia*, Laterza, Bari 1927, pp. 235-272 ma anche F. NICOLINI, *Vico storico*, op. cit.

<sup>73</sup> Nessuna dottrina pitagorica sembrava caratterizzare «il rustico monumento» delle XII Tavole con la sua crudeltà. Quella sapienza supposta riposta, conservata, propagata nei costumi, nella religione, nelle leggi del Lazio era smentita dalla rozzezza delle XII Tavole. Fu Grozio certamente a gettare i lampi su questa contraddizione e con lui il lavoro dedicato al Maresciallo Antonio Carafa e condusse Vico al passaggio dall'"archeologia" del *De Antiquissima* alla storia dell'umanità. Cfr. G. FERRARI, *Il genio di Vico*, op. cit., p. 35.

<sup>74</sup> A. CORSANO, *Giambattista Vico*, op. cit., p. 25.

possibile rintracciare la «*genesi logica*»<sup>75</sup> dell'erramento ferino vichiano e, con esso, del *Diritto Universale* prima e della *Scienza Nuova* poi.

È proprio a partire dallo spareggiamento del *Carafa* nonché dall'allontanamento dalla natura buona delle prime *Orazioni* che l'esigenza di una nuova forma, di una nuova armonia porta Vico alla stesura del *Diritto Universale* in cui si concretizza il bisogno, non più prorogabile, di riportare le dualità – vero-certo, universale-particolare – ad una originaria, divina radice comune per ricondurre a ragione anche la violenza scoperta con l'opera storiografica. Spinto, dunque, da quel Grozio verso cui nutrirà sempre ammirazione per il razionalismo giuridico-sociale e scarsa fiducia nella validità delle sue premesse speculative tanto da accusarlo di “socinanesimo” nell'ultima *Scienza Nuova*, Vico giunge al *Diritto Universale*.

“Diritto Universale” è il nome che egli dà retrospettivamente nella sua *Autobiografia* a più parti distinte: la *Sinopsi* del *Diritto Universale* – una sorta di manifesto, scritto in italiano, di quattro fitte facciate accolto, come Vico stesso ricorda, con oscillanti valutazioni; il *De universi iuris uno principio et fine uno*, il *De Constantia iurisprudentis* e le *Notae* a cui si aggiungono le *Dissertationes*. Molte delle questioni presenti nell'opera giuridica ricompariranno anche nella *Scienza Nuova* tanto che Vico stesso la considererà un «abbozzo» del capolavoro<sup>76</sup> in cui, tuttavia, la cornice teorica sarà profondamente diversa, non più legata all'impianto metafisico del *Diritto Universale* e allo scolasticismo, occasionalismo e innatismo dell'opera giuridica<sup>77</sup>.

Rispetto a quel capitolo XI del *De ratione* che Vico richiama più volte nell'opera giuridica successiva, il *Diritto Universale* mette in atto una svolta ontoteologica

---

<sup>75</sup> R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit., p. 63.

<sup>76</sup> *Vita*, p. 78; B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, op. cit., p. 41; F. NICOLINI, *Saggi Vichiani*, Giannini, Napoli 1955, pp. 41-42; G. FASSÒ, *Il problema del diritto e l'origine storica della «Scienza Nuova» di G. Vico*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», XXVI (1977), pp. 139-148; A. SORRENTINO, *La retorica e la poetica di Vico, ossia la prima concezione estetica del linguaggio*, Bocca, Torino 1927, p. 120; V. HÖSLE, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, Guerini Associati, Milano 1997; D. R. KELLEY, *Vico and gaianism: perspective on a paradigm*, in G. TAGLIACOZZO (a cura di), *Vico: Past and Present*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1981, vol. I, p. 68.

<sup>77</sup> Rispetto all'abbandono o alla risoluzione a nuova sintesi teorica nella *Scienza Nuova* da parte di Vico del quadro concettuale del *Diritto Universale* e, in particolar modo, del *De Uno* cfr. G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, in ID., *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. IV, pp. 9-28; G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, op. cit., pp. 45-46; S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Pratiche Editrice, Parma 1995, p. 35; M. LILLA, *The making of an anti-modern*, Harvard University Press, Cambridge-London 1993, p. 104; M. FUBINI, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Ricciardi, Milano-Napoli 1965, pp. 11-14 e p. 42; B. DONATI, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico*, Le Monnier, Firenze 1936, pp. 8-10; M. VANZULLI, *La scienza di Vico*, op. cit., p. 16; G. GIARRIZZO, *La politica e la storia*, op. cit., pp. 98-99.



precedentemente assente che si manifesta nel passaggio dalla retorica del verosimile alla metafisica della certezza. Il motivo che lo spinge alla ricerca di un principio metafisico capace di fondare epistemicamente, teologicamente e ontologicamente il diritto è da rintracciare in una duplice questione: la questione dell'origine e la causa della decadenza, il «terribile problema»<sup>78</sup> che, congiunto all'urgenza, al bisogno di una *forma*, percorre l'intero itinerario vichiano.

Lo *ius* diviene il luogo, negli anni '20, in cui Vico cerca la sua risposta. D'altra parte la giurisprudenza, nel pensiero vichiano, sembra detenere un primato anche rispetto alla filosofia se è vero che questa nasce da quella come si legge tanto nel *Diritto Universale*<sup>79</sup> quanto nella *Scienza Nuova*. La giurisprudenza, infatti, è in grado di giungere alle stesse verità della filosofia ma attraverso l'interpretazione delle leggi e, dunque, passando per il mondo civile, per la dimensione pratica degli uomini. Nella giurisprudenza, infatti, le concezioni universali si presentano dentro le norme giuridiche, codificazioni che si generano e che operano nella sfera dell'utile, nel mondo opaco, caotico, refrattario, né chiaro né distinto, dell'uomo<sup>80</sup>.

Quel mondo opaco a cui i filosofi "monastici" rinunciano in un preteso disinteresse risultando incapaci di collocare la propria riflessione nella dimensione politica. In questo senso, la giurisprudenza, nel *Diritto Universale*, è composta dalla filosofia e dalla storia ed è rivolta alla vita associata, al sapere del mondo civile in tutte le sue espressioni. «Si avverte subito» scrive Benvenuto Donati «che la sua [di Vico] ricerca, pur nella sua latitudine, si orienta verso il mondo umano, la sua attenzione è tutta presa dalla considerazione della vita associata»<sup>81</sup>.

All'interno di questo «laboratorio» vichiano<sup>82</sup>, come ebbe a chiamarlo Nicola Badaloni, anche la religione assume un posto centrale, primario in entrambi i piani che caratterizzano il *Diritto Universale*: quello *metafisico* e quello *storico*. Occorre, infatti, di fronte ad una certa teologia negativa nonché all'erosione libertinistica e alla riduzione

---

<sup>78</sup> F. TESSITORE, *Vico, la decadenza e il ricorso*, in ID., *Un impegno vichiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 77-94.

<sup>79</sup> In particolare, *De Constantia*, pp. 450-451: «Dalla erudizione sacra e profana traiamo quanto segue: la filosofia e la filologia nacquero insieme presso gli Ebrei e le altre genti, dalla legislazione».

<sup>80</sup> Cfr. M. VANZULLI, *Scienza civile*, op. cit., pp. 157-158.

<sup>81</sup> B. DONATI, *Nuovi studi*, op. cit., p. 8.

<sup>82</sup> Per la definizione di «laboratorio» vichiano cfr. N. BADALONI, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Felice Le Monnier, Firenze 2005, pp. 144-177.

della religione a basi fideistiche o prammatico-rituali, ristabilire la connessione tra religione e teologia, teologia e metafisica<sup>83</sup> per assicurare una fondazione al diritto ma anche per unificare, ordinare, le tante inquiete questioni che tormentavano il filosofo napoletano non più fiducioso nel pareggiamento di *sapientia-eloquentia-prudentia*.

Scopre, sente l'urgenza di operare un rovesciamento della professione di fede ad una intangibile, inalterabile perfezione e arretra fino ad una sconfinata, tenebrosa, "oscura" epoca dell'umanità grazie ai tanti dibattiti sulla cronologia dei popoli orientali che avevano dilatato i tempi ma anche grazie alle tante relazioni e ai tanti resoconti di viaggiatori e missionari con le loro sconcertanti testimonianze che avevano dilatato gli spazi e le antiche, ristrette visioni etnografiche e geografiche.

L'intuizione di origini "picciole", umili eppure feconde dell'umana civiltà che Vico sintetizzerà nella derivazione di *humanitas* da *humandis mortuis*, necessitava di un terreno solido su cui poggiare. A questo scopo delinea la dottrina dell'«origine, del circolo, della costanza» e costruisce il *Diritto Universale* muovendosi tra due piani – metafisico e storico – che si richiamano vicendevolmente, si intersecano all'interno di una cornice fortemente segnata dal cristianesimo e da un certo scolasticismo<sup>84</sup> non scevro e anzi intriso dalla presenza di un agostinismo ripieno di Malebranche<sup>85</sup>, come dimostra emblematicamente l'idea di *ordine* che regge la prima parte del *Diritto Universale*, il *De Uno*.

---

<sup>83</sup> Cfr. A. CORSANO, *Giambattista Vico*, op. cit.

<sup>84</sup> Cfr. C. VASOLI, *Vico, Tommaso d'Aquino e il Tomismo*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», IV (1974), pp. 5-35.

<sup>85</sup> Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, op. cit., pp. 235-247; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Mulino, Bologna 1990; K.O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975; G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit.; B. BILLI, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel De Uno Universi iuris principio et fine uno*, in AA. VV., *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y.-Ch. Zarka, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 209-223; M. AGRIMI, *Vico e Malebranche*, in AA. VV., *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, CUEN, Napoli 1999, pp. 9-46; A. INGEGNO, *Da Malebranche a Vico*, in R. CARBONE (a cura di), *Atti del Convegno su "Malebranche e i suoi contemporanei"* (Napoli, 15-16 dicembre 2015), in «Laboratorio dell'Ispfb», XIV (2017), in particolare, in *ivi*, E. NUZZO, *Ai limiti dell'ortodossia cristiana. "Principio di semplicità" e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico*, pp. 1-77 e ID., *Religione e 'ortodossia' in Vico*, op. cit. in cui si sottolinea come Vico si muova in sostanza «entro l'orizzonte agostiniano-malebranchiano della *partecipazione* dell'uomo ad un ordine di vero che è coesistente allo stesso Dio [...] che presenta come eminenti i caratteri della "sapientia", e in linea di massima della "bonitas", a cui è vincolata la sua volontà» (*ivi*, pp. 34-35).

## 2. Ordine e circolo. Fondare religiosamente il diritto

Cercando idee filosofiche alle origini di Roma,  
non si trova che barbarie;  
cercando la giustizia ideale nella storia,  
non si trova che egoismo e politica;  
si risalga, colla Repubblica di Platone alla mano, sino alle origini della società,  
e non si troveranno che masnadieri  
i quali scannano legalmente i propri figli,  
o assassinano le loro mogli se hanno bevuto vino.  
Dov'è nella storia l'uomo di Platone, specie di angelo decaduto,  
che sospira, ricorda continuamente la sua celeste origine,  
che si sforza di frangere, di dimenticare i vincoli della materia?  
Sarà necessario negare la materia o lo spirito? La filosofia o la storia?  
Si escludono esse?<sup>86</sup>

Con una parziale eco del tentativo calopresiano<sup>87</sup> volto a tracciare l'etica del popolo civile e a criticare le visioni giusnaturalistiche e utilitaristiche indagando la *natura umana*, anche Vico in quel *De Uno* che apre la sua opera giuridica sente la necessità di una metafisica capace di dedurre il principio della giurisprudenza dalla conoscenza della *natura umana*<sup>88</sup>. Pensato 10 anni dopo il *De Antiquissima* e passato attraverso l'attenta (ri)lettura di Grozio occasionata dalla stesura del *De rebus gestis Anthonii Caraphaei*, il *Diritto Universale* viene elaborato al fine di combattere le tesi sostenute da quella compagine di autori che, in un discutibile e indistinto accostamento, connota come empi: Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle. Il *Diritto Universale* è, infatti, pensato in risposta alla separazione della giurisprudenza dalla filosofia, del diritto dalla

<sup>86</sup> G. FERRARI, *Il genio di Vico*, R. Carabba editore, Lanciano 1916, p. 36.

<sup>87</sup> Cfr. G. CALOPRESE, *Dell'origine dell'imperi*, in M. RAK, *Lezioni dell'Accademia*, op. cit., pp. 7-48, vol. I nonché il capitolo precedente di questa tesi; si veda, inoltre, il *De legibus*, I di CICERONE in cui si trova la nota suggestione, probabilmente recuperata da Vico, di far derivare la scienza giuridica *ex intima philosophia* cioè, appunto, dalla considerazione della natura dell'uomo. Si veda poi la lettera che Aniello Spagnuolo scrive a Vico dopo aver letto il *De Uno*: «Avete tolta, ed egregiamente fornita una impresa non ancor tentata da Teologo, e Metafisico veruno; imperciocché dimostrano costoro l'esistenza di Dio dall'esistenza delle sostanze; Ma Voi con lume non men'evidente il dimostrate dall'indifferenti modificazioni, cioè dall'idee, e fatti di coloro, che fondarono le antiche ragunanze, Repubbliche, Imperj, e Leggi; e per quantunque regnasse fra lor sovente il disordine, e lo scompiglio, pur voi sempre vi ravvisate un raggio di ordine bastante a manifestare l'infinito ordine, che si è Dio. A ragion dunque egli è da affermare, che a Voi dee molto la Giurisprudenza, perocché l'assimigliate alle più nobili facultà, che sono la Teologia, e la Metafisica, dandole il medesimo Principio, ed ultimo Fine. Vi dee la Poesia il conoscimento della sua vera origine, la Mitologia il rischiaramento, la Filologia la consonanza, ed unità, ond'ella ne acquista tanta certezza, che può annoverarsi fra le scienze. Vi dee la Religione, da che stabilite con irrefragabile chiarezza le sue fondamentali verità, e strozzate l'insano Ateismo [...]»; *Epistola 17* di Aniello Spagnuolo, 15 agosto 1721, p. 93.

<sup>88</sup> Cfr. F. LOMONACO, *Diritto, etica e storia nel De Uno*, in ID., *Traversie e opportunità*, op. cit., pp. 77-97. Ma si veda anche quanto scrive Vico in *De Uno*, pp. 68-69 in cui condanna coloro i quali pensano la giurisprudenza come esclusivamente precettistica e non fondata sopra dimostrate verità come se «i principii di essa si dovessero desumere da sorgente posta fuori dell'uomo» e non, invece, nell'umana natura.

verità come evidente nello scetticismo – nemico di ogni religione e malanno di ogni Stato – verso la giustizia<sup>89</sup> riscontrabile in quegli autori per i quali le leggi non sono altro che *convenzioni*, «*potentiae consilium quo imperitae multitudini dominetur*»<sup>90</sup>.

Le accuse che Vico muove verso questi autori sono di tipo teologico: l'accusa di essere, cioè, sovvertitori della fede e negatori della Provvidenza tanto da pensare che possano esistere società senza Dio (Bayle), che il mondo possa essere governato dal caso (gli epicurei), dalla lotta fine a se stessa (Machiavelli e Hobbes), dalla necessità (gli stoici). Una seconda accusa che si può ascrivere alla dimensione teologica è quella al carattere materialistico dello scetticismo che considera l'uomo solo ed esclusivamente come corpo. Entrambe le accuse portano ad una negazione della Provvidenza e della natura socievole dell'uomo «poiché la società è ridotta ad un puro prodotto della paura in cui ognuno persegue la propria utilità, e dunque all'origine della medesima società non vi è il legame (religioso) tra gli uomini ma la violenza materialista ed atea»<sup>91</sup>.

A queste accuse se ne aggiunge una terza, la più empia e la più pericolosa: lo scollamento tra etica e politica, la negazione della virtù della giustizia nell'etica e del principio del diritto naturale nella politica, la dissociazione tra religione e teologia ossia tra la credenza con il suo accertamento pratico per opera del culto di cui nessuno negava la funzione sociologica e il sistema razionalmente costituito, sviluppato e difeso, poggiante su solide basi ontologico-metafisiche.

Vico cerca di rispondere a questi autori senza tuttavia eluderne le questioni. Facendo suoi, infatti, gli strumenti dei suoi avversari empici e moderni in un atteggiamento peculiare che Andrea Battistini definiva *agonistico* e *aggressivo*<sup>92</sup>, in una

---

<sup>89</sup> «Questi Carneadi, poi, che riescono a dissertare senza sbilanciarsi a favore o contro l'esistenza di una giustizia nelle cose umane, un giorno così, il giorno dopo colà, siano pubblicamente cacciati da ogni stato, come già un tempo furono cacciati da Roma» (*De Constantia*, p. 354).

<sup>90</sup> *De Uno*, pp. 30-31. Vico si riferisce, in particolare, a Epicuro, al *Principe* di Machiavelli, al *De cive* di Hobbes, al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza e al *Dizionario storico* di Bayle in cui, scrive il filosofo napoletano, si giunge alla conclusione che «l'umana società col timore si raffrena, e che le leggi altra cosa non sono se non un mezzo dalla podestà ritrovato a signoreggiare la sciocca moltitudine».

<sup>91</sup> A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, op. cit., p. 236 ma in generale si vedano anche le pagine successive.

<sup>92</sup> A. BATTISTINI, *La sapienza retorica*, op. cit., p. 197. Cfr. anche P. PIOVANI, *La filosofia nuova di Vico*, op. cit., p. 98 in cui sottolinea le letture «deformanti» di Vico «capaci di fusioni e confusioni gravissime nelle attribuzioni, nelle citazioni, nelle contaminazioni». Piovani, tuttavia, riteneva che Vico deformasse, «per genialità e impazienza, il classico» che leggeva sebbene nelle intenzioni aspirasse «ad adattarvisi non ad adattarlo». In «tale ingenuità», Piovani, intravedeva una certa «verginità umanistica capace di rispetto del classico come *altro da sé*». Tutte «le deformanti letture vichiane» sono, dunque, «avventure capaci di lanciarsi verso la scoperta di nuovi continenti del "mondo umano" perché hanno come loro presupposto questo rispetto. Vico altera, manipola i dati che gli sono

sintesi originale e inedita, non scevra da problematicità, il filosofo napoletano, da un lato, fonda la vita politica su motivi utilitaristici e passionali dai quali fa scaturire gli elementi dell'ordine sociale ma, dall'altro lato, li inserisce all'interno di un ordine provvidenziale. Se nel *Diritto Universale* – lo si vedrà – il primo *ius* fu uno *ius* violento, è anche vero che tutti i tipi di violenza sono poi ancorate a forme, sia pur latenti, di «buone disposizioni dell'animo» favorite dalla «forza istessa delle cose»<sup>93</sup>.

Se è vero che egli recupera e reimmette all'interno della società i *tumulti* di machiavelliana memoria è anche vero che poi svincola quegli stessi tumulti, quegli stessi conflitti, dal puro dominio dell'utile per vincolarli, invece, ad un'idea di giustizia. Tanto che anche i conflitti diventano *occasione* di comunicazione tra gli uomini, favorendo la genesi delle formazioni giuridico-sociali. Se è vero che egli recupera concetti e figure proprie dell'effettualità e dell'incoercibile natura del mondo umano politico – dando spazio al corpo, alle passioni, al certo e all'utile – è poi anche vero che le ragioni dell'utile e della forza vengono ricondotte alla «forza del vero», che gli elementi dispersi della datità effettuale vengono ricondotti a un disegno di ordine provvidenziale.

Passando, dunque, per l'assunzione di un sostanziale *svincolamento delle ragioni della società da quella della religione e della giustizia*, Vico elabora un itinerario teorico alternativo, volto a rintracciare, almeno a quest'altezza cronologica, un primo vero, un unico principio – *unum principium* –, a stabilire uno *ius aeternum verum*, un giusto eterno, accettato da tutti capace di farsi regola, misura dei diritti positivi<sup>94</sup> e da cui partire per

---

offerti dalle sue frequentazioni con i classici, ma non vuole servirsene per polemizzare con gli autori letti attraverso le loro stesse prove, confusamente e pure sistematicamente dispiegate: essi, nella sua maniera di accostamento, non sono mai pretesti per una polemica che sta fuori di loro e lontano da loro, bensì documenti di una testimonianza che sono chiamati a rendere».

<sup>93</sup> *De Uno*, p. 128.

<sup>94</sup> L'esigenza di cogliere i principi generali del diritto piuttosto che i casi particolari della pratica giuridica emerge con forza anche all'interno dell'*Autobiografia* laddove Vico ripercorre l'insegnamento del canonista Verde: «appo il quale trattenutosi due soli mesi in lezioni tutte ripiene di casi della pratica più minuta dell'uno e dell'altro foro de' quali il giovinetto non vedeva i principi, siccome quello che dalla metafisica aveva già incominciato a formare la mente universale e ragionare di particolari per assiomi o sien massime». Vico biasima l'insegnamento impartito esclusivamente in forma mnemonica e passiva, tutto proteso ad una casistica elevata a sistema ma privo di quello sforzo volto a risalire dai casi particolari ai principi giuridici generali. In reazione al tecnicismo del Verde, Vico non frequentò più le lezioni «perché dal Verde esso sentiva di nulla apprendere». Quel che, di converso, il filosofo napoletano cercava nell'indagine sul diritto era, da un lato, la ricerca di un principio di «un diritto naturale delle genti» per spiegare la genesi del diritto romano e di ogni diritto civile e, dall'altro lato, la ricerca filologica. In questo senso, come ha scritto Dino Pasini, «il Vico [...] perviene alla esigenza di una duplice, distinta ma, al tempo stesso, unitaria ricerca intorno al diritto: l'una propria della filosofia, della scienza del

meditare le leggi e le società politiche. A questo fine, risulta necessaria la metafisica, la quale, essendo «*criticam veri*», può dimostrare «l'esistenza del diritto, in modo da toglierci lo sciagurato arbitrio di metterne in dubbio la giustizia».

La riflessione vichiana sul diritto è dunque direttamente connessa all'esplicitazione di una *teoria della giustizia*, un eterno regolo – una *regula aeterna* – con cui misurare «quanto al gius naturale delle genti abbia tolto od aggiunto il gius civile»<sup>95</sup>. Si tratta cioè, con il *De Uno* e, in generale, con l'intero *Diritto Universale*, di una trattazione sistematica dei fondamenti assiologici del diritto naturale non distinta ed anzi accompagnata dallo studio delle sue forme storiche<sup>96</sup> capace di ricondurre il diritto alla ragione. Ciò vale tanto più per il *De Uno* il cui impianto metafisico e il cui tenore dimostrativo sono volti a delineare la priorità della forma sulla materia, della mente sul corpo, della ragione sulla forza al cui interno, tuttavia, si inserisce già – e si allarga con il *De Constantia* – un approccio *genetizzante* «per il quale i termini “alti” di quelle coppie oppositive cominciano ad essere dati e letti attraverso le forme dei più “bassi”»<sup>97</sup>. Si tratta, insomma, di individuare una corrispondenza tra «il fine della metafisica, il fine dell'etica, quello della politica»<sup>98</sup>.

È a tal fine e per sottrarre le leggi al puro arbitrio, che Vico fonda metafisicamente, religiosamente il diritto laddove la metafisica «è quella dottrina che insegna la critica del vero, perché essa insegna la vera cognizione d'Iddio e dell'uomo»<sup>99</sup>. Si tratta, dunque, di sapere metafisico inteso come «sapere della relazione della mente con l'assoluto» tale per cui il diritto naturale porta in sé «l'idea del vero eterno ed implica l'affermazione di Dio»<sup>100</sup>. Non è un caso, da questo punto di vista, che Vico, recuperando il Varrone citato da Agostino nel *De civitate Dei*, parli di *formula*

---

“*verum*”, frutto della riflessione sul diritto; l'altra propria della filologia, della scienza del “*certum*”» (D. PASINI, *Diritto società*, op. cit., p. 9). È proprio nella ricerca dell'unico principio che si colloca la distanza rispetto allo “storicismo giuridico” del *De ratione*. Nel *Diritto Universale*, infatti, si assiste ad una fondazione, insieme, epistemica, teologica e ontologica della giurisprudenza. Tale principio “ontoteologico” manca nel *De ratione* che è, dunque, incapace di tenere assieme “sapere umano” e “sapere divino”.

<sup>95</sup> *De Uno*, pp. 30-31.

<sup>96</sup> Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, op. cit., p. 209.

<sup>97</sup> E. NUZZO, *Prima della “prudenza moderna”*. *Giuramento sacro e fondamento metapolitico del potere in Vico*, in ID., *Tra religione e prudenza*, op. cit., p. 178.

<sup>98</sup> *De Constantia*, pp. 376-377.

<sup>99</sup> *De Uno*, pp. 32-33 [metaphysica autem est quae veri criticam docet, nam docet veram Dei hominisque cognitionem].

<sup>100</sup> *Inj*, p. 239.

*naturae* con la quale intende il *diritto naturale* ossia, appunto, la formula, l'idea del vero che ci dimostra il vero Dio il quale è *principio* tanto della vera religione quanto del diritto e della vera giurisprudenza, intesa come conoscenza – vera – delle cose divine ed umane<sup>101</sup>.

Stabilita, pertanto, la necessità di una metafisica capace di insegnare la vera conoscenza di Dio e dell'uomo, Vico ritiene di poter dedurre i principi della giurisprudenza dalla vera cognizione della natura umana che deriva da quella del vero Dio. Per poter fondare metafisicamente il diritto egli ammette cinque proposizioni metafisiche di partenza elencate sinteticamente nel *Proloquium* che apre il *De Uno* da cui dimostrare, *more geometrico*, Dio, l'uomo e la storia poiché «dall'ordine, per l'ordine e nell'ordine delle cose l'uomo conosce il vero di quelle». Ed è precisamente l'idea dell'*ordine* che deve dimostrare tre cose: «Dio essere; esser mente infinita; che così in noi, delle scienze, come da esso, per esso e in esso, sono i principi delle cose». Ragionando, dunque, sulla natura di Dio che è, agostinianamente, «*nosse, velle, posse infinitum*» ne deduce, per analogia, anche la natura umana che è «*nosse, velle, posse finitum, quod tendat ad infinitum*»<sup>102</sup>.

Come evidente dalle prime formulazioni sinteticamente espresse nella *Sinopsi* e nel *Proloquium*, il *De Uno* ruota attorno all'idea di *ordine* e alle idee distinte e connesse di *origine*, *circolo* e *constantia* poiché «per l'origine» mostra come tutte le cose «da Dio provengano»; per il «circolo» come tutte le cose «nella loro progressiva espansione tutte verso Iddio s'indirizzino» e per la «costanza» come «dall'azione continua d'Iddio» tutte le cose «sieno nelle originarie lor condizioni mantenute e conservate»<sup>103</sup>. La condizione di possibilità per il costituirsi dell'ordine è, però, tanto nella mente divina quanto nel «luogo della sua percezione e pensabilità: la *natura umana*»<sup>104</sup> coincidente con una ragione non riconducibile all'astratta *ratio* cartesiana.

---

<sup>101</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

<sup>102</sup> *Sinopsi*, p. 5.

<sup>103</sup> *De uno*, pp. 34-35.

<sup>104</sup> F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, op. cit., p. 76.

Proprio sulla centralità dell'*ordine* e sul suo significato all'interno del *Diritto universale* – su cui più di uno studioso si è soffermato<sup>105</sup> – occorre porre l'attenzione. È stato, in particolare, Gennaro Carillo a sottolineare come le occorrenze di *ordo* nel *Diritto Universale* assumano almeno due significati: un significato di tipo «logico-retorico» e uno di tipo «ontologico»<sup>106</sup> riconducibili, parafrasando Stephan Otto, al duplice statuto di Vico come pensatore metodico e metafisico<sup>107</sup>.

La prima accezione compare laddove nel *Proloquium* Vico, ricordando l'occasione dello scrivere – *scribendi occasio* –, sottolinea il rigore della trattazione direttamente connessa e dipendente dal modello, proprio del metodo moderno, dell'*ordine disporre*, ossia della disposizione ordinata dei «vera» e della loro consequenzialità tale per cui «sembrano l'una dall'altra naturalmente derivare». Una disposizione che richiama anche l'uso tecnico del termine *oikonomia* in ambito retorico volto a designare precisamente l'ordinata disposizione del materiale di un'orazione o di un trattato che Cicerone tradurrà con *dispositio*<sup>108</sup>. Si legge infatti: «Etenim, ex ipsa verorum natura, quae si rite et ordine disponantur, alia seruntur ex aliis»<sup>109</sup>. E, tuttavia, l'*ordine metodico* non è prioritario né precedente logicamente sull'ordine delle verità.

L'appello alla «verorum natura» come fonte dei rapporti che intercorrono tra le verità presuppone piuttosto il contrario: l'anteriorità, l'apriorità, di un ordine ontologico, di una successione «naturale dei veri, che il metodo, l'*ordine disporre* già ramista e cartesiano, è chiamato semplicemente a esprimere, a riflettere, a portare alla luce *a posteriori*, non a istituire *ex novo*. Di conseguenza, non c'è nessuna possibilità che l'ordine ontologico si risolva in quello metodico e che l'*ordine disporre* sia assunto come *Begründungsstruktur* dell'*ordo rerum*<sup>110</sup>.

Si tratta, dunque, di una gerarchia tra i due piani non di un'equivalenza. Il secondo significato, ontologico, di *ordo* emerge poco più avanti sempre nel *Proloquium*

---

<sup>105</sup> Sulla centralità dell'*ordo* insistono N. BADALONI, *Sul vichiano diritto naturale delle genti, Introduzione a G. VICO, Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. CRISTOFOLINI, Sansoni, Firenze 1974, pp. XV-XLI che incentra l'interpretazione del *Diritto Universale* sull'*ordo* e il *circulus* ma anche R. ESPOSITO, *La politica e la storia*, op. cit. e D. LUGLIO, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l'oeuvre de G.B. Vico*, PUF, Paris 2003, pp. 78-96.

<sup>106</sup> G. CARILLO, *Origine e genealogia dell'ordine*, op. cit., pp. 79-81.

<sup>107</sup> S. OTTO, *Giambattista Vico*, op. cit., p. 64.

<sup>108</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Oikonomia. Il regno e la gloria*, in Id., *Homo sacer*, op. cit., pp. 400-403 in cui, peraltro, viene sottolineata la differenza tra *oikonomia* e *taxis* poiché mentre questa implica un semplice ordinamento dei temi quella implica anche una scelta e un'analisi degli argomenti.

<sup>109</sup> *De Uno*, pp. 21-22.

<sup>110</sup> G. CARILLO, *Origine e genealogia dell'ordine*, op. cit., p. 80.



laddove, proponendo un criterio epistemologico diverso da quello della *conversio* tra *verum* e *factum* proprio del *De Antiquissima*, Vico introduce le definizioni di *verum* e *certum*: «Verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio; certum gignit conscientia dubitandi securam»<sup>111</sup>. Se nel *De Antiquissima*, in riferimento alle *fictiones* matematiche ossia produzioni mentali la cui verità è riposta nelle idee a-priori di “punto” e “uno”, Vico sosteneva una relazione di *conversio* tra vero e fatto tale per cui l’uomo può conoscere solo quello che fa<sup>112</sup> e si dà conoscenza solo di ciò verso cui il soggetto che conosce ha un rapporto poetico, diverso è il caso della verità come *conformatio* all’ordine delle cose nonché del rapporto tra vero e certo, inaugurato nella *Sinopsi* del *Diritto Universale* e ripreso nei capitoli LXXXII e LXXXIII del *De Uno*<sup>113</sup> in cui non si tratta tanto di *conversio* quanto di *partecipazione* del certo al vero metafisico come Vico stesso sottolinea in più parti dell’opera in cui si legge che il *certum* è *pars veri*.

Nel passaggio dall’ordine ideale della matematica (*De Antiquissima*) a quello storico-giuridico, non si istituisce un rapporto sinonimico o di equivalenza né di separazione tra *verum* e *certum*. Il diritto *certo* positivamente storico è parte del diritto *vero* perché naturale, ideale e razionale. Si tratta di una relazione gerarchica in cui il *verum*

<sup>111</sup> *De Uno*, p. 35. [corsivo mio].

<sup>112</sup> È nota la posizione vichiana espressa nel *Caput I* – titolato, non a caso, *De vero et facto* – del *De Antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* in cui si legge che «Per i Latini “*verum*” e “*factum*” sono usati come sinonimi o, per dirla come comunemente fa la Scolastica, si convertono l’uno nell’altro» [«Latinis “*verum*” et “*factum*” reciprocantur, seu, ut Scholarum vulgus loquitur, convertuntur»]; *De Antiquissima*, pp. 194-195. Dalla considerazione che in latino le parole *verum* e *factum* significavano la stessa cosa, Vico conclude con la nota formula *verum ipsum factum* ossia che il *criterio* per distinguere il vero fosse l’averlo fatto. Come noto già nella parte IV del *De ratione* è possibile rintracciare una prima formulazione del *verum-factum* laddove si legge: «Perciò codeste cose che in fisica si presentano per vere in forza del metodo geometrico, non sono che verisimili, e dalla geometria ricevono il metodo, non la dimostrazione: dimostriamo le cose geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare le cose fisiche, noi le faremmo. Nel solo Dio ottimo massimo sono vere le forme delle cose, perché su quella è modellata la natura» (*De ratione*, pp. 55-57). L’argomentazione, in questo caso, come ha notato Fabrizio Lomonaco «è sostenuta dalla volontà di contrastare il metodo geometrico dei moderni fondato su un “processo deduttivo” che ha indotto alla falsa fiducia nella corrispondenza reale (in senso ontologico) tra l’universo fisico e la struttura formale della scienza» (F. LOMONACO, *L’annuncio del verum-factum nel De ratione*, in ID., *Traversie e opportunità*, op. cit., p. 51). Si veda in proposito anche R. MONDOLFO, *Il “verum-factum” prima di Vico*, Guida, Napoli 1971 e M. MARTIRANO, *Vero-Fatto*, Guida, Napoli 2007.

<sup>113</sup> Nella *Sinopsi* si legge: «[...] l’autorità è la forma del certo, come la ragione è del vero; talché l’autorità sia parte della ragione, come il certo la è del vero» (*Sinopsi*, p. 6). Allo stesso modo al *Caput LXXXII* si legge: «La ragione della legge è quella che la fa esser vera. Il vero è proprio e perpetuo carattere del diritto necessario. Il certo è proprio e perpetuo attributo del diritto volontario, ritenendo egli pertanto una qualche impronta di verità [...]» [«Ratio autem legis eidem dat esse verum. Verum autem est proprium ac perpetuum adiunctum iuris necessarii. Certum vero est proprium et perpetuum iuris voluntarii attributum, sub aliqua tamen veri parte»] *De Uno*, pp. 100-101 ma anche nel *Caput LXXXIII* «il certo proviene dall’autorità, come il vero dalla ragione, ma l’autorità non può del tutto alla ragione contrastare, perché le leggi che alla ragione si opponessero, non sarebbero più leggi, ma legali mostruosità» [«Unde conficias certum ab auctoritate esse, uti verum a ratione, et auctoritatem cum ratione omnino pugnare non posse; nam ita non leges essent, sed monstra legum»].

rimane il principio regolativo che prende forma nelle oggettivazioni del certo<sup>114</sup> le quali, d'altra parte, avranno un carattere manifestativo del vero pur provenendo dall'azione e dall'agire volontario dell'uomo. Passaggio centrale in Vico che sull'importanza del *certum* come *rudimentum rerumpublicarum* insisterà a più riprese. È in virtù del *certo*, infatti, che i semplici rapporti bestiali di forza si trasformano in rapporti di convivenza di natura giuridica. Proprio il diritto diviene il luogo privilegiato di incontro tra vero e certo, ideale e reale, autorità e ragione. La storia della giurisprudenza, nella sua stretta congiunzione con la storia della religione e del linguaggio, diviene, in questo senso, la chiave interpretativa della storia umana profana.

Tornando però al vero come *conformatio* della mente all'ordine delle cose<sup>115</sup>, Vico individua per negazione tre caratterizzazioni dell'*ordo*. Esso è infatti ubiquo, eterno e universale poiché se l'*ordo rerum* non sussistesse *semper* (in ogni tempo), *ubique* (in ogni luogo) e *omnibus* (per tutti), avremo «in rebus cognitionis», nelle cose che spettano all'ordine cognitivo, solo una *ratio probabilis* e non una scienza vera. L'eternità dell'ordine ha una precisa conseguenza sotto il profilo ontoteologico: «se è eterno l'ordine delle cose» non può essere una ragione contingente la fonte dell'eterna verità ma «è eterna la ragione la quale ci porge l'eterna verità»<sup>116</sup>. Appartenendo all'eterno, inoltre, l'ordine è solo partecipato dall'uomo come emerge nel passaggio seguente:

L'idea dell'ordine eterno è [...] idea di mente infinita. La mente infinita è Dio; dunque l'idea dell'ordine eterno [*idea ordinis aeterni*] dimostra simultaneamente queste tre verità: esservi Iddio; esser egli mente infinita, ed esserci egli autore delle verità eterne da noi contemplate. [...] *In forza dell'idea dell'ordine eterno* tutti gli uomini convergono costantissimamente nelle tre raccontate verità, e queste ci porgono i principii, la prima della Metafisica, la seconda della Matematica, la terza dell'Etica.

*De Uno*, pp. 42-43.

---

<sup>114</sup> Cfr. A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, op. cit., p. 211.

<sup>115</sup> La *conformatio* della mente con l'ordine delle cose avvicina Vico al tomismo. Tuttavia si tratta di una *conformatio* diversa poiché Vico vi introduce una complicazione platonica: «Poiché la rispondenza fra conoscenza e realtà non si compie tomisticamente per la comune partecipazione determinante alla *forma impressa*, nell'individuo esistente e nella ragione disindividuante, ma per partecipazione al *cosmos noetòs*, ch'è un'assai mediata e separata esemplarità del mondo umano e naturale. La cosa giova al Vico poiché gli consente un'abile gradazione: detto infatti che la conformazione con lo stesso *ordo rerum* è ciò che si chiama *ratio*, se cotesto ordine sarà quello eterno, proprio della divinità e della mente, la *ratio* sarà eterna; se sarà invece contingente e variabile per le cose conoscitive la *ratio* sarà solamente probabile, per quelle dell'azione sarà verosimile [...]». A. CORSANO, *Giambattista Vico*, op. cit., p. 163.

<sup>116</sup> *De Uno*, pp. 34-35.

L'ordine diviene la condizione e la determinazione strutturale di ogni sapere: non si dà conoscenza di cose se non mediante l'ordine<sup>117</sup>. Le verità eterne inoltre possono solo essere *contemplate* dalla mente finita dell'uomo non create da lui.

A esprimere e chiudere il quadro degli elementi dell'opera sono una serie di *lemmata*, di *assumptiones metaphysicae* che Vico riassume in cinque proposizioni dalla forma assertoria distribuite in una sequenza ordinata e rigorosa, sviluppata, in fondo, con un metodo assiomatico-deduttivo ispirato ai più celebri esempi seicenteschi. Tali verità metafisiche sono: la distinzione mente-corpo, tra *substantiam intelligentem* e *substantiam corpoream*, da cui l'uomo è costituito; la mente come luogo che giudica, in senso cartesiano, «la verità delle cose», i *vera rerum*, per mezzo delle idee chiare, *perspicuae*; la differenza malebranchiana, che Vico utilizza per la spiegazione della nascita delle idee eterne<sup>118</sup>, tra le *occasiones* e le *caussas* tale per cui le occasioni delle cose non sono le ragioni di esse; l'assentimento unico per la contemplazione e le azioni tale per cui siamo condotti «ad aderire alle verità di cui abbiamo la chiara percezione»<sup>119</sup>; la corrispondenza tra idea dell'oggetto e oggetto medesimo<sup>120</sup> che dà la misura di quanto Vico intenda per scienza oggettiva. Perché la scienza sia oggettiva, infatti, occorre che l'idea sia adeguata alla cosa poiché è sulla corrispondenza tra idea e oggetto che si fonda la legittimità della scienza<sup>121</sup>.

Proprio l'idea di ordine diviene il presupposto della condivisione delle nozioni comuni del vero eterno. Tali nozioni comuni sono conosciute dall'uomo attraverso la

---

<sup>117</sup> Cfr. V. VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 91-95. In particolare, Vitiello sottolinea l'identità tra *mens* e *ratio* poiché questa «in quanto conformazione all'ordine delle cose è l'operare stesso della *mens*, che è altro dal suo operare» (*ivi*, p. 93) e aggiunge: «che cosa allora la mente conforma all'*ordo rerum*? Qui soccorre la seconda e più concisa definizione: "quod", "ciò". Dunque: *ciò che* la mente, la ragione, *conforma* – ossia: *ciò* a cui la mente dà forma, inquadrandolo nel suo ordine – quello è vero, il vero».

<sup>118</sup> *Ivi*, pp. 36-37 in cui si legge «Le occasioni delle cose non sono punto le ragioni di esse. I corpi, e le cose che ne dipendono, come i sensi cono le *occasioni* per le quali vengono eccitate nelle menti le idee eterne delle cose; ma le cose sfuggevoli e caduche come i corpi, e ciò ch'è di essi, non possono generare ciò ch'è eternamente al corpo sovrastante [...]» [«*Occasiones non esse caussas rerum. Corpora autem et quae sunt corporis, uti sensus, esse occasiones, per quas aeternae rerum ideae in mentibus excitentur. At fluxa, uti corpora et quae sunt corporis, uti sensus, quid aeternum supra corpus gignere non posse [...]*»].

<sup>119</sup> «Unico, in genere, è il nostro assentire, pel quale e nelle cose della contemplazione, ed in quelle della operazione siamo condotti ad aderire alle verità di cui abbiamo la chiara percezione, con quella differenza però, che compete ad amendue le cose» [«*Unum esse genus assensionis, et quo rebus contemplandis, et quo rebus in vita agendis, perspicuae, ut tamen utrarunque fert natura, demonstratis assentimur.*»]; *Ibidem*.

<sup>120</sup> «E finalmente egli è necessario, che alla idea somministrata alla mente dell'obbietto, corrisponda adeguatamente l'obbietto medesimo [...]» [«*Et postremum, quantum rei de obiecto perspicua idea exhibet menti, tantundem esse in obiecto necesse est*»]; *Ibidem*.

<sup>121</sup> Cfr. G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit.

mente poiché la natura corporea dell'uomo genera divisioni mentre la sua natura mentale veicola le nozioni comuni, valide intersoggettivamente. Tali nozioni sono: il tutto è maggiore della parte (matematica); non ha attributi ciò che non esiste (metafisica); tutti gli uomini desiderano la felicità (etica). L'uomo è, infatti, «composto di corpo e di mente» ma mentre «il corpo e le cose che al corpo pertengono, come i sensi, che sono cose finite, dividono l'uomo da ogni altr'uomo», la mente «lo fa possessore di alcune comuni nozioni di eterna verità, nelle quali egli con altri uomini partecipando, viene con essi a congiungersi»<sup>122</sup>.

La mente, dunque, capace di cogliere nozioni di eterna verità diviene anche la condizione di *comunicazione* tra gli uomini. Le nozioni comuni, però, sono tali *in forza dell'idea di ordine* anch'esso comune a tutti gli uomini tanto da costituire il presupposto delle operazioni della mente. Ciò che sta, dunque, a fondamento delle *notiones aeterni veri* garantendone la forza veritativa e l'unità è l'idea di ordine. Senza l'idea di ordine l'uomo non avrebbe nozioni comuni con altri uomini:

per questa idea, ed in essa, può l'uomo ragguagliare al nulla gli attributi dell'ente, adeguare e misurare un tutto colla parte di esso, conoscere esservi nei beni una rispettiva gradazione, che gli fa più o meno desiderabili, ed essere la felicità sopra ogni altro bene desiderabilissima.

*De Uno*, pp. 40-41.

L'ordine diviene la «condizione di possibilità, il luogo trascendentale in cui le verità eterne sono pensabili e al di fuori del quale la mente si preclude ogni possibilità di raggiungere il vero»<sup>123</sup>. Anche l'ordine è eterno e dunque solo una mente infinita, Dio, può esserne il creatore. In questo modo Vico dimostra Dio e i suoi attributi. Egli è il creatore dell'*aeternus ordo rerum* ed è anche colui che costituisce l'origine dei principi delle scienze poiché dall'idea di ordine eterno – idea universale presente in ciascun uomo – provengono i principi della metafisica, della matematica e dell'etica nonché i principi delle cose<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> *De Uno*, p. 40-41.

<sup>123</sup> G. CARILLO, *Origine e genealogia dell'ordine*, op. cit., p. 88.

<sup>124</sup> È quanto Vico aggiunge nelle *Notae in librum priorem*, 5, IV, pp. 738-739 laddove si legge che «come a noi vengono da Dio i principi delle scienze, poiché le scienze sono, per così dire, la sintassi delle idee, e che poiché le idee della mente, come si dice, sono le parole delle cose, in Dio vi sono anche i principi delle cose stesse».

Dio diviene allora il primo vero metafisico e il primo vero logico, *in essendo* e *in cognoscendo*<sup>125</sup>. È così che, sulla scia di Agostino, Dio viene definito come *Posse, Nosse, Velle infinitum*, la triade che scintilla nella divinità, le tre primalità di campanelliana memoria implicate, complicate le une nelle altre a delineare la divina aseità nella sua verità e unicità<sup>126</sup> e i suoi attributi: l'*omnipotentia*, la *sapientia* e la *bonitas*<sup>127</sup>. Grazie ad esse Dio governa con *simplicitas* – la legge «di direzione che tutto produce e tutto governa» – , *facilitas* – l'«ordinamento di tutte le cose fondate sovra lo spontaneo concorso di esse» – e *bonitas* – la «potenza insita in cadauna cosa di cooperare alla sua conservazione per un proprio e continuo sforzo».

È la *sapientia*, in particolare, a fungere da perno della Trinità poiché è essa che si identifica con la *divina providentia*, la quale si afferma tramite *opportunitates, occasiones* e *casus*: «Quindi in questo senso, può essere accettata la sentenza di Platone, che l'opportunità (detta volgarmente fortuna) signoreggi le cose di questo mondo»<sup>128</sup>. Proprio nelle vie semplicissime e nella facilità di cui si serve la sapienza divina per tutto reggere e che si presentano, nell'ordine storico, nelle forme delle opportunità e delle occasioni è stato rilevato una sorta di «occasionalismo storico» che, peraltro, conduce alla soluzione di intendere la provvidenza divina come esercizio di una *potestas ordinata* o *ordinaria*<sup>129</sup> che agisce per cause seconde e porta con sé l'espunzione dello straordinario. È il paradigma del governo provvidenziale del mondo non rintracciabile nel miracolo ma nell'*ordine*.

<sup>125</sup> «e che Dio è il primo vero nell'essere, come si dice, e nel conoscere. /E che perciò il primo vero metafisico e il primo vero logico sono una sola e identica cosa» [«Et Deum esse primum verum tum in essendo, ut dicunt, tum in cognoscendo./Itaque primum verum metaphysicum et primum verum logicum unum idemque esse»] *Notae*, 5, VI-VII, pp. 740-741.

<sup>126</sup> «Iddio, come nelle sue *Confessiones* lo diffinisce S. Agostino, come dimostra la divina filosofia, e lo professa la nostra Religione, è infinita Possanza, Cognizione e Volontà. Costituiscono questi tre elementi un Ente vero ed unico, nel quale risplende la natura divina data dai teologi di aseità, ed ognuno di quei tre elementi trovasi sempre nei due altri implicato e congiunto» [«Deus, ut divus Augustinus in *Confessionibus* definit, philosophia divina demonstrat et nostra religio profitetur, est Posse, Nosse, Velle infinitum. Haec tria unum sunt verum esse, in quo maxime eminent divina, quam theologi dicunt, "aseitatis natura"; et quodque eorum trium semper est cum aliis duobus complicatum»]; *De Uno*, pp. 42-43.

<sup>127</sup> *Ivi*, pp. 44-45. L'*aseitas* di cui parla Vico trova la sua ragion d'essere in una distinzione metafisica particolarmente utilizzata negli autori della Seconda Scolastica e indicata da Suarez come *divisio notissima* tra l'*ens a se* e l'*ens ab alio*. Anche l'idea vichiana che Dio regga tutto per vie semplicissime trova un suo riscontro nella definizione suareziana della divina provvidenza, la quale «formaliter dicit rationem, qua Deus ab aeterno decrevit res huius universi gubernare, easque per media convenientia in suos fines disponere». F. SUAREZ, *Metaphysica*, D.XXX, S. XVII, 1 (II, f. 155). Cfr. anche J.F. CORTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

<sup>128</sup> *De Uno*, pp. 44-45.

<sup>129</sup> Cfr. E. NUZZO, *Religione e ortodossia in Vico*, op. cit., p. 33.

Dio, punto di partenza, dispone con la provvidenza la serie delle occasioni materiali da cui vengono risvegliate le idee divine. Essa circola nella storia ridestando l'umanità nelle nazioni per ricondurla a sé nell'unità e nell'ordine del circolo, nella sintesi di fisica e metafisica, giustizia e storia, Pitagora e le XII Tavole, Romolo e Platone. Una ferrea coerenza che lo colloca a metà strada tra Platone e Cartesio, «tra la metacritica irruzione del trascendente e il semicritico appello alla funzione probativa della perspicuitas, cioè alla chiarezza e distinzione delle idee che ci assicura la più valida ed efficace comunicazione con l'oggetto»<sup>130</sup>. È solo pensando un'unità originaria a monte che è possibile per Vico spiegare, rendere intelligibile la differenza a valle; ciò che gli consente di «leggere *in ordine* una successione storica di fenomeni e fasi discontinue»<sup>131</sup>. Sembra in parte sacrificata la dimensione della *conscientia* rispetto alla *ratio* e, tuttavia, quella ritorna allorché Vico discorre del problema etico-teologico della colpa.

### 3. *Pietas e religio*. La rottura filogenetica del peccato

La trattazione vichiana del *peccato originale*<sup>132</sup> diviene punto di partenza del processo che conduce alla nascita della società umana e del diritto all'interno di un'opera, il *Diritto*

<sup>130</sup> A. CORSANO, *Giambattista Vico, op. cit.*, p. 167.

<sup>131</sup> R. ESPOSITO, *La politica e la storia, op. cit.*, p. 215.

<sup>132</sup> Non è possibile, qui, ripercorrere la letteratura coeva a Vico relativa al problema esegetico che, pure, il filosofo napoletano ebbe ben presente. Al riguardo si ricorda la lettera che Vico inviò a p. De Vitry (22 gennaio 1726) sull'inadeguatezza degli studi biblico-linguistici cattolici rispetto a quelli protestanti, nonché l'annosa questione della *cronologia biblica* su cui tanto Momigliano quanto Paolo Rossi hanno dedicato importanti pagine che torneranno più avanti sulla storia sacra e la storia profana nella *Scienza Nuova* (cfr. A. MOMIGLIANO, *Vico's 'Scienza Nuova': roman "bestioni" and roman "eroi"*, in «History and theory», VII (1966), pp. 3-23; P. ROSSI, *Le sterminate antichità: studi vichiani*, Nistri-Listri, Pisa 1969; ID., *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979; ma anche D. PASTINE, *Teocrazia e storia sacra in Kircher e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», X (1980), pp. 150-167; P. PORRO, *Storia sacra e storia profana in Vico*, in AA. VV. *Metafisica e teologia civile in G.B. Vico*, a cura di A. LAMACCHIA, Levante Ed, Bari 1992, pp. 159-226; G. BEDANI, *Vico revisited: orthodoxy, naturalism and science in the 'Scienza Nuova'*, Berg, Oxford 1989). Un dibattito, quello sulla *cronologia biblica*, che ebbe importanti effetti non solo sul piano più strettamente scientifico ma anche sul piano politico, antropologico e religioso come dimostra la tesi sostenuta da I. De La Peyrère tesa ad affermare preadamitismo e poligenismo (Adamo è padre del solo popolo ebraico ed esistono popoli più antichi con un'origine precedente e indipendente) che mettevano in dubbio il valore di «testo parametrico» della Bibbia (cfr. S. ZOLI, *Il preadamitismo di Isaac de La Peyrère nell'età previchiana e il libertinismo europeo del Seicento*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXI (1991), pp. 61-77. In questo modo, come nota Botturi, venivano *relativizzate* le storie e, dunque, anche il *peccato originale* che, così, apparteneva ai soli ebrei non ai popoli pagani che ne risultavano affrancati perché partecipi di un'altra storia (cfr. F. BOTTURI, *Caduta e storia: note sul "peccato originale" in G.B. Vico*, in «Memorandum», 5 (2003), p. 20). Vico è direttamente connesso a questi dibattiti ben più lunghi e

*Universale* appunto, che a differenza di quanto avverrà nella *Scienza Nuova* non separa compiutamente storia sacra e storia profana. Il tema del peccato originale, infatti, diviene «luogo strategico»<sup>133</sup> dei rapporti – complessi – tra le due storie. In particolare, la trattazione vichiana muove dalla *natura hominis integra* data da Dio ad Adamo, sorretta dall'equilibrio armonico di *ratio* e *voluntas* in cui la prima – la *ratio* – impera “dolcemente” sulla seconda – la *voluntas*<sup>134</sup> – che si piega alle ingiunzioni della ragione.

Nella natura integra, la ragione, che rende l'uomo superiore alle altre creature, è capace di esercitare un libero e pacato *imperium* sui sensi e sugli appetiti tale da realizzare pienamente il concetto della *recta natura humana*. L'uomo integro è l'uomo capace di contemplare Dio «ex mente pura» come eterno Vero ed eterno Bene, conoscendo con *facilitas* le verità eterne e raggiungendo l'*humana beatitudo*, ossia la corrispondenza della vita con l'ordine del reale. Tale capacità è dovuta alla simmetria tra la condizione creaturale prima della caduta e la potenza divina. In analogia a Dio che è *posse nosse velle infinitum*, l'uomo è *posse nosse velle finitum* che, tuttavia, tende all'infinito a testimonianza della derivazione della natura umana da Dio. Il peccato originale generato dalla *φιλαυτία*, dall'*amor sui ipsius*, sovverte l'*ordo rerum* e la gerarchia di verità inscritta nella natura delle cose, infrangendo l'edenico equilibrio dell'uomo integro<sup>135</sup>:

Ma l'umana natura creata incorrotta [*recta*] da Iddio, sendosi per colpa dell'uomo inviziata, la ragione è sopraffatta dalla volontà, la quale con ogni suo sforzo imprende di contrastare alla ragione.

[...]

Quindi i sensi dati all'uomo a preservamento della vita, quando l'uomo gli solleva ad essere arbitri e giudici della verità delle cose, sempre gli riescono ingannevoli; perciò la ragione, allorché va seguitando il giudizio dei sensi, disconosce la vera significanza delle cose.

---

complessi di quanto si possa sintetizzare in nota. In questo senso, il filosofo napoletano tenta, con il suo fare conciliatore, di tenere assieme la differenza tra la storia sacra del popolo eletto e *le storie* del resto dell'umanità, le cronologie differenti dei diversi popoli e delle diverse civiltà ma di proteggere il senso unitario della storia umana. Nel suo tentativo di sottolineare la separatezza del popolo ebraico rispetto al corso dei popoli pagani e, nello stesso tempo, di istituire convergenze, parallelismi e sensi unitari non pochi sono i problemi che si pongono. Si veda al riguardo, oltre ai testi già citati: A. CAPISTRO, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 10 (1987-1988), pp. 183-212; A. BATTISTINI, *La difesa vichiana della veridicità del racconto biblico*, in *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, Atti del Convegno Internazionale, Parigi 13-14 gennaio 2015, a cura di M. RICCIO, M. SANNA e L. YILMAZ, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 57-69.

<sup>133</sup> F. BOTTURI, *Caduta e storia*, op. cit., pp. 18-35.

<sup>134</sup> *De Uno*, pp. 46-47.

<sup>135</sup> *Ini*, pp. 48-49.

La schiavitù della ragione regina, la signoria della volontà suddita, la ribellione degli affetti contro la ragione, e tutto quello sconvolgimento delle cose smosse violentemente dal luogo al quale con tanta convenevolezza le ha il loro ordine naturale destinate, tutti quei disordini costituiscono la turpitudine dell'animo corrotto.  
In quella sapienza dei sensi consiste l'umana stoltezza [*stultitia*].

*De Uno*, pp. 48-51<sup>136</sup>.

Il motivo della *stultitia* compariva già nella *Oratio II* pronunciata da Vico nel 1700 intitolata *Ut animum virtute et sapientia conformemus*<sup>137</sup>. Pur all'interno di un contesto teorico differente, intriso di ciceronismo<sup>138</sup> e teso a riformulare temi e concetti umanistico-rinascimentali<sup>139</sup> per ricomporre un ideale di sapienza onnicomprensivo in cui ogni livello di esperienza risultasse unificato, Vico delinea la figura dello *stultus* in contrapposizione all'immagine del *sapiente*. La *sapientia*, infatti, è la «lex» data da Dio agli uomini e seguirla significa seguire la propria natura<sup>140</sup>. Quando invece ci si allontana dalla sapienza, ci si allontana dalla natura umana. Lo stolto è il peggior nemico di se stesso tanto da combattere una guerra costante contro il proprio animo come Vico sottolinea a più riprese utilizzando l'analogia con le battaglie più atroci<sup>141</sup>.

A percorrere l'orazione giovanile è l'eco di quel Socrate che nel *Gorgia* ribatteva a Callicle, in un felice gioco di parole greche, che il nostro corpo (*soma*) è la nostra tomba (*sema*) come emerge anche dalla rievocazione della celebre immagine dei cavalli imbizzarriti di cui l'animo dello stolto è in balia<sup>142</sup>. Poiché lo *stultus* non conosce «artem

---

<sup>136</sup> «Natura igitur humana, recta a Deo creata, hominis vitio corrupta est, ut voluntas rationi dominaretur et contra rationem suam potentiam exerceret. [...] Hinc sensus, a Deo homini inditi ut vitam tuerentur, sumpti sunt arbitri iudicesque, qui vera rerum disceptent et iudicent. Atqui sunt fallacissimi: igitur ratio, quae sensuum iudicium sequitur, vera rerum ignorat. Haec rationis reginae servitus, haec subditae voluntatis dominatio, haec affectuum in rationem rebellio, atque adeo haec omnia extra suum quaeque locum, quem ex aeterno rerum ordine decenter sortita erant, est animi corrupti turpitudine. Haec sensuum sapientia est stultitia humana» (*In*, pp. 48-51).

<sup>137</sup> «Affinché adorniamo la nostra anima con la virtù e con la sapienza».

<sup>138</sup> Cfr. A. CORSANO, *Giambattista Vico*, op. cit.

<sup>139</sup> Cfr. F. FIDELIBUS, *Umanesimo e rinascimento in Giambattista Vico*, in M. Lecis Cocco-Ortu e O. Palmini (a cura di), *Rinascimento e genesi della modernità. Pensare il passato, trasformare l'attuale*, Scuola di Pitagora, Napoli 2021.

<sup>140</sup> *Oratio II*, p. 100.

<sup>141</sup> Si legge nell'*Oratio II* «stultorum arma sunt effraenes animi affectus; vis qua superatur, conscientia; urbs qua spoliatur, mundus; fortunae quibus exuuntus, humana felicitas; carcer ubi truditur, corpus; domina cuius imperio subiicitur, fortuna» «Le armi degli stolti sono le sfrenate passioni dell'anima; la forza, da cui ciascuno di loro è travolto, è il rimorso; la patria, di cui si priva, è l'universo; le ricchezze, di cui essi si spogliano è l'umana felicità; il carcere, in cui ciascuno di loro si getta è il corpo; la tiranna, alla cui soggezione si sottopone, è la fortuna»; *Oratio II*, pp. 106-107. Eugenio Garin ha individuato nella lotta interna descritta da Vico – in uno sfondo tutto platonico e stoiceggiante – l'influenza di Pico della Mirandola; cfr. E. GARIN, *Storia della Filosofia Italiana*, Einaudi, Torino 1962, pp. 930-931, vol. II.

<sup>142</sup> «In quella parte dell'anima che è priva di ragione vi sono – per usare le similitudini di Filone adatta a questo argomento –, per così dire, due cavalli appaiati, l'uno irascibile e l'altro concupiscibile, il primo maschio e il secondo femmina, il primo smanioso, coraggioso, indocile, e il secondo debole, fiacco, pigro; dal primo l'anima



vitae, sapientiam» vive nell'incostanza dei suoi desideri e nelle gioie labili privandosi della *virtus*, della *veritas* e della *prudencia* che accomunano i sapienti a Dio e garantiscono loro l'equilibrio interiore necessario in ogni circostanza della vita. Così se il sapiente è in grado di allontanare – *deducat* – l'animo dalle cose corporee grazie alla *scientia*, non è così per lo *stultus*<sup>143</sup>.

Proprio in relazione alla “guerra di posizione” che viene combattuta nell'animo dello stolto, Olivier Remaud ha parlato della “sindrome del cavallo di Troia”. Se, infatti, la costanza della natura è immediatamente visibile, le passioni sono, invece, avvertite nei loro effetti disordinati, contraddittori e invisibili a occhio nudo. Lo stratagemma escogitato dai Greci, che sconvolse i codici minimi del diritto di guerra – e di pace – rende bene l'immagine della guerra combattuta dallo stolto. Il nemico, infatti, non è più davanti, a portata di mano e di frecce, ma dentro, invisibile ed efficace a dimostrazione che l'invasione interna si rivela più distruttiva di qualsiasi assedio esterno, per quanto duraturo<sup>144</sup>. I tormenti della sfera privata vengono, così, proiettati nella sfera pubblica.

L'immagine che Vico disegna dello *stultus* nell'*Oratio II* è situata in una cornice teorica caratterizzata dalla verticalità senza scarti né resti tra la mente dell'uomo e quella di Dio in cui non vi è posto per alcun contrappunto esterno all'equivalenza fondamentale animo-Dio. Un circuito chiuso e astrattamente pacificato che non conosce alcuna minaccia di conflitto ed esclude qualunque accenno di contraddizione.

---

nostra è portata alle imprese ardue ed eroiche, dal secondo invece a quelle facili e piacevoli. Da questi due cavalli, come dal cavallo di legno di Troia, quanti nemici che vi sono annidati!» [«In ea animi parte, quae rationis est expers (ut similitudine Philonis ad hanc rem apposita utar), duo sunt veluti equi, irascens unus, alter concupiscens; ille mas, haec foemina; ille gestiens, animosus, impotens, hic fractus, languidus, deses; illo animus in ardua atrocitate, hoc vero in proclivia et amoena fertur. Ex his duobus equis, non secus ac illo Troianorum dureo, quot inclusi sese exerunt hostes!»] *Oratio II*, pp. 106-107 ma anche *ivi*, pp. 110-113. L'accostamento tra carcere e corpo compare nell'*Oratio VI* in cui, peraltro, si trova già un'immagine che ricomparirà nella *Scienza Nuova* con le espressioni “folla de' corpi” e “somma solitudine d'animi”. Si legge, infatti, nell'*Oratio* del 1707 «Atque has omnes malas pestes malosque cruciatus carnifex suus ipsius amor exercet; in quem humanitate per vicium originis commutata, hominum coetus in speciem societates videntur, re autem ipsa in corporum frequentia summa est solitudo animorum; nisi potius ergastulorum vicinia sit, ubi animi, in suo cuique attributo, quas supra memoravimus, poenas luunt» [«Ed è la superbia che, carnefice odioso, pone in atto tutti questi terribili flagelli e tormenti terribili, e poiché per il peccato originale l'innocenza si è tramutata in superbia, gli assembramenti umani sembrano, in apparenza, delle società, ma in realtà immensa è la solitudine delle anime nella moltitudine dei corpi che si affollano, e sarebbe meglio dire nella calca delle carceri, dove le anime, ciascuna nel carcere che è a lei assegnato, scontano le pene di cui prima parlavamo»]; *Oratio VI*, pp. 194-195.

<sup>143</sup> *Gorgia*, 493 a; ma anche *Oratio II*, pp. 118-119.

<sup>144</sup> Cfr. O. REMAUD, *Les archives de l'humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, éditions du Seuil, Paris 2004, pp. 47-56 (in particolare pp. 47-48).

La *stultitia*, nel contesto della *Oratio II*, rappresenta l'unico erompere del negativo nel mondo umanisticamente ovattato della *veritas*. E tuttavia è un negativo tutto interiore e coscienziale, una guerra che lo stolto, in cui «tace ogni voce d'umanità, perché la licenza sfrenata di compiere il lecito e l'illecito trionfano»<sup>145</sup>, combatte contro e dentro se stesso e che riguarda solo chi non sceglie la via della *sapientia*.

Nell'opera giuridica, all'interno di una cornice teorica diversa, la *stultitia* viene identificata con il peccato originale, con la corruzione che coinvolge ogni uomo. Come nell'*Oratio*, però, anche nell'opera giuridica la stoltezza rappresenta tanto il prevalere degli appetiti sulla ragione quanto la frammentazione e il disordine di cui tentare, almeno parzialmente, una ricomposizione. Gli uomini della condizione postlapsaria vengono, infatti, descritti come insoddisfatti e alienati:

Quindi nasce l'odio immortale degli stolti inverso lor medesimi; quindi in coloro che sono tenuti dal volgo per beati, quell'ansia perpetua di correre, senza mai posarsi, dall'uno in l'altro corporale diletto; quelle smodate allegrezze, che tosto in doglianze si tramutano; le vuote speranze, gli ardenti e malaugurosi desideri, i vani timori, ed i tardi pentimenti, ed infine quei tanti che fattisi, per la loro stoltezza, tormentatori di se stessi, con studio instancabile tutto giorno procacciano di più aspramente martoriarsi<sup>146</sup>.

*De Uno*, pp. 50-51.

Come il Menedemo di Terenzio, punitore di se stesso, lo *stolto* soggiace alla turbolenza delle passioni, vive del dissidio della propria volontà<sup>147</sup>. Adamo, nello specifico, è il primo stolto del genere umano, colui che ha diviso l'unità naturale dell'uomo integro con Dio, rinunciando alla "sapienza eroica" per una "sapienza dei sensi"<sup>148</sup>. Condizione patologica dell'uomo, la *stultitia-peccato originale* si fa rottura *filogenetica* e segna il passaggio dalla «pura contemplazione dell'eterna verità» alle «cose che sempre tramutano, e sempre fuggono»<sup>149</sup>, dalla naturalezza del vero – *veri facilitas* – alla *vis veri*<sup>150</sup>. È il principio della storia profana che è storia postparadisiaca.

---

<sup>145</sup>

<sup>146</sup> Cfr. M. BELPONER, *La traccia della Bibbia nel "Diritto Universale" di Vico*, in ....pp. 55-66. *De Uno*, pp. 50-51.

<sup>147</sup> Cfr. *Oratio VI*, pp. 194-197.

<sup>148</sup> Cfr. O. REMAUD, *Les archives de l'humanité*, op. cit., p. 73.

<sup>149</sup> *De Uno*, pp. 52-53.

<sup>150</sup> Cfr. *Sinopsi*, p. 5: «Per tutto ciò ferma che 'l piacere, che, perché naturale, aveva l'uomo intiero di contemplare l'eterno vero, cangiassi nell'uom corrotto in una forza che a noi fa, con dolore de' sensi, la verità. Questa forza del vero definisce essere la ragione umana nella natura corrotta, ed essere il fonte delle virtù sì intellettive come morali [...]».

È il passaggio dalla *pietas* del vero Nume – *Summi Numinis* – all'*idolatria* e alla *religio* in cui è il corpo, non più considerato solo come corruzione da emendare, a farsi soggetto della nuova esperienza di ordine. E tuttavia, nonostante il peccato, «l'uomo dovunque egli volga lo sguardo non può perdere la veduta di Iddio, perché da Dio vengono tutte le cose». Non ci si può sottrarre completamente dalla visione di Dio, non è dato smarrire il divino bene poiché, socraticamente e contro ogni insidia di semiagnosticismo, si erra per l'apparenza di verità e si pecca per l'apparenza del bene<sup>151</sup>. Il percorso di risalita diviene più difficile ma possibile tanto che anche il peccato, in un'attenuazione del dato teologico, viene ricondotto, reinserito nella perfezione divina e razionale del circolo. Alla contemplazione diretta di Dio e della verità succede, dunque, la lenta, penosa, faticosa, ma possibile per quanto parziale<sup>152</sup>, riconquista, «ricomposizione»<sup>153</sup> dell'ordine perduto:

Laonde, nell'uomo corrotto non sono del tutto spenti i semi della verità [*aeterni veri semina*] [...]

Nell'uomo corrotto, la ragione è quella forza ch'egli dispiega per avviarsi penosamente alla verità [*vis veri*], mentre, nell'uomo incorrotto, ella con tutta facilità ed a gran passi alla verità perveniva; perché nell'uomo incorrotto era potenza, ciò ch'è ora fiacchezza ed imperfezione, ed era piena libertà della retta natura, ciò ch'è ora inciampata e vacillante libertà della natura corrotta<sup>154</sup>.

*De Uno*, pp. 52-53.

Quello che nell'uomo integro veniva raggiunto con immediatezza e facilità, nell'uomo corrotto deve essere ricercato in un lungo e penoso processo di mediazione; quello che nell'uomo integro era patente, nell'uomo corrotto diviene latente e deve essere ri-conquistato poiché i semi di vero sono presenti in ogni uomo anche dopo il peccato originale. È la *vis veri*, la forza, il pungolo della verità che insorge contro e dentro la corruzione dell'uomo, che è presente nell'uomo corrotto e che consente di

<sup>151</sup> *De Uno*, pp. 52-53.

<sup>152</sup> Su questo cfr. F. BOTTURI, *Caduta e storia*, op. cit., p. 21 che sottolinea il significato di *limite* che assume il peccato originale nel *Diritto Universale*: «dimite invalicabile, in quanto la vicenda storica postlapsaria è in grado (provvidenzialmente) di restaurare la condizione umana in quanto tale, di recuperarne socialmente l'*humanitas* e di conservarla, ma non è in grado di redimerla definitivamente e personalmente dal male».

<sup>153</sup> R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit.,

<sup>154</sup> «Hinc aeterni veri semina in homine corrupto non prorsus extincta [...]. Haec vis veri est ratio in homine corrupto, quae fuit veri facilitas in integro: quia homini integro erat ad verum potentia, quae nunc corrupto est infirmitas; quia rectae naturae ad verum erat libertas integra, quae naturae corruptae est libertas labefactata» (*De Uno*, p. 53).

pervenire ad un'etica poiché essa raffrena gli affetti. La *vis veri* è, infatti, *virtus ethica*<sup>155</sup> quando contrasta la concupiscenza e *institia* quando indirizza e pareggia le utilità<sup>156</sup>.

In questo contesto, il peccato originale viene a svolgere una triplice funzione: esso è *principio* nella misura in cui si fa cominciamento della storia dell'uomo; è *limite* nella misura in cui consente di pensare ad una ricomposizione, ad una riconquista dell'ordine perduto mai davvero completa perché sempre segnata dalla finitezza umana, sempre alla portata della sua imperfezione; consente, infine, di *rendere ragione* di un'origine non più chiusa nel cerchio ermetico di un'antica sapienza riposta ma segnata dal *ferino*, dal *bestiale*. Così la storia delle nazioni diviene storia favolosa, poetica, eroica in cui l'*humanitas* è compromessa ma non del tutto perduta. Formata da *rudes, ingeniosi pueri*, l'umanità delle origini ignora il vero ed è caratterizzata da quella povertà di linguaggio, da quell'*inopia* che nella *Scienza Nuova* diverrà "povertà de' parlari". L'uomo non più integro, la cui natura viene intaccata ma non estinta<sup>157</sup>, è smarrito nel mondo della pura forza e falsità, immerso nella penombra caliginosa dei sensi che deve attraversare per la riconquista della sapienza e della giustizia grazie all'azione incoercibile della *vis veri*.

Non così, invece, nell'*Oratio VI* in cui il peccato originale del «nostro primo progenitore» rompe, come nell'opera giuridica, l'integra unità iniziale causando «dissociazione», «disgiunzione», «dispersione» del genere umano «nato da lui», costringendolo all'«insufficienza espressiva del linguaggio», al «pensiero ottenebrato dalle false opinioni» e all'«anima corrotta dai vizi»; e, tuttavia, la via di risalita non passa né deve passare per il mondo ferino. Nel 1707 la soluzione vichiana ai tormenti della natura umana corrotta, «sconvolta dalle tempeste e dai flutti delle passioni, più terribili di ogni tempestoso stretto mare»<sup>158</sup>, è nella *sapientia*, nelle sue tre declinazioni –

---

<sup>155</sup> *De Uno*, pp. 54-55.

<sup>156</sup> *Ini*, pp. 56-57.

<sup>157</sup> *De Constantia*, pp. 410-411.

<sup>158</sup> In tanti hanno posto l'attenzione sulle metafore marine frequentate da Vico. Si vedano, solo per fare qualche esempio, A. BATTISTINI, *Commento e note*, in GIAMBATTISTA VICO, *Opere*, a cura di A. BATTISTINI, Mondadori, Milano 1990, Tomo II; ma anche ID., *Teoria delle imprese e linguaggio iconico vichiano*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XIV-XV (1984-1985), pp. 149-177. Si veda poi E. NUZZO, *Tra metafore «naturali» e metafore «civili»: gli itinerari della conoscenza in Giambattista Vico*, in F. RIGOTTI e P. SCHIERA (a cura di), *Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore. Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elementen und ihre Metaphern*, Il Mulino-Duncker & Humboldt, Bologna-Berlin 1996, pp. 167-211.

*eloquentia, scientia e virtus* – e nel suo esercizio garante di una conoscenza certa, un agire retto e un parlare conveniente<sup>159</sup>.

Diverso è, invece, il caso del *Diritto Universale*. A segnare la distanza tra la natura integra e la natura corrotta (*labefactata*) si pone la diversa accezione riservata alla *contemplazione* e con essa al binomio contrastivo ed escludente *pietas-religio* che scomparirà nella *Scienza Nuova*. Se per l'uomo integro contemplare significa guardare con la mente – non con gli occhi – il vero eterno<sup>160</sup>, fermarsi su Dio, o, per usare il lemma del *Paradiso* dantesco recuperato da Vico nelle *Correzioni Miglioramenti e aggiunte* (CMA) 3 e 4 integrate alla *Scienza Nuova* del 1730, “indiarsi”, incorporarsi a Dio, «entrare nella mente di Dio»<sup>161</sup>, all'uomo corrotto è riservato un altro tipo di contemplazione. Non più la contemplazione mentale, noetica, l'estasi, ma la contemplazione sensibile, con gli occhi rivolti al cielo. Il teatro dei processi fotorecettivi si modifica: non più la mente ma il cielo, che si fa *templum* del dio:

[...] mentre l'uomo integro contemplava con mente pura l'eterno vero, quando si corrippe cominciò a contemplare il cielo con gli occhi. È questo appunto il senso originario della “contemplazione”: dal vocabolo augurale “templi del cielo” [*templis coeli*]<sup>162</sup>, cioè le regioni celesti cui gli auguri si rivolgevano prima di captare l'augurio [...]. Se in precedenza l'uomo per mezzo della contemplazione del vero eterno effettuata con mente pura imparava direttamente da Dio il comportamento pratico [*vitae agenda*], in seguito il genere umano corrotto interrogò a tale scopo il cielo.

*De Constantia*, pp. 360-361.

---

<sup>159</sup> *Oratio VI*, pp. 192-195.

<sup>160</sup> Come ha notato Carillo «la purezza implica che il vero si presenti alla mente come eidetico (Vico parla di un’“idea veri”) ma assolutamente aniconico (“sub nulla imagine”), *informe*, per usare un epiteto caro al Vico della *Scienza Nuova*» (G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit., p. 106).

<sup>161</sup> SN44, §938, p. 868. Il passo è appunto assente nella *Scienza Nuova* del 1730 e viene integrato solo in un secondo momento. Cfr. R. Carmello, *Considerazioni sulla figura di Dante nel pensiero di Vico*, in *Dante e Vico*, op. cit., pp. 35-53 in cui l'autore sottolinea, tra le altre cose, l'uso peculiare che Vico fa di uno dei lemmi più teologicamente rilevanti di Dante – “indiarsi” appunto – collocandolo in un contesto primordiale. Su questo si veda anche G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit., p. 108.

<sup>162</sup> Si veda la fonte vichiana individuata da R. BASSI, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, pp. 50-52, Daniel Clasen (1622-1678) giurista e filologo tedesco che scrisse una *Theologia gentilis* conosciuta e citata da Vico sia pure modificandone il titolo in *de Theologia Civili*, in cui viene problematizzato il rapporto tra religione pagana, Sacre Scritture, idolatria e superstizione. All'interno del III Libro, nello specifico, l'autore, trattando dei sacrifici, nonché dei sacerdoti, dei templi e dei luoghi sacri delinea una riflessione sul significato di *templum* che può essere letta in parallelo con i passi vichiani sui *templa coeli* che compariranno anche nella *Scienza Nuova* del 1744: «denotat autem *Templum* proprie locum vel in *Terra* vel in *Coelo* ab intuendo vel conspiciendo dictum, e quo ex omni parte, iudice Donato, pars omnis aspici possit, ...in terra antiquis ea coeli sive aeris regio dicebatur *Templum*, quam auspicia captaturi Augures non manu, sed lituo definiebant, secundum mundi quattuor cardines» (cit. in *ivi*, p. 52). Lo stesso autore, peraltro, instaura anche un collegamento tra i *templa* e i *limpidissimi fontes* che si può avvicinare alla religione delle fonti di cui Vico parla nel *Diritto Universale* e nella *Scienza Nuova* in cui diventerà criterio ermeneutico per ricomprendere la mentalità dei popoli antichi e principio gnoseologico fondante.

La contemplazione mentale lascia spazio alla contemplazione fisica, oculare, da cui deriverà la pratica *divinatoria* come emerge nel *De Constantia*, il *liber alter* del *Diritto Universale*, in cui Vico tematizza ulteriormente la distinzione tra uomo integro e uomo corrotto. Il culto dell'Adamo incorrotto che contempla Dio con *mente pura* e *puro animo* consta, nello specifico, di due parti: la *castitas mentis* e l'*animi pietas* che «viene propriamente chiamata “amore verso Dio”»<sup>163</sup>. La castità della mente e la pietà verso Dio caratterizzano la *sapientia integra* ed *heroica*, la quale si scinde a seguito del peccato originale in sapienza come *contemplatio* delle cose più alte e sapienza come *prudentia* nelle cose civili.

Effetto, dunque, del peccato originale è la separazione tra una sapienza teoretica-speculativa e una sapienza pratica, tra il sapere metafisico greco e la coscienza giuridico-pratica espressa storicamente nel diritto romano<sup>164</sup> a cui si giunge tramite un lungo e periglioso cammino che trova espressione nel passaggio *pietas-religio*, corretto culto dell'Adamo integro-idolatria/divinazione dell'uomo caduto. Alla *superbia* dell'uomo di voler conoscere l'avvenire eguagliandosi alla mente infinita ed eterna di Dio, infatti, succede la caduta «in cui [l'uomo] non contempla neppure quella parte di sapienza che gli era riservata come creatura intelligente»<sup>165</sup>. Alla perdita e alla frammentazione di quella sapienza integra, l'uomo ricorre inizialmente a forme di sapienza alternative che Vico identifica nell'*idolatria* e nella *divinazione* false nella *materia*, come verrà ribadito nella *Scienza Nuova*, ma vere nella *forma* poiché anche quelle veicolano la possibilità di ritrovare la via del *vero* sia pure nelle strade tortuose del *certo*.

---

<sup>163</sup> *De Constantia*, pp. 356-357.

<sup>164</sup> «La castità di Adamo, la sua pietà verso Dio, era la sapienza integra ed eroica che in seguito, col corrompimento della natura, si scisse. È stata così chiamata *sapientia* la contemplazione (*contemplatio*) degli enti supremi che un tempo era solo una parte della sapienza umana nel suo stato d'integrità, cioè la contemplazione di Dio con mente pura (*Dei contemplatio ex mente pura*). *Sapientia* fu altresì chiamata l'esimia prudenza (*prudentia*) degli uomini preposti alla conduzione della cosa pubblica, virtù mediante la quale conservano quanto più ampiamente è possibile il genere umano [...], lo amministrano con accorgimenti e consigli, lo aiutano con esortazioni utilissime alla vita pratica. Era questa la seconda parte della sapienza integra, quella per cui l'uomo integro, animato dalla pietà verso Dio, amava tutti gli uomini. I Greci annoverarono sette sapienti di questo genere. [...] Similmente, il popolo romano chiamò con l'appellativo di Saggio Sempronio, per via della sua altissima conoscenza del diritto» *De Constantia*, pp. 356-358.

<sup>165</sup> F. BOTTURI, *Caduta e storia*, op. cit., p. 26.

A spiegare il passaggio dalla sapienza integra alle forme idolatriche e superstiziose si colloca il binomio contrastivo tra *pietas* e *religio*. La corruzione, infatti, porta con sé la fine della *pietas* e l'insorgenza della *religio*:

Una volta corrottasi la natura umana per la caduta di Adamo, alla pietà successe la religione, che è propriamente timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa. In tal modo la intende il poeta nel celebre passo che gli empi fanno proprio: “fu il timore la prima causa della divinità”. La castità del corpo prese il posto della castità della mente [...]<sup>166</sup>.

*De Constantia*, pp. 358.

Viene ribadito, stavolta in relazione alla *castitas*, il passaggio dal piano della mente a quello del corpo che ripropone la “necessità” di una contemplazione impura, di una falsa religione, mediata, distorta dai sensi, “volgare” eppure provvidenzialmente volta a incivilire e a surrogare il lume divino che non rischierà più con i suoi raggi la mente umana<sup>167</sup>. La *religio*, insomma, si rende strumento indispensabile della debolezza umana. Essa si esprime nella forma del timore verso il Nume<sup>168</sup>: non più la pietà intesa come *amor erga Deum*, ma la *riverenza* sintomo della nostra debolezza e della potenza di Dio «che si manifesta nelle are, nei templi, nei sacrifici»<sup>169</sup>; non più l'autentico culto verso Dio *ex mente pura*, ma la reverenza «con la sola purezza del corpo»<sup>170</sup>.

È lo spostamento da un piano mentale ad uno fisico, sensibile, corporeo in cui «per causa del peccato, il certo si sostituì al vero»<sup>171</sup>. Non è necessaria alcuna *religio* nell'integrità edenica dove l'uomo vive in unità con Dio come sottolinea Vico

---

<sup>166</sup> «Natura autem per Adae lapsum corrupta, pietati successit religio, quae proprie est summi Numinis metus, et quidem ex conscientia reatus; quo sensu verum illud poetae, quod impii sibi adiudicant: “Primos in orbe deos/Fecit timor”. Castitati vero mentis succurrit castitas corporis [...]» *De Constantia*, p. 359. Vico aggiunge anche che la *pietas*, riportando un passo dal *De legibus* ciceroniano, viene traslata dalla natura integra a quella corrotta «onde poi la pietà fu intesa come timore reverenziale verso gli dei» (*ibidem*).

<sup>167</sup> «L'uomo dovunque egli volga lo sguardo non può perdere la veduta di Iddio, perché da Dio vengono tutte le cose, e ciò che da Dio non procede non sussiste, non è; laonde a ognuno è concesso di vedere in tutte le cose la luce d'Iddio, se non pel riflesso, almeno per la rarefazione dei suoi raggi; quindi l'uomo non può fallire senza ch'egli segua una qualche immagine della verità, né peccare se non è condotto da qualche apparenza di bene» [«Sed homo Deum aspectu amittere omnino non potest suo, quia a Deo sunt omnia et quod a Deo non est nihil est. Nam Dei lumen in omnibus rebus, nisi reflexu, saltem radiorum refractu cernere cuique datur. Quare homo falli nequit nisi sub aliqua veritatis imagine, vel peccare nequit nisi sub aliqua boni speciei»]; *De Uno*, pp. 52-53.

<sup>168</sup> Si veda al riguardo F. LOMONACO, *La «coerenza» delle cose divine e umane*, in ID., *I sentieri di Astrea*, op. cit., p. 125 che individua nel «summi Numinis metus» una condizione «religiosa perché inaugura il tempo dello *scire* con cui il bestione ricrea il dio e la sua furia e l'esistenza comune acquista percezione del *verum proprium*, primo *officium* da rispettare secondo la lezione dello stoicismo».

<sup>169</sup> *De Constantia*, pp. 358-361.

<sup>170</sup> *Ivi*, pp. 360-361.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

attribuendo un'accezione positiva nel *De Constantia* alla massima di Polibio secondo cui «Se gli uomini fossero tutti sapienti, a che pro' le religioni e le leggi?». Massima, questa, dal portato empio a meno che non la si intenda come riferita «al carattere della vera sapienza umana [...] come doveva essere in Adamo ancor integro»<sup>172</sup>. *Religio* e *legislazione*, dunque, rappresentano gli strumenti positivi e concreti capaci di porsi come *rimedio*, ispirati da Dio in punizione del peccato per la riedificazione della vita umana “scissa” e scomposta ma anche per “rinsaldare” le genti<sup>173</sup>.

In questo quadro, è il *pudor-metus*, forza immane e cogente, che origina il nuovo rapporto uomo-Dio, prende le forme della *religio* intesa come *summi Numinis metus* e impone i confini di una nuova esperienza di ordine grazie a cui l'immediatezza istintuale della selvatichezza s'infrange assieme al tempo cieco dell'erramento ferino per sprigionare una carica *progettuale* attraverso cui gli uomini costruiscono ordini civili<sup>174</sup>. Al *pudor*, in particolare, Vico riserva un'importanza centrale e prioritaria nell'economia del suo discorso metafisico:

allorquando gli uomini numerosissimi vivevano senz'averne nozione alcuna di leggi, comportò la corrotta natura umana, che fosse in essi cancellato il senso della religione del sommo Iddio [...].

Ma fu necessaria cosa, che alcuni di quegli uomini, mossi dalla vergogna [*pudor*] della incerta e nefanda venere e delle brutte vivande, da quella vagabonda moltitudine si dipartissero<sup>175</sup>.

*De Uno*, p. 118.

È così che nasce la religione, *prima religio*. Gli uomini si figurarono di essere in comunicazione con gli dèi e attraverso i creduti cenni di Giove occuparono i primi campi, fissarono le prime residenze, e ciascuno onorò nella propria ara gli dèi, in mezzo «a consagrati boschi»<sup>176</sup> – i *luci* – tanto che non si trova mai il «vocabolo *lucus* [...] usato presso i Latini, senza che vi sia congiunto un senso di religione e di culto divino»<sup>177</sup>. Quella prima religione, pur falsa, diviene il *freno* dei bestioni dispersi ma

---

<sup>172</sup> *De Constantia*, pp. 358-359.

<sup>173</sup> *Ini*, pp. 362-363.

<sup>174</sup> Cfr. R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit.

<sup>175</sup> «In statu exlegi corrupta natura tulit ut innumeri omnem summi Numinis religionem exuerent; [...] At hercule aliquot fuisse necesse quoque est, qui, pudore illius incertae et nefariae veneris et foedi victus commoti, de media illa erroneum multitudinem se proripuerint»; *De Uno*, p. 119.

<sup>176</sup> *De uno*, p. 120.

<sup>177</sup> *Ibidem*. Vico subordina ogni criterio fonetico alla propria ricostruzione storica. Ciò vale anche per il termine *lucus* che già nella *Sinopsi* viene fatto risalire a «*non lucendo*» in linea con tutta una tradizione antica che risale



anche il primo vincolo sociale, la prima forma di riconoscimento di sé e degli altri nonché il primo strumento del farsi certo dell'*humanitas*. Un vincolo attraverso cui si giunge alle prime abbozzate figure giuridiche coincidenti con il primo sviluppo dell'ordine civile: il *connubio*, la *patria potestas*, la divisione dei campi e la sepoltura dei morti<sup>178</sup>.

A garantire, appunto, l'emergere della prima forma di religione è in particolare il *pudor* che è *religionis inventor* e precisamente inventore, creatore di una religione che inizialmente prende le forme di *Numinis metus*, di timore, paura per la divinità stabilendo così una stretta relazione tra *pudor* e *metus*, elementi costitutivi della natura umana e fondativi della *religio*. Nel *De constantia*, infatti, si legge:

Ammoniti finalmente gli uomini – quando ancora si trovavano nello stato eslege – dall'ammonizione del pudore, temendo l'aspetto del cielo nel quale credevano di ravvisare un dio, si ritrassero con orrore dall'amore ferino e non senza un qualche segno celeste – dal momento che davano ascolto agli auspici – destinarono a sé spose certe per tutta la vita. E non erravano più come ignavi vagabondi dovunque vi fosse alimento, ma si stabilirono, ricevettero gli auspici, in sedi certe e presero a coltivare la terra di cui per primi avevano preso possesso. Di qui la costituzione delle famiglie, poi delle genti maggiori, infine delle clientele: allora soltanto sorsero le repubbliche e gli imperi e, da essi, la fondazione delle genti minori.

*De Constantia*, II, III, 10, p. 406.

Come emerge nella seconda parte del *De Constantia* nei capitoli II e III, il *pudor*, primo principio dell'*humanitas* assieme alla *libertas*<sup>179</sup>, rappresenta, da un lato, la prima pena divina al peccato di superbia e cupidigia dell'uomo, dall'altro, la fonte del diritto naturale<sup>180</sup> nonché il fondamento antropologico del *certum*.

---

almeno a Servio. Il bosco sacro è detto *lucus* perché in esso non penetra la luce e, dunque, la sua denominazione spiega anche il *pudor* dei primi uomini che «vergognandosi della sfacciata venere in faccia al cielo» si rifugiarono «presasi ognuno una donna, in luoghi dove non lucesse» (*Sinopsi*, p. 10). Interpretazione, questa, che ritroviamo anche nel *De Constantia*. Uno spostamento, invece, emerge l'anno dopo nella *Dissertatio III* in cui l'etimo prima richiamato convive con il suo opposto. Qui, infatti, parlando dei giganti, si legge che «avevano un occhio solo. Ciò fu inventato da *lucus*. Infatti, per osservare nei boschi da qualche parte il cielo al fine di prendere auspici, in qualche parte essi diedero la luce ai boschi e così è vero quello che insegnano i filosofi che *lucus* è detto dal luogo in cui non c'è luce; e tuttavia *lucus* fu chiamato così da *lux* ossia da quella parte dove c'era luce» (*Dissertatio III*, pp. 830-831). Ulteriore spostamento e affinamento si ritroverà nella *Scienza Nuova* del 1725; cfr. A. BATTISTINI, *La dignità della retorica*, op. cit., p. 118.

<sup>178</sup> *De Uno*, p. 120.

<sup>179</sup> Il *pudor* viene considerato la forma dell'umanità mentre la *libertas* la materia. Cfr. *De Constantia*, pp. 400-403.

<sup>180</sup> Cfr. *De Uno*, pp. 82-83 e *De constantia*, pp. 404-405 in cui Vico pone in relazione l'agire per vie *simplicissime* di Dio con la funzione produttiva e civilizzatrice del *pudor*: «Poiché Dio regge tutte le cose con ragioni semplicissime [*simplicissimis rationibus*], antivedendo che il primo genitore sarebbe incorso nel peccato, che in esso la natura del genere umano si corromperebbe, che la cupidigia avrebbe eclissato la ragione e conseguentemente i

In particolare, il *pudor*, suscitatore di virtù<sup>181</sup>, si configura come la latenza di una natura una volta integra e ora corrotta, il residuo di quella integrità non del tutto spenta poiché all'uomo è data in dotazione quella *vis veri*, quella forza e tensione verso il vero che lo orienta e che si risveglia all'opportuna *occasione* proprio nella forma del *pudor*. È in questo senso che esso apre alla sfera della coscienza<sup>182</sup> e garantisce il passaggio dal mondo ferino al mondo umano. Ricondotto al peccato originale, il *pudor* è, dunque, *prius* logico e ontologico rispetto al timore<sup>183</sup>. È il suo monito a rendere possibile il *numinis metus*. Così anche il *metus* viene ricondotto al *pudor*. Entrambi principi antropologici che reggono la vita sociale umana.

Il *metus*, il *timor*, in particolare, diviene il crinale lungo il quale scorre la distanza tra Vico e Hobbes su cui si tornerà più avanti. Riconducendo la paura al pudore, ossia il dato empirico, psicologico e sociologico a quello noetico ed etico, il filosofo napoletano tenta di decostruire l'antropologia del giusnaturalismo antico e moderno. Pur collocandosi all'origine della *societas* rappresentandone un vincolo, il timore non è, come in Hobbes, un'esperienza prelogica ma «espressione dell'intenzionalità metafisica della mente umana, l'esito di un'ineludibile relazione al vero eterno»<sup>184</sup>.

L'errore delle argomentazioni giusnaturalistiche del patto sociale sta nell'idea di una ragione immutabile nel tempo, non calata diacronicamente bensì orizzontalmente considerata. Per Vico, invece, considerare l'uomo nelle sue parti costitutive, tanto nella sua dimensione razionale quanto nella sua dimensione corporea, significa non negare la dimensione della sensibilità umana ma ricollocarla, ripensarla riconducendola ad unità.

---

sensi avrebbero sopravanzato la mente, fece l'uomo in modo che potesse essere affetto dal pudore, che è la fonte dell'intero diritto naturale».

<sup>181</sup> *De Constantia*, pp. 406-407.

<sup>182</sup> «La coscienza non è altro che il pudore del vero ignorato [*veri ignorati pudor*]. Fu questa la prima pena divina, chiamata propriamente così da *poenitere*. Platone stabilì che fosse questo l'unico castigo inflitto dalla Nemesis, cioè dalla vendetta divina». *De Constantia*, p. 404.

<sup>183</sup> Cfr. E. NUZZO, *Sul fondamento metapolitico*, op. cit., pp. 351-353 in cui individua il primato logico del *pudor* rispetto al *metus* all'interno del *Diritto Universale* e della *Scienza Nuova* del 1725 segnalando, invece, uno spostamento verso la totale pervasività del *metus* a partire dalla *Scienza Nuova* del 1730; diversamente da Nuzzo, F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, op. cit., pp. 331-336 tende a leggere con continuità il significato e il primato del *pudor* nel passaggio tra *Diritto universale* e *Scienza Nuova* considerandolo il cardine dell'antropologia vichiana; viceversa L. AMOROSO, (*Lettura della Scienza Nuova di Vico*, Torino 1998) segnala la derivazione del *pudor* dal *metus* nell'*opus maius* del filosofo napoletano; Corsano, infine, sottolinea come «da metafisica, la mente pura, la ragion pura teoretica e pratica esercitano la loro indefettibile egemonia non più dall'esterno, ma dall'interno della conscientia: che ora finalmente può convertire il proprio turbamento in pudore e timore, personale e operose categorie riduttive della fittissima complicazione fenomenologica del fatto religioso»; A. CORSANO, *Giambattista Vico*, op. cit., pp. 178-179.

<sup>184</sup> F. LOMONACO, *La «coerenza» delle cose divine e umane*, in ID., *I sentieri di Astrea*, op. cit., p. 128.

Non un ego autoriflesso all'inizio ma un bestione primitivo incapace di conoscere razionalmente il vero eppure in grado di avvertirne tutta la tensione. È il ferino, il bestiale, la turpitudine di un corpo che, con il peccato, pretende di dominare sull'animo, che deve farsi strada nel dolore dei sensi per approssimarsi all'ordine perduto.

In questo quadro assumono un senso anche divinazione e idolatria, le quali diventano la guida dell'umanità caduta, la norma dell'agire umano, la misura del bene e del male, permettendo, pur nella loro falsità, di conservare il legame con il divino e di inserirlo nell'azione umana come un ordine che sottrae la condizione umana alla pulsione distruttiva del bisogno<sup>185</sup>. La divinazione, allora, che rappresenta la prima forma di religiosità degli uomini è il primo passo nel percorso di mediazione e ricomposizione dell'ordine perduto. Due, infatti, sono gli strumenti principali ispirati da Dio con cui l'uomo nel suo farsi certo tende al vero: la religione nelle sue prime, rozze e volgari forme e la legislazione, la giurisprudenza.

Dio così come *prevede* la colpa dell'uomo, allo stesso modo ne *preforma* la mente<sup>186</sup> in maniera tale che subisca delle trasformazioni, che si evolva alle occasioni opportune nonostante e grazie alla sua sensibilità. In questo senso, a ragione Fabrizio Lomonaco ha sottolineato che «se c'è un pessimismo per la natura umana che vuole peccare e pecca» in Vico c'è anche «un ottimismo preformativo, un campo di variazioni non arbitrarie, erede della grazia perduta, ammonizione interiorizzata che agisce attraverso la condizione improvvida dell'uomo decaduto»<sup>187</sup>. In questo orizzonte anche ciò che potrebbe condurre l'umanità alla rovina diviene *occasione* del suo perfezionamento, del suo incivilimento, per quell'ordine semplicissimo che va oltre le intenzioni dei singoli,

---

<sup>185</sup> Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza*, op. cit.

<sup>186</sup> Elemento che emerge con forza nel *De Constantia* allorché, parlando del *pudor*, sottolinea come «Dio, con la stessa semplicità sapientissimo antivedendo che la caduta avrebbe ridotto l'uomo, solitario e malsicuro, alla totale indigenza, lo preformò in modo che esistessero degli uomini forti, separatisi per pudore dall'amore ferino dalla moltitudine eslege ed atti ad esercitare anche sul corpo la forza dell'animo [...]» (*De Constantia*, pp. 408-409). Allo stesso modo, poiché «l'arbitrio sulle cose», con il peccato, «non si perse del tutto, ma si corruppe soltanto» si rese necessario il pudore per moderarlo. Il *pudor* è dunque «istillato» da Dio «sapendo che l'uomo avrebbe peccato e sarebbe stato trasportato a procurarsi [...] i passeggeri vantaggi della vita» (*ivi*, pp. 410-411).

<sup>187</sup> F. LOMONACO, *La «coerenza»*, op. cit., p. 128.

per quella *sperquazione* tra individuo e storia che percorre l'itinerario teorico vichiano<sup>188</sup>.

Nella schiacciante preoccupazione metafisica, nella cauta vigilanza teologica, il modello antropologico integrità-caduta, delineato da Vico sulla scia di *Genesis*, non implica il completo allontanamento dell'uomo da Dio, la rottura *assoluta* dell'equilibrio ricevuto nella creazione. Il peccato, che si fa razionalmente accessibile, non distrugge il piano divino poiché la verità è presenza incancellabile nella mente umana non nella forma di una *res* ma di una *vis* in grado di risvegliarsi dai e stare nei *sensi*, negli impulsi passionali e corporei senza perdere la sua propria e caratteristica logica *tensionale*, la sua spinta al vero, all'eterno, al non transeunte, all'ordine<sup>189</sup>.

In questo senso, il peccato si fa espressione sia di una mente umana non statica ma dinamica, caratterizzata da un'intrinseca mobilità, sia del passaggio dallo stato di ideale integrità di Adamo allo stato di abbruttimento a partire dal quale gli uomini cominciano la loro evoluzione e progressiva opera di civilizzazione<sup>190</sup>. Da questo fuoco prospettico è, dunque, possibile guardare tanto alla *religio* dell'uomo corrotto e alle forme con cui essa si esprime quanto alla giurisprudenza, mezzi consegnati all'uomo nel suo percorso di ricomposizione.

#### 4. L'origine divina delle forme di governo

La dottrina civile sboccia sulla dottrina morale  
come avviene con il tralcio dalla gemma della vite.  
Con essa si è dimostrato che gli uomini sono

---

<sup>188</sup> Cfr. G. CAPOGRASSI, *L'attualità di G. B. Vico*, op. cit.

<sup>189</sup> Cfr. G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, op. cit., pp.15-16 in cui si legge: «la mente resta anche dopo il male, come sé stessa, cioè resta come forza vita e operante nell'attività disordinata e notturna dell'umanità cupida e cupidamente utilitaria. Non è la ragione come era prima del male, conformazione dell'ordine eterno delle cose, conformazione della mente alla verità, ma è una "oscurità della ragione" [...]: una oscurità perché la presenza dell'idea nella mente così concretamente intesa, più che essere conosciuta come principio totale di vita, è avvertita come *vis*, come energia attiva che si inserisce in mezzo a tutte le spinte e le contropinte utilitarie, che si stacca da tutte le pressioni e le violenze della cupidigia».

<sup>190</sup> Si veda quanto scrive A.M. JACOBELLI ISOLDI in *G.B. Vico. Per una «scienza della storia»*, Armando, Roma 1985, p. 14: «Perché ci sia storia, dell'abbruttimento e della civilizzazione, è quindi necessario porre l'accento sul fatto che la mente umana è stata creata da Dio non con caratteri definitivi e immutabili, bensì con una costitutiva indeterminazione in cui si inserisce la possibilità decisionale dell'uomo. [...] Se noi uomini non potremo mai conoscere con assoluta verità l'essenza della mente umana, poiché essa scaturisce dall'atto creatore di Dio, possiamo però conoscere attraverso la storia le modificazioni in cui la mente può articolarsi e, per questa via, cogliere il senso, il significato della storia».

naturalmente socievoli e che tale indole è stata fatta nascere da Dio mediante l'idea eterna dell'equità giuridica.[...]  
Le repubbliche hanno origine da Dio tramite l'esigenza di equità giuridica [...].  
L'anima di una repubblica è il diritto equo per tutti la cui idea è un'idea eterna che viene da Dio<sup>191</sup>.

Gettato nella dimensione corporea, teso a ricercare una via per ricomporre la propria scissione, l'uomo, non più mosso «dalla pristina incorrotta onestà»<sup>192</sup>, è ristretto alla sfera dell'*utilità*. Gli uomini si ritrovano a dover «andare raminghi alla ricerca delle utilità e in esse a fermarsi»<sup>193</sup>. Tuttavia, proprio dall'utilità, espressione della dimensione corporea imprescindibile e costitutiva dell'uomo, emerge il diritto. L'utile, infatti, non si contrappone di per sé alla *veritas* e anzi, veicolato dal diritto, è qualitativamente deciso in rapporto al vero. Scrive, infatti, Vico: «non sono per se stesse né disoneste, né oneste le utilità; ma è disonesta la loro disuguaglianza, ed onesto l'adeguamento di esse»<sup>194</sup>. Anche le utilità, che regolano i rapporti umani, si fanno volano delle istanze del vero attraverso il diritto. In questo senso, l'utile, che appartiene alla dimensione corporea, non è e non può essere *cagione* del giusto ma solo sua *occasione*:

Le cose caduche e sfuggevoli non possono generare cosa eterna, né possono produrre ciò ch'è ad esse superiore; perciò altra cosa è l'occasione, ed altra la cagione [...]. Dunque l'utilità non fu madre del diritto [*mater iuris*], e non lo furono nemmeno né la 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 [*occasio*] 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 ed a soddisfare ai lor compagnevoli e naturali impulsi.

*De uno*, pp. 60-61.

La divina Provvidenza si serve dell'uso e della necessità – *usus et necessitas* – per ricondurre gli uomini divisi dal peccato alla vita «compagnevole e sociale» perché in loro rimane «un qualche avanzo della innata onestà» che li caratterizzava nell'integrità<sup>195</sup>. La tenuissima traccia dell'idea dell'Essere Assoluto, dell'ordine, della

---

<sup>191</sup> *De Constantia*, pp. 378-381.

<sup>192</sup> *De Uno*, pp. 60-61.

<sup>193</sup> Cfr. G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, op. cit., p. 15.

<sup>194</sup> *De Uno*, pp. 60-61.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

verità resta a formare la mente pur in un pallido, lontano barlume: «un barlume», scriveva Giuseppe Capograssi in pagine rimaste insuperate,

perché pel male la mente si trova presa e sopraffatta dalla cupidigia che altera tutto, che immerge tutto nella “sapienza dei sensi”, che è stoltezza umana; ma è barlume che costituisce la essenza stessa della mente, per cui la mente resta anche dopo il male, come sé stessa, cioè resta come forza vitale e operante nell’attività disordinata e notturna dell’umanità cupida e cupidamente utilitaria<sup>196</sup>.

Così come, dunque, il corpo è l’occasione – e non la “cagione” – perché si ridesti nell’uomo l’idea del vero, allo stesso modo l’utilità è l’occasione con la quale viene eccitata la *voluntas iusti*, la volontà del giusto. La critica alla struttura del giusnaturalismo moderno si colloca proprio qui: l’incapacità di cogliere la dinamica della trasformazione dell’utile in equo giusto nella misura in cui quello è *occasio* di questo e non *caussa*. Passaggio centrale nel *Diritto Universale* che consente a Vico di risignificare il concetto di utile, di ancorarlo alla «spontanea tendenza delle cose»<sup>197</sup> ad un’idea di giusto eterno grazie ad un’oscura vitalità dell’idea presente, sepolta nella mente da cui nasce a lenti passi tutta la vita umana. Si tratta ancora una volta della *vis veri* che consente di risignificare l’utile immergendosi in esso ed emergendo da esso. La *vis veri*, infatti, come anticipato precedentemente, è *virtus* quando «affectus refrenat»<sup>198</sup> e *iustitia* «quando indirizza e pareggia le utilità; in ciò consistendo l’unico principio e l’unico fine del diritto universale»<sup>199</sup>. Parti della *virtus* sono la *prudentia*, la *temperantia* e la *fortitudo*. Componenti della *iustitia* sono, invece, il *dominio*, la *libertà* e la *tutela*:

La *prudente* assegnazione delle utilità, ovvero l’assegnazione con ragione eseguita, e non persuasa dalla concupiscenza, genera il *dominio*, la padronanza; l’uso *temperato* delle cose utili genera la *libertà*, che consiste nel modo equabile di adoperare le cose; la *fortezza*, dalla virtù dell’animo (fortezza) governata, produce l’incolpata *tutela*<sup>200</sup> [corsivi miei].

*De Uno*, p. 88.

---

<sup>196</sup> G. CAPOGRASSI, *Dominio, Libertà e tutela nel «De Uno»*, p. 15.

<sup>197</sup> *De Uno*, pp. 60-61.

<sup>198</sup> *Ivi*, pp. 54-55.

<sup>199</sup> *Ivi*, pp. 56-57.

<sup>200</sup> «Prudens utilitatum destinatio, hoc est destinatio facta ratione, non cupiditate, suadente, gignit dominium; temperatus utilium usus gignit libertatem, quae in aequabili rerum usu consistit; vis fortitudine recta gignit inculpatam tutelam»; *Ivi*, p. 89.

Tutte e tre – dominio, libertà e tutela – sono «nell'uomo ingenite» ma sorgono e si determinano nel concreto dell'esperienza con «le occasioni e le occorrenze»<sup>201</sup> risultando, così, le scaturigini dell'intero universo giuridico. Come ha sottolineato Capograssi, «Vico riporta tutta l'esperienza giuridica anzi tutta l'esperienza pratica dell'umanità»<sup>202</sup> a queste tre categorie, espressioni dirette delle forme primordiali dell'essere e della mentalità umana – *nosse, velle, posse* – articolate e strette in unità in una congiunzione tra forme dell'essere e forme della vita pratica. È attraverso queste tre categorie, che sono anche i tre diritti primari originari, e le loro declinazioni storiche che emerge nel mondo del certo lo *ius immutabile* costituito dallo *ius naturale prius* e dallo *ius naturale posterius*:

La tutela dei sensi, e la libertà dagli affetti costituiscono dunque quel naturale diritto nominato *prius*, primario, dagli antichi interpreti, e dagli stoici «primi naturali diritti». La signoria della ragione, l'equilibranza degli affetti, l'autorità tutelare del consiglio, formano quel diritto naturale detto «secondario» dagli interpreti, e «conseguenze della natura» dagli stoici.

*De Uno*, pp. 90-93.

Lo *ius naturale prius* riguarda la vita umana in «quelle cose che le son comuni cogli altri animali»<sup>203</sup>. Si tratta, cioè, dell'istinto e della spontanea tendenza a conservarsi, a proteggere la propria vita. In sé e per sé senza senso e valore risulta «adiaforico, indifferente»<sup>204</sup>. Lo *ius naturale posterius* forma, invece, «la vita propria e particolare dell'uomo, che in altra cosa non consiste se non nell'esercizio della sua facoltà di conoscere»<sup>205</sup>. Si tratta, cioè, della vita conforme a verità e ragione – *ex vero et ratione* – che distingue l'uomo dagli animali. Entrambi peculiari dell'uomo, lo *ius naturale prius* e lo *ius naturale posterius* non si collocano sullo stesso piano: lo *ius naturale prius* è

---

<sup>201</sup> *Ivi*, pp. 90-91. Interessanti, peraltro, «a speciale esempio», i casi che Vico riporta: «Così, a speciale esempio, sussisteva giuridicamente la libertà avanti che nascessero le guerre, ma introdottasi la schiavitù colle catture fatte sui nemici, lo stato alla schiavitù contrapposto venne ad essere riconosciuto, ed a ottenere un nome distintivo» (*ibidem*).

<sup>202</sup> G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>203</sup> *De Uno*, p. 92. Per la verità anche lo *ius naturale prius* non è lo stesso tra l'uomo e l'animale poiché pur esprimendosi come istinto di conservazione e soddisfacimento istintuale, esso è riportato al *conatus* che non appartiene al corpo ma alla mente: «il poter resistere al moto di un qualche corpo è proprio di chi questo moto può dare, cioè della mente e di Dio. Non è filosofo che neghi che i conati sono i veri moti del corpo. Infatti il conato è sì del corpo, ma non proviene dal corpo [...]. Per questa ragione abbiamo negato agli animali bruti il diritto naturale primo: perché è una forza del corpo messa in moto dal desiderio, giacché i bruti non hanno a sostegno dei loro movimenti un principio di libertà» (*De Constantia*, pp. 380-381).

<sup>204</sup> L. BELLOFIORE, *La dottrina del diritto naturale in G.B. Vico*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>205</sup> *De Uno*, pp. 94-95.

subordinato allo *ius naturale posterius*. Il primo rappresenta la *materia* mutevole dello *ius voluntario* e il secondo la sua *forma* immutabile che plasma, illumina, dà senso alla materia opaca:

Adunque il gius naturale primario, i primi diritti di natura, formano la materia di tutto il diritto volontario; e dove l'uomo meno contentandosi del lecito, meno appagandosi di usare l'avuta licenza, più nelle cose a sua posta commesse considererà l'onesto, e riguarderà al dovere impostogli, maggiormente brilleranno nel gius volontario i caratteri della giustizia. Ma la seconda parte del diritto mai si presenta col carattere permissivo; ella inibisce e comanda, e ciò che da essa è vietato o prescritto, è assolutamente immutabile, per esser dettato dall'eterna ragione. È immutabile principio del diritto naturale posteriore, che le cose lecite per natura possano esser vietate dalla legge, ma non può far la legge ch'elle non sieno naturalmente permesse.

*De Uno*, pp. 96-97.

Presupposti ideali, metafisici vivono, palpitano e si incontrano nella contingenza della vita che passa poiché «quando il diritto naturale posteriore appone al diritto primario, o volontario, l'incancellabil sua impronta, fansi invariabili i fluttuanti voleri, ed assume il gius volontario il carattere dell'immutabilità»<sup>206</sup> come sottolinea Vico nel *Caput LXXIX* dedicato al *Rigore eterno del diritto naturale*.

Così come viene delineata la distinzione e il rapporto gerarchico tra *ius naturale prius* e *ius naturale posterius*, Vico introduce anche la distinzione tra *mens legum* e *ratio legum*, la prima corrispondente al volere del legislatore – *voluntas legislatoris* – e la seconda alla «conformità della legge col fatto» laddove «possono mutare i fatti, e può variar ugualmente lo spirito della legge, od il volere del legislatore, ma non può cambiare la conformità della legge col fatto, né quindi la ragione di essa»<sup>207</sup>. Semmai la ragione può essere *inoperosa* – *ociari* – ma non mutevole. Laddove, inoltre, lo spirito della legge riguarda l'utilità assecondandone le vicende, la ragione della legge riguarda l'onestà che è eterna. La ragione della legge è ciò che «la fa esser vera»<sup>208</sup> ma le leggi sono composte tanto dal certo quanto dal vero poiché senza positività il diritto non sarebbe effettuale e senza razionalità si ridurrebbe a semplice atto di forza. Il certo, in particolare, proviene dall'autorità – *auctoritas* – e il vero dalla ragione:

---

<sup>206</sup> *Ivi*, pp. 98-99. Sempre nello stesso luogo, al *Caput LXXVIII*: «quei diritti primitivi di natura, che formano il diritto naturale primario, ricevono dai diritti che son detti conseguenti, convenienti, confacenti alla natura, cioè dal diritto naturale posteriore, quell'incancellabil carattere d'immutabilità, che per sempre gli fa leciti e gli autorizza» (*ibidem*).

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> *Ivi*, pp. 100-101.



Si concluderà pertanto, che il certo proviene dall'autorità, come il vero dalla ragione, ma l'autorità non può del tutto alla ragione contrastare, perché le leggi che alla ragione si opponessero, non sarebbero più leggi, ma legali mostruosità [*monstra legum*].

*De Uno*, pp. 100-101.

Il certo è, dunque, parte del vero così come l'autorità – *auctoritas* – è parte della ragione – *pars rationis* – in un complesso e delicato equilibrio tra razionalismo e volontarismo giuridici. Nell'autorità si compendia la *ratio civilis*, la «ragion civile, ossia la comune utilità, la quale è necessario e sostanziale elemento di ogni legge»<sup>209</sup>. La ragione civile che provvede alla «pubblica utilità, pel fatto di quel provvedimento medesimo, la fa della ragion naturale partecipe»<sup>210</sup>. Vico, dunque, delinea una serie di poli concettuali, certo-vero, autorità-ragione, diritto civile-diritto naturale, *ius naturale prius-ius naturale posterius*, che configurano l'intera esperienza giuridica sdoppiandola tra un orizzonte metafisico e uno storico, tra una linea verticale e universale ed una orizzontale e particolare. La seconda subordinata alla prima; la prima visibile attraverso la seconda.

Poiché una è la ragione e una la forza del vero, il rapporto tra dominio, libertà e tutela è lo stesso che corre tra *nosse, velle, posse* e tra le tre virtù di prudenza, temperanza e fortezza, ossia di reciprocità e di unità che rimandano alla loro origine divina:

Siccome le tre principali virtù sono un'unica virtù, e cadauna di esse trovasi colle due altre congiunta, siccome la doppia giustizia particolare retrice ed equatrice e giustizia unica ed universale, siccome è una sola la forza del vero, ed una l'umana ragione, similmente la padronanza, la libertà, la tutela, purché sieno dirette dalla ragione, ottengono la medesima proprietà di origine divina, cioè quella dell'unificazione, tutte e tre in una sola di esse consistendo, ed ognuna di esse sempre rimanendo nelle due altre raccolta. Laonde, nella padronanza vi è la libertà e la tutela; nella libertà ritrovansi la tutela e la padronanza, come rinvengonsi nella tutela e la libertà e la padronanza.

*De Uno*, pp. 104-105.

Ai disegni equilibrati della ragione, però, si affianca anche l'elemento dell'*auctoritas* da cui dominio, libertà e tutela non possono prescindere<sup>211</sup>: «l'autorità è il secondo dei due essenziali elementi che costituiscono la padronanza, la libertà, e la tutela, ed è

---

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

<sup>211</sup> Cfr. quanto scrive al riguardo R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit., p. 80: «Ma il mondo della caduta sopporta le particolari espressioni della *ratio*, dell'esperienza determinata di verità (di controllo ordinato e *misurato* dell'utilità) solo se questa riesce ad esprimersi nella *cogenza*, nell'esercizio positivo di una *certezza*». Si veda anche G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutela*, op. cit., p. 20.

eziandio il secondo dei due fondamentali principii di ogni diritto e di ogni giurisprudenza, dei quali è primo costitutivo elemento la ragione»<sup>212</sup>. L'*auctoritas*, in quanto *naturale*, si identifica con il possesso inalienabile dell'uomo di *nosse, velle, posse* che solo con la morte può venir meno<sup>213</sup> e che corrisponde «nell'uomo ciò ch'è in Dio l'aseità»<sup>214</sup>. È cioè ciò che lo rende superiore, *sovrano* «di tutta la natura mortale»<sup>215</sup>. Dall'autorità naturale sorge l'*auctoritas iuris*, l'autorità giuridica. La distinzione tra le due è presto evidente: la prima, infatti, appartiene all'uomo dal momento in cui nasce, gli viene data; la seconda, invece, deve affermarsi, estrinsecarsi lentamente e faticosamente, violentemente – ma sempre provvidenzialmente – nel tentativo di porre ordine alle utilità.

Adunque Brenno, il condottiero dei Galli, fondavasi sul vero, quando diceva ai Romani: «la legge della possanza esser stata fra i mortali la più antica e la prima»; ma per ignoranza, o per arrogante reticenza, egli non aggiunse il punto essenziale di quell'argomento, «dovere una tal legge essere imposta da natura più eccellente e superiore».

*De Uno*, pp. 108-109.

È attraverso la violenza, soprattutto corporea, e la forza che si impongono le prime forme di *auctoritas* e, tuttavia, la forza del vero, la natura metafisica del diritto consente di far prevalere solo quella *violentia* che ha in sé un portato di vero e di giusto. In questo senso, nel *Diritto Universale* le ragioni del diritto decidono la politica e le sue espressioni. La prima *auctoritas* è un'*auctoritas* solitaria, *monastica* in cui l'uomo è sovrano nella propria solitudine e l'unico diritto vigente, in assenza di leggi, è lo *ius violentiae*. È il diritto delle genti maggiori in cui si usava «privatamente la forza» e i giudizi «erano duelli, ovvero combattimenti di due persone uguali, per non esservi un terzo a troncane, qual sovrano giudice, la contesa, e ad impedire l'uso della forza»<sup>216</sup>. All'autorità monastica fa seguito l'*auctoritas oeconomica* caratteristica della società familiare in cui «patres in familia summi»<sup>217</sup>, i padri sono sovrani esercitando anche il diritto di vita e di

---

<sup>212</sup> *De Uno*, pp. 104-105.

<sup>213</sup> *Ivi*, pp. 106-107.

<sup>214</sup> *Ivi*, pp. 108-109.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> *Ivi*, pp. 112-113.

<sup>217</sup> *Ivi*, pp. 116-117.

morte – *ius vitae et necis* – sui proprii figli<sup>218</sup>. È il momento in cui l'autorità solitaria si estende alla famiglia e «la padronanza [*dominium*] esercitata da ciascuno sulle cose proprie, venne a comprendere la pecunia, l'avere pecuario, per essere la pastorizia [*pecuaria*] la più antica delle arti»<sup>219</sup>.

Proprio la famiglia costituisce il primo abbozzo dei civili governi. Il padre nella famiglia, con l'esercizio della *patria potestas*, ha più di un tratto in comune con i sovrani che ordinano e governano la cosa pubblica. Ma accanto alle famiglie anche le *clientele* rappresentano un «secondo abbozzo dei civili governi, ed in cagione di esse furono di ottimati i primi governi che sulla terra si stabilirono»<sup>220</sup>. La ricostruzione genetica di questo passaggio viene abbozzata nel *De Uno* per essere, poi, ampliata nel *De Constantia*. Si tratta della nota descrizione dello stato eslege «allorquando gli uomini numerosissimi vivevano senz'averne nozione alcuna di leggi» e senza alcuna religione<sup>221</sup> fino a quando non interviene un evento esterno che consente l'uscita dell'erramento ferino a quei «soli, che tocchi da pia persuasione mossa in essi da falsi religiosi concetti [...] dovettero incominciare a riverire gli dei; conducendogli la lor pietà a dimostrarsi *prudenti* pel lor continuo consigliarsi colle deità, per mezzo delle auspicali cerimonie; *temperanti* per l'uso della casta Venere; *forti* per l'assidua coltivazione degl'indomiti campi»<sup>222</sup>.

A partire da questo momento l'*auctoritas monastica* si allarga a diventare *auctoritas* familiare in cui i padri sono quei “soli, tocchi da pia persuasione”, gli *optimi*, i *viri*, gli *heroes* poiché «quella falsa religione degl'Iddii produsse quelle fondamentali, abbenché imperfette, *virtù* in quegli ottimi, che dalla parola *virtus* ebbero il nome di *viri*, al quale

---

<sup>218</sup> Rispetto a questo tema cfr. l'importante studio di YAN THOMAS, *Vitae necisque potestas. La père, la cité, la mort, in Du châtement dans le cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Actes de la table ronde (Roma, 9-11 novembre 1982), école française de Rome, Roma 1984, pp. 499-548 in cui Thomas sottolinea, analizzando i diversi episodi della *patria potestas* nella storia romana, la vicinanza tra la *potestas* del padre e l'*imperium* del magistrato tanto che il registro dello *ius patrium* e quello del potere sovrano finiscono per intrecciarsi tra loro. In questo senso, Yan Thomas ha mostrato come la *patria potestas* fosse sentita a Roma come una sorta di ufficio pubblico e, in qualche modo, come una «sovranità residuale e irriducibile» (*ivi*, p. 528). Come ha evidenziato Giorgio Agamben sembrerebbe una sorta di «mito genealogico del potere sovrano: l'*imperium* del magistrato non è che la *vitae necisque potestas* del padre estesa nei confronti di tutti i cittadini»; G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 11-168 (in particolare, p. 87).

<sup>219</sup> *De Uno*, pp. 116-117.

<sup>220</sup> *Ivi*, pp. 118-119.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> *Ivi*, pp. 120-121.

risponde il greco vocabolo di *heroes*, donde venne forse ai Latini quello di *heri*, signori»<sup>223</sup>. Da essi fu costituito il diritto delle genti maggiori e si ebbe la *secunda originaria iurium acquisitio* nonché il cambiamento della natura del *dominio*. Infatti, i padri erano possessori non solo dei figli e delle cose proprie ma si appropriarono anche delle terre coltivate prima «oggetto di collettivo dominio»<sup>224</sup>. Ciò determinò una riduzione dei beni disponibili in natura per la moltitudine ancora empia e nefaria [*multitudine impia et nefaria*], non toccata da “pia persuasione”. Ne nascono i conflitti tra gli empia violenti che provano a «depredare le colture degli ottimi, od a rapire ai più deboli le cose da essi raccolte e conservate»<sup>225</sup> e gli *optimi*. Ma gli *optimi* virtuosi sono anche i *fortissimi* e, dunque, in grado di difendere e tutelare i loro averi nonché di uccidere facilmente i «violenti e temerari»<sup>226</sup> accogliendo, invece, i deboli rifugiatisi «presso le [loro] are» per aver salva la vita. Questa fu per Vico l’origine delle clientele:

[...] avevano gli ottimi ad assegnare i campi da essere con assiduo lavoro fecondati; per reggere lor vita, coloro ch’eransi presso gli ottimi ricovrati, gli dovevano colla lor opera coltivare, rimanendo tenuti eziandio di prestare agli ottimi il loro ossequio in cambio del ricevuto beneficio. Tale fu l’origine delle clientele; n’era distintivo carattere l’assegnazione per la quale i clienti erano addetti ai campi che avevano a coltivare.

*De Uno*, pp. 124-125.

Le clientele, dunque, rappresentano gli abbozzi dei primi governi civili poiché con esse si esprimono le ragioni del comando e dell’obbedienza. Ragioni del comando e dell’obbedienza che presto giungono ad un cortocircuito poiché «la natura stessa» vuole che i clienti giungessero «ad avere gravemente a noia la lor condizione» tanto da unirsi per liberarsi dal giogo dei *padri* sollevandosi contro di essi. È il passaggio dai *clientes* alle *plebi*, dai *padri* agli *optimates*: la formazione di soggettività, attraverso i “turbamenti”, che occasionano i civili governi. I padri, infatti, per rispondere ai primi turbamenti delle plebi si uniscono in un *ordine* «destinato a viemmeglio contrastare alle commozioni della plebe»<sup>227</sup> prodotto dalla “collazione” di tutti i diritti «trasportati da

---

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ivi*, pp. 122-123.

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> *Ivi*, pp. 126-127.

ogni singolo all'universalità»<sup>228</sup>. È il passaggio all'*auctoritas civilis*, «da terza giuridica universalità», la più estesa.

Il passaggio dall'*auctoritas monastica* all'*auctoritas civilis* è il passaggio dal *dominium*, *libertas* e *tutela* che riguarda il singolo, il *suum* dell'uomo solitario, alla più ampia ragione del *paterfamilias* che comprende averi, libertà, tutela dei figli, opere e ossequi dei clienti, sino alla più ampia civil società che «comprende i patrimoni, le libertà e le podestà di tutti i padri»<sup>229</sup>. È l'azione della divina Provvidenza che fece sì che «condotti dalla forza istessa delle cose» emergessero

gli ottimi, e, per contrastare ai violenti, fondassero le clientele; che appresso, tra loro ristrettisi, costituissero un ordine per meglio opporsi alle sedizioni delle plebi, ed in quella lor collettiva possanza confidatisi, stabilissero le leggi, affinché, per temenza di esse, venissero gli uomini ad obbedire alla ragione, e facessero succedere all'ingiuria l'equità, e l'operosa industria alla stupida ignavia, accostumandosi all'esempio dei padri, a temere e riverire gl'iddii. Ed in tal guisa per la religione degli dei vennero le leggi ad essere più saldamente rafferimate.

*De Uno*, pp. 128-129.

È così che vengono pubblicate le leggi, espressione di una particolare soggettività. A partire dalla realtà concreta, corposa della violenza e della forza sorge una prima forma di uguaglianza disuguale che muove il processo e si dipana nella storia. L'*aequitas* dei padri ottiene il suo proprio riconoscimento giuridico attraverso le leggi, le quali formalizzano una stratificazione, una gerarchia concreta. Il concetto di *uguaglianza*, in particolare, è specificata da due tipi di diritto: lo *ius aequatorium* a cui corrisponde la *iustitia aequatrix* e lo *ius rectorium* a cui corrisponde la *iustitia reatrix*. La prima è quella che procede seguendo una proporzionalità aritmetica o uguaglianza semplice che Vico spiega numericamente:

il numero sei misura, a guisa di braccio, le quantità ragguagliate, pigliando due volte il numero quattro, la prima togliendolo al dieci, la seconda aggiungendolo al due, ed in tal modo coll'eccesso del primo numero suppiendo al difetto dell'altro, viene a formare il secondo numero sei. Perciò a questa operazione si ricorre ogni qual volta vuoi adeguare le cose senza aver riguardo alla disparità delle persone, le quali si tengono per pari, e pertanto questa misurazione prevale nelle commutazioni.

*De Uno*, pp. 74-75.

---

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> *Ivi*, pp. 128-129.

È la *iustitia commutativa* o *aequatrix* che riguarda le cose, l'acquistare (*acquirere*), il conservare (*conservare*) e l'alienare (*minuere*)<sup>230</sup>. Si tratta, dunque, non tanto del valore delle persone ma del rapporto tra le cose e del loro valore in *pecunia*, in denaro<sup>231</sup>. Diversa è, invece, la giustizia retrice la quale integra la giustizia equatrice. Essa è caratterizzata dalla proporzione geometrica e si preoccupa di «far corrispondere le dignità ai meriti dei soggetti»<sup>232</sup>. Se, dunque, la giustizia equatrice determina le *vindicationes* e le *conditiones* provvedendo alle «restituzioni che ne debbono conseguire», la giustizia retrice distribuisce *poenas, praemia, onera, honores, iura* e tutti quegli *iura beneficia* come «i diritti di consanguinità, di agnazione, di cittadinanza, di grado»<sup>233</sup>. La giustizia retrice sembra dunque pareggiare le inuguaglianze o, come ha notato Roberto Esposito, «la *iustitia reatrix* serve a bilanciare, a compensare storicamente una società di disuguali; ma, in realtà, ciò che essa livella non è certo l'ineguaglianza, bensì [...] è il rapporto cosa-persona, il nodo giuridico-sociale che essa investe [...]. Uguaglia l'inuguaglianza delle cose all'inuguaglianza delle persone»<sup>234</sup>.

L'uguaglianza si afferma e prende corpo, man mano, nello spazio storico del disuguale come evidenziano i rapporti genitori-figli, podestà civile-sudditi, ottimati-plebei, Iddio-uomini:

dove [...] vi è disparità di persone, ivi quella disparità conduce alla disuguaglianza delle cose, le quali hanno perciò a misurarsi per la proporzione geometrica perché ne risulti l'equo ragguaglio, e ciò per dovere agguagliarsi le cose rispetto alle persone, e non le persone rispetto alle cose. Ogni qualsiasi società è di doppia condizione, ed è uguale e disuguale [*omnis societas omino duplex, inaequalis et aequalis*]. Ella è disuguale fra i genitori ed i figliuoli, fra la podestà civile e i sudditi, fra Iddio e gli uomini. Cotal società prendendo il nome dalla parte principale di essa, nominasi «reggimento», «governo».

*De Uno*, pp. 72-73.

Le due giustizie equatrice e retrice che si esplicano in diritto privato e diritto pubblico sono vincolate l'una all'altra, senza scarti tra libertà individuale e potere sociale, tanto da

<sup>230</sup> *Ivi*, pp. 76-77.

<sup>231</sup> *Ivi*, pp. 74-75.

<sup>232</sup> *Ivi*, pp. 76-77. Si tenga presente peraltro Platone, *Euthyphr.* 5d-e in cui viene elaborata, pur in una cornice teorica differente, la duplice teorica dell'uguaglianza in cui Platone distingue tra un'uguaglianza assoluta ed una geometrica. La prima fa riferimento alle origini comuni del genere umano e implica che le anime abbiano ricevuto una nozione di uguaglianza prima della scelta del corpo. La seconda, invece, fa riferimento al corretto bilanciamento dell'equo ordine.

<sup>233</sup> *De Uno*, pp. 76-77.

<sup>234</sup> R. ESPOSITO, *Vico e Rousseau e il moderno stato borghese*, De Donato, Bari 1976, p. 103.

integrarsi sino ad unificarsi nella *Iustitia*: «Et iustitia reatrix in aequatrice, in reatrice inest equatrice» e, aggiunge Vico, «dove regna la giustizia reatrice, ivi rimane salda fra i sudditi l'uguaglianza; e quando viene a cessare quell'uguaglianza, soccombe parimente l'autorità reatrice»<sup>235</sup>. Entrambe trovano il loro luogo di unificazione nella *iustitia architectonica*, nella *iustitia universa* che si fa garanzia trascendente dell'ordine sociale poiché è «una la verità, una la ragione eterna che la impone; uno il vero bene; una l'elezione eterna che ad esso ci spinge, una l'eterna giustizia ed uno Iddio»<sup>236</sup>. Ancor più estesamente essa – la giustizia architettonica – «è la ragione dell'autorità»:

Con qualche eleganza la nominano le scuole virtù “legale”, perché dall'animo del legislatore movendosi, ella trapassa e si manifesta nella legislazione. Ad ogni singola virtù volgendosi, ella dà ognuna l'impulso e la legge; comandando alla prudenza, col far cognite a tutti le leggi dei rispettivi ordini cittadineschi, affinché possa ognuno riuscir degno del grado compartitogli; alla temperanza, stabilir le leggi dei criminali giudizi; alla fortezza col prescrivere le leggi militari, e finalmente alla giustizia, particolare reatrice ed equatrice, col pubblicare ogni opportuna legge sulle altre parti del gius pubblico e privato.

*De Uno*, pp. 132-133.

La giustizia universale si aggancia alla struttura e consacrazione del potere poiché la *lex regina* «di quella giustizia è la salvezza della pubblica podestà»<sup>237</sup>. A partire dalla prima divisione sociale tra i padri che pubblicano le leggi al fine di conservare il proprio *ordine* e le plebi tese a turbarlo, il processo di civilizzazione avanza unendosi tra fratture tanto che il processo di socializzazione, da un lato, si sviluppa come movimento di allargamento delle libertà e di partecipazioni sempre più ampie delle soggettività e, dall'altro lato, la maggior integrazione è legata alla struttura dell'autorità tale per cui ad un allargamento orizzontale corrisponde un rafforzamento verticale, ad una maggiore partecipazione sociale un più forte potere politico.

Lo Stato, esperienza storico-concreta, immagine di Dio, rappresenta, in questo contesto, l'articolazione più ampia, ricondotta alla sfera della *iustitia*, equilibrio di *dominium*, *libertas*, *tutela*. La *respublica* sorta da occasioni violente, corporee, risponde a verità superiori in quel nesso strettissimo tra forza, ragione e rigenerazione, metafisica, etica e politica in cui la norma alimenta la *iustitia* e regge «la sottomissione, la fonda la

---

<sup>235</sup> *De Uno*, pp. 80-81.

<sup>236</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>237</sup> *Ivi*, pp. 132-133.

legittima»<sup>238</sup>. Lo Stato viene indagato da Vico nella successione delle forme di governo le quali sono direttamente connesse alla natura dei popoli. *Populorum natura e rerumpublicarum formae* sono strette in un nesso per cui «dalla natura dei popoli derivano le forme dei politici governi, ed ugualmente dalla natura dei politici governi proviene la giustizia dei popoli»<sup>239</sup>. Sebbene ciascuna delle forme di governo *merae* sia diversa l'una dall'altra e abbia caratteri propri e distintivi, nessuna di esse va divisa dagli attributi delle altre due:

Abbenché ciascuna delle tre forme pure delle civili società [...] abbia caratteri propri e distintivi, nondimeno in ragione di quella proprietà di origine divina, per la quale sono sempre nell'uomo strettamente congiunte la ragione, la volontà e la possanza, sempre inseparabilmente frammischiati i tre elementi della virtù, sempre connesse le tre parti della giustizia, cioè la giustizia universale e la doppia giustizia particolare, e sempre fra loro implicati e ravvolti i tre primitivi diritti, ugualmente una qualsiasi forma del politico governo non va giammai scompagnata dagli attributi delle altre due.

*De Uno*, p. 196.

Ancora una volta reciprocità e unità che rimandano all'origine divina consentono di fare dello Stato un'immagine di Dio: «Et respublica in ero quoque imaginem Dei refert, quod ut Deus a seitate est in omni natura summus»<sup>240</sup>. Lo Stato è esperienza decisiva nel lento farsi dell'*humanitas*, nella riconquista di un ordine perduto. È l'espressione più ampia del lento percorso di mediazione e ricomposizione in quanto sfera della *iustitia* e articolazione più estesa di *dominium*, *libertas*, *tutela*, diritti naturali primari direttamente connessi, emanati da quel *nosse, velle, posse* manifestantesi come *ratio, voluntas, potestas*. Nell'equilibrio tra le triadi, degli *iura naturalia* si condensa il massimo di *virtus* di ogni *respublica*<sup>241</sup>.

Ogni forma di governo che, a quest'altezza, Vico individua nella *optimatum respublica*, la *regia* e la *popularis*, scaturisce da quest'unica origine di diritto e virtù. Tutte tengono salda la *sovranità*, l'*unus summus*<sup>242</sup> pur esprimendosi in forme diverse a seconda

---

<sup>238</sup> Cfr. R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit., p. 88.

<sup>239</sup> *De Uno*, pp. 180-181 [«Sed, uti rerumpublicarum formae ex populorum natura, ita ex natura rerumpublicarum populorum iustitia orta est»].

<sup>240</sup> *Ivi*, pp. 132-135 «– unde homo auctoritate naturali est in omni natura mortali summus; auctoritate monastica est in solitudine summus; pater auctoritate oeconomica est in familia summus; – ita auctoritate civili est in civitate potestas civilis summa»

<sup>241</sup> Cfr. R. CAPORALI, *Vico e la «temperatura»*. *Sull'idea di Stato misto nel Diritto Universale*, «Biblioteca Elettronica su Montesquieu e Dintorni», 1 (2009), pp. 1-14.

<sup>242</sup> *De Uno*, pp. 196-197.



della forma di governo: «in unaquaque enim unus summus imperat»<sup>243</sup>. La sovranità è sempre unica, indivisibile, non sopporta né comporta «moltiplicazione»: nella monarchia ciò si ritrova «di nome e di fatto»; ma quell'unità si ritrova anche «in un comune partito, unitamente deliberando o come ordine, in uno stato di ottimati, o come riunione di tutto il popolo o della maggior parte di esso, in un popolare governo. Perciò, in ogni qualsivoglia governo è sempre unica la sovranità, ed è unica, perché è sovrana»<sup>244</sup>.

Ogni forma di governo, dunque, è espressione di unità e ciascuna deriva da *dominium*, *libertas* e *tutela*. La *respublica optimatum* tesa alla *conservazione* si fonda in particolare sulla *tutela ordinis*, sulla tutela dell'ordine dei patrizi cui sono attribuiti *auspicia*, *agrum*, *gentem*, *connubia*, *magistratus*, *imperia* e *sacerdotia*; la *respublica regia* è invece il *dominio* di uno solo «in cui sta riposto il sovrano e liberissimo arbitrio di tutte le cose»; la *respublica libera* è caratterizzata dalla *libera* «espressione delle sentenze, e l'ugual accesso di ognuno a tutti gli onori»<sup>245</sup>. Tutte e tre caratterizzate dall'unità poiché, seguendo Tacito, «la repubblica è un sol corpo, e la dee reggere un sol animo. La natura ha riposto nell'uomo l'unità, e perciò, ad imitazione della natura, ed il governo dei pochi, e quello dei più sempre nella loro espressione all'unità si riducono»<sup>246</sup>. Ciascuna delle forme di governo è caratterizzata da una precisa configurazione del rapporto comando-obbedienza: nella *respublica optimatum* il comando spetta agli ottimi – i pii-fortissimi presso cui si “ricoverarono” gli empi-deboli – e l'obbedienza ai deboli; nelle monarchie – *respublica regia* – un intero popolo implora la protezione di uno solo e, dunque, «la ragione del comando» è stabilita dalla *lex regia*, “condizione” dell'assoluta monarchia espressa – ripetendo lo stesso passo del *De ratione* – nel modo indicato a Livia, «dopo la morte di Augusto, da Crispo Sallustio, dicendole che i conti non tornano, se non si rendono a un solo»<sup>247</sup>; nei governi popolari, invece, tutti sono sottoposti «ugualmente alle leggi» e nessuno può superare «la comune uguaglianza»<sup>248</sup>.

---

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

<sup>246</sup> *Ivi*, pp. 168-169.

<sup>247</sup> *Ivi*, pp. 170-171.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

Ciascuna forma di governo pur disponendo di e sorgendo da *tutela, libertà e dominio*, condensa il proprio specifico equilibrio attorno ad uno solo degli elementi che risulta quello decisivo. «Questo aggancio», come ha notato Riccardo Caporali, «delle forme di governo alle primalità metafisico-giuridiche»<sup>249</sup> resta il cardine caratteristico del *Diritto Universale* di cui è opportuno cogliere la specificità. In questo senso, la *respublica optimatium*, sorta dall'unione dei pii-padri di fronte alle sollevazioni della plebe, è caratterizzata dalla *tutela*. La prima forma di *auctoritas civilis*, infatti, esprime il più netto rapporto di comando-obbedienza. Essa ha come proprietà quella di tendere sempre alla conservazione evitando qualunque tipo di volontario cambiamento (quello che tra i Romani prende la forma del rispetto del *mos maiorum*)<sup>250</sup> capace di infrangere l'essenziale struttura dello Stato. È una forma di governo che evita di intraprendere le guerre, di allargare i propri confini, e che coltiva la giustizia in quanto «tutela ordinis», difesa dell'ordine patrizio con il suo diritto sacro e arcano, perché tenuto segreto alle plebi che non ne hanno accesso, e con il suo formulare rispetto della legge, ossia un *ius rigidum* fondato «sulla stretta osservanza delle parole»<sup>251</sup>. Negli stati aristocratici, inoltre, la *iurisditio* – intesa come «la potenziale autorità del diritto puramente civile»<sup>252</sup> – appartiene al senato così come la *iurisdictio* – ossia «l'esterna manifestazione della ragione»<sup>253</sup> – «rimansi segreta nel petto dell'ordine de' patrizi»<sup>254</sup>.

Il *regno*, invece, si basa sul *dominio* in cui i popoli sono retti da «un cenno dal principe sovrano»<sup>255</sup>. A differenza della forma di governo aristocratica, i governi monarchici tendono ad accrescere il proprio dominio, attraverso le «spedizioni»<sup>256</sup>. La *iurisditio* è, qui, affidata al sovrano così come la *iurisdictio* è riposta «nello “scrinio del petto regio”»<sup>257</sup>. Il monarca, insignito di una nobiltà sovrana e protetto «dal supremo imperio», ha in suo potere, in patria, il diritto di vita e morte sui sudditi; fuori dalla

<sup>249</sup> R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit., p. 94.

<sup>250</sup> *De Uno*, pp. 170-171. Ma si veda anche *De Constantia*, pp. 610-611 in cui Vico sottolinea come «siccome quelle repubbliche erano ben salde nel difendere l'ordine contro le plebi a proprio vantaggio, la loro caratteristica perpetua va individuata nel fatto che si reggevano non sull'occupazione degli imperi altrui, ma sulla tutela dei propri».

<sup>251</sup> *De Uno*, pp. 302-303.

<sup>252</sup> *Ivi*, pp. 182-183.

<sup>253</sup> *Ivi*, pp. 172-173.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>256</sup> *Ivi*, pp. 180-183.

<sup>257</sup> *Ivi*, pp. 182-183.

patria, il diritto di guerra e di pace. La forma monarchica è inoltre tesa al vantaggio – *utilitas* –, alla salvezza – *salus* – e alla gloria – *gloria* – di uno solo poiché «il vantaggio, la salvezza e la gloria della gente governata da un monarca consistono nella sola vita di quest'ultimo» il quale non rende ragione ad alcuna legge se non «all'unico Dio»<sup>258</sup>. Nello stato monarchico, infine, il monarca esercita l'equità naturale e, dunque, la sola osservanza della formula della legge e l'arcano del diritto ottimate si stemperano nella flessibilità e pubblicità dell'amministrazione della giustizia caratteristica del regno.

La *libertas* caratterizza, invece, la *respublica libera* le cui condizioni sono «la parità dei suffragi, la libera espressione delle sentenze, e l'ugual accesso di ognuno a tutti gli onori, senza esclusione dei supremi, in ragione del censo<sup>259</sup>, ossia del patrimonio»<sup>260</sup>. Ad essa corrisponde un allargamento della legge a cui tutti sono sottomessi allo stesso modo. Nelle repubbliche popolari, peraltro, «ogni cosa viene ordinata con vere e determinate leggi, le quali esprimono il volere del popolo»<sup>261</sup>. La *iurisditio* qui appartiene al popolo «in comitia convocati», riunito nei comizi<sup>262</sup>. Tutte le faccende «sono trattate in modo aperto e generoso»<sup>263</sup> cui si aggiunge la tendenza, analoga alla forma di governo monarchico, ad estendere il proprio dominio<sup>264</sup>.

Ognuna delle forme *merae*, dunque, si tiene attorno al proprio centro di riferimento ma nessuna di esse è esente dal vizio di eccesso. È nel *De Constantia* che Vico accenna al «corrompimento delle repubbliche» all'interno di un capitolo – il *Caput XXV* – intitolato *La quarta epoca del tempo oscuro nella quale le repubbliche o si trasformano in puri regni, e tutta l'autorità dei patrizi fu trasferita ai re, o si costituirono con le leggi sulle pene, o si dissolsero in un imperio popolare*. Nel governo aristocratico sono la *libido*, l'*avaritia* e la *crudelitas* che conducono alla degenerazione, a tanti «piccoli tiranni» contro cui due sembrano le soluzioni possibili: che la «moltitudine [...] si appellasse ad un unico potente che, da essa appoggiato, [...] cacciasse [i patrizi] dall'ordine eliminando così il

---

<sup>258</sup> *De Constantia*, pp. 630-631.

<sup>259</sup> «Elemento principalissimo» delle repubbliche popolari, esso «divide gli ordini dei cittadini, e determina gli onori, perché spesse volte consiglia cose disoneste la povertà, mentre la ricchezza suole aspirare all'onestà» (*De Uno*, pp. 198-199).

<sup>260</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

<sup>261</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>262</sup> *Ivi*, pp. 182-183.

<sup>263</sup> *Ivi*, pp. 232-233.

<sup>264</sup> *Ivi*, pp. 176-179.

senato e revocasse ogni cosa al proprio arbitrio»<sup>265</sup>; che sorgesse «un qualche uomo saggio a sottomettere a un consiglio o alle leggi l'ordine oramai privo di regola, arrivando così ad una estinzione del senato»<sup>266</sup>.

Cosicché tre sono le forme pure di repubblica a cui si aggiungono, lo si vedrà, altrettante forme di carattere *temperatae*, miste in cui l'ordine, i re e le leggi che «governano la totalità delle cose»<sup>267</sup> risultano mescolati tra loro. Le forme di governo, pur avendo la propria matrice in Dio, in quell'*ordo naturalis* di cui è «costitutivo elemento il vero»<sup>268</sup>, realizzano l'*ordo civilis* positivo e certo:

L'ordine naturale è l'anima di qualsiasi civil governo, il che nuovo argomento della divina origine di tutti i governi ci somministra [...]. Se l'ordine naturale è la forma eterna di ogni civil governo, i civili governi derivano tutti da Iddio, quelli però dove regni quella verità, che corrisponde all'ordine proprio e reale delle cose, e non a un ordine nominale d'ogni realtà sprovveduto, il quale non è un vero ordine [...]. L'ordine naturale si ritrova adunque nelle società civili, quando in esse comandano i prudenti, i temperanti, i forti, ed obbediscono gl'imprudenti, gl'intemperanti, i dappochi [...].

Ma dove vedonsi gli ottimi di nome, e non più di fatto, ivi all'ordine naturale è subentrato un ordine puramente politico, a un ordine vero è susseguito un ordine certo, ossia legale e positivo, il quale corrisponde, non più ad un ordine reale, ma ad un ordine puramente nominale, che altro vantaggio non reca, se non quello di togliere ogni dubitanza circa alla materiale esistenza delle civil podestà.

*De Uno*, pp. 198-201.

Torna l'idea di ordine a tracciare il rapporto tra realtà e idea, verità e tempo, logica e storia. L'idea si dà nelle cose e le cose si fanno intelligibili attraverso l'idea. Non c'è uno scarto abissale tra ordine naturale e ordine civile perché anche l'ordine civile è partecipe dell'ordine naturale come il certo è parte del vero e perciò «da Dio medesimo sono mantenuti quegli stati, anche corrottissimi, che in forza di quell'ordine civile vengono conservate»<sup>269</sup>. Quanto più, però, ci si allontana dall'*ordo naturalis* tanto più ci si avvicina alla degenerazione e alla corruzione.

Infatti, mentre la *conservazione* degli Stati è possibile qualora si mantengano quelle leggi che hanno «stabilito i buoni ordini civili»<sup>270</sup>, la *corruzione* si ha, di converso,

---

<sup>265</sup> *De Constantia*, pp. 628-629.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> *Ivi*, pp. 630-631.

<sup>268</sup> *De Uno*, pp. 198-199.

<sup>269</sup> *Ivi*, pp. 200-201.

<sup>270</sup> *Ivi*, pp. 202-205.

quando gli Stati operano «altramente», quando nel governo di ottimati nascono «le sette, che gli dividono, e sorgono» prepotenze; quando le «popolari repubbliche tosto si scompigliano, né possono schivare ogni più estremo pericolo, se non col ricorrere all'assoluta autorità di un solo»; quando la monarchia «in tirannica signoria si travolge, e gl'insopportabili eccessi della tirannia muovono a cacciare il principe quei popoli, che a lunga obbedienza assuefatti, raramente vengono a mutare la forma di stato»<sup>271</sup>. La comune causa della corruzione è appunto la decadenza dall'ordine naturale poiché dove questo viene meno, «e non la dignità, ma l'ambizione apre la via ai magistrati, ai comandi, ed agli altri onori», tutto «comincia a farsi venale»<sup>272</sup> in linea con un diffuso adagio napoletano e non solo<sup>273</sup>.

Se da un lato, gli stati giunti «ad un simil grado, se non gli protegge Iddio, fonte eterna d'ogni ordine naturale, passano tosto dalle turbolente alla corruzione, alla totale rovina»<sup>274</sup>, dall'altro lato, nessuna ineluttabilità sembra condurre il gioco:

possono nondimeno gli stati corrotti a miglior grado ridursi, se le istituzioni presenti sono richiamate alla condizione delle antiche, oppure se le antiche istituzioni vengono introdotte dalle presenti, il che significa ciò poter avvenire, quando un principe sapiente ed animoso fa prevalere la sua autorità, o quando uomini gravissimi e meritevoli valgono a muovere gli animi col loro virtuoso esempio.

*De Uno*, pp. 204-205.

Allo stesso modo non appare una successione deterministica tra le tre forme di governo. L'unica convinzione è che tutti gli Stati cominciarono in una forma ottimatizia ma tra *respublica libera* e *respublica regia* non sembra esserci una decisiva preferenza. Al contrario, esse rappresentano entrambi percorsi possibili in risposta alla crisi di un ordine politico che, tuttavia, non contiene già in sé il suo sicuro superamento. E anzi diversi sembrano gli itinerari tratteggiati da Vico, tante le possibilità volte alla *restaurazione* di una forma di governo o alla creazione di una nuova

---

<sup>271</sup> *Ivi*, pp. 204-205.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> Si pensi anche solo alla *Lezione* intitolata *De duello*, licitata da Giuseppe Valletta, in cui proprio l'ambizione veniva considerata una fiera e tiranna passione, suscitatrice di odio e livore, generatrice dei mali del mondo (G. Valletta, *De duello*, in *Lezioni* III, pp. 198-208).

<sup>274</sup> *Ibidem*.

*forma mera* o, ancora, alla costruzione di un ordine misto in cui risultino intrecciati ordine naturale e ordine civile<sup>275</sup>:

Dalle tre forme dei politici governi da noi considerata, derivarono di poi altre forme di temperati governi, i quali, puri di loro natura, divennero misti in conseguenza di patti e di convenzioni.

*De Uno*, pp. 212-213.

Roma, in questo senso, rappresenta un esempio chiaro, governata da forme miste sin dalla sua origine fino ad arrivare ad Ottaviano Augusto il quale riuscì a tenere assieme un governo di monarchia «misto di qualche elemento di libertà»<sup>276</sup>. Le *forme merae* possono, dunque, diventare governi misti in forza «di convenute pattuazioni» che devono essere consacrate con il *giuramento* politico:

Quindi quel giuramento, col quale sogliono esser raffermati simili pattuazioni, può esser detto con eleganza “giuramento che consacra l’esercizio della pubblica forza”, il che è conforme alla definizione del diritto delle genti, cui abbiamo dianzi proposta. Imperocché la consentita obbligazione dura e sussiste per tutto quel tempo ove la podestà civile giunge colla propria forza a proteggere efficacemente il giuratore da ogni esterna violenza; ma se questi, mancando la protezione promessa, si trovasse senza propria colpa da forza estranea sopraffatto, egli sarebbe sciolto dal legame del prestato giuramento.

*De Uno*, pp. 214-215.

Oltre ad un vero e proprio “principio di resistenza” teorizzato implicitamente da Vico secondo cui si può venir meno all’obbedienza allorquando l’azione di governo non segue più le logiche della giustizia, il filosofo napoletano fa qui riferimento alla forma di giuramento politico che, lo si vedrà, si differenzia dalla forma di giuramento sacro che, invece, pervade i primi tempi dell’umanità. Il giuramento, in questo contesto, serve a confermare «a fine di essere più santamente mantenuti» i patti volti a cambiare la natura dei governi.

Il governo misto, entro cui si configurano equilibri distinti e di volta in volta alternativi tra *tutela*, *dominio* e *libertas*, nasce allorquando si indebolisce intrinsecamente «una civile podestà costretta a rivolgersi spontaneamente alle altrui forze, o nell’interno del proprio stato od al di fuori, a fine di assicurarsi dalle altrui violenze»<sup>277</sup>. Le forme di

---

<sup>275</sup> *Ivi*, pp. 200-201.

<sup>276</sup> *Ivi*, pp. 214-215.

<sup>277</sup> *Ivi*, pp. 212-213.

governo miste possono essere innumerevoli poiché «la natura degli effettivi contratti può variare infinitamente»<sup>278</sup>. In tal senso, Vico guarda solo alle forme miste che hanno “cagionato” il diritto romano e la sua evoluzione. La *iurisditio* nel caso del governo misto può essere affidata al principe/re, all’ordine patrizio o al popolo a seconda di chi possiede l’autorità. Così, per esempio, a Roma, quando inizialmente essa era uno stato di ottimati misto con l’elemento monarchico, la *iurisditio*, l’autorità giuridica, era nelle mani del senato. Allorquando nacque la repubblica popolare temperata dagli ottimati l’autorità del senato originariamente teneva ancora salda la *iurisditio* salvo poi trasformarsi in semplice *iurisdiction* poiché «riducendosi l’autorità del senato» questo perse la padronanza del diritto per conservarne soltanto la tutela «come lo esprime la formola: tutela il diritto e non lo statuisce»<sup>279</sup>. Quando, invece, la *respublica* popolare si trasformò in monarchia, la *iurisditio* passò nelle mani del *princeps*.

Così come la *iurisditio* varia al variare del soggetto che ha l’autorità principale, anche il governo si fonda prevalentemente o sulle leggi, o sulle costumanze oppure sugli esempi. Se, infatti, la popolare repubblica in cui «è riposta nella moltitudine» – che «sol conosce l’equità naturale» – ogni autorità si appoggia prevalentemente sulle *leggi* che crescono a dismisura, nella monarchia i sovrani «si appoggiano alle *costumanze*, nelle cose di pubblica e privata ragione» mentre negli stati di pura aristocrazia sono gli *esempi* a regnare sebbene «sotto il velame degli esempi, quelle sentenze si producono, che sono giudicate più opportune dai patrizi»<sup>280</sup>.

Nei governi misti, invece, a seconda di chi possiede l’autorità principale «la ragione risulta dalle leggi, dalle costumanze ed anche talvolta dagli esempi»<sup>281</sup>. È Roma, comunque, a offrire l’incanto della temperatura, la mistura equilibrata e grandiosa tra *tutela*, *libertas* e *dominio* che l’ha resa paradigma di costanza, modello di grandezza grazie ad una giurisprudenza capace di misurarsi con la convivenza civile dei suoi protagonisti, modificandosi e modificandola. Proprio a partire da Roma, lo si vedrà, Vico cattura il movimento ordinamentale nel suo farsi, in quel metodo di comprensione genetica e storica del fenomeno giuridico come radice della convivenza

---

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> *Ivi*, pp. 222-223.

<sup>280</sup> *Ivi*, pp. 290-291.

<sup>281</sup> *Ivi*, pp. 292-293.

sociale. Ed è proprio il metodo genetico che emerge con forza nel secondo libro del *Diritto Universale*, quel *De Constantia* in cui si stempera l'impianto metafisico e il procedere dimostrativo del *De Uno*, senza rinunciare totalmente, però, alle simmetrie dell'origine, della costanza e del circolo che da Dio derivano e che a Dio riconducono anche in quel mondo opaco, idolatrico, immaginifico in cui Vico si getta nella sua predisposizione acherontea per seguire il farsi dell'uomo nella storia profana.

## 5. Il *De Constantia* e la ricomposizione dei ruderi sconnessi

Pochissimi sono i principi del tempo storico,  
e simili per giunta ai grandi ruderi sconnessi  
del mondo antico.  
*De Constantia*, p. 394.

Il peccato diviene, come si anticipava precedentemente, discriminare nonché mezzo attraverso cui misurare il rapporto e la differenza tra storia sacra e la storia profana<sup>282</sup>. Passato attraverso la costruzione metafisica del *De Uno*, con il *De Constantia*, il *liber alter* del *Diritto Universale* diviso in una *Pars prior* dedicata al *De Constantia philosophiae* e una *Pars posterior* dedicata al *De Constantia philologiae*, si stempera l'impianto metafisico e il procedere dimostrativo del primo libro per essere sostituito da un procedere genetico e diacronico che alla semplice e schematica distinzione tra una giurisprudenza rigida ed una benigna – propria tanto del *De ratione* quanto in parte del *De Uno* – sostituisce la comprensione del processo storico nella sua complessità, tra ordine della conservazione e logica del conflitto. Per farlo deve, però, stabilire il principio, il cominciamento della storia profana nella quale il *De Constantia* si propone di immergersi. La storia profana, nello specifico, può essere indagata con criterio nelle sue

---

<sup>282</sup> La letteratura su questo punto, peraltro tra i più controversi nell'ambito delle interpretazioni dell'opera vichiana, è sterminata. Segnalo soltanto i testi principali: P. ROSSI, *I segni del tempo. storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979; M. SINA, *Vico e Le Clerc: tra filosofia e filologia*, Guida, Napoli 1978; M. REALE, *Vico e il problema della storia ebraica in una recente interpretazione*, «La Cultura», 8 (1970), pp. 81-107; P. PORRO, *Storia sacra e storia profana in Vico*, op. cit., pp. 161-225; N. BADALONI, *Introduzione a G.B. Vico*, op. cit., p. 387; D. PASTINE, *Teocrazia e storia sacra in Kircher e Vico*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 10 (1980), pp. 150-167.



origini oscure e incerte per il tramite della storia sacra. I termini di questo procedimento vengono presto delineati da Vico:

Nella misura in cui la storia sacra ci espone gli avvenimenti mentre la storia profana attraversa un tempo oscuro e favoloso, o eroico, siamo già in possesso di un tramite [*tramitem*] mediante il quale la storia del tempo oscuro e la storia del tempo favoloso possono arrivare a diventare storia del tempo vero<sup>283</sup>.

*De Constantia*, pp. 424.

La verità, o meglio la certezza, della storia profana va ricercata nello svolgimento della storia sacra poiché essa, a differenza della storia profana, narra compiutamente gli eventi sin dall'origine dell'umanità. È proprio la lacunosità e l'inconsistenza della storia profana delle origini che non consente di pensare a ricostruzioni della storia profana e cronologie alternative. Vico può radicare la storia delle nazioni nella certezza di ciò che è tramandato dalla Scrittura. La storia sacra è «più antica d'ogni storia profana»; offre alla storia profana «un inizio e una successione certi»; la superiorità e la precedenza della storia sacra sulla storia profana non è una questione di «fede divina – che pure è superiore a qualsivoglia dimostrazione» – ma è dimostrazione svolta con «argomenti umani» che si avvicina «al vero geometrico»<sup>284</sup>. È in questo modo, per esempio, che Vico può sostenere che, presso *tutti* i popoli, il regime *teocratico* fu la forma più originaria di organizzazione pre-civile. Troppo confusi i cenni al riguardo nel patrimonio mitologico della storia profana a differenza della storia sacra:

in nessuna storia profana si narra in modo così esplicito che il genere umano eslege, sia prima sia dopo il diluvio, è stato retto prima che venissero fondate le repubbliche e che venissero posti i fondamenti delle leggi, da una «teocrazia». A questo antichissimo stato di cose fecero cenno, in modo però quanto mai oscuro, solamente i poeti con le loro favole. [...] la stessa repubblica degli Ebrei fu fondata all'inizio con forma teocratica, mediante le leggi del decalogo; che non prevedono pena alcuna istituita dall'uomo. nella sacra Bibbia, poi, si narra diffusamente come questo stato di cose sia durato da Mosè fino ai re, per quattrocentonovantanove anni. È in questo stato che i dodici dei delle genti maggiori, fra tutti i più antichi, furono consacrati dalle false religioni e dalla fede nei loro confronti furono tenute a freno le genti maggiori, cioè fra tutte le più antiche.

*De Constantia*, p. 426.

---

<sup>283</sup> «Quare, si sacra historia res nobis exponat actas, dum in historia profana tempus obscurum et fabulosum sive heroicum excurrit, iam tramitem habebimus, quo historia temporis obscuri et historia temporis fabulosi historiam temporis veri pertingat»; *De Constantia*, p. 425.

<sup>284</sup> *Ivi*, pp. 424-427.

Il rischio di una *comparazione* tra storia sacra e storia profana è quella di identificare, in qualche modo, questa con quella. Non è, tuttavia, questo l'intento di Vico. La storia sacra serve per rintracciare i *veri* principi dell'umanità, colmare i vuoti tra la cronologia sacra e le cronologie profane e per spiegare la lacerazione, il distacco tra Ebrei e Gentili. Due sono gli elementi che consentono a Vico di svolgere la sua argomentazione e stabilire il cominciamento della storia profana: il *gigantismo* e il *diluvio*. Un anno dopo il diluvio<sup>285</sup>, infatti, gli *exleges* Sem, Cam, Jafet si divisero la terra. Sem «rimase in Assiria, Cam andò nella vicina Fenicia e nell'Egitto, Jafet emigrò in Europa»<sup>286</sup>. Una dispersione, questa, che non ha un significato semplicemente geografico poiché, come ha notato Pasquale Porro, è qui «che s'origina la prima fondamentale lacerazione del genere umano»<sup>287</sup>. Se i Semiti, infatti, conservarono sia la vera religione che la civiltà prediluviana (innocenza, socievolezza, linguaggio almeno fino alla confusione babelica<sup>288</sup>), Camiti e Giafeti si allontanarono tanto dai Semiti quanto dalla vera religione trovandosi a vagare nella selva postdiluviana. È proprio a questo allontanamento di Camiti e Giafeti che Vico riconduce il gigantismo:

Pertanto, 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 fuggire 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.

È da questo «orribile modo di vivere»<sup>289</sup>, “nefario” come si leggerà anche nella *Scienza Nuova*, in cui i fondamenti dell'*humanitas*, la religione e il linguaggio, appaiono perduti, che nasce il fenomeno del gigantismo. Non osservando alcuna religione, educazione né norma igienica<sup>290</sup>, a forza di vagare nella *ingens sylva*, Camiti e Giafeti

<sup>285</sup> La dimostrazione del diluvio si trova in *ivi*, pp. 436-437.

<sup>286</sup> *Ivi*, pp. 430-431.

<sup>287</sup> P. PORRO, *Storia sacra e storia profana in Vico*, op. cit., p. 171.

<sup>288</sup> «Sem [...] conservò fra la sua posterità la vera religione del Dio creatore, col culto della vera religione conservò anche l'innocenza, con l'innocenza la socievolezza umana, con la società la lingua, almeno fino alla confusione babelica. Custodi quindi la memoria delle arti appartenenti all'umanità antediluviana quantunque, per la scarsità di uomini, esercitasse in principio solo la pastorizia e l'agricoltura [...]», *De Constantia*, p. 434.

<sup>289</sup> *Ivi*, p. 436.

<sup>290</sup> I riferimenti vichiani, nello specifico, sono Cesare e Tacito: *De Constantia*, pp. 436-439. Il tema dell'educazione e della pulizia dei corpi tornerà anche nella *Scienza Nuova* in cui Vico sottolinea come “educare” rimandi al significato di “trarre fuori” e, dunque, educare il corpo significa «edurre» o «menar fuori in un certo modo la

raggiunsero un'ipertrofica dimensione corporea da cui ha avvio la gigantologia vichiana. Il gigantismo, in particolare, rappresenta l'informe che assume, non distaccandosi completamente né dalla tradizione vetero-testamentaria né da quella medievale<sup>291</sup>, un connotato tanto fisico quanto *morale*. La fisionomia dello stato eslege, che tornerà con più forza nella *Scienza Nuova*, rappresenta uno stato iperbolico ed eccessivo che non conosce *misura*.

La *smisurata* dimensione corporea è l'assenza di una moderazione, di una misura, di un vincolo, di un ordine morale, religioso, giuridico, politico. Anche in questa smisuratezza è però possibile «intravedere» l'opera della divina Provvidenza poiché essa, «antivedendo che per la sua empietà il genere umano sarebbe incorso in un così orribile modo di vivere e che l'enorme selva terrestre sarebbe stata piena di bestie feroci», fece sì «che i fanciulli crescessero presto e avessero grandi corporature per poter fuggire o sopraffare le fiere»<sup>292</sup>. Con il gigantismo e il diluvio universale Vico può dividere in due grandi parti l'umanità: gli Ebrei e i Gentili. Solo per questi ultimi il diluvio rappresenta il cominciamento cercato nel *De Constantia* con i giganti che

---

forma dell'anima umana, che né vasti corpo de' giganti era affatto seppellita dalla materia, e s'incominciò a menar fuori la forma di esso corpo umano di giusta corporatura dagli smisurati corpi lor giganteschi» SN44, §371.

<sup>291</sup> Si pensi all'*Inferno* di Dante, l'Omero toscano tanto frequentato da Vico, che nel canto XXXI, per bocca di Virgilio parla dei giganti («sappi che non son torri, ma giganti»), peccatori di superbia, della folle sfida contro il cielo (sulla gigantologia dantesca in relazione a quella vichiana con riferimento alla *Scienza Nuova*: cfr. Gabriel Livov, *Corporalidad y poder en la Scienza Nuova del 1744*, in *Cuadernos sobre Vico*, 15-16 (2003), pp. 65-100). La tradizione del gigantismo come realtà storica e come spia di *nefandezza* era radicata nella tradizione dell'Europa medioevale, sia tra i dotti che nella cultura popolare. Vico probabilmente recupera questa tradizione ma la innova. Accanto alla tradizione medioevale, gli giunge – forse mediata dall'erudizione seicentesca – la tradizione della gigantologia vetero-testamentaria. Ciò che occorre notare, ancora una volta, è la *funzione* che i giganti svolgono nell'opera vichiana. Essi hanno un tratto morale, ma se la malvagità è tratto distintivo dell'antropologia cristiana riferita ai giganti (ciò, tuttavia, non vale, per Agostino che riteneva ininfluenti le differenze fisiche degli uomini dubitando di tutte quelle letture diffuse tra i Padri della Chiesa, da Cipriano ad Ambrogio, da Ireneo a Giustino, che vedevano i giganti come prodotti – evidentemente *mostruosi* – dell'unione di umano e angelico), in Vico per “ragioni morali”, per “cause morali”, si intendono – in linea con l'uso settecentesco – le circostanze storiche determinate, «riassunte nella metafora della “pulizia” e dell'educazione congiunte al vivere civile» (R. MAZZOLA, *I giganti in Vico* BCSV XXIV-XXV (1994-1995), pp. 49-76 e, nello specifico, p. 62). Se si legge, infatti, la SN25 Vico scrive «e finalmente con la polizia dell'educazione (onde forse dalla stessa origine viene a' greci 'città' ed a latini “*polio*” e “*politus*”) degradarono dalla smisurata grandezza alla nostra giusta statura» (SN25 §102, p. 1037). La *città*, il cui etimo – che si modifica nella SN 44 – è ripreso dal Voss, è il luogo entro cui l'uomo ha la sua giusta misura, in quanto la città *regola* il vivere civile, pone dei vincoli, dei limiti che, simbolicamente, non hanno i corpi *smisurati* e informi dei giganti. L'abbandono della città, del luogo del vivere civile e associato, che è contrapposto alla solitaria barbarie, cambia radicalmente l'aspetto fisico degli uomini. In generale, per le modifiche sulla concezione dei giganti nelle opere vichiane e le fonti a cui Vico attinge: cfr. R. MAZZOLA, *I giganti*, op. cit. Per Fausto Nicolini (cfr. F. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico*, Bari, 1949, p. 79) i bestioni vichiani avrebbero un carattere lucreziano e una stretta parentela con i violenti di hobbesiana memoria non privi di riferimenti ai giusnaturalisti Grozio e Pufendorf: una posizione, quella nicoliniana, di cui Landucci (cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 275-291) mostra le forzature.

<sup>292</sup> *De Constantia*, p. 438.

popolano la scena fino a quando non interviene un nuovo, penoso, processo di civilizzazione che passa per i culti, l'astrologia e le prime forme di divinazione con una differenza, però, tra Oriente e Occidente:

Nell'Oriente le arti dell'umanità furono restaurate anzi tempo, cosicché la magia sorse fra i Caldei duecento anni dopo il diluvio, mentre altrove, basata com'era sull'osservazione degli astri, ebbe bisogno di molto più tempo per tornare ad essere un'arte, per non dire una scienza.

Nell'Occidente, il genere divinatorio nacque tanto rozzo quanto esso nacque raffinato in Oriente. La divinazione riteneva che i fulmini e i tuoni, il volo e il canto degli uccelli, le viscere tristi o liete degli animali, fossero moniti divini.

*De Constantia*, p. 430.

Così come il gigantismo sorge per la perdita del sentimento religioso, allo stesso modo solo dalla rinascita di quest'ultimo, pur nelle forme rozze e false della divinazione o della magia, può risvegliarsi l'*humanitas*. Nessuna facile ricomposizione però: occorre qualcosa dall'esterno, da fuori che risvegli il senso dell'*humanitas*. Il fulmine rappresenta l'evento esterno, repentino, spettacolare e terrificante, che desta dal torpore gli uomini<sup>293</sup> e li costringe ad alzare gli occhi al cielo<sup>294</sup>. "Stupidi" e grandi, i giganti dovettero essere «eccitati al timore degli dèi dal fulmine. Da ciò il fatto che presso i Greci δέος significava "timore": donde poi δειδω cioè "temo"»<sup>295</sup>.

Una paura che assume dimensioni incommensurabili e che porta i giganti a volgere lo sguardo su una determinata realtà fisica per trasformarla radicalmente nel significato. Per dirla con Angela Maria Jacobelli Isoldi «il cielo non viene recepito come *qualcosa* che si inserisce fra le altre cose circostanti, ma come *qualcuno* che vuole e si arrabbia se non ottiene ciò che chiede»<sup>296</sup>. Il principio, dunque, oggettivo della storia è

---

<sup>293</sup> Per la verità Vico, a differenza della *Scienza Nuova*, ramifica ulteriormente la storia nel *Diritto Universale* segnalando differenze, con spiegazioni singolari non esenti da contraddizioni, tra gli Orientali e gli Occidentali. I primi, infatti, avrebbero ritrovato le arti in tempi ben più brevi dei secondi e le spiegazioni che Vico dà sono di tipo storico-geografico e fisico. I Caldei, infatti, derivano, per Vico, da una scissione interna ai Semiti rappresentando la parte non fedele alla vera religione ma all'idolatria. Nonostante ciò la vicinanza geografica agli Ebrei avrebbe condotto i Caldei ad un'acquisizione più veloce delle arti civili cui si aggiunse il vantaggio di vivere in grandi pianure che favorirono l'osservazione agevole degli astri e la conseguente identificazione del cielo con la divinità. Da ciò deriva una maggiore raffinatezza nella prima religione pagana post-diluviana che prende le forme dell'astrologia. Il fulmine, pertanto, riguarda solo i popoli occidentali (cfr. *De Constantia*, p. 435).

<sup>294</sup> «Fulmen occiduorum perculit impietatem» scrive Vico in *ivi*, pp. 440-441.

<sup>295</sup> *Ivi*, pp. 442-443.

<sup>296</sup> A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico, op. cit.*, p. 29.

il diluvio come «azzerramento di ogni altra storia precedente»<sup>297</sup> mentre il processo di civilizzazione vero e proprio comincia dal *metus*, dal timore. È quest'ultimo che porta i giganti a fermarsi, a nascondersi sui monti, a postarsi. La religione del timore/pudore porta alla fine dell'erramento e alla costituzione delle famiglie da cui scaturiranno, gradualmente, clientele, repubbliche e imperi:

Ammoniti finalmente gli uomini [...] temendo l'aspetto del cielo nel quale credevano di ravvisare un dio, si ritrassero con orrore dall'amore ferino e non senza un qualche segno celeste destinarono a sé spose certe per tutta la vita. E non erravano più come ignavi vagabondi dovunque vi fosse alimento, ma si stabilirono, ricevettero gli auspici, in sedi certe e presero a coltivare la terra di cui per primi avevano preso possesso.

*De Constantia*, pp. 406-407.

Nessuna impostura intenzionale e artificiosa genera la religione. Piuttosto le false religioni si configurano come errori necessari, felici colpe, per il progredire dell'umanità corrotta e per la spontanea coesione sociale degli uomini. Nessuna sapienza riposta alle origini dell'umanità. Piuttosto giganti dalle informi corporature, inopia del parlare e corporee sensazioni. Nella *Scienza Nuova* i termini della questione storia sacra-storia profana, così come del gigantismo, subiranno più di una modifica tra le diverse stesure dell'opera. Cedute le armoniche simmetrie dell'impianto metafisico del *Diritto Universale*, l'interesse vichiano lì è interamente proiettato sulla sola storia dei gentili e la storia sacra è messa presto tra parentesi a fare il suo corso lineare soccorsa dagli aiuti *stra-ordinari* di Dio. Diverso, invece, il caso del *Diritto Universale*, in cui le due storie si intersecano, si intrecciano, si toccano in un rapporto asimmetrico che fa assumere alla storia sacra la funzione di parametro cronologico per misurare le altre storie profane, garantendone la leggibilità e colmandone i vuoti tanto che qualche critico ha ritenuto opportuno parlare degli Ebrei come di «modello paradigmatico di umanità compiuta»<sup>298</sup>.

La divisione storia sacra-storia profana ha posto non pochi problemi tra chi ha dato di Vico una lettura laica e chi una lettura religiosa, intensificata, peraltro, da una contesa che ha visto come oggetti la *religione* e la *providenza* e i posti rispettivi che,

---

<sup>297</sup> P. PORRO, *Storia sacra e storia profana in Vico*, op. cit., p. 179.

<sup>298</sup> L. Amoroso ma anche FREDERICK MARCUS, *Vico and Hebrews*, «New Vico's Studies», XIII (1995), pp. 18-20. Sulla stessa linea anche D.PH. VERENE, *Knowledge of Things Human and Divine. Vico's Science and 'Finnegans Wake'*, Yale University Press, New Haven and London 2003 in cui gli Ebrei sono considerati come «standard or constant against which gentile history develops and comprehends itself» (*ivi*, p. 198).

all'interno dell'opera vichiana, esse assumono. Nel tentativo di andare alle origini dell'umanità Vico si rivolge alla *Genesis* tanto più in un momento in cui la verità biblica da un punto di vista storico, filologico, cronologico, veniva messa in dubbio<sup>299</sup>. Si rivolge al racconto biblico per colmare il vuoto storico che emergeva tra la storia sacra e le storie profane al fine di recuperare quei “frantumi dell'antichità”, quei ruderi sparsi e sconnessi a cui dare senso e significato.

Davanti a sé egli aveva Marsham e Spencer – ma si pensi anche a Kircher<sup>300</sup> –, cultori ed esaltatori delle antichità e dell'Egitto che, cronologicamente, precedeva il popolo degli Ebrei mettendone in dubbio lo statuto di popolo eletto. Nel mito della superiorità e anteriorità della cultura egiziana, Vico ravvisava il pericolo di una svalutazione della storia sacra e di un'implicita negazione delle origini divine. Su questo sfondo, egli tenta di superare l'aporia tra la storia sacra e le storie profane, tra la cronologia raccontata dal testo sacro e le cronologie delle storie profane apparentemente discordanti da quella. Nel *Diritto Universale* non si tratta, però, solo di superare i dibattiti sulla cronologia. Mentre, infatti, nella *Scienza Nuova* le due storie si sviluppano parallelamente, il racconto biblico, nell'opera giuridica, diviene il riferimento stabile «rispetto al quale descrivere il mutevole corso degli altri popoli»<sup>301</sup> tenendo comunque salda l'unicità della storia ebraica nella misura in cui non ha conosciuto la degenerazione degli altri popoli.

Stabilito il cominciamento della storia profana, il *De Constantia* si propone di immergersi in essa, nel suo farsi certo, dopo la costruzione metafisica del *De Uno* che in questo secondo libro si smorza. L'intento vichiano è quello di comprendere in modo unitario, attraverso le forme storiche del diritto, il mondo civile in tutte le sue espressioni rendendone ragione, subordinandole ad un criterio d'intelligibilità. La storia, «testimone del tempo»<sup>302</sup>, viene divisa in tre epoche, seguendo parzialmente la

---

<sup>299</sup> Per questi temi cfr. P. ROSSI, *Le Sterminate antichità*, op. cit.; ID., *I segni del tempo*, op. cit.; P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, op. cit.

<sup>300</sup> Relativamente alla ben più complessa posizione di Kircher cfr. D. PASTINE, *Teocrazia e storia sacra in Kircher e Vico*, op. cit., pp. 150-167 che evidenzia – peraltro recuperando Fausto Nicolini – come la polemica di Vico contro Marsham e Spencer compendia i termini della discussione secentesca che opponeva i difensori della Sacra Scrittura e della cronologia biblica agli esaltatori delle civiltà di recente scoperta o tornate in voga e in onore come quella egiziana.

<sup>301</sup> L. AMOROSO, *Vico e gli Ebrei*, in ID., *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, ETS, Pisa 2004, p. 80.

<sup>302</sup> *De Constantia*, pp. 386-387.

divisione varroniana in tempo *obscurum, fabulosum e historicum*. Per la verità Vico sdoppia il tempo favoloso in un tempo delle genti maggiori e uno delle genti minori<sup>303</sup> ma le distinzioni non sono così nette e spesse volte il filosofo napoletano confonde e fonde i tempi delle genti maggiori e i tempi delle genti minori, i tempi divini e i tempi eroici.

Quel che rileva è l'aspetto metodologico utilizzato da Vico che prende corpo, non a caso, in un capitolo – il *Caput I* della *Pars posterior* del *De Constantia* – titolato *Nova scientia tentatur* dove la filologia, connessa alla filosofia, trova un suo nuovo statuto non troppo distante da quella *nuova arte critica* che sarà delineata nelle diverse stesure della *Scienza Nuova*. D'altra parte, Vico si rende conto che la separazione tra filosofia e filologia, vero e certo implica, come ha sottolineato Francesco Botturi, «precludersi il campo dell'intelligibilità razionale del fattuale, cioè il campo della storia come accadere dotato di verità e come verità che accade nel tempo e nello spazio»<sup>304</sup>. In questo senso, il *De Constantia* che, pure, si differenzia in parte dall'impianto metafisico del *De Uno* a vantaggio di un percorso *genetico* evidenzia ancora una volta, nella sua elencazione di “ruderi sparsi” del tempo oscuro, l'unità del vero e del certo, l'appartenenza di questo a quello.

Un'unità che non si risolve mai in identità e il cui reperimento segue un metodo ermeneutico di *interpretazione* dei dati filologici alla luce dei criteri metafisici<sup>305</sup> in quella circolarità tra fatti e idee che rende possibile conoscere con verità le vicende accertate della storia umana. Nel *De Constantia*, che tenta la connessione tra filosofia e filologia – storia delle parole (etimologia<sup>306</sup>) e storia delle cose (mitologia)<sup>307</sup> –, ciò è

---

<sup>303</sup> *Ivi*, pp. 392-393.

<sup>304</sup> F. BOTTURI, *Comunicazione e storia nella filosofia di G.B. Vico*, in AA. VV., *Giambattista Vico. Poesia logica religione*,...p. 135 (in generale pp. 133-161).

<sup>305</sup> Sulla filosofia di Vico come ermeneutica cfr. *ibidem* ma anche S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Guida, Napoli 1971, p. 15 e A.M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico, op. cit.*

<sup>306</sup> L'interesse per l'etimologia è costante nell'itinerario teorico vichiano che trova ampia conferma nella *Vita* non solo quando ricorda che provava «sommo piacere [...] in osservare con quanta diligenza i giureconsulti [...] esaminavano le parole delle leggi, de' decreti del senato e degli editti de' pretori, che interpretano» o quando ottiene la vittoria accademica per la cattedra di retorica nel discutere l'etimologia della parola “stato” ma anche nel *De Antiquissima* in cui l'interesse pratico diviene teoretico nel tentativo di ricostruire la civiltà protolatina attraverso lo studio etimologico. Tra l'etimologia così come intesa nel 1710 e l'etimologia così come intesa a partire dalle opere giuridiche emerge più di uno spostamento. Nel primo caso, infatti, essa viene intesa in modo intellettualistico, tutto sommato acronico e astorico. Nel secondo, invece, essa viene intesa in modo fantastico. Andrea Battistini, in questo senso, ha sottolineato come nel caso del *De Antiquissima* «a Vico non interessa tanto l'etimologia “descrittiva” [...] quanto piuttosto l'etimologia “denominativa”, applicata a parole in apparenza più opache, mirante all'individuazione di un etimo originario da cui la voce seriore ha perso il contatto semantico. Non per nulla i termini analizzati nel *De Antiquissima* hanno tutti implicazioni di carattere filosofico, come è il

particolarmente evidente. Vico, infatti, prova a rintracciare il vero, a reperire il giusto inscritti sin dalle forme più elementari dell'esperienza umana poiché anche il *certum* trova, pur nel suo margine di opacità e contingenza, il proprio spessore veritativo nel «racordo alle verità eterne che illuminano la mente umana»<sup>308</sup>. Così quei ruderi sparsi raccolti filologicamente devono essere ordinati, ricomposti, ricondotti al vero. Farlo implica ripensare daccapo la filologia, darle norma di scienza attraverso la filosofia per poter gettare nuova luce al tempo oscuro, alle origini dell'umanità. Con la filologia, infatti, si possono valutare i *verba legum*; con la filosofia, invece, l'*aeterna ratio*: entrambe risultano necessarie per garantire e dimostrare la «coerenza della giurisprudenza»<sup>309</sup>. Proprio nella loro separazione Vico individua la ragione per la quale le origini dell'umanità appaiono oscure e senza fondamento.

Da un lato, infatti, i filosofi hanno svilito la filologia considerandola antiscientifica; dall'altro, i filologi si sono dimostrati incapaci di interpretare correttamente il patrimonio mitologico delle nazioni che appare come l'unica via d'accesso all'umanità più remota. L'errore di fondo sta nell'aver pensato che la «lingua poetica fosse lingua peculiare dei poeti, anziché lingua comune»<sup>310</sup>, ossia che essa fosse

---

caso di *aequum, causa, cogitare* [...]. E l'etimologia mira a risalire a una matrice che, dotata di un campo semantico assai divaricato, consenta di designare come sinonimi termini attualmente assai distanti nel significato»; nel *Diritto Universale*, invece, «il Vico cambia il suo metodo di ricostruzione etimologica, che da intellettualistico diviene fantastico. Le stesse voci analizzate non rientrano più nell'astratta sfera semantica della metafisica, ma concernono essenzialmente il diritto e la religione: *ara, areopagus, auctoritas* [...] nel *Diritto Universale* la ricostruzione è sempre fantastica e sensuosa, giacché “Deus effectus est, et fulmine fari, aquilarum volatibus nuere, una ‘fatum’ et ‘numen’ provenere”» (A. BATTISTINI, *La dignità della retorica*, op. cit., pp. 104-109). Altre due differenze, peraltro, occorre segnalare. Nel caso del *De Antiquissima* la ricerca etimologica riguarda solo il latino ma venuto meno l'obiettivo di scoprire l'antichissima sapienza italica, la ricerca etimologica può estendersi, almeno teoricamente, oltre il latino tanto che Vico aspirerà alla costruzione di «un etimologico comune di tutte le lingue». Un'ultima differenza tra il *De Antiquissima* e il *Diritto Universale* (e le *Scienze Nuove*) sta nel fatto che l'etimologia non serve più solo per risalire alle parole originarie, ma diviene strumento ermeneutico della storia poiché, procedendo le lingue parallelamente alle idee, è possibile ricostruire attraverso le modificazioni semantiche di un termine le fasi della civiltà. È forse nella *Scienza Nuova* del 1725 che il metodo etimologico trova la sua articolazione consapevole allorché cerca di ricostruire un etimologico comune a tutte le lingue nate ricostruendo l'evoluzione diacronica secondo una legge costante secondo cui le parole procedono dal semplice al complesso e dal concreto all'astratto.

<sup>307</sup> Cfr. *De Constantia*, pp. 386-387 ma anche R. RUGGIERO, *Nova scientia tentatur*, op. cit., p. 142 in cui l'autore sottolinea come «considerata la pagina vichiana nella sua interessezza, la filologia, definita all'altezza del 1721, nel *De Constantia*, non è lontana dalla quella nuova arte critica dell'interpretazione, generalmente intesa, che Vico additerà con le tre edizioni della *Scienza Nuova*; e se l'obiettivo di una tale filologia è senz'altro individuabile nella storia sociale, le tecniche e la prima palestra ermeneutica saranno da ricercarsi nell'ambito della riflessione e dell'esegesi giurisprudenziale».

<sup>308</sup> F. BOTTURI, *Comunicazione e storia*, op. cit., p. 136.

<sup>309</sup> *De Constantia*, pp. 350-351.

<sup>310</sup> *Idem*, pp. 450-451.



il prodotto di un'artificiosità intenzionale. La verità è che la lingua poetica è la lingua dei primi uomini il cui linguaggio ci è conservato «dalla religione e dalle leggi»<sup>311</sup>:

Tutti dicono che i poeti fondarono le false religioni e poi, con le religioni, le città; affermano anche che i poeti sono stati i primi scrittori e non riconoscono quello che ci sta accanto: che cioè la lingua poetica fu la *prima lingua* delle genti, con la quale furono fondate le prime leggi e le loro prime religioni.

Noi dobbiamo quindi argomentare intorno all'origine della poesia con ragioni nuove.

*De Constantia*, pp. 450-451.

I poeti non hanno inventato «le loro favole in grazia di un qualche divino ingegno» né hanno inventato «la locuzione poetica mediante un loro intenzionale artificio»<sup>312</sup>. Piuttosto il mito è l'originaria struttura di conoscenza e di espressione propria dell'uomo, unica modalità di conoscenza e di linguaggio accessibile alle facoltà dei primi uomini.

Passaggi fondamentali, questi, che anticipano una delle “scoperte” vichiane nonché il procedere metodologico del filosofo napoletano: partire dall'ontogenesi per ricostruire la filogenesi laddove afferma che «i primi uomini ingegnosi – ma assolutamente privi d'ogni erudizione e d'ogni lingua, non furono che ingegnosi fanciulli»<sup>313</sup>. Proprio considerando i primi uomini come fanciulli del genere umano è possibile “risalire” ad una serie concatenata di osservazioni «per investigare l'origine della poesia». A caratterizzare, infatti, i primi uomini – come fanciulli – è la *penuria di parole* (già qui nominata *inopia*<sup>314</sup>) e l'*ignoranza delle cause*. Il pensare e il parlare dei primi uomini assume le forme di un pensare e di un parlare *metaforico* ma anche *metonimico* poiché nel loro tentativo di denominare una cosa con il nome corrispondente, come i fanciulli, cercano di esprimerla con «le cause o gli effetti di essa più tangibili»<sup>315</sup>.

Modalità del pensare e del parlare che dà origine ad una metafisica che nella *Scienza Nuova* Vico chiamerà “volgare” poiché tutta intrisa di sensibilità e fantasia, le quali prevalgono «in sommo grado». La «fantasia», infatti, dei fanciulli, così come quella

---

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> *Ivi*, pp. 392-393.

<sup>313</sup> *Ivi*, pp. 452-453.

<sup>314</sup> *Ivi*, pp. 454-455.

<sup>315</sup> *Ibidem*. Alla metafora e alla metonimia si aggiungono anche la sineddoche, i pleonasmi, l'antonomasia, l'ipotiposi, i paragoni, le circonlocuzioni, le onomatopoeie e così via in un insieme di figure retoriche tutte spiegate da Vico ricorrendo alla peculiare, poetica, mentalità dei primi uomini che pensavano e parlavano come fanciulli. Cfr. *Ivi*, pp. 454-470.

dei primi uomini, «non può essere misurata su quella degli uomini fatti» in cui interviene anche la *ragione* a rinsaldarla e consolidarla. Questo perché «coloro che percepiscono le cose prevalentemente coi sensi e con la vivida fantasia», scrive Vico anticipando alcune delle *Degnità dell'opus maius*, «poco intendono con mente più pura, ma sentono ogni cosa con animo perturbato»<sup>316</sup> così come, viceversa, laddove la filosofia si irrobustisce, si indebolisce la poesia: «quando la filosofia cominciò a depurarsi via via dai sensi, nella stessa misura la poesia si allontanò dalla natura umana»<sup>317</sup>. Motivo per il quale, nei tempi inciviliti, chiosa Vico, i poeti devono diventare fantastici con l'artificio mentre prima erano fantastici per natura. Dunque la lingua poetica, che prorompeva dapprima in canto «aritmico e non modulato»<sup>318</sup>, è la prima lingua della terra, quella parlata dalle prime genti, dagli *heroes poetae*, dagli eroi poeti raffigurati in Orfeo, Anfione e Lino. In ciò il motivo per cui Omero fu *poetarum princeps*, principe dei poeti in un momento in cui la lingua era ancora impotente, il senso regnava e la ragione era *infirmata*; in ciò il motivo per cui Achille inesorabile, «spregiatore del diritto naturale», «avido del sangue di fanciulle», va ammirato per i sensi più che per la ragione essendo nato in una situazione di *penuria linguistica*<sup>319</sup>.

La poesia allora è nata *necessitate naturae*, dalla necessità naturale e non da un intenzionale disegno dell'uomo. L'espressione più propria di questa prima lingua poetica furono i *caratteri eroici*. Poiché, inoltre, la penuria iniziale fu comune per tutte le lingue – Egizi, Caldei, Greci, Sciti, Romani, Etiopi, Cinesi e finanche Ebrei – risulta ulteriormente dimostrato il diluvio universale che coinvolse tutti i popoli e tutte le nazioni. Proprio da ciò deriva anche che la religione non può essere sorta per impostura né può essere ridotta a semplice mezzo di psicagogia politica. È piuttosto il prodotto di una finzione spontanea, di un errore di interpretazione di determinati processi naturali:

---

<sup>316</sup> *Ivi*, pp. 458-459.

<sup>317</sup> *Ivi*, pp. 464-465.

<sup>318</sup> *Ivi*, pp. 466-467.

<sup>319</sup> *Ivi*, pp. 470-471. Ma si veda anche la *Dissertazione*, IV, pp. 862-863 in cui Vico sottolinea che «in quell'epoca di uomini così rozzi fiorì Omero, il più grande dei poeti; e, in base alla origine della poesia che noi abbiamo delineato, fu il più grande dei poeti, proprio perché fiorì in un'età di uomini tanto rozzi, ossia in un'età in cui i Greci si caratterizzavano soprattutto per il senso, la fantasia, la memoria, per l'ingegno naturale e poco per capacità razionali».

se i primi fondatori di repubbliche furono poeti, e i poeti furono tali per natura, se ne desume che nessuna religione nacque dall'impostura [*nullae religiones ex impostura primum natae*], bensì o dall'ignoranza nel caso delle religioni false, o in grazia di un beneficio divino nel caso di quelle vere. Nulla infatti è proprio ai fanciulli più della sincerità [*vera proloqui*]: la menzogna nasce da una forza prodotta da una scelta, non dalla natura.

*De Constantia*, pp. 474-475.

A caratterizzare i fanciulli del genere umano non può essere la menzogna – e, con essa, l'impostura, l'inganno – poiché questa implica il possesso di facoltà mentali ancora da guadagnare, precluse in tempi tanto rozzi. Proprio l'incapacità di parlare e l'ignoranza delle cause reali dei fenomeni naturali conducono gli uomini alla creazione spontanea della prima grande metafora dando abbrivio alla società. Si tratta cioè dell'attribuzione del nome di Giove al cielo fulminante:

nacque tra gli uomini la prima metafora, per cui il cielo in base al movimento delle stelle fu rappresentato come un grande animale, in base al fulmine come una mente di gran lunga superiore a quella umana, ossia come Dio, e dal fulmine derivò *fari*, e dal volo delle aquile *nuere*, donde *fatum* e *numen*: e con questa metafora, ossia con un linguaggio falsamente divino, nacquero contemporaneamente e l'idolatria e la divinazione.

*Notae in librum alterum*, pp. 764-765.

Molto vicina alla metafora assoluta postulata da Hans Blumentberg come «elementi primi della lingua filosofica» in cui trova espressione un'intera visione del mondo<sup>320</sup>, la metafora del fulmine/Giove<sup>321</sup> è il modo con cui i primi uomini danno senso al

---

<sup>320</sup> «Ma certe metafore potrebbero anche essere, in via puramente ipotetica, elementi primi della lingua filosofica, “traslati” irriducibili alla proprietà della terminologia logica. Se si può mostrare che ci sono traslati tali da doversi denominare metafore assolute, allora l'accertamento e l'analisi della loro funzione d'enunciato non risolvibile in concetti costituirebbe una parte essenziale della storia dei concetti (intesi in un senso così esteso). Ma c'è di più: l'identificazione di metafore assolute farebbe apparire in una luce diversa anche quelle metafore inizialmente qualificate come resti rudimentali, in quanto proprio la teleologia della logicizzazione cartesiana, nel cui contesto esse vengono appunto indicate come “residuati”, avrebbe finito con l'infrangersi di fronte all'esistenza di traslati assoluti. In tal caso diventa problematica l'equiparazione di modi traslati e modi impropri del discorso: già Vico ha dichiarato la lingua della metafora altrettanto “propria” quanto il linguaggio comunemente ritenuto tale, 2 senonché egli è ricaduto a suo modo nello schema cartesiano allorché ha riservato alla lingua della fantasia un'epoca primitiva della storia. L'esibizione di casi di metafora assoluta dovrebbe offrirci l'occasione per riesaminare daccapo il rapporto fra fantasia e logos, e precisamente nel senso di considerare l'ambito della fantasia non soltanto come substrato per operazioni di trasformazione a livello concettuale - per cui, per così dire, un elemento dopo l'altro verrebbe sottoposto a elaborazioni e modificazioni sino a esaurimento della disponibilità di immagini -, ma piuttosto come una sfera catalizzatrice attraverso cui il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce, senza tuttavia modificare o consumare questo fondo costitutivo primario»; H. BLUMENTBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 6-7.

<sup>321</sup> Sul nesso cielo/fulmine/Giove si veda CICERONE, *De natura deorum*, II, 4 3 65 ma anche BOCCACCIO, *Genealogie*, II, 3, p. 189 probabilmente letto da Vico nella traduzione di Giuseppe Betussi (1512-1573) come sottolineato da Alberto Asor Rosa (A.A. ROSA, *La fondazione del laico*, in *Letteratura italiana*, diretta da A.A. ROSA, Einaudi, Torino 1986, pp. 17-124, vol. V) e confermato da R. BASSI, *Canoni di mitologia*, op. cit., p. 43.. Ma si veda anche il poema vichiano *Giunone in danza* del 1721 in cui il fulmine di Giove ha la funzione – come nel *De Constantia* e nella *Scienza Nuova* – di risvegliare i bestioni dalla loro condizione di ozio, solitudine e silenzio: «Da te <Giove> provenne a l'uomo/ il talento divin di contemplare [...] /fulmini mandar sopra l'Olimpo a Giove,/i

mondo, “creano” senso a partire dall’ascolto del tuono, associando ad un fenomeno naturale la presenza della divinità. Per il professore di retorica, la *metafora* non è più o non è solo una figura del discorso retorico inteso come *ornatus* né è considerata sotto un profilo stilistico-formale.

Ha significato e statuto gnoseologico e filosofico ulteriormente approfondito nella *Scienza Nuova* del 1744 in cui essa è definita con gli aggettivi *luminosa*, *necessaria* e *spessa*<sup>322</sup>. Su questi tre aggettivi si è soffermato Armando Rigobello segnalando come “luminosa” non fa riferimento alla chiarezza e distinzione cartesiane. «Luminosa qui rinvia ad una fonte improvvisa di comprensione, indica una guida percorsa da vivida luce, investita da una dinamica espressiva; si riferisce ad una turgida luminosità che si sviluppa d’impeto»; allo stesso modo “necessaria” non costituisce «una connotazione del pensiero logico che riconosce un nesso», ma «denota uno *status ontologico*, un modo di essere»; “spessa”, invece, «indica una densità di significato non riconducibile alla precisione del definire»<sup>323</sup>.

Il riferimento testuale è evidentemente la *Scienza Nuova* e, tuttavia, il senso che Vico attribuisce alla metafora emerge in forma analoga già nel *De Constantia* sia pur con qualche incertezza e oscillazione. Proprio i tre aggettivi definiscono il carattere originario della metafora nonché la natura spontaneamente poetica del pensiero che le è sotteso. È il linguaggio originario stesso che è metaforico e, in quanto tale, ogni primordiale significare ha nella metafora il suo centro semantico. Come Vico stesso sottolinea nelle *Notae in librum alterum* la metafora consente ai primi uomini di «attribuire alle cose prive di senso e di moto, animo e azione»; il suo valore «scaturisce da quel vero metafisico per cui l’uomo diventa la regola dell’universo e tutte le cose che ignora le guarda dal punto di vista della sua natura»<sup>324</sup>.

---

fulmini ch’atterrar gli empi giganti;/l’uom da quel primo tempo/ ne l’ozio, solitudine e, per somma/povertà di parlari,/necessario silenzio,/dal fulmine destato/a contemplar pur finalmente il cielo,/da’ moti insigni degli eterni lumi/animato il credette e l’ fece dio;/e la sua volontà chiamò «l mio Giove»,/che scrivesse nel cielo/col fulmine le sue temute leggi,/o vero pubblicasse col tuono»; *Giunone in danza*, vv. 717-736. Si tornerà sul legame tra Giove e il diritto individuato anche etimologicamente da Vico (*ius-iouis*).

<sup>322</sup> SN44 §404, pp. 587-588.

<sup>323</sup> A. RIGOBELLO, *Metafora e testimonianza: categorie per una rilettura di Vico*, in AA. VV. *Vico e il pensiero contemporaneo*, Milella, Lecce 1991, p. 182.

<sup>324</sup> *Notae in librum alterum*, pp. 762-763.

In assenza, cioè, di una conoscenza delle cause dei fenomeni naturali, l'uomo proietta se stesso al di fuori di sé e plasma poeticamente la realtà dandole corpo e vita attraverso l'immaginazione, il senso, la fantasia, l'ingegno. Quest'ultimo, in particolare, su cui più di uno studioso si è soffermato, non opera cercando connessioni ad un genere già noto ma connette i simili senza conoscere l'idea in essi implicata tanto che la sua virtù più propria «sta nell'inventare, come invece alla ragione appartiene di perfezionare»<sup>325</sup>. È così che l'animalesca grossolanità di una coscienza ancora da farsi attribuisce alle cose i caratteri che riconosce in se stessa non disponendo di ulteriori categorizzazioni della realtà né possedendo già i nomi che, dunque, deve inventare. Un originario antropomorfismo che tornerà con più forza nella prima *Degnità della Scienza Nuova* del 1744. Tale antropomorfismo, tuttavia, come sottolinea Giuseppe Patella è

visibilmente animato da una tale energia metafisica che trasforma l'umano, posto al centro delle cose, e lo trasfigura in qualcosa che alla fine non è più tale: è piuttosto il divino che spaventa e atterrisce, che però in quanto tale è ciò che addita il principio, la ragione ultima e l'ordine delle cose. In tal modo, la mente poetica evidenzia ulteriormente la propria capacità di attingere un piano di universalità metafisica, che trascende la semplice dimensione sensibile, dalla quale pure proviene ed alla quale essa conferisce pieno senso e valore<sup>326</sup>.

Pur proiettando i propri caratteri su un fenomeno naturale – il fulmine/il tuono – quel cielo che si trasforma da qualcosa in qualcuno che brontola e si arrabbia va assumendo caratteri diversi da quelli umani. È quello che è stato chiamato «antropomorfismo cosmico» poiché crea strutture di senso eccedenti in cui il fingere diventa un credere e si viene a dipendere da ciò che si è poeticamente creato<sup>327</sup>. Gli uomini primitivi credono alla loro favola e percepiscono come qualitativamente diversa la smisurata grandezza che li sovrasta. Vedono nel cielo «un'esistenza analoga a quella umana, ma ipostatizzano tale esistenza in forme che, nonostante l' analogia, sono sentite come eterogenee rispetto a quelle umane»<sup>328</sup>. In questo peculiare meccanismo, che tende a innestare la totalità nell'operazione antropomorfa, si situa l'azione della Provvidenza e l'importanza riservata alla religiosità superstiziosa, falsa nel contenuto ma vera nella forma. In essa, infatti, l'uomo ritrova, in forme certamente

---

<sup>325</sup> *De Constantia*, pp. 452-453.

<sup>326</sup> G. PATELLA, *Senso, corpo, poesia*, p. 64.

<sup>327</sup> F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, op. cit., p. 145.

<sup>328</sup> A.M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico*, op. cit., p. 29.

approssimative, quell'idea di Dio che non si può dare nella sua purezza in una coscienza non più integra.

Proprio in quanto l'emozione violenta del fulmine desta dal torpore i giganti – alcuni giganti – essi, temendone lo sguardo, si nascondono tentando di regolare il loro comportamento attraverso quei cenni – *nutus* – con cui il Nume sembra manifestare i propri desideri. Sin da questo momento, dunque, la prima grande metafora delle genti assume valenza civile in un duplice senso. Dall'insorgenza del sacro creduto tale che prende forma nella metafora, infatti, si avvia, da un lato, il processo di civilizzazione e, dall'altro lato, a partire da essa si avrà, anche, la prima forma di governo teocratico, caratterizzato da auspici, divinazioni e dall'onnisacralizzazione del reale a normare, vincolare l'umanità.

Ciò è tanto vero che, lo si vedrà, Vico congiungerà anche etimologicamente *ioms* e *iis* a indicare precisamente la funzione di vincolo, di censura, di norma e misura all'erramento bestiale. Rottura radicale, la metafora di Giove segna il passaggio, la metamorfosi dal bestione all'uomo pio poiché è da questa prima metafora delle genti che nacquero le false religioni<sup>329</sup>. In questo senso, Romana Bassi ha sottolineato che «Vico vuole significare che l'impulso alla condizione sociale e allo sviluppo civile deriva dalla finzione umana di collocare al di sopra di sé un'entità superiore, immaginata con funzioni censorie. La mitopoiesi agisce come apertura alla civiltà che presuppone una forma di autolimitazione»<sup>330</sup>.

Sostenendo, dunque, che i miti sorgono non *ex hominum consilio et arte* bensì *necessitate naturae*, Vico capovolge le interpretazioni che vedevano nel mito dei mascheramenti di verità profonde celate ai più<sup>331</sup>. Le favole non contengono sensi riposti, allegorie nascoste poiché non sono il prodotto riflesso della mente umana ma spontanea creazione della mente poetica dei primi uomini, espressione della loro natura mitopoietica: «L'origine della poesia non fu né 'l piacere né 'l comodo, ma la necessità la quale ebbero i primi padri»<sup>332</sup>.

---

<sup>329</sup> Cfr. *Notae in librum alterum*, pp. 762-763.

<sup>330</sup> R. BASSI, *Favole vere e severe*, op. cit., p. 54.

<sup>331</sup> Si veda per questo *ivi*.

<sup>332</sup> *Sinopsi*,

Essendo espressione necessaria e spontanea della mente umana, nel mito si obiettiva il fatto reale tanto che esso istituisce, narra la storia dei primi uomini ed evidenzia il suo carattere pratico-operativo mostrando il suo valore storico-sociale. In questo modo, Vico giunge ad una *metafisica della mente poetica* cui dedicherà tante pagine nella *Scienza Nuova*. Nella poesia si saldano dimensione verticale ed orizzontale, il vero e l'ingegno, l'universale metafisico e il particolare empirico. È il passaggio «dalla poesia al poetico»<sup>333</sup> che si inaugura con il *De Constantia* e viene portato avanti, con alcune differenze, nella *Scienza Nuova*.

### 5.1 Sapienza, sacerdozio e regno

Avvenne così naturalmente  
che all'inizio la sapienza, il sacerdozio  
e il regno fossero una cosa sola.  
*De constantia*, pp. 486-487.

I fanciulli del genere umano, i primi uomini ingegnosi, tutti senso e fantasia, furono, dunque, tutti *poeti*, eroi-poeti, o come si esprime Vico *theologi politici*:

Onde, essendo gli eroi-poeti i fanciulli ingegnosi del genere umano, tutti senso e fantasia, e quindi poco o nulla prestanti per purezza di mente, furono teologi politici. Quanto agissero naturalmente coloro che, ignorando ad esempio le cause del fulmine, dissero che era Giove a fulminare, Giove a tuonare, si desume dall'egual modo con cui gli Americani, non appena sentirono gli improvvisi bagliori e i boati delle macchine da guerra, e videro che facevano strage da lontano, ignorando le cause di un così mirabile artificio, crederono che gli Spagnuoli fossero dei.

*De Constantia*, pp. 474-475.

Teologi politici perché «significavano ogni cosa per tramite degli dei»<sup>334</sup> e perché ogni discorso era in un certo senso una *fabula divina*. Una rudimentale metafisica, *rudissima metaphysica*, in cui «homines in Deo audire, videre, sentire omnia»<sup>335</sup>. I poeti-teologi sono i primi uomini, portati a ritenere spontaneamente la natura animata e governata dalle divinità, a fingersi favole divine e a credere alle loro stesse creazioni mitopoietiche. I miti, dunque, non distinti da Vico dalle favole, diventano dei veri e propri documenti storici, narrazione veritiera, sia pure poetica, la cui materia è l'agire

---

<sup>333</sup> F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, op. cit., p. 125.

<sup>334</sup> *Dissertationes*, pp. 900-901.

<sup>335</sup> *Ivi*, pp. 902-903.

degli uomini dei tempi divini ed eroici, in cui la sapienza è sapienza poetica che si esprime, appunto, attraverso la poesia.

Una sapienza entro cui poesia, religione e diritto coincidono come evidente sia nella figura dei poeti-teologi che furono anche «politici»<sup>336</sup> sia nel linguaggio. La lingua, infatti, «fu detta anche “il *fas* delle genti” [...]; di qui poi anche *fabula*»<sup>337</sup> e le leggi furono dette *carmina* dai Romani e *nomoi*, ossia *cantus*, dai Greci. La *prima mythologia* è mitologia civile poiché descrive «le repubbliche del tempo oscuro avviluppandole di favole» e la lingua con cui essa si esprime è la lingua delle religioni e delle leggi<sup>338</sup>.

Il tempo oscuro, dunque, coincide con il tempo favoloso<sup>339</sup> e narrarlo è necessario perché esso «illumina sul diritto delle genti maggiori». È il tempo in cui i poeti «erano anche teologi, ma teologi civili, non naturali»<sup>340</sup>. La specificazione, derivata da un riutilizzo della distinzione tra teologia civile e teologia naturale presente nel *De Civitate Dei* agostiniano in relazione a Varrone ma anche tematizzata nelle *Genealogie* di Boccaccio, fa riferimento non solo al ruolo del mito nella fondazione e nella tenuta della struttura civile ma anche ai rapporti – civili, politici – che strutturano i primi tempi dell'umanità.

È un errore consolidato pensare che «tutti i poeti fossero teologi naturali». Essi ignoravano «completamente la teologia naturale» poiché la proprietà «stessa della natura umana» è che «gli uomini aspirano prima di tutto al raggiungimento del necessario per vivere, poi all'utile, e solo in ultimo ai generi voluttuari»<sup>341</sup>. Essi furono, piuttosto, poeti teologi e politici come dimostra la prima epoca del tempo oscuro che è caratterizzata da un regime teocratico in cui ogni cosa è riportata e rapportata alla divinità. Solo quella degli Ebrei fu, però, la «vera teocrazia, riverendo Iddio giusta la legge di natura»<sup>342</sup> mentre le altre genti furono governate «da false teocrazie» perché

---

<sup>336</sup> *De Constantia*, pp. 474-475.

<sup>337</sup> *Ivi*, pp. 476-477.

<sup>338</sup> *Ivi*, pp. 474-477.

<sup>339</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>340</sup> *Ivi*, pp. 616-617.

<sup>341</sup> *Ivi*, pp. 468-469.

<sup>342</sup> *De Uno*, pp. 210-211.



erano falsi «gli oggetti della religiosa loro osservanza, consistendo od in un Dio materiale, il cielo, od in più idoli, come gli astri ed altre materiali esistenze»<sup>343</sup>.

La distinzione tra Ebrei e Gentili verrà, infatti, ulteriormente specificata nella *Scienza Nuova* attraverso il binomio contrastivo *profezia-divinazione*. La prima sarà considerata esclusivo appannaggio degli Ebrei ai quali Dio, nel suo rapporto straordinario e diretto con il popolo eletto, ha rivelato le cose dell'avvenire e ha vietato loro la divinazione. Di converso, quest'ultima appartiene ai Gentili i quali non hanno ricevuto la Rivelazione riservata agli Ebrei e, dunque, devono giungere a concepire Dio attraverso un lungo e faticoso cammino che passa anche per la divinazione e per quel diritto naturale delle genti che da essa si genera in virtù del fatto che gli uomini credono che la divinità prescriva loro degli obblighi.

Dalla contemplazione non più pura, mentale, ma *oculare* nacquero, dunque, l'idolatria e la divinazione e gli uomini si immaginarono una pluralità di divinità: «sotto un tal regime di dei gli uomini eslegi naturalmente cosparsero di religione ogni cosa»<sup>344</sup> credendo che dio parlasse con fulmini, tuoni, canti e voli degli uccelli, da cui deriva, scrive Vico, che il «volere divino fu detto *numem*»<sup>345</sup>. Da questa persuasione si propagò per tutto il genere umano «il dogma della divina provvidenza fondamento dell'intera teologia civile [*theologiae civilis*]»<sup>346</sup>. Infatti, la divina provvidenza

si servì anche delle false religioni per insinuare in essi [negli uomini] l'onnipotenza di Dio, perché, temendolo, essi vivessero in società, affinché, perfezionandosi poi con l'uso della ragione, lo facessero oggetto di culto per l'infinita sapienza e giustizia.

*De Constantia*, pp. 470-471.

Proprio la divinazione con cui i poeti-padri interpretavano la lingua degli dei, tanto che «furono detti “divini”, “vati”, “sacerdoti” e “interpreti degli dei”»<sup>347</sup>, è a fondamento delle repubbliche e, in quanto tale, il primo *ius* fu un *ius* divino riconosciuto prima di ogni diritto umano. La teocrazia, dunque, fu il primo governo, nello stato pre-civile, poiché

---

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> *De Constantia*, pp. 516-517.

<sup>345</sup> *Ini*, pp. 518-519.

<sup>346</sup> *Ibidem*.

<sup>347</sup> *Ini*, pp. 478-479.

Nessuna società [...] può stare senza governo. E giacché nello stato eslege non esisteva un uomo sommo sugli altri, perché tutti erano sommi, tra tutti questi sommi non vi poté essere governo se non presso Dio.

*De Constantia*, pp. 520-521.

A differenza della ermetica sapienza riposta e già razionale del *De Antiquissima*, «la prima sapienza delle genti fu ritenuta la scienza della divinazione» attraverso cui «si amministrava ogni cosa ed era anche giusto che spettasse a coloro che erano esperti ad intendere i disegni degli dei, di fare i sacrifici, come era anche giusto che quelli che erano i ministri e gli interpreti degli dei, fossero anche re degli uomini»<sup>348</sup>. Le implicazioni sono chiare. Chi possiede il sapere degli auspici – toccato dalla “pia persuasione” del fulmine tonante – è anche legittimato ad esercitare potere in quanto *sa*, conosce gli auspici degli dei. Esempio emblematico è Tiresia «detto da Omero “vate e duce di popoli”» a indicare precisamente l’identificazione tra sapere (e, dunque sacerdozio) e potere. Altra figura emblematica in questo senso è Crise che «andò negli accampamenti dei Greci con la corona e lo scettro», simboli per eccellenza del potere<sup>349</sup>.

La divinazione svolge in questo contesto, e più estesamente nella *Scienza Nuova*, il ruolo di sapere – volgare, rozzo – attraverso cui esercitare potere. Essa è infatti definita già qui come «scienza del bene e del male» e dunque guida, rozza volgare, di un’umanità caduta che sin dall’inizio si scinde tra alcuni che ne possiedono il sapere e altri che ne subiscono il potere. Essa, insomma, si fa regolazione dell’agire ma anche espressione del rapporto di subordinazione che separa pii ed empì prima, padri e clienti poi.

Chiamarono “divinazione” la conoscenza di tali cose, perché ne erano a conoscenza solo gli aruspici, gli auspici e i pontefici. [...]  
Così la plebe fu ritenuta “volgo profano”: perché non conosceva la lingua divina.  
Per questo la giurisprudenza, la cui parte principale è il diritto divino, soggiornò a lungo dopo la fondazione della città presso il collegio dei pontefici.  
I giureconsulti furono chiamati “oracoli della città” e si disse che “davano responsi”.  
Perciò i giureconsulti furono propriamente i vati dei Romani, che riportavano gli eroi-poeti alla loro antichissima origine.

*De Constantia*, pp. 478-479.

---

<sup>348</sup> *Dissertationes*, pp. 866-867.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

Il rapporto di subordinazione che passa per il rapporto tra sapere e potere è evidente e se ne trova traccia anche tra i giureconsulti della storia romana. Le leggi non venivano proposte «per iscritto» ed era «giocoforza che si convocasse la plebe perché conoscesse gli esempi imposti per bocca dell'ordine» tanto che il diritto al principio fu naturalmente arcano in quanto «solo l'ordine dei padri» lo custodiva tramandandoselo attraverso un linguaggio delle leggi che «era noto solo all'ordine dei padri, perché le plebi parlavano una lingua incerta ed estranea alla prima»<sup>350</sup>. Poiché le leggi venivano dal diritto divino «per lo stesso arcano delle leggi erano arcane le religioni e gran parte della religione era costituita dalle leggi stesse»<sup>351</sup>. Da qui la divisione tra sacro e profano, tra i poeti/padri/teologi sacri e il volgo profano. Una divisione, replicata, riprodotta attraverso la scienza della divinazione e che, tuttavia, non è frutto di un disegno intenzionale ma della natura stessa delle cose. Chi possiede il dominio della lingua, possiede il dominio degli auspici che rappresentano, in questo contesto, l'unica chiave di identità e promozione sociale nonché il dominio del diritto espresso e chiuso nei confini del linguaggio sacro.

Eppure, proprio la contemplazione oculare delle cose divine ridotta «all'osservazione degli spazi celesti» portò quegli antichi alla cognizione «degli iddii, ai quali tosto riportarono il provvedimento delle cose umane»<sup>352</sup> grazie a cui, «spinti gli uomini dalla forza istessa delle cose, mercé l'assistenza della provvidenza divina vennero a fondare le civili società ed a governarle con tutta prudenza»<sup>353</sup>. Da questo momento, certo drammatico e foriero di violenza e disuguaglianze, sorge la società e con essa la gerarchia che la taglia dall'interno. Sotto questa prima epoca anche le diverse istituzioni – matrimoni, promesse, voti, stipulazioni, testamenti ecc. – assumono precise configurazioni che Vico si propone di indagare nel *De Constantia*. Naturalmente si tratta di un momento in cui non c'è ancora una *auctoritas civilis* ma solo un'*auctoritas monastica* o una *auctoritas oeconomica* quando, appunto, sapienza, sacerdozio e regno coincidono. Una coincidenza che si fa espressione di un più ampio rapporto sapere-potere e che consente di rileggere l'evoluzione dallo *ius violentiae* dei primi tempi

---

<sup>350</sup> *De Constantia*, pp. 484-487.

<sup>351</sup> *Ini*, pp. 486-487.

<sup>352</sup> *De Uno*, pp. 270-271.

<sup>353</sup> *Ini*, pp. 272-273.

– rudi, rozzi, volgari – allo *ius pacatum* dei tempi inciviliti. Anche il giuramento con le sue forme e le sue pratiche, in questo contesto, assume un’importanza centrale.

## 6. “Ercole fu finto sostenere il cielo”. Il giuramento sacro nel *Diritto Universale*

Interessato all’incontro tra il divino e l’umano, nonché alle forme di mediazione e ricomposizione con cui redimersi, tendere verso il vero, sostituire l’ordine perduto, Vico delinea la funzione della *religio* dei primi tempi – *prima religio* – e della giurisprudenza l’una indistinguibile dall’altra agli albori dell’umanità. All’incrocio tra sacro e potere, religione e politica, divino e società in una zona di indistinzione tra *religio* e *ius*<sup>354</sup> si colloca, in particolare, la figura del *giuramento* nonché le forme, le pratiche del giurare interamente storicizzate dal filosofo napoletano tanto da esprimere il passaggio dalla vita belluina e nefaria a quella propriamente umana. Sin dalla *Sinopsi* del *Diritto Universale* è possibile rilevare l’importanza che Vico riserva al giuramento sacro direttamente connesso alla *prima religio* o religione dell’acqua espressione dei primi bisogni e delle prime azioni dell’uomo. Il primo postarsi, stanziarsi dell’uomo spinto dalla ricerca di fonti d’acqua utili alla sussistenza segnala la centralità del *giuramento*:

[Mostra] che costoro, credendo il cielo dio, vergognandosi della sfacciata venire in faccia al cielo (onde poi la purità per far sacrificio fu detta “*castitas*”), perciò si ritirassero, presasi ognuno una donna, in luoghi dove non luccesse, detti “*luc?*”, non mai da’ latini nominati senza alcuna religione. E, per istar fermi ove avessero copia d’acqua, osservato che gli uccelli fanno i nidi presso a’ fonti, seguitarono la lor guida per lo più nei monti, perché ivi scaturiscono per lo più; e provenne la religione dell’acqua (ché i dèi stessi giurano per Stige, l’acqua profonda<sup>355</sup>); e sì la natura gli fe’ trovare poi postati in luoghi forti, che dalla voce πηγῆ, “*fons*”, “*pag?*” primamente furono detti<sup>356</sup>.

---

<sup>354</sup> Cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere*, Il Mulino, Bologna 1992; G. AGAMBEN, *Horkos. Il sacramento del linguaggio*, in ID., *Homo sacer*, op. cit., pp. 311-374 in cui l’autore invita a rivedere, peraltro, la relazione cronologica e concettuale fra il diritto e la religione individuando nel giuramento un fenomeno «che non è, in sé, né (soltanto) giuridico né (soltanto) religioso, ma che, proprio per questo, può permetterci di ripensare da capo che cos’è diritto, che cos’è religione» (*ivi*, p. 333).

<sup>355</sup> Sul giuramento degli dei si veda la *Teogonia* esiodea (775-806) in cui l’acqua di Stige è descritta come «il grande giuramento degli dèi» (*theon mégan hōrkon*) ma anche ARISTOTELE, *Met.* 983b, 32 che ci informa che i filosofi più antichi, «che per primi specularono intorno al divino», ponevano tra i primi principi del cosmo, accanto a Oceano e Teti, «il giuramento sull’acqua che chiamano Stige» aggiungendo che «il più antico è il più venerabile e

In assenza di una vincolazione normativa forte, propria di tempi inciviliti, nel momento più rozzo dell'umanità, il giuramento, attraverso cui si rendono esplicite le interazioni tra il piano teologico e quello politico, giuridico e istituzionale, si fa – nella forma di promesse, invocazioni e voti – vincolo, legame che rinserra, «recinzione»<sup>357</sup>, con una sua propria efficacia e forza, *vis* sulla scia del *De officiis* ciceroniano<sup>358</sup>. Relativamente al giuramento sul fiume Stige, Vico tornerà anche in altri due luoghi della *Scienza Nuova* del 1725 rispetto ai tempi divini in cui si legge che «fonda la società di essi dèi “Styx”, l'acqua profonda o sia la sorgiva delle fontane, per la quale essi

---

il più venerabile è il giuramento» (*ivi*, 34-35). Si vedano inoltre i lavori di NICOLE LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006; E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, II voll. ma anche ID., *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, «Revue de l'histoire des religions», CXXXIV, 1-3 (1947-1948), pp. 81-94, in cui il giuramento è considerato una «sostanza sacra» che s'incarna di volta in volta in elementi diversi: l'acqua di Stige, lo scettro dell'eroe o le viscere degli animali sacrificali. Sulla scia di Benveniste, si veda anche Gernet che evoca negli stessi termini la sostanza sacra con cui si mette in contatto colui che pronuncia un giuramento (L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1983, p. 270: «Giurare significa entrare nella sfera delle forze religiose, beninteso le più terribili»). In linea diametralmente opposta ma tutto sommato mantenendo la stessa argomentazione che intende criticare J. BOLLACK, *Styx et serments*, in «Revue des études grecques», LXXI (1958), pp. 1.35 (in particolare pp. 30-31).

<sup>356</sup> Sulla stessa scia si colloca la *Nota in librum alterum* 73 il cui titolo è «I giuramenti venivano accettati tra gli dei stessi secondo il diritto rigoroso – Il diritto rigoroso delle prime genti» in cui si legge che «gli stessi dei in Omero, [...] o fanno i giuramenti in prima persona o accolgono i giuramenti di altri dei come Giunone che giura sullo Stige (su cui dice di non aver mai giurato il falso) e dice a Giove che Nettuno procura danni ai Toriani (senza sua decisione) [...]». Da questi passi si conclude che, essendosi stipulati trattati tra le genti con giuramenti, venne così ad essere stabilito in modo rigoroso il diritto naturale delle prime nazioni, come dicemmo nella *Storia del tempo oscuro*» (*Notae in librum alterum*, 73, pp. 790-791).

<sup>357</sup> Cfr. N. LORAUX, *La città divisa*, p. 207.

<sup>358</sup> CICERONE, *De officiis*, 9, III, 102-107 in cui si legge: «Che cosa c'è nel giuramento? Davvero ciò che temiamo è l'ira di Giove? [...] Nel giuramento occorre comprendere non quale sia il timore che esso genera, ma quale sia la sua efficacia propria [*non qui metus sed quae vis sit debet intellegi*]. Il giuramento è, infatti, un'affermazione religiosa e ciò che hai promesso in forma solenne e confermato quasi avendo Dio come testimone, questo devi mantenerlo». La *vis* del giuramento in Cicerone non riguarda l'ira degli dèi ma la fiducia (*fides*). Proprio nell'istituto della *fides* si colloca l'obbligatorietà del giuramento: «Colui che viola un giuramento, viola la fiducia [*Qui ius igitur iurandum violat, is fidem violat*]» ossia secondo la definizione che di *fides* dà Filone il fondamento della giustizia, l'inverarsi di ciò che è detto. La fede cioè si pone come la corrispondenza tra il linguaggio e le azioni. È interessante il fatto che Vico, allorché elenca le divinità dei giuramenti inserisca oltre ad Ercole, Castore e Polluce anche la Fede, la *fides* riportando a conferma di ciò il *De Legibus* di Cicerone: «Il volgo riconosceva gli dèi dei giuramenti soprattutto in Ercole, Castore, Polluce e la Fede: ciò trova agevole conferma nel *De legibus* di Cicerone, nonché nelle formule latine di giuramento più comuni, come *Hercule, Mebercule, Mecastor, Edepol, Mediusfidius*» (*De Constantia*, pp. 548-549). Si tenga presente, peraltro, G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, BUR, Milano 2017, p. 169 in cui ripercorre la controversia tra la figura di Giove e quella di Dius Fidius: «Il giuramento pertiene a Giove, ma anche a Dius Fidius, e i rapporti fra i due personaggi rappresentano una questione controversa: forse Dius Fidius fu originariamente un dio sovrano, prossimo a Giove ma indipendente da lui, cui spettavano – come indica la *fides* inclusa nel suo nome – il giuramento e tutto l'ambito della lealtà, mentre restavano a Giove la sovranità politico-religiosa, il *regnum*, gli *auspicia*? O forse invece Dius Fidius è soltanto un aspetto, un nome particolare di Giove, che avrebbe acquisito una certa autonomia? Se le due divinità sono davvero distinte, va osservato che esse appaiono intrecciate e commiste, poiché Giove tutela anche i giuramenti, Dius Fidius lancia anche la folgore, e ambedue esigono nel tetto del loro tempio un'apertura verso il cielo». Cfr. anche P. BOYANCÉ, *Fides et le serment*, Coll. Lat. 58, *Hommage à A. Grenier*, 1962, pp. 329-341.

solennemente giuravano»<sup>359</sup> a cui aggiunge che «Diana è 'l principio della religione delle fonti perenni, necessarie a fermare gli uomini in certe terre [...]. Onde l'acqua restò il primo degli elementi delle cose sacre o divine de' gentili e, 'n conseguenza, un de' primi principi di tutte le cose umane. E perciò gli dèi giuravano per Istige, l'acqua profonda ovvero le sorgive delle fontane, che fondarono il regno ad essi dèi con spaventose superstizioni»<sup>360</sup>.

Che la ricerca di fonti d'acqua sia una delle prime pratiche umane volte all'incivilimento e al soddisfacimento dei primi bisogni viene ribadito da Vico anche nel capitolo CXLIX del *De Uno* dedicato alle *prime leggi – De primis legibus –*, nonché nella *Nota* corrispondente aggiunta in un secondo momento e nel *De Constantia* laddove dimostra che i primi uomini fondarono l'umanità senza «alcuna riflessione»<sup>361</sup> ma, guidati dagli auspici, furono portati a piantarsi in luoghi alti vicino alle fonti. Nel capitolo *De primis legibus* Vico dopo aver sottolineato che le prime leggi non furono scritte ma vennero proferite a voce ed espresse «con una certa maniera di canto»<sup>362</sup> si sofferma sul vocabolo *lex*. In quanto monosillabo esso appartiene all'infanzia della lingua latina ed ha una lontana antichità poiché «nelle lingue nacquero in prima le interjezioni, le quali sono le prime voci umane per cui prorompono le impetuose passioni, e sempre in ogni lingua ritrovansi monosillabe, quali le deve usare l'infanzia»<sup>363</sup>. I monosillabi rappresentano le tracce del primo linguaggio umano, la testimonianza delle prime parole. Un ragionamento analogo è possibile svolgere con le fonti d'acqua il cui lemma latino di riferimento è *fons* che, in quanto monosillabo, rappresenta una parola antica, tanto antica da testimoniare la prima azione e il primo

---

<sup>359</sup> SN25, §369, p. 1155.

<sup>360</sup> *Ivi* §417, p. 1182.

<sup>361</sup> *Sinopsi*, p. 10 nota.

<sup>362</sup> *De Uno*, p. 184. Nel “parlare cantando” come prima espressione del linguaggio umano che si ritroverà anche nella *Scienza Nuova* più di uno studioso ha intravisto analogie – e sottolineato differenze – con il canto come parlare originario di Herder che usa l'espressione vicina a Vico *Sprachsingem*. Cfr. J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Laterza, Bari 1996, pp. 139-159 ma anche K.O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975; V. VERRA, *Linguaggio, storia e umanità in Vico e Herder*, in AA. VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 335-362; E. AUERBACH, *Vico e Herder*, in ID., *S. Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, De Donato, Bari 1970, pp. 115-131; I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma 1978; G. WELLS, *Vico and Herder*, in G. Tagliacozzo-H. V. White (a cura di), *Giambattista Vico. An International Symposium*, The Johns Hopkins UP, Baltimore 1969, pp. 93-102.

<sup>363</sup> *De Uno*, pp. 184-187. Ma anche *De Constantia*, pp. 430-431: «Quando spiegano l'origine delle lingue, tutti i filologi insegnano anche che le interiezioni furono le prime voci umane, che eruppero per l'impeto delle emozioni [...]».

bisogno umano secondo quel diagramma tutto vichiano che tiene assieme lingua-mente-società:

Al certo, il darsi al ricercar le fonti, e allo scavar i pozzi fu primo e comune pensiero degli uomini [...]. Nessuna cosa può dunque aver preceduto la ricerca dell'acqua [*lex aquae*], e perciò i grandi uccelli ebbero presso i Latini il nome di "aquile" [*aquilae*] [...]. Volendo i fondatori delle prime schiatte segregarsi dall'empia e nefanda moltitudine, ed avendo osservato che gli uccelli collocavano i lor nidi presso alle fonti (onde, dal vocabolo greco *pege*, fonte, preser nome i *pagi*, i casali, voce conservatasi nel gius romano nel distinguere i villici, *pagani*, dai militi), dieronsi a seguitare le aquile, poscia tanto dai Romani riverite qual nazionale numine, per esserne guidati nello scegliere [*legere*] a loro stanza luoghi abbondevoli d'acqua.

*De uno*, p. 186.

Nelle *Notae in librum priorem* Vico torna su questo passo per rettificarne parte del contenuto. Si rende, infatti, conto che la capacità di seguire le aquile per trovare il luogo più adatto in cui postarsi non può essere frutto di un'azione consapevole, pensata, voluta dai primi uomini considerato lo «stato di estrema stupidità»<sup>364</sup> in cui si trovavano. Si tratta piuttosto, di una conferma della divina provvidenza. Così come, infatti, quei primi uomini «avevano bisogno del fulmine per essere spinti a coltivare le loro capacità umane», allo stesso modo «sarà meglio dire che seguendo le aquile per vedere dove si nascondessero, essi sotto la guida della provvidenza divina [...] trovarono acque perenni nei cui pressi rimasero per sempre e così dopo riconobbero in ciò il primo di tutti i benefici divini, e cioè l'aver fondato presso le fonti perenni le prime sedi»<sup>365</sup>. Da ciò deriva che per i primi popoli la prima forma di religione nonché la più sentita è quella delle sorgenti: «Unde prima et maxime acris fuit primis gentibus religio fontium».

È quanto Vico conferma con più forza nel *De Constantia*, laddove parlando della *prima temporis obscuri epocha* fa riferimento al matrimonio, una delle prime fondamentali istituzioni umane. L'*aqua perennis* anche qui viene considerata il primo beneficio di Dio poiché rappresenta il primo postarsi degli uomini, di alcuni uomini, quelli pudichi, che chiamarono *luci* «le sedi che avevano prese per prime dopo l'auspicio e che i Romani sempre considerarono sacri»<sup>366</sup>. Vico giunge, così, a stabilire una serie di nessi: il nesso

---

<sup>364</sup> *Notae in librum priorem*, 18, pp. 744-745.

<sup>365</sup> *Ibidem*.

<sup>366</sup> *De Constantia*, pp. 522-523.

tra *acqua* e *aquila*, quello tra i primi insediamenti stabili e le località ricche di acqua e soprattutto il legame tra la forma originaria del pensiero mitico e l'emergenza del diritto colto anche attraverso l'etimologia del termine *lex*. Alle prime sedi presso cui stanziarsi, d'altra parte, è ricondotto anche il significato di *religione* fatto derivare, a quest'altezza, da «*relegere* le prime sedi, non da *religare*» sebbene, aggiunge Vico, «solo ai sacerdoti è concesso di *legere sacra*, mentre non è lecito ai profani»<sup>367</sup>. A conferma della *prima religio* e a sostegno dell'etimologia prescelta del termine *religio* il filosofo napoletano colloca la favola di Atteone<sup>368</sup>:

Per dimostrare che questa delle fonti fu la prima religione, facciamo un timido cenno alla favola di Atteone. Costui, un cacciatore – e cacciatori attraversano i boschi – vide Diana nuda, cioè una fonte viva; l'ira della dea lo tramutò in cervo (animale questo timidissimo) ed egli fu sbranato dai suoi stessi cani. I cani, sono le cure degli scrupolosi. E conferma ciò la parola *lymphatus*, ossia: spinto alla pazzia dalla vista di una fonte.

*De Constantia*, pp. 420-421.

Non è, però, solo la favola di Atteone a confermare la *prima religio* ma anche l'istituzione del matrimonio da cui sono esclusi i plebei ai quali erano interdette le pratiche religiose tanto che l'acqua divenne, in qualche modo, oggetto di tabù. Indagando, infatti, la genealogia e la formazione del matrimonio, l'acqua risulta uno degli elementi più presenti nelle «cose sacre», simbolo religioso, strumento di purificazione e crisma per solennizzare e legittimare i matrimoni:

Di qui il fatto che l'acqua è gran parte nelle cose sacre [*rerum sacrarum*]; e *aqua lustralis* prese nome da quegli antichissimi sacrifici, mentre *lustrum* fu detto il severo sacrificio mediante il quale ogni cinque anni si purificava la città. Presso quasi tutte le genti avveniva poi che venivano lavati quelli che stavano per compiere un sacrificio. Era questa la castità che – stando a Cicerone – le XII Tavole comandano nella parte dedicata al diritto sacro: «andare casti agli dèi».

Presso i Romani l'acqua è uno dei principali elementi rituali delle nozze, insieme col fuoco. Quegli stessi infatti scoprirono il fuoco [...] e anticamente le mogli venivano prese «coll'acqua e col fuoco» [*aqua et igni*]

*De Constantia*, pp. 524-525.

---

<sup>367</sup> *Ivi*, pp. 524-525.

<sup>368</sup> Sulla favola di Atteone, sulle variazioni che intervengono nelle diverse opere vichiane nonché sulle fonti cui Vico attinge cfr. R. BASSI, *Favole vere e severe*, op. cit., pp. 61-115. Peraltro, il mito di Diana e Atteone viene iscritto da Vico in stretta connessione con l'etimo di *religio* anche in *De Uno*, p. 145 per poter sostenere che la prima religione consistette in *lex aquae* (*Ivi*, p. 144).



Precisamente nel quadro della *prima religio* si colloca anche la prima forma di giuramento sacro. Vico, infatti, storicizza le forme e le pratiche del giurare seguendone gli spostamenti, le variazioni e le permanenze nelle varie epoche tanto che Enrico Nuzzo ha parlato di una possibile, seppur parziale, “storia del giuramento”<sup>369</sup> all’interno dell’opera giuridica. In questo senso è possibile, sia pur non sistematicamente né linearmente, seguire la genesi e la scansione temporale delle pratiche del giurare specie in relazione alle funzioni civili e sociali da esse detenute. A seconda del grado di sviluppo linguistico-mentale-politico di una società interverranno forme di giuramento differenti. La prima comparsa del giuramento si situa all’interno dei tempi divini, nel momento primigenio dell’umanità in cui vige l’autorità, la condizione *monastica* dell’uomo nonché delle forme elementari di comunicazione. Il giuramento sul fiume Stige si colloca all’interno di questo contesto, dentro la *religio iurisiurandi* di cui Vico parla nel *Caput XX* del *De Constantia* in cui sottolinea che «nel regime divino dello stato di natura la religione dei giuramenti ebbe un posto eminente»<sup>370</sup> di cui si trova traccia e memoria nelle formule di *pollicitationes* e *vota* destinate agli dèi Latini del giuramento<sup>371</sup>.

Nella *Nota* aggiunta relativa a questo luogo del *De Constantia* Vico sottolinea che tale religione dei giuramenti fu tanto importante presso i primi uomini – *primos homines* – che Omero se ne serviva come espediente per sciogliere i nodi delle favole poiché dove «veniva interposto il giuramento, credevano che qui fosse presente Giove». L’identificazione tra la pratica del giurare e la divinità – Giove – conserva la sua traccia nel lemma latino *iusiurandum* «con quel significato, per cui *ius* di genere neutro sostituì il

<sup>369</sup> E. NUZZO, *Prima della “prudenza moderna”*, op. cit., p. 184.

<sup>370</sup> *De Constantia*, pp. 548-549.

<sup>371</sup> «Che ogni promessa venisse rinsaldata dal giuramento, lo prova la profferta [*pollicitatio*], che le leggi romano riconoscono come origine del diritto naturale e che viene definita come promessa naturale; detta così da *pol* e da *liveri*: gli uomini infatti giuravano su Polluce, le donne su Castore, distinzione questa notata dai grammatici. Ciò permette di trarre la conclusione che le prime donne, come le romane primitive, trovandosi in uno stato di tutela perpetua non potevano fare alcuna promessa. *Liveri* poi, significa offrire un prezzo all’incanto: sicché, *pollicitari* significherebbe quasi fare un’offerta per Polluce col dare o col fare qualcosa» *ibidem*. A portare traccia, impronta del giuramento della *prima temporis obscuri epocha*, vi è anche l’istituto del voto presso i Romani: «Onde rimase ai Romani l’antichissimo detto: “Gli dèi puniscono gli spergiuri e condannano al compimento del voto”. Di qui le espressioni *voti rei*, *voti damnati* per quelli cui le cose succedevano in conformità al voto che avevano pronunciato» *ibidem*.

pronome *hoc*, di cui altrove ci parla il poeta: “Guarda questo che cade dall’alto e che tutti chiamano Giove”; donde dopo *Ious Iovis* divenne *Iupiter*, e *iouis iuris* divenne *ius*»<sup>372</sup>.

Il polibiano *iusiurandum* si connette a *ius* e *Iupiter* instaurando un nesso stretto tra giuramento, diritto e religione in un tempo in cui *sacerdozio*, *sapienza* e *regno* si intrecciano tra loro risultando indisgiungibili e in cui l’esercizio reale del diritto dipende dalla credenza religiosa come ciò da cui il comportamento è internamente regolato e la norma ha il suo fondamento. La sapienza giuridica originaria che si esprime anche ma non solo nella figura del giuramento diviene un’oggettivazione del linguaggio poetico con cui si esprimono le prime forme di religiosità. Una religione dei giuramenti, che appare diffusa in modo pervasivo nel tempo della nascita dell’ordine civile quando poesia, religione e politica rappresentano il codice genetico della storia umana<sup>373</sup> e quando i primi padri «giureconsulti» erano «tutti sacerdoti» e trattavano «le cause con sacri riti».

La prima forma del giuramento è, dunque, quella che pertiene al momento in cui l’onnisacralizzazione pervade ogni aspetto del reale, in cui gli uomini cospargono di religione ogni cosa<sup>374</sup> e la forma embrionale, elementare di giuridicità è il *ius divino* «espresso per la divinazione»<sup>375</sup> con cui fu fondato «l’imperio paterno», ossia i «governi, quelli delle famiglie» la cui *potestas* è diretta espressione di quella divina. È il momento in cui i padri nel loro dominio *monastico* esercitano un *ius vitae et necis* sui loro figli anche attraverso le forme crude e cruenti dei *sacrifici* espressioni del rispetto cieco per un *ius strictum*, dell’obbedienza alla lettera del voto, alla promessa solenne, alla formula verbale, al giuramento. Esemplare, in questo senso, è il caso di Agamennone con il suo rozzo ingegno – incapace di esercitare *ἐπιεικεία* – e del suo *miserum votum*: «costui, per assolvere al voto che aveva profferto, giunse fino ad immolare Ifigenia, la propria figlia»<sup>376</sup>.

---

<sup>372</sup> *Notae in librum alterum*, pp. 788-789.

<sup>373</sup> Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza*, op. cit.

<sup>374</sup> Nelle *Dissertationes* Vico aggiunge: «Quelli tra gli uomini stupidi che furono distolti dal fulmine, li invase un così grande religioso timore del nume divino, che lo sparsero su ogni cosa, come dicemmo al cap. XX della parte seconda. Sicché qualunque cosa vedevano, volevano, ricordavano, credevano essere Giove. È di questo tempo anzitutto e propriamente quel detto: ...ogni cosa è piena di Giove [...]» (*Dissertationes*, pp. 900-901).

<sup>375</sup> *De Uno*, pp. 208-209.

<sup>376</sup> *De Constantia*, pp. 548-549.

Il giuramento, dunque, in vera nei fatti le parole, tiene congiunti gli uni e le altre. In questo senso, esso si presenta nei primi tempi dell'umanità con una forza performativa capace di produrre immediatamente un fatto<sup>377</sup>. È la *religio* della formula che, tuttavia, implica costitutivamente la possibilità dello *spergiuro* tanto che «rimase ai Romani l'antichissimo detto: "Gli dei puniscono gli spergiuri e condannano al compimento del voto". Di qui le espressioni *voti rei*, *voti damnati* per quelli cui le cose succedevano in conformità al voto che avevano pronunciato»<sup>378</sup>. Come a testimoniare che lo spergiuro, la violazione del giuramento dimostra *a contrario* del «valore eminente della parola giurata»<sup>379</sup> e della possibile, creduta sanzione divina. In questo senso, con il giuramento sacro, con cui si stabilisce con rigore il diritto naturale delle prime nazioni<sup>380</sup>, si delinea un rapporto verticale in cui la divinità, la numinosità potente e terribile è ciò da cui si dipende totalmente e che viene chiamata a testimone, a sacra testimonianza del proprio diritto in assenza di un terzo che giudichi le controversie tra i singoli monasticamente sovrani.

In questo senso, si può convenire con Émile Benveniste allorché scriveva che la funzione del giuramento non consiste tanto «nell'affermazione che produce, ma nella relazione che istituisce tra la parola pronunciata e la potenza invocata»<sup>381</sup> contestualizzando tale relazione all'interno di un tempo, quello appunto divino, in cui

---

<sup>377</sup> Cfr. all'interno di una prospettiva che individua nel giuramento il sacramento del linguaggio più che il "sacramento del potere" e, dunque, in un verso eminentemente linguistico quanto scrive Agamben «proprio lo statuto del giuramento [...] permette [...] di comprendere in una nuova luce la teoria dei performativi. Essi rappresentano nella lingua il residuo di uno stadio (o, piuttosto, la cooriginarietà di una struttura) in cui il nesso fra le parole e le cose non è di tipo semantico-denotativo, ma performativo, nel senso che, come nel giuramento, l'atto verbale inverte l'essere» (G. AGAMBEN, *Horkos*, op. cit., p. 360)

<sup>378</sup> *De Constantia*, pp. 548-549.

<sup>379</sup> Cfr. N. LORAUX, *La città divisa*, op. cit., p. 203 in cui sottolinea diffusamente la connessione tra spergiuro e giuramento presente nei greci con particolare riferimento ad Esiodo. Proprio nello scioglimento dei contratti verbali, peraltro, in un diverso contesto G. DUMEZIL, (*Mito e epopea. La terra alleviata. L'ideologia delle tre funzioni nelle epopee dei popoli indoeuropei*, Einaudi, Torino 1982) individuava uno dei flagelli indoeuropei. Si veda anche *De Antiquissima*, pp. 274-275 in cui torna, sia pur brevemente, il rapporto tra lo scrupolo del «prestare giuramento» e lo «spergiuro».

<sup>380</sup> «In vero gli stessi dèi di Omero, per questa scrupolosità delle parole, o fanno i giuramenti in prima persona o accolgono i giuramenti di altri dèi [...]. Da questi passi si conclude che, essendosi stipulati trattati tra le genti con giuramenti, venne così ad essere stabilito in modo rigoroso il diritto naturale delle prime nazioni [...]; *Notae in librum alterum*, pp. 790-791.

<sup>381</sup> E. BENVENISTE, *L'expression du serment*, op. cit., pp. 81-82. esiste soltanto in virtù di ciò che rafforza e rende solenne: patto, impegno, dichiarazione. [...] È un rito orale, spesso completato da un rito manuale la cui forma è variabile. E la sua funzione consiste non nell'affermazione che produce, ma nella relazione che istituisce tra la parola pronunciata e la potenza invocata».

non è ben chiaro quali forme di comunicazione linguistiche siano possibili tra gli uomini.

È senz'altro certo, però, che il giuramento sacro si fa espressione di quell'indistinzione tra diritto, sacro e potere che caratterizza la *prima temporis obscuri epocha*, con il suo regime teocratico e il dominio monastico e paterno fondato sotto di esso. Tale indistinzione viene sottolineata a più riprese da Vico. *Iura*, leggi e *dii*, dèi coincidono tanto che quella che «oggi è richiesta del “diritto di asilo” allora era preghiera “per gli dèi ospitali”; quel che ora si fa “per diritto e volontà del defunto”, allora si faceva “per gli dèi mani”. E i due concetti sono unificati nella legge delle XII Tavole, al capitolo *De iure sacro*, dove troviamo il “diritto degli dei mani” in luogo del “diritto dei sepolcri”»<sup>382</sup>. Stessa indistinzione rintracciabile anche nell'origine della parola *ius* «che sarebbe la contrazione dell'antico *Ious* (dove *Iovis*, Giove); così che era lo stesso dire “ti supplico per Giove” e “chiedo giustizia”»<sup>383</sup>. Come se il nome della divinità rappresentasse l'atto stesso della giustizia; come se nominazione e denotazione fossero in origine inseparabili e solo attraverso un lento processo storico-linguistico il nome perdesse la propria relazione col vocabolario vivo diventando, a poco a poco, inintelligibile e trasformandosi in semplice nome proprio.

Con la sua predisposizione acherontea a calarsi nelle province meno addomesticate o non addomesticate dalla psiche, Vico insegue i nomi, comincia – già con il *De Constantia* – a ricostruire la genesi delle parole portando alla luce, con l'etimologia, i meccanismi della mente umana, i bisogni e i costumi dei popoli, la natura delle istituzioni sociali. Le parole e le loro origini rappresentano una via d'accesso, una traccia da seguire e inseguire per disegnare il corso dell'umanità<sup>384</sup>. In questo senso, il filosofo napoletano nelle *Dissertationes* individua uno degli errori dei filologi nell'aver creduto che la *metonymiam* fosse un tropo ideato dai poeti «per ornamento»:

---

<sup>382</sup> *De Constantia*, pp. 516-517.

<sup>383</sup> *Iur*, pp. 516-519.

<sup>384</sup> La prospettiva vichiana nel *Diritto Universale* si allontana da quella del *De Antiquissima* rispetto all'utilizzo dell'etimologia. Nell'opera metafisica del 1710, infatti, essa serviva solo per risalire alle parole originarie sino ad una “matrice” originaria. A partire dal *Diritto Universale*, invece, non segue più un modello intellettualistico ma “fantastico” (cfr. A. BATTISTINI, *La dignità della retorica*, op. cit., p. 107). L'etimologia, infatti, diventa una chiave ermeneutica del processo storico che consente attraverso le trasformazioni semantiche di un termine di ricostruire le diverse fasi della civiltà. Etimologia, dunque, come processo diacronico delle parole che procede parallelamente con il grado di sviluppo mentale degli uomini nelle diverse fasi storiche.

La metonimia, nella quale figura si prende l'autore per la sua opera, e per esempio Cerere s'intende per il frumento, Bacco per il vino, tropo che tutti i filologi di tutte le età considerarono ideato dai poeti per ornamento, scaturì da questa necessità, tanto grande che queste prime espressioni falsamente divine furono pronunciate prima di tutte le cose umane. In verità non s'intesero gli autori per le loro opere all'inizio, ma le cose stesse [*ipsas res*]: Bacco era proprio il vino, Cerere proprio il frumento [*Bacchum vinum ipsum, Cererem ipsum frumentum*]. In seguito, avendo intelligenze più raffinate distinto da quelle cose la loro divinità, venne a costituirsi un tropo, e non per la libera scelta degli uomini, ma per propria volontà della lingua.

*Dissertationes*, pp. 902-903.

Non è certo per divino ingegno che i primi poeti inventarono le loro favole così come non per ornamento crearono le metonimie. A guardare i «grandi ruderi sconnessi del mondo antico»<sup>385</sup> le favole sono accadimenti della vita sociale, una «politica mitologizzata»<sup>386</sup>. Proprio il giuramento nelle sue prime forme rappresenta l'obbligazione, il principio normativo dei primi tempi di cui si conserva traccia nel diritto romano e nei tempi eroici quando «si credevano obbligate le civili potestà all'osservanza degli accordi pattuiti»<sup>387</sup>. È con il giuramento che si legittima e garantisce la sovrana rigidità e solennità delle formule delle leggi: la «somma religione delle parole nelle promesse e ne' giuramenti» che «ben si osserva ne' popoli rozzi» esprimeva e garantiva la sacrale e solenne durezza dell'intero orizzonte dello «ius civile antico, tutto rigore», la «santità dei legati», la rigidità delle leggi, la solennità delle «ferme stipulazioni»<sup>388</sup>.

Il giuramento, poi, non scompare nei tempi eroici. È in particolare nel *Caput XXI* del *De Constantia* che esso emerge in una diversa prospettiva allorché Vico si rivolge alla *Secunda epocha temporis obscura*. All'epoca, cioè, in cui la potestà dei padri venne incrementata dalle clientele e l'autorità divina venne attribuita in parte agli eroi, coloro cioè che «vivendo sotto la teocrazia, erano *temperati*» avendo una moglie certa; «*prudenti*» seguendo gli auspici che prendevano dal cielo ritenuto un dio; «*giusti*» poiché «restituivano i morti alla terra» e, dunque, *virtuosi*<sup>389</sup>. Sono gli *optimi*, i *fortissimi* che «per

---

<sup>385</sup> *De Constantia*, pp. 394-395.

<sup>386</sup> Cfr. H.P. ADAMS, *The life and writings of Giambattista Vico*, George Allen & Unwin, London 1935.

<sup>387</sup> *De Uno*, p. 208.

<sup>388</sup> *Ibidem*.

<sup>389</sup> *De Constantia*, pp. 562-565.

la legge della potenza dettata dalla natura migliore, fondarono il diritto ottimo e fortissimo», il diritto che a Roma fu «diritto dei quiriti romani»<sup>390</sup>.

Tali ottimi vengono rappresentati da Ercole che «sostiene il cielo sulle spalle» a indicare che furono proprio gli ottimi-eroi a «fondare le religioni delle prime genti». Ercole, infatti, nelle narrazioni mitologiche «libera la terra dai mostri» che altro non significa se non che «gli ottimi dovettero combattere con le bestie feroci per farle scomparire del tutto e venire in possesso delle sedi che si erano scelte, mentre i nomadi per sopravvivere non avevano che da scappare»<sup>391</sup>. Sempre Ercole uccide l'idra con il fuoco «non col ferro» a indicare il disboscamento della grande selva della terra<sup>392</sup>. Infine «incatena Cerbero» e «conduce via dagli inferi», ossia «imprigiona l'impudenza canina degli uomini empì» e «tiene lontani dai sepolcri affinché non ci si nutra delle carni putrefatte dei cadaveri»<sup>393</sup>.

Ercole, che «fu finto sostenere il cielo» a indicare gli ottimi che introdussero delle false religioni non per impostura ma per *funzione spontanea*, esprime la diretta connessione tra ordine civile, religione e *ius* che trova nel giuramento il suo luogo di riferimento. Egli è, infatti, contemporaneamente dio dei giuramenti, espressione della *religio* dei primi tempi e iniziatore dell'ordine civile come dimostra la storia romana con «Romolo» che, «nel fondar Roma, consacra l'ara massima ad Ercole»<sup>394</sup>. L'eroe politico per eccellenza viene ricollocato all'interno della rivisitazione vichiana dell'*eroismo*<sup>395</sup> in cui non rappresenta più la singolarità, l'individualità dalle gesta irripetibili ma il principio dell'ordine e della gerarchia nei confronti dello stato eslege che lo precede, la

---

<sup>390</sup> *Ivi*, pp. 574-575.

<sup>391</sup> *Ibidem*.

<sup>392</sup> *Ibidem*.

<sup>393</sup> *Ivi*, pp. 574-577.

<sup>394</sup> *Sinopsi*, p. 13.

<sup>395</sup> Cfr. E. NUZZO, *Gli "eroi ossimorici" di Vico*, in ID., *Tra religione e prudenza*, op. cit., pp. 119-146 e in particolare p. 138 in cui si sottolinea come «nei tempi fondativi, primigenii dell'umano gli eroi di necessità sono gli eroi silenziosi e umili che si fermano e procedono a bruciare le selve, a dissodare e coltivare i campi, a costruire le loro dimore, e poi le città, e così via. Sono eroi dell'agire costante e laborioso, e non dell'azione, del gesto, dell'evento irripetibile. Sono eroi la cui natura etica oscuramente collettiva – collettiva come l'*ethos* che istituiscono, nella cui sfera si muovono, agiscono – più che riscattata è nascosta dai nomi altisonanti dei "caratteri" fantastici nei quali sono riassunti – come Ercole, Cadmo, Orfeo, etc.». Piuttosto che *esibire* il proprio coraggio in linea con l'eroismo tradizionale, «il primo passo fondativo dell'eroismo si volge verso il nascondimento nell'oscurità dei boschi e delle spelonche: si tratta in fondo del primo gesto "eroico", seguito all'immobilità spaventata dei giganti nel recepire il tuono come il "cenno" di una divinità terribile. "Humanitas latendo in lucis occępta"» (*Ibidem*). Si veda anche M. LOLLINI, *Vico e l'eroismo moderno*, «Italian Culture», 21 (2003), pp. 79-94 che, tuttavia, si concentra su altri testi vichiani – il *De Mente heroica* e la *Scienza Nuova*.

prima autorità politica che frena – religiosamente, giuridicamente – la *turbatio sanguinis* originaria, la nefaria comunione bestiale.

Simbolo di qualcos'altro il carattere Ercole si fa rappresentazione della prima *autorità civile* che si caratterizza di «ferme stipulazioni» che provano «l'antica semplicità» e la ferma religione «nelle promesse e ne' giuramenti» dei tempi più antichi. Con le prime forme di giuramento che investono di legittimità le prime forme di autorità si ha allora il primo *ius civile antico, tutto rigore*. È proprio Ercole a farsi espressione, figura del cominciamento del vivere civile, del diritto d'asilo che non fu fondato «in base a una qualche arcana arte del regno bensì dalla magnanimità dei fortissimi» dovuta alla religione creduta tale<sup>396</sup>. Presso di loro si rifugiarono gli empi vagabondi-i clienti che credettero alla «primitiva» fortezza degli eroi nonché alla loro origine divina.

I padri, infatti, che «cominciarono ad arrogarsi gli onori, fino allora esclusivi degli dei perché solo gli dei avevano fino a quel momento avuto l'imperio» si ritenevano di «discendenza divina e di genere diverso dagli uomini del volgo» perciò «furono chiamati *viri* (con lo stesso significato degli ἦρωες [...]) dagli auspici, perché nati dagli auspici con cui gli incliti celebravano i divini connubi, quelli che [...] i sacerdoti e i magistrati chiamarono mariti (di diritto, e con sovranità sulla moglie), e i giudici chiamarono *viri*»<sup>397</sup>. In «tal modo religioni sì false, ma non per menzogna intenzionale bensì per una falsa persuasione, informarono di sé le repubbliche»<sup>398</sup>.

Fu così che nacquero le clientele: ovunque, in «luoghi diversi con leggi diverse, le genti maggiori fondarono le clientele e il mondo fu popolato di clienti»<sup>399</sup>. I padri proponevano «se stessi a modello» e insegnarono «ai clienti a prendersi ciascuno una moglie, e a coltivare così la continenza e la pudicizia». I clienti cominciarono, così, a celebrare «matrimoni» *naturali* in base a cui «il padre e la madre furono chiamati con un unico vocabolo». Mentre gli ottimi, infatti, chiamavano se stessi *patres* e le loro legittime mogli *matres*, i clienti «che erano padri soltanto naturalmente furono chiamati *genitores* dalla natura stessa, in base alla quale soltanto potevano essere riconosciuti certi». Mentre il matrimonio tra gli ottimi era «la comunione d'ogni diritto umano e divino tra

---

<sup>396</sup> *Ivi*, pp. 578-579.

<sup>397</sup> *Ivi*, pp. 594-595.

<sup>398</sup> *Ivi*, pp. 582-583.

<sup>399</sup> *Ivi*, pp. 584-585.

un uomo e una donna», quello tra i clienti era la semplice «relazione inseparabile di un maschio e di una femmina». Così come, inoltre, i padri si sottomisero agli dei e al regime divino «persuasi a ciò da un nume onnipotente», allo stesso modo i plebei «si sottomisero – in base alla legge della potenza, che, come già abbiamo detto, fu dettata naturalmente dalla natura migliore – al comando dei forti» dando abbrivio a quelli che di lì a poco sarebbero diventati «imperi civili»<sup>400</sup>.

Le leggi che regolavano il rapporto tra clienti ed eroi erano pressoché comuni: l'*ossequio* e le *opere* da garantire al padre, «al fortissimo, all'ottimo per l'aiuto prestato»<sup>401</sup>. Con le clientele si vennero a formare le famiglie nel senso più ampio e nel significato più proprio e originario ma anche la divisione – civile, sociale, politica – prima caratterizzante il rapporto tra giganti pii e giganti empi. Con le clientele, infatti, ne vennero

due ordini – gli incliti e i clienti – entrambi abbozzo delle repubbliche: gli uni sacri, gli altri profani, gli uni forti gli altri deboli, gli uni sapienti gli altri volgo, gli uni – i proprietari – degni, gli altri famuli. Pertanto la repubblica è formata nella sua totalità di due ordini: uno che comanda, l'altro che obbedisce. Tutte le repubbliche, poi, devono la loro origine alla pietà, alla religione, al coraggio. Si costituirono infatti dall'unione degli ottimi e delle plebi, i quali due ordini vengono detti *patres* e *plebes* quando gli affari pubblici sono calmi, quando invece sono in sommovimento *optimates* e *turbatores*.

*De Constantia*, pp. 596-597.

Proprio ripercorrendo l'obbligo dell'*ossequio* e la *fides* che legava clienti ed eroi-padri-ottimi-fortissimi, delineando precisi e diseguali rapporti giuridici, Vico fa riferimento al giuramento. Stavolta non nella forma di una *religio iusiurandi* ma di *iuramentorum religio*:

Fu tramite l'occasione delle clientele che venne alla luce [*eluxit*<sup>402</sup>] la religione dei giuramenti [*iuramentorum religio*]. Per questo i Romani usarono la parola *sacramentum* per le

<sup>400</sup> *Ivi*, pp. 593-593.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

<sup>402</sup> Sulla traduzione di *eluxit* si veda quanto scrive Enrico Nuzzo: «se “eluxit” viene reso con “venne alla luce” (come traduce Barbera), “si manifestò” – suscita interrogativi non da poco. Infatti, se la prima “religione dei giuramenti” venne alla luce al tempo delle istituzioni delle clientele, di essa non dovremmo trovare traccia prima del passaggio alle genti maggiori» (E. NUZZO, *Prima della prudenza moderna*, op. cit., p. 194). Non essendo così, e comparando il giuramento anche nei primissimi tempi dell'umanità, Nuzzo individua due possibili strade da percorrere: «la prima è quella di ipotizzare che Vico, in un discorso che pure aspirava a così forte sistematicità, non abbia per nulla avvertito la palese contraddizione di riconoscere prima, e affermare a tutte lettere la grandissima “iurisiurandi religio” nella remotissima prima epoca, l'età degli dèi, e poi di sostenere dopo poche pagine che essa si manifestò in occasione dell'introduzione delle clientele». Ipotesi, questa, che tuttavia Nuzzo stesso esclude. La seconda strada, invece, è quella di «ipotizzare che Vico nel *Diritto Universale* provasse a distinguere tra una più remota forma del giurare (un'originaria “iurisiurandi religio” propria dei tempi divini) e una successiva (una “iuramentorum religio” propria dei tempi eroici)» *ibidem*.



cose militari. Gli incliti giuravano che nessuno di loro avrebbe mai abbandonato o tradito i propri clienti, che li avrebbero guidati e avrebbero saputo esser loro d'aiuto a tempo debito.

*De Constantia*, pp. 588-591.

Questa forma di giuramento, la cui pena prevista in caso di mancato rispetto viene individuata nell'*infamia*, appare diversa sin dall'espressione – non più *religio iurisiurandi* ma *iuramentorum religio* – dalla precedente e si distingue dal giurare dei tempi divini. Non si tratta più, infatti, di una relazione tra il giurante e la potenza divina né di pratiche altamente rituali e cerimoniali espresse in voti, *pollicitationes*, offerte, imprecazioni, “obtestazioni”. Si tratta, invece, di forme del giurare dal tenore più giuridico con il carattere di un'effettiva, istituzionale, obbligazione tra due soggettività che non chiama a testimone una divinità. Lo si vede nel passaggio citato: non si tratta più di *vota* ma di vere e proprie obbligazioni sociali che esprimono, peraltro, gerarchie definite pur destinate a muoversi, modificarsi.

Proprio nella modificazione dei rapporti giuridici, politici, civili, sociali tra le soggettività distribuite entro la città, si misura anche la modificazione del giuramento che si fa, in un certo senso, espressione del più ampio rapporto sacro-potere, religione-politica, divino-società nonché della configurazione del rapporto religione-diritto-politica così come si presenta nelle varie età della storia. Situandosi, infatti, tra diritto e religione, il giuramento dimostra quell'originaria indifferenziazione tra *ius* e *fas*: è un atto essenzialmente religioso ma è altresì un istituto giuridico. Ciò spiega come la sua efficacia e il suo valore siano diversi a seconda delle varie epoche in funzione della diversa intensità della credenza religiosa, della minore o maggiore presenza del sacro e della religione come «glutine» delle repubbliche<sup>403</sup>.

Mentre nei tempi primitivi invocare la divinità è il modo con cui dare forza a un'affermazione e obbligatorietà ad una promessa, quando si consolida la *civitas* e il diritto progressivamente si distacca dal religioso, il giuramento diviene per lo più accessorio. In termini contemporanei si potrebbe dire che è il passaggio da una forma di giuramento in cui il formulario risulta meno importante della sostanza sacra con la

---

<sup>403</sup> *De Constantia*, pp. 596-597.

quale dovrebbe mettersi in contatto colui che giura<sup>404</sup> al momento in cui il giuramento risulta un semplice atto linguistico, il cui riferimento al sacro risulta residuale, accessorio e la cui funzione non è più così eminente da tenere unita e fungere da legame (*synechon*) o da conservare (*diatero*) la società. Come ha notato Enrico Nuzzo, si tratta di una traiettoria discendente che va dalla tendenza all'onnisacralizzazione dei primi tempi sino alla tendenziale divaricazione dei due elementi – sacro e potere – nei tempi umani. Una traiettoria discendente cui si accompagna però l'affermarsi di un'equità sempre più ampia che non esige il creduto sacro né necessita dell'appello alla sacralità intesa come nei primi tempi dell'umanità.

Nei tempi umani, infatti, non si intravede la presenza del giuramento sacro all'interno del *Diritto Universale*. Interviene, però, la presenza del giuramento politico lì dove Vico parla delle forme di governo e, in particolare, del passaggio dalle forme di governo pure alle forme di governo miste che si esprime nell'*imploratio fidei* con cui una podestà civile intrinsecamente indebolita si rivolge ad altre forze per chiedere soccorso:

dalle tre pure forme dei politici governi da noi considerate, derivarono di poi altre forme di temperati governi, i quali puri di loro natura, divennero misti in conseguenza di patti e convenzioni. È ragione di un simile intervenuto temperamento l'indebolimento intrinseco di una civile podestà costretta a rivolgersi spontaneamente alle altrui forze, o nell'interno del proprio stato od al di fuori, a fine di assicurarsi dalle altrui violenze. Venuta ad implorare la fede altrui e ad esserne in fede ricevuta,

*De Constantia*, pp. 212-213.

Tali pattuazioni, che danno origine al governo misto, vengono «raffermati» attraverso il giuramento ossia il «giuramento che consacra l'esercizio della pubblica forza»<sup>405</sup>. Giuramento che non è, tuttavia, immobile e imm modificabile poiché la sua obbligazione dura sino a che la podestà civile protegge efficacemente il giuratore altrimenti questi si potrà legittimamente ritenere *sciolto* da qualunque vincolo e legame. Sono i patti a cambiare la natura delle politiche società nel momento in cui si trasformano in governi misti. Il giuramento, certo rilevante ma relegato a funzione accessoria e residuale, serve solo a confermarli «a fine di essere più santamente mantenuti»<sup>406</sup>.

---

<sup>404</sup> Cfr. L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, op. cit., sulla scorta di E. BENVENISTE, *L'expression du serment*, op. cit. e N. LORAUX, *La città divisa*, op. cit., p. 201.

<sup>405</sup> *De Uno*, pp. 214-215.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

La forma più matura del diritto così come la coscienza etica rispetto al suo cominciamento e ai suoi primordi volgari e poetici appaiono secolarizzati come sembra mostrare la sostanziale scomparsa tanto del giuramento<sup>407</sup> quanto delle prime forme di religiosità. È il momento in cui il potere ha sempre meno bisogno della funzione provvidenziale di un creduto sacro, attivo nelle età precedenti, con tutto il suo portato di superstizioni positive perché positivamente volte alla conservazione e al progredire faticoso dell'*humanitas*. E, tuttavia, il rischio è che «una volta eclissatasi la religione» il diritto finisca per corrompersi<sup>408</sup>. In questo senso, la scomparsa della religione delle fonti o quella degli dei mani non significa e non implica – o non dovrebbe implicare – in alcun modo la scomparsa *tout court* della religione.

Al contrario, nel *Diritto Universale* la giurisprudenza diviene “benigna” nella misura in cui, in essa, si ricompone la scissione del peccato; nella misura in cui in essa si esprime in forma non più poetica il fondamento metafisico della regola di giustizia; nella misura in cui in essa si confermano, si compendiano e si realizzano i dettami dell'unica vera religione cristiana, momento più alto e più pieno dell'*humanitas* poiché la religione resta la condizione perché la società non perda il senso della giustizia e del diritto e con essi la possibilità stessa di essere società umana. Questo momento, il momento più pieno di realizzazione dell'*humanitas*, di ricomposizione del peccato nella giurisprudenza unita e non disgiunta alla dottrina cristiana ha un preciso luogo, un definito volto, una grandiosa storia: Roma.

## 7. Roma: una «teodicea storica»<sup>409</sup>

Vico sa che se non soccombe, se il suo sistema trionfa,

---

<sup>407</sup> Sull'eclissi del giuramento come vincolo solenne e totale e sulla conseguente «crisi che investe l'essere stesso dell'uomo come animale politico» cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere*, op. cit., p. 11. In termini diversi e prendendo avvio dallo studio di Prodi, cfr. G. AGAMBEN, *Horkos*, op. cit., che definisce il nostro tempo «l'età dell'eclissi del giuramento», «l'età della bestemmia» in cui il giuramento non è più legato al nome di Dio, mettendo in discussione la potenza e l'efficacia del linguaggio verbale che «considerato in se stesso, non è più bello del canto degli uccelli, non è più efficace dei segnali che si scambiano gli insetti, non più potente del ruggito con cui il leone afferma la sua signoria», p. 97.

<sup>408</sup> *De Constantia*, pp. 596-597.

<sup>409</sup> G. FERRARI, *La mente di Giambattista Vico*, op. cit., p. 121. Di «teodicea» relativamente al *Diritto Universale* ha parlato anche C. VASOLI, *Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, op. cit., pp. 21-24 in cui, peraltro, l'autore ritiene che le riflessioni di Leibniz siano presupposto dell'opera vichiana.

sarà delineato il corso della giustizia fisica delle nazioni;  
avrà dimostrato la realizzazione progressiva del diritto nella storia,  
avrà trasportato il corso della storia romana in tutte le nazioni,  
sulla costanza universale del sapiente romano  
avrà fatto della storia una scienza<sup>410</sup>.

Roma, la Roma antica, chiamata rispettosamente in causa per essere alle volte ascoltata alle volte confutata, si presenta come modello «individuato e universale»<sup>411</sup>, paradigma della storia delle nazioni, del loro procedere. *Exemplum* non riducibile né riconducibile a simulacro, capace di tradurre l'idea del diritto nella vita della sua storia. Come Roma, tutte le nazioni cominciano nelle favole religiose cantate dai poeti, si rischiarano tra gli storici e lasciano tracce nelle lingue. Vico consulta la storia, le lingue e le religioni per seguire le costanti, il corso delle altre nazioni a partire dalla storia romana che ha lasciato le tracce del suo procedere nella successione della sue leggi. Lì dove la storia appare come un mucchio di rovine e lacune, la grande "Teodicea storica" si dispiega nella città romulea. Essa non è un fatto isolato, un evento casuale. È un sistema, è scienza. Il *Diritto Universale*, proprio attraverso Roma, si fa monumento di quella che Giuseppe Ferrari ha definito una «crisi strana, potente e solitaria»<sup>412</sup>. La crisi, cioè, di chi ha provato a cercare la sapienza riposta, le chiavi del giusto nelle mani del sapiente, e ha trovato, infine, i bestioni, la *vis*, la violenza a cui è necessario dare una nuova direzione di senso, a cui è necessario dare forma. Il *Diritto Universale* è, in questo senso, monumento di una crisi e insieme laboratorio immenso in cui si segue il farsi delle idee vichiane pur nell'autonomia di un'opera complessa non riducibile alle tre stesure del capolavoro successivo.

La Roma che parte dalle capanne e a forza di sventure e lotte crea la filosofia si fa paradigma con quel suo sforzo di rendere visibile l'invisibile, con quel suo amore per la forma sottolineato da Rudolf von Jhering che non smetteva di notare la prosaica intelligenza del diritto romano. Gli scontri tra pochi patrizi e tanti plebei, le lotte tra popolo e nobili non sono elementi semplicemente propri della città romulea ma elementi sparsi in tutte le nazioni sia pur sotto nomi, tempi e modi differenti e autonomi. In questo senso, non si tratta tanto di domandarsi quale sia il posto di Vico

---

<sup>410</sup> G. FERRARI, *La mente di Giambattista Vico*, op. cit., p. 123 (ora in G. FERRARI, *Il genio di Vico*, op. cit., p. 47).

<sup>411</sup> P. PIOVANI, *Il debito di Vico verso Roma*, in ID. *La filosofia nuova di Vico*, op. cit., p. 94.

<sup>412</sup> G. FERRARI, *La mente di Giambattista Vico*, op. cit., p. 132.

nell'interpretazione della storia romana o quali siano le caratteristiche di quel processo storico sulle cui tracce egli ricostruisce la storia romana arcaica con la forza di un ingegno spesse volte travisante e non esente da vaneggiamenti<sup>413</sup>, ma rilevare il valore filosofico e metodologico<sup>414</sup> che Roma assume all'interno dell'itinerario vichiano. Risulta condivisibile, in questo senso, la formula di Pietro Piovani secondo cui

non è tanto la storia di Roma antica a dover essere riconoscente a Vico di illuminazioni critiche più o meno ragguardevoli quanto è tutta la filosofia di Vico a dover essere debitrice a Roma antica. Perché? Perché Roma antica offre a Vico il modello di città di cui ha bisogno. Roma: non Atene, non Sparta; non Babilonia, non Ninive, non Alessandria. Roma: non Gerusalemme, e neppure la Cosmopoli o la Città celeste.

P. PIOVANI, *Il debito di Vico verso Roma*, p. 103.

L'intero linguaggio giuridico – e non solo giuridico – vichiano è materiato di esperienza romana. Quell'esperienza trattata dal di dentro, nei suoi linguaggi e costumi, nelle sue leggi e religioni nel tentativo di fare la storia dell'*Orbe* attraverso la storia dell'*Urbe* in linea con quel pur opinabile e varroniano accostamento etimologico proprio della *Scienza Nuova: Urbs-Urbum-Orbis*<sup>415</sup>. Insieme *specimen* e città *certa*, «archetipo eccellente per le declinazioni di *ideale* e *reale*»<sup>416</sup>, Roma, forte della sua concreta e certa esistenza e della sua incomparabile carica di universalità, diviene il luogo in cui si misura l'itinerario vichiano, le sue oscillazioni, i suoi spostamenti, la sua «inquieta modernità»<sup>417</sup>. Tipicizzata ma non disindividualizzata Roma, penetrata nella vita dei suoi fatti e delle sue certezze, deriva la sua grandezza dalla religione e dal diritto: «magnitudinem romani imperii romanorum religioni omnem esse imputatam»<sup>418</sup>. È dentro Roma che si assiste all'opera di mediazione e ricomposizione che tanto l'elemento etico-religioso quanto quello giuridico mettono in atto facendosi *statori*, fermatori della romanità garantendola.

---

<sup>413</sup> Segnalati, tra gli altri, da Arnaldo Momigliano a sottolineare come spesso le soluzioni vichiane siano «disturbanti, non vere, ma ovviamente serie» nonché spia di più ampi atteggiamenti storiografici

<sup>414</sup> Su questi punti hanno insistito tra gli altri P. PIOVANI, *Il debito di Vico verso Roma*, op. cit., pp. 93-115; R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit.; ma si vedano anche S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Guida, Napoli 1971; A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984; R. RUGGIERO, *Nova scientia tentatur*, op. cit.; F. LOMONACO, *Filosofia diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006; G.M. BARBUTO, *Vico e la grandezza di Roma*, in ID. (a cura di), *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 51-71.

<sup>415</sup> SN §§ 16, 550, 1350.

<sup>416</sup> R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit., p. 10.

<sup>417</sup> P. PIOVANI, *Il debito di Vico verso Roma*, op. cit., p. 114.

<sup>418</sup> *De Constantia*, pp. 698-699.

D'altra parte che Roma rappresentasse un *exemplum* di per sé non rappresentava un fatto nuovo. Già Leonardo Bruni, mentre riconosceva il relativismo delle leggi poiché ciò «che è lecito a Firenze è illecito a Ferrara», sottolineava l'innato splendore del diritto romano che lo differenziava dalle altre nazioni che «conducon vita bestiale, senza alcuna traccia di filosofia»<sup>419</sup>. Allo stesso modo, pur su un piano diverso, quel Lorenzo Valla, ampiamente frequentato da Vico, sosteneva l'universalità della lingua latina contro la particolarità degli idiomi volgari. In essa vi era «come il pegno e come il segno d'una divina volontà» se il suo uso era sopravvissuto anche alla caduta dell'Impero Romano e se veniva custodito «santamente e religiosamente» tra stranieri, barbari e nemici<sup>420</sup>. In questi argomenti, pur in cornici teoriche e contesti differenti, si rintraccia già in germe l'elemento che da Alciato, attraverso Grozio, sino a Vico venne considerato sostegno portante della tradizione giuridica: la ricezione del diritto romano da parte dei popoli civili. In questo senso, Michael Mooney riteneva Vico l'ultimo degli alciatani proprio per il valore – universalistico, esemplare – riservato al diritto romano e per le implicazioni filosofiche in esso contenute<sup>421</sup>.

Dunque Vico guarda a Roma per coglierne l'essenza e il processo compensando quel che a Machiavelli era mancato. Questo, infatti, nei *Discorsi* «indaga le cause della grandezza romana riferendole a disparati istituti, sia pagani che militari: non riesce tuttavia a comprendere l'essenza della repubblica, da cui tali istituti provengono»<sup>422</sup>. L'errore di Machiavelli consisterebbe nell'aver guardato gli oggetti, gli istituti, la storia di Roma senza, però, coglierne il processo genetico, senza afferrarne la complessità strutturale, senza possedere le categorie per carpirne il senso generale. Piuttosto, il segretario fiorentino si è concentrato su aspetti particolari, su singole scissioni senza raccoglierle in unità. Proprio le scissioni rappresentano, però, un punto in comune tra i due, salvo una diversa funzione, una diversa accentuazione e accentuazione. Si tratta del

---

<sup>419</sup> Cit. in E. GARIN, *L'Umanesimo italiano, filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1952, p. 46 e ID., *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Vallecchi, Firenze 1948, p. 87; BRUNI, *Epist. VI*, ed. Mehus, II, Florentiae 1741, p. 50.

<sup>420</sup> Aggiungeva Valla «per li tanti seni e mari, per li tanti monti e fiumi e per la differenza grande delle lingue... vennero, attraverso la lingua latina che a tutte si comunicò, e mediante i magistrati a tutte comuni, a diventare una istessa città»; L. VALLA, *Opera (in unum volume collecta)*, Basilea 1540, cit. in G. TOFFANIN, *Che cosa fu l'Umanesimo. Il risorgimento dell'antichità classica nella coscienza degli Italiani fra i tempi di Dante e la Riforma*, Sansoni, Firenze 1928, p. 88.

<sup>421</sup> Cfr. M. MOONEY, *Vico in the tradition of Rethoric*, op. cit., p. 182 ma anche R. AJELLO, *Arcana juris*, op. cit.

<sup>422</sup> *De Constantia*, pp. 704-705.

conflitto tra classi che fa della storia di Roma una storia sociale sconvolta e attraversata, in un'intima drammaticità, da contrasti laceranti tra *patres* e *plebs*. I tumulti di machiavelliana memoria nelle loro tortuosità filologiche vengono però ricompattati, riunificati nell'unità filosofica della metafisica del diritto. Proprio questa ricomposizione subirà uno slittamento radicale nella *Scienza Nuova* entro cui le lineari simmetrie dell'opera giuridica sembrano lasciare il posto ad una storia attraversata dalla ferita moderna – non necessariamente ricomponibile –, della crisi. Il conflitto, che percorre il *Diritto Universale*, viene rinchiuso nel circolo certo e sicuro del ritorno a Dio, punto di partenza e d'arrivo dal tratto escatologicamente orientato. Roma è l'emblema dello schema che sorregge l'intera opera giuridica che dalla caduta può giungere ad una rigenerazione. Ciò è evidente se si seguono tutti i passaggi vichiani volti a delineare e a rendere ragione dello splendore dell'*Urbe*.

Da cosa deriva lo splendore di Roma? Cosa ha fatto sì che Roma dominasse il mondo sottomettendo «sotto i re» fino «a venti popoli, tra Etruschi e Latini» per poi riuscire «a soggiogare tutta l'Italia»<sup>423</sup> e, in ultimo, «estendere su tutto l'orbe l'obbedienza della romana signoria»<sup>424</sup>? Perché è il modello, il paradigma a cui rifarsi? Le ragioni che Vico adduce in risposta a queste domande sono diverse e si tratterà di ripercorrerle seguendo il procedere vichiano. La prima ragione è una ragione legata alla collocazione geografica, ossia la fondazione di Roma, per «la meravigliosa magnanimità di Romolo», al confine con il «regno potentissimo degli Etruschi» e la sua collocazione tra molte città «picciole, ma molto gagliarde repubbliche di ottimati»<sup>425</sup>. A ciò si aggiunse

quell'invitta *fortezza* dispiegata dalla gente romana nel difendere al di fuori la sua libertà, e la *costanza* dei romani patrizi di mantenere, al di dentro, il loro gius dei Quiriti col saperlo ugualmente difendere, e contro la tirannide, e contro la libertà popolare. La superiorità avuta dai Romani nelle guerre contro le altre repubbliche d'ottimati, ci dà argomento di credere ch'essi parimente gli avanzassero nella civil sapienza; perciò ebbero la *fortuna* di estendere su tutto l'orbe l'obbedienza della romana signoria, in virtù del diritto delle genti, ossia *per guerre giustamente intraprese e sostenute* [corsivi miei].

*De uno*, pp. 146-147.

---

<sup>423</sup> *Ivi*, pp. 508-511.

<sup>424</sup> *De Uno*, pp. 146-147.

<sup>425</sup> *Ivi*, pp. 146-147.

Si tornerà su questo passaggio, sulle guerre giuste combattute dai Romani e sulla capacità di Roma di conservare il diritto trasformandolo. Roma venne, dunque, fondata «quando nel Lazio erano stati fondati da tempo regni» eroici o di ottimati, «e nel vicino territorio degli Etruschi fioriva una monarchia»<sup>426</sup>. Autore, responsabile di questa fondazione fu Romolo, esempio dei primi fondatori di città come Teseo, che «giovane d'indole feroce» desiderava «fondare, tra le innumerevoli repubbliche confinanti di ottimati, un regno simile a queste nell'aspetto, ma in sostanza un dominio [...] stimolato dal vicino esempio degli Etruschi»<sup>427</sup>. Ma non potendo ottenere ciò da solo, assoldò dei *fortes* a cui «dovette attribuire gran parte del dominio»<sup>428</sup> e si adattò a fondare un regno di ottimati tenendo per sé «gli auspici e il comando militare» in base all'autorità dei patrizi, dei *patres*. Ma la storia di Roma è l'emblema del conflitto, del dinamismo, del turbamento sociale, sin dalla sua origine. Romolo, infatti, «cercava di tirare dalla sua il dominio» e ingannò il fratello tanto che «come i primi incliti consacravano le are, così egli, accogliendone la costumanza, consacrò con l'uccisione del fratello le prime mura della città»<sup>429</sup>.

Istituì così un asilo «nei boschi secondo il costume delle genti maggiori» e fondò una repubblica «la cui natura è quella di una repubblica di ottimati, la cui forma è appunto la tutela»<sup>430</sup>. Fondata la città «in base alla natura degli ottimati», Romolo concesse ai patrizi tutto ciò che riguardava il diritto delle genti maggiori tanto nella sfera pubblica – *auspicia, connubia, magistratus, sacerdotia* – quanto in quella privata – i campi, le terre. Erano i patrizi, scelti «con riguardo all'età ed alla prudenza», a comporre «il pubblico consiglio»<sup>431</sup>. Alla plebe, invece, concesse lo *ius nexi* ossia il «dominio bonitario» (il possesso non giuridico della terra passibile di essere occupata e lavorata in cambio di un compenso, la *decima herculea*<sup>432</sup>), i *naturalia matrimonia*, i diritti di

---

<sup>426</sup> *De Constantia*, pp. 682-683.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

<sup>428</sup> *Ibidem*.

<sup>429</sup> *Ivi*, pp. 684-685.

<sup>430</sup> *Ivi*, pp. 686-687.

<sup>431</sup> *De Uno*, pp. 198-199.

<sup>432</sup> Cfr. *De Constantia*, pp. 604-605.



parentela e le obbligazioni naturali<sup>433</sup>. Tre, infatti, sono considerati da Vico le «fontes» dell'intero diritto romano con i quali Romolo fondò la comunità romana sui costumi delle genti maggiori: il *connubium*, la *patria potestas* e il *nexus*. Per quanto attiene al connubio ai plebei era riservato solo il connubio naturale poiché ad essi non appartenevano gli auspici come dimostra il conflitto con i patrizi che ruota precisamente attorno al possesso degli auspici e dei diritti, poteri e legittimità ad essi connessi. Proprio perché non possedevano matrimoni legittimi anche la *patria potestas* apparteneva solo ai patrizi poiché «nella IV Tavola si trova che il padre ha diritto di vita e di morte, nonché di vendita, nei confronti dei figli (*liberi*), cioè quelli procreati in seguito a *giuste nozze*»<sup>434</sup>.

Di qui si vede che la patria potestà è il germe del connubio, che apparteneva unicamente ai patrizi, sicché i connubi sono una propaggine degli auspici. Da qui derivano la casa, le famiglie e le genti: dalle case i diritti di suità, dalle famiglie i diritti di riconoscimento, dalle genti i diritti gentilizi.

*De Constantia*, pp. 692-693.

Tutti diritti che appartenevano solo ai patrizi. Non così per i plebei a cui era precluso anche il testamento direttamente connesso tanto a “giuste”, riconosciute e legittime nozze quanto all'esercizio della *patria potestas*. La terza fonte del diritto romano fu lo *ius nexi*, il diritto del nesso e di asservimento su cui si fondano le clientele e che fu ostinatamente conservato «dai padri contro ai plebei, né vi rinunziarono, se non in seguito delle turbolenze e dei sollevamenti della plebes»<sup>435</sup>. Dallo *ius nexi* deriva tanto la *mancipatio* quanto la proprietà o non proprietà delle cose – *res mancipi et nec mancipi* – nonché la forma «di quasi tutti gli atti legittimi» che, seguendo Papiniano, Vico elenca in quest'ordine: «manumissio, adoptio, tutoris datio, testamenti factio, cretio, optio, mancipatio, nexus traditio, acceptilatio, in iure cessio»<sup>436</sup>. Dal possesso degli auspici, dunque, deriva tutto il diritto romano tanto pubblico quanto privato poiché è da quel possesso che derivano sia i connubi, le magistrature, i sacerdoti (diritto pubblico) «per cui i mariti, i magistrati e i sacerdoti secondo buon diritto

---

<sup>433</sup> *Ivi*, pp. 686-687.

<sup>434</sup> *Ivi*, pp. 690.691 [corsivo mio].

<sup>435</sup> *De Uno*, pp. 152-153.

<sup>436</sup> Si tratta cioè della manomissione, l'adozione, la consegna al tutore, il far testamento, l'accettazione dell'eredità, l'opzione, la compravendita, la consegna del nesso, l'acceptilazione e la cessione del diritto (*De Constantia*, pp. 694-695).

venivano chiamati *virii*<sup>437</sup> sia potestà, obbligazioni, domini, pagamenti a buon diritto (fondati sul diritto privato).

Proprio dalla *custodia* di questi tre diritti pervasi di religione e «materiate» di diritto divino deriva la grandezza «dell'imperio romano»<sup>438</sup>. La città, infatti, «era stata fondata da Romolo con gli auspici, e negli auspici stava ogni diritto, pubblico e privato, sacro e profano. Pertanto i patrizi – che tutto tenevano nelle loro mani – custodivano santamente a loro vantaggio le religioni»<sup>439</sup>. Nessun immobilismo, però: proprio attorno al possesso degli auspici e dei diritti che da essi scaturivano, patrizi e plebei, tesi a mantenere o ad acquisire la custodia del connubio che garantiva l'accesso ai comandi e ai sacerdozi, diedero il via ad una «splendida gara di virtù», *clarissimum virtutis certamen*

i plebei per superare in dignità i patrizi, onde poter accedere ai connubi, ai comandi e ai sacerdozi; i patrizi per superare in fierezza guerriera i plebei, onde proponevano come candidati degnissimi uomini del loro ordine, affinché i plebei provassero vergogna a non sostenerli col suffragio.

*De Constantia*, pp. 696-697.

La grandezza, la preminenza del diritto romano è nella capacità di adoperare a «comun vantaggio» due forze contrastanti, asimmetriche: patrizi e plebei.

da un banda, la alterigia della plebe giammai le ingiustizie dei patrizi comportando; dall'altra, l'invitta animosità degli ottimati mai tralasciando l'ostinata difesa del loro ordine. Dai quali conflitti nacquero necessariamente le secessioni della plebe, onde per non regnare sovra luoghi abbandonati e solitari, fu forza dei patrizi d'acconsentire che con forme santissime si creassero i tribuni della plebe quali custodi della libertà romana; a ciò contrapponendo gli ottimati la mantenuta custodia della ragion civile.

*De Uno*, pp. 256-257.

Un *ordine ammirevole* quello che Vico rintraccia nei tentativi dei plebei di acquisire i diritti nelle mani dei soli patrizi poiché le gare di virtù che la *plebs* sosteneva contro i patrizi erano espressione della successione ordinata con cui nacquero le esigenze della plebe:

dapprima l'esigenza di un diritto equo per non essere oppressi dalle ingiurie dei patrizi come schiavi degeneri. Poi i connubi, per creare da forti uomini forti; infine i comandi,

---

<sup>437</sup> *Ivi*, pp. 696-697.

<sup>438</sup> *Ibidem*.

<sup>439</sup> *Ibidem*.

per acquistiar fama con le cariche. Da ultimo, i sacerdozi, per accedere agli dei come gli ottimi.

*De Constantia*, pp. 698-699.

Tanto era centrale il possesso degli auspici e, dunque, dei sacerdozi per l'esercizio del potere e la definizione della soggettività politico-sociale che quello comportava, che i plebei «ottennero prima i connubi [...], poi i comandi [...], e così, in base al corso naturale stesso, furono finalmente ritenuti degni di accedere alla partecipazione dei sacerdozi»<sup>440</sup>. La custodia della *patria potestas* d'altra parte, da un lato, garantiva, la pietà verso la patria e, dall'altro lato, affidava «i diritti di riconoscimento e di appartenenza alla *gens*, ponendo freno ai diritti del sangue»<sup>441</sup>. Da ciò derivava, per Vico, la magnificenza della repubblica romana. Ciascuna delle leggi, degli atti legittimi e delle custodie che riguardavano la giurisprudenza romana si faceva dunque ammaestratrice di virtù laddove i Romani «fecero scaturire la giurisprudenza dalla custodia del diritto privato da parte dei patrizi e dalla mancanza di libertà da parte della plebe. Tutta la grandezza romana, poi, dalla custodia del diritto pubblico da parte dei patrizi, e dal desiderio di giungere all'equità su questo da parte della plebe»<sup>442</sup>.

Il conflitto o, meglio, una specifica forma di conflitto, lo si vedrà, si fa in questo senso centrale, essenziale. Esempio di *respublica mixta* sin dalle sue origini, Roma inizialmente fu uno «stato di ottimati, misto coll'elemento di monarchia», con l'elemento regio in cui la *iurisditio* era nelle mani del senato<sup>443</sup>. Morto Romolo, la “mistura” rimane anche se l'ordine dei patrizi assume più potere. Romolo, infatti, era «dei patrizi il principe» e, collocato tra gli dei, ebbe il nome «di Quirino, dall'asta, nominata *quiri* dai Sabini, ch'egli con tanto valore adoperava»<sup>444</sup>. Da ciò provenne che «i romani Quiriti, sono i Romani armati d'asta» ossia i patrizi<sup>445</sup> a cui fu affidato il diritto delle genti maggiori. Ai re restò la *manus iuris* «che amministrava la ragione ai

---

<sup>440</sup> *Ivi*, pp. 698-699.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

<sup>442</sup> *Ivi*, pp. 702-703.

<sup>443</sup> *De Uno*, pp. 218-219 ma anche *ivi*, pp. 142-143.

<sup>444</sup> *Ivi*, pp. 144-145.

<sup>445</sup> *Ibidem*. Nello stesso passaggio si legge «quindi il gius de' Quiriti non è altra cosa, che il gius delle genti maggiori, cioè quel gius proprio e particolare dei padri, soli fondatori delle genti; il qual diritto, stato in prima, avanti lo stabilimento delle leggi, costumanza di violenza giustamente esercitata, venne in appresso, toltane ogni violenza ed ogni materialità, ad assottigliarsi col rivestire forme più gentili ed umane, ed a metter capo nel gius civile dei Quiriti, ovvero dei patrizi romani».

cittadini» mentre «nell'ordine dei patrizi» rimase «la mente che stabiliva la ragione»; ai re «apparteneva la *iurisdictio*, l'esterna manifestazione della ragione» mentre ai patrizi «la *iurisdictio*, l'autorità intrinseca e potenziale di essa». I primi re furono, pertanto, detti *legumlatores* nel senso letterale del termine «essendo loro ufficio il portar le leggi dall'ordine al popolo»<sup>446</sup>.

Un quadro, dunque, complesso in cui i poteri si equilibrano e si intrecciano in delicate armonie. Alle funzioni e ai poteri di *rex* e *patres* si aggiunge il terzo elemento dinamico del quadro: la *plebs*. Come ampiamente sottolineato da Riccardo Caporali «rispetto alla puntualità immobile e unilineare della virtù cosificata dello Stato puro, la *respublica temperata* incrocia le ragioni del *dominium*, della *libertas* e della *tutela* attraverso le pulsioni e i desideri, le battaglie e le speranze dei diversi ordini socio-istituzionali»<sup>447</sup>. Lo si è visto in parte prima: l'ordine dei patrizi tende a mantenere e conservare il proprio ordine contro i tentativi dei re di trasformare il regno di ottimati «in regno monarchico» corrompendo la repubblica<sup>448</sup>. Dall'altro lato, la *plebs* desidera gareggiare in virtù con i patrizi per il possesso degli auspici e dei diritti a quelli connessi. La virtù intesa come azione per il pubblico bene si nutre dei conflitti tra le forze sociali.

Aumentato il potere dei patrizi alla morte di Romolo, fu con il re-guerriero Tullo che cominciò ad essere introdotto «l'elemento popolare a mitigare l'assoluto comando degli ottimati» indebolendone l'ordine e assicurandosi il favore della plebe per «muovere più facilmente le guerre a dispetto degli ottimati»<sup>449</sup>. È però con Servio che avviene lo spostamento più rilevante allorché introdusse il censo anche per i patrizi:

in seguito, allorché Servio Tullio stabilì che tutti dipendessero dal pubblico erario anziché dai singoli ottimi, si disse “censo” ciò che gli Ateniesi chiamavano *demoi*. [...] Onde Servio, facendo questa concessione alla plebe (che poi, una volta attenuata dalla forza dei patrizi e dalla magnanimità della plebe, fu la causa della grandezza romana) recò gran pregiudizio al regno dei patrizi, tanto che – come sempre avviene – subito un tiranno, con il pretesto della libertà, se ne impadronì. I patrizi spinsero infatti Tarquinio

---

<sup>446</sup> *De Uno*, pp. 172-173 ma anche *ivi*, pp. 154-155 in cui si legge che «l'appellazione di “Quiriti” usata nei comizi significava la podestà civile dei Romani. Nei tempi ove la romana repubblica era un governo di ottimati temperato dalla monarchia, davasi ai “patrizi” il nome di Quiriti».

<sup>447</sup> R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit., p. 108.

<sup>448</sup> *De Constantia*, pp. 688-689.

<sup>449</sup> *De Uno*, pp. 310-311.

contro di lui; egli, ucciso Servio, usando delle arti di Servio trasformò il regno in dominio personale.

*De Constantia*, pp. 604-607.

Con il censo – «provvedimento popolarissimo»<sup>450</sup> –, dunque, Servio Tullio sottopose al controllo di Stato anche le proprietà, i poteri dei patrizi tanto che tutti – sia i patrizi che i plebei – cominciarono a dipendere dall'erario pubblico. Così facendo i patrizi furono duramente colpiti. Questi ultimi, tuttavia, possedevano ancora una «preminenza» che tentarono di conservare con ogni mezzo. Scrive, infatti, Vico in un passaggio che vale la pena riportare per intero:

Voleva adunque la propria condizione dell'aristocratico governo che fosse da essi conservata e mantenuta segreta la cognizione della ragion civile: in Roma era triplice la ragione, e distingueva in sacra, in pubblica e in privata; fondamento della sacra ragione era il gius augurale, come della ragion pubblica il gius feciale, e della privata le formole delle azioni; non potevano radunarsi i comizi senza le augurali cerimonie celebrate da mani patrizie; dai patrizi dipendevano adunque le cose tutte, ch'erano in quei parlamenti trattate, cioè le guerre, le paci, le alleanze ed i giudicii, e seppero adoperare quella loro necessaria intervento in modo ben confacente allo spirito, che suo animare le aristocrazie, col contrastare ora alla prepotenza dei re, ora alle voglie della plebe.

*De Uno*, pp. 244-245.

Depositari dello *ius*, i patrizi scongiurano l'ingresso della *plebs* e usano ogni arte – *variis artibus* – per «mantenere la gravezza dei debiti»<sup>451</sup> nel Senato ma ben presto Tarquinio il Superbo approfitta del censo serviano per aprirsi la «via all'assoluta podestà»<sup>452</sup>. Con Tarquinio, dunque, «la monarchia aristocratica» si ridusse «in assoluta signoria»<sup>453</sup>. A contribuire a questa trasformazione intervenne anche la divulgazione della «ragion civile tenuta occulta presso ai pontefici» da parte di Sesto Papirio<sup>454</sup> che portò ad un ulteriore indebolimento del senato e ad un rafforzamento del dominio del singolo come già aveva fatto emergere Vico nel *De ratione*. Solo con Giunio Bruto<sup>455</sup>, nell'interesse dei patrizi<sup>456</sup>, si ha la cacciata dei Tarquini, la fine della tirannia e il passaggio ad una nuova mistura: una *respublica* popolare mista di aristocrazia.

---

<sup>450</sup> *Ivi*, pp. 242-243.

<sup>451</sup> *Ivi*, pp. 246-247.

<sup>452</sup> *Ivi*, pp. 242-243.

<sup>453</sup> *Ivi*, pp. 246-247.

<sup>454</sup> *Ivi*, pp. 248-249.

<sup>455</sup> Sulla figura di Bruto che viene modellato da Vico sul Bruto agostiniano del *De Civitate Dei* II, 18 cfr. R. RUGGIERO, *Nova scientia tentatur*, op. cit., pp. 80-82 e R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie*, op. cit., pp. 55-83.

<sup>456</sup> *De Constantia*, pp. 610-611.

L'occasione per la cacciata dei Tarquini fu lo stupro di Lucrezia dopo il quale Giunio Bruto «richiese a nome di tutti gli ottimati l'assistenza del popolo romano contro al re Tarquinio, e ricevutone in fede, fondò la libertà romana»<sup>457</sup>. Una *romana libertas*, tuttavia, ben lontana da quella con cui Tacito esordisce nei suoi *Annales* parlando di Bruto. Fino a quando la plebe fu tenuta lontana – di fatto e *de iure* – dalla massima magistratura statale non vi poté essere la *libera republica* cui si rivolge con nostalgia Tacito. Piuttosto, si trattava di un ordinamento prevalentemente aristocratico, patrizio pur nella sua “mistura” ben lontano dalla *respublica* dei successivi tempi storici in cui le leve del potere erano accessibili sia ai patrizi che ai plebei<sup>458</sup>. La – parziale – *romana libertas*, dunque, fu occasionata dallo stupro di Lucrezia a partire dal quale ai Romani «rimase tanto odioso il nome del regno che chiunque cade in sospetto di voler commettere impunemente atti ingiusti e violenti, tosto con universale obbrobrio veniva tacciato di “macchinare per innalzarsi al regno”»<sup>459</sup>.

La fondazione della romana *libertas* e la cacciata dei re fu tanto rilevante che venne sancita anche con un *giuramento* del popolo al fine di non mutare la repubblica e non far tornare più alcun re<sup>460</sup>. Pur nella nuova mistura sono i patrizi, gli ottimati a tenere la *iurisditio*. Bruto, infatti, si operò in ogni modo per «ridurre la repubblica a stato di ottimati»: «ampliò il senato», «non rimise il censo, fondamento del popolar governo», «cassò ogni legge regia, affine di riporre in istato latente la ragion civile». Tutte misure che accrebbero «l'autorità degli ottimati di quanto, per la promossa libertà, erasi tolto di forza all'aristocratica monarchica» al fine di non intaccare ulteriormente le istituzioni<sup>461</sup> da cui sorse la repubblica.

Fu proprio la riabilitazione di una serie di poteri ottimatizi a dare avvio a nuovi produttivi conflitti. Entro le mura di Roma due erano i «corpi politici che non avevano alcuna equità giuridica in comune». Da una parte, le plebi che avevano «matrimoni naturali» tale per cui i genitori erano «*parentes* cioè genitori per natura» e quelli che

---

<sup>457</sup> *De Uno*, pp. 212-213.

<sup>458</sup> Cfr. A. GUARINO, *La rivoluzione della plebe*, Liguori, Napoli 1975, pp. 13-15 che tenta di rispondere alla domanda se «la “repubblica dei Romani” fu veramente il frutto (sia pur lentamente e faticosamente maturato) della rivolta di Bruto e Collatino contro Tarquinio il Superbo? O fu invece l'assai più tardo e travagliato prodotto di una grandiosa (e fin oggi per più versi misteriosa, forse misconosciuta) rivoluzione plebea?» (*ivi*, pp. 15).

<sup>459</sup> *De Uno*, pp. 166-169.

<sup>460</sup> *Ivi*, pp. 216-217.

<sup>461</sup> *Ivi*, pp. 248-249.

nascevano «venivan detti *nati* o *filii non liberi*»<sup>462</sup>. Inoltre, i congiunti «da relazione di parentela *cognati* non *adgnati*, avevano i fondi in beneficio, non in proprietà». Dall'altra parte, invece, i patrizi. Mentre i plebei «obbedivano» tramite la legge dell'*ossequio* «a quell'ordine che solo aveva il comando», i patrizi mantennero tutti i privilegi «che già possedevano: gli auspici e il diritto di dominio sui campi» da cui derivava il loro *imperio*. A loro, che per *dignità* assomigliavano agli dei, appartenevano *nomen, gentem, fas, lingua e scientia*<sup>463</sup>. È proprio dalla diversa configurazione di questi due ordini entro le mura di Roma che si può ripercorrere la costituzione, la storia e la giurisprudenza romane.

La plebe, spinta dal desiderio di *libertas*, dà dunque avvio ad una serie di conflitti positivi per il bene pubblico tanto da essere uno dei motivi dello splendore e della grandezza romane. Il primo turbamento dell'ordine patrizio, della *respublica* di Bruto è la secessione della plebe sul monte Sacro grazie a cui i plebei ottennero il tribunato della plebe nonché il riconoscimento di «una libera e popolare repubblica. Laonde gli ottimati nei tanti lor contrasti colla plebe, ben noti a chi è punto versato nelle romane storia, procurarono bensì con occulte pratiche d'infacchire il tribunato, ma non tentarono giammai apertamente di rovinarlo»<sup>464</sup>.

Entrambi i corpi politici venivano, dunque, a contrapporsi con «forze uguali» per la *libertatis* e la *iuris tutela*. Stancandosi, la plebe, di quella «incerta ed instabile giurisprudenza» tenuta segreta nelle mani dei soli patrizi cominciò a chiedere «di avere leggi fisse ed uguali per tutti»<sup>465</sup>. Così ottennero le XII Tavole «fonte d'ogni ragione»<sup>466</sup> con cui fu realizzato «quello che esigevano i tribuni della plebe, cioè l'eguaglianza della libertà» e fu posto «il diritto equo per tutti»<sup>467</sup>. Fu così che al diritto incerto – e segreto – si sostituì un «diritto certo» fissato «in perpetuo sulle tavole»<sup>468</sup>. Si tratta, cioè, della messa per iscritto delle leggi, della *promulgatio* attraverso la scrittura<sup>469</sup> che si traduce in un testo visibile a tutti<sup>470</sup>.

---

<sup>462</sup> *De Constantia*, pp. 606-607.

<sup>463</sup> *Ibidem*.

<sup>464</sup> *De Uno*, pp. 216-217.

<sup>465</sup> *Ivi*, pp. 256-259.

<sup>466</sup> *Ivi*, pp. 258-259.

<sup>467</sup> *De Constantia*, pp. 716-717.

<sup>468</sup> *Ibidem*.

<sup>469</sup> Si tenga presente il rapporto non poco problematico della civiltà antica con la scrittura sulla cui utilità e inutilità si è a lungo ragionato scorgendovi ora un mezzo di progresso ora un pericolo per l'educazione e la

A partire da questo momento i patrizi «eguagliarono alla plebe il diritto di patria potestà e, come sue appendici, il far testamento, la consegna del tutore, il diritto di riconoscimento e gentilità e quindi anche le successioni senza testamento» a cui seguì il diritto di tutela legittima. Venne, inoltre, attenuato il «diritto del nesso, di modo che vincolati quali erano dal dominio in base al diritto naturale, per coltivare i campi a loro vantaggio, rimanessero soltanto vincolati al debito»<sup>471</sup>. Vennero uguagliati nel diritto di proprietà e venne esteso il diritto «di trattare gli atti legittimi e i diritti di usucapione» da cui provennero anche «uguali giudizi privati sia per i patrizi sia per la plebe».

Se il diritto privato fu eguagliato alla plebe, però, «il diritto quirite pubblico» rimase ai patrizi che «tennero per sé»<sup>472</sup> gli auspici, connubi, magistrature, comandi e sacerdozi. Se le XII Tavole rappresentarono, dunque, l'esito ultimo di un primo compromesso politico, furono però un compromesso aperto a nuove forme, a nuove configurazioni. Esse si inquadrano nelle lotte sociali del V secolo e sono il sintomo di profonde trasformazioni costituzionali. La conquista dello *ius privatum*, gelosamente e a

---

formazione intellettuale e per l'organizzazione politica. In tal senso, se nel *Prometeo Incatenato*, Eschilo sosteneva la solidarietà tra memoria e scrittura (Aeschyl. *Prom.* 448-461) diverso è il caso di Platone in cui le lettere – fa dire al re egizio – «dispensano dall'esercitare la memoria, e in questo modo produrranno l'oblio nelle anime di coloro che le abbiano apprese» (Plato, *Phaedrus* 275a 2-5). Allo stesso modo risultava problematico il rapporto tra norme e scrittura come dimostra il mitico fondatore della costituzione spartana, Licurgo, il quale, secondo il racconto di Plutarco, sosteneva che le leggi non dovessero essere scritte poiché, essendo principi fondamentali, non avevano altro luogo che la coscienza degli uomini. A maggior ragione, risulta centrale nella storia romana, sebbene non scevra da problematicità, la *promulgatio* di una prima, ancora disuguale, legislazione tanto più per un determinato strato sociale. È forse Max Weber ad aver colto un punto centrale al riguardo: «Hanno interesse alla codificazione quegli strati sociali che hanno in passato maggiormente sofferto della mancanza di norme univocamente stabilite e universalmente accessibili, e quindi adatte al controllo dell'amministrazione della giustizia» (M. WEBER, *Economia e società*, p. 163). Nel caso delle XII Tavole la codificazione risulta centrale per i plebei. Sul carattere aristocratico dell'amministrazione della giustizia a Roma *prima* delle XII Tavole la storiografia antica, a partire da Livio, ha posto più volte l'accento. E, tuttavia, rimane problematico stabilire in che misura la pubblicazione delle XII Tavole abbia scalfito tale carattere.

<sup>470</sup> Si veda, in generale, quel che M. Bretonne scrive rispetto al testo decemvirale in *Storia del diritto romano*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 37-106. In particolare, si tenga presente quanto scrive in *ivi*, pp. 105-106: «è improprio considerare le XII Tavole un codice. Esse non traducono in norme scritte l'intero ordinamento cittadino o un suo settore particolare. Solo la loro riduzione simbolica, nella tarda Repubblica e nell'età augustea, poteva investirle di questo significato. Non bisogna neanche esagerare la loro portata innovativa. Comandi e divieti, regole di condotta e di procedura, sottintendono o presuppongono gli istituti civilistici fondamentali: si sanziona l'agire del padre di famiglia che “vende” per tre volte il figlio, o si accenna al suo “diritto di vita e di morte”, ma non si disciplina in modo compiuto la *patria potestas* [...]. C'è prima della legge, e insieme con la legge, la consuetudine (nel senso lato del termine). Il diritto radicato nei *mores*, più ancora di quello legislativo, è il segno caratteristico dell'esperienza giuridica romana, al tempo delle XII Tavole e dopo. La legge ha, come sappiamo, un'attitudine trasformatrice; ma di questa attitudine fa un uso molto cauto».

<sup>471</sup> *Ivi*, pp. 718-719.

<sup>472</sup> *Ibidem*.



lungo conservato dai patrizi, da parte della plebe è il primo passo di un conflitto ancora aperto. Stavolta attorno allo *ius publicum*.

È proprio attorno allo *ius publicum* che nasce quella gara di virtù tra patrizi e plebei che ha fatto grande Roma. Gara di virtù perché porta ciascuno a impegnarsi nella *publica magnificentia* che rendeva i Romani «modesti entro le mura domestiche» ma «suntuosi pubblicamente»<sup>473</sup>. Nell'ordine ammirevole delle conquiste plebee, dopo essere stati uguagliati nel diritto privato, la forza stessa delle cose vuole che la *plebs* ottenga anche i connubi e i sacerdozi tanto da contrarre ulteriormente l'*auctoritas* patrizia e relegarne la differenza, fino a quel momento riprodotta e riaffermata con forza, a semplice ricordo. È la *lex Petelia* a segnare un ulteriore spostamento istituzionale rilevante sciogliendo la plebe «dai vincoli di dominio» e liberandola «dall'ossequio ai patrizi»<sup>474</sup>.

E, tuttavia, il conflitto tra le due parti di Roma risulta produttivo finché circola «la *misura*», finché serve «ad irrobustire la *moderatio*, ad incrementare il *temperamentum*»<sup>475</sup>. Finché il conflitto si svolge tra forze asimmetriche ed è proteso non all'acquisizione di potenza ma al bene pubblico risulta produttivo e “rivoluzionario”<sup>476</sup>. In un passaggio

---

<sup>473</sup> *Ivi*, pp. 700-701.

<sup>474</sup> *De Constantia*, pp. 702-703.

<sup>475</sup> R. CAPORALI, *Heroes gentium*, pp. 120-121.

<sup>476</sup> Si usa qui lo stesso termine con cui Antonio Guarino a partire da uno spunto vichiano ha letto e ripercorso le lotte plebee. Per “rivoluzione plebea”, infatti, non si intende né «un ‘colpo di stato’ più o meno drammatico, né un seguito di sommosse e agitazioni popolari, di ‘azioni rivoluzionarie’ di persone o di gruppi o di folle, da cui sia scaturito un rimaneggiamento, anche se vasto e profondo, dell’ordine sociale, economico, politico, giuridico di Roma, a beneficio, nella specie, del ceto sociale denominato plebe. [...] La rivoluzione, se è tale non soltanto di nome, è cosa ben diversa dallo scuotimento e dalla revisione di un ordine costituito. È la demolizione di quell’ordine, lo sconvolgimento totale di quell’assetto, in una con la fondazione di un ‘ordine nuovo’, radicalmente nuovo nella sostanza dei rapporti sociali. [...] Di rivoluzione non è il caso di parlare se non quando una certa struttura socio-economica (quindi politica, quindi giuridica) subisca non importa se a breve o a lunga scadenza, un ribaltamento totale [...] e ciò per effetto di un conflitto, anzi di uno scontro senza esclusione di colpi tra due schieramenti interni alla struttura sociale, ma tra loro contrapposti: l’uno interessato alla conservazione dello *status quo ante*, l’altro impegnato appunto nell’eversione di esso e nell’istituzione di un ordine nuovo. La molla profonda del conflitto è l’interesse, e la ragione dei contrapposti interessi dei due schieramenti è in una situazione obbiettiva di forte squilibrio sociale, che quasi sempre dipende, in ultima analisi, da una disuguaglianza economica, cioè da un modo di produzione della ricchezza [...]. È nella logica delle cose che i due schieramenti oppostamente interessati si coagulino, in questa lotta, quali che siano le estrazioni e le motivazioni di spinta dei singoli elementi che vi confluiscono, in due “parti” organizzate delle quali l’una, essendo la classe soggetta, subalterna, che vuol liberarsi dall’oppressione che su di lei esercita l’altra, si rende anzitutto consapevole della sua ragion d’essere (prende cioè “coscienza di classe”), assume poi l’iniziativa del conflitto, e perciò appunto acquista obbiettivamente la fisionomia della classe “rivoluzionaria”» (A. GUARINO, *La rivoluzione della plebe*, *op. cit.*, pp. 13-18). Elementi minimi, per Guarino, della rivoluzione sono dunque ordine nuovo e lotta di classe laddove l’ordine nuovo è il risultato non «della spontanea respiscenza della classe egemone, ma della pressante richiesta prima, poi della sconvolgente vittoria della classe rivoluzionaria, la classe subalterna, sulla classe dominante» la quale si fa scudo di un diritto, di un ordinamento giuridico che

fondamentale a chiusura del *De Constantia* Vico descrive in questi termini la *clavis universae romanae historiae*, la chiave dell'intera storia romana che non si comprenderebbe senza l'intrinseca mobilità della società romana e le ragioni giuste entro cui i conflitti si dipanano:

Ed è questa, per così dire, la chiave per comprendere l'intera storia romana; mancando la quale, essa rimane sbarrata fino ad oggi sia agli storici, sia ai politici, sia ai giureconsulti. La patria potestà, esercitata tirannicamente nei confronti dei figli con esempi fortissimi, rinsaldava la tirannide verso i clienti [...]. I clienti, assuefatti a ciò da una dominazione che risaliva fino alla nascita, in tante contese di diritto, non osarono mai prendere le armi contro i patrizi. Di qui gli eccidi. Si limitavano a fare o a minacciare delle secessioni, cioè, ad abbandonare il campo cui erano asserviti. Di qui provenne la magnanimità della plebe romana. Con queste secessioni, attraverso gare di virtù, strapparono ai patrizi i tribuni della plebe, le leggi consacrate, l'equità giuridica, i connubi, le magistrature, i sacerdozi, con la stessa autorità dei patrizi. Ma quando la legge Petelia sciolse la plebe dai vincoli del dominio e la liberò dall'ossequio dei patrizi, i Gracchi fecero sorgere conflitti di potenza e la plebe cercò di estorcere una legge agraria al senato con la violenza: di qui il tramonto della repubblica nelle guerre civili.

*De Constantia*, pp. 702-703.

Dentro il conflitto di potenza, non retto da ragioni giuste, non iscritto entro gare di virtù, si dà il tramonto della *respublica* rappresentato dai Gracchi e dall'eccesso di libertà foriero di sedizioni. È il momento della *republica corrupta*<sup>477</sup> entro cui non sembra valere più quel «principio di merito» sino ad allora motore delle gare di virtù, beneficio della *respublica* romana, suo motivo di crescita e splendore. Il conflitto tra plebei e patrizi è, infatti, un conflitto che ruota attorno a ciò che è legittimo e giusto e ciò che, invece, è semplicemente legale. Sono proprio i realissimi conflitti – e non forme pattizie di qualche genere – che regolano le rivendicazioni di ciò che di volta in volta è legittimo in quanto giusto.

---

formalmente lo legittima di fronte all'azione rivoluzionaria (la quale rispetto a quel diritto è, per definizione, un illecito). In questo senso, l'azione della plebe, volendola guardare secondo schemi giuridici, è un «fatto eminentemente extra-giuridico, anzi anti-giuridico. Solo realizzandosi la rivoluzione si fa diritto (nuovo diritto)» (*ivi*, p. 10). Questo naturalmente non implica però la misura del rinnovamento delle forme, e in particolare delle istituzioni giuridiche «che sanzionano nella realtà sociale un nuovo 'dover essere' imposto da un mutato rapporto di forze» non è mai *totalmente* rinnovato poiché «la rivoluzione, quella vera, andando alla ricerca di nuovi 'contenuti' dei rapporti sociali» non obbedisce ad una perentoria esigenza di cambiare tutti gli elementi singoli del vecchio assetto istituzionale. «Potrebbe andarne di mezzo l'esistenza stessa del contesto sociale, nella sua consistenza interna [...]. Ecco perciò che la rivoluzione non di rado si risolve nel mutamento accorto e disincantato di quel tanto, e solo di quel tanto che è strettamente necessario a dare alla società la sua nuova complessiva struttura, o più precisamente il suo nuovo equilibrio strutturale» (*ivi*, p. 19).

<sup>477</sup> *De Uno*, pp. 226-227.

Se in un primo momento gli ottimati sono legittimati ad avere il potere e a comandare perché più degni e virtuosi – i *patres*, nell’opera vichiana sono, infatti, quei pochi che vennero toccati dalla “pia persuasione” del fulmine e ricevettero i deboli presso le loro are per difenderli –, in un secondo momento smarriscono quella legittimità chiudendosi nell’esercizio arcano dei poteri. Quando la plebe giunge alla consapevolezza della propria umanità nonché della legittimità delle sue aspirazioni a forme più alte di equità si scontra con i patrizi ormai non più legittimati ad essere unici depositari del diritto ma solo legalmente depositari di quello stesso diritto<sup>478</sup>. Tali conflitti assumono la forma produttiva, civilizzatrice di *virtutis certamina* – tra la *magnanimitas plebis* e la *patrum generositas* – nella misura in cui si esprimono attraverso la *secessione* senza ricorrere alla forza delle armi e alla violenza. Viceversa, allorquando alla *virtutis certamina* che produsse la grandezza romana si sostituirono le *potentiae certamina* si produsse il tramonto della *respublica* con i Gracchi che per *vim* cercarono di estorcere un’altra legge agraria. È la distinzione tra le contese rette da un’esigenza di giustizia e le contese rette dalla semplice logica di potenza che prendono la forma della sedizione e danno abbrivio alla dissoluzione.

Il tramonto della *respublica* conduce, però, alla necessità di una nuova forma, di un nuovo equilibrio, di un nuovo ordine. Caduta la *respublica* è Augusto che ricomponete le scissioni, le sedizioni distruttive. Egli, infatti, assunse la «podestà tribunizia», mostrandosi principe e moderatore «delle due sette, plebe e ottimati, le quali nelle sue mani avevan rimesso la condotta della repubblica “stracca dalle guerre civili”»<sup>479</sup>. Augusto ricomponete le discordie civili, concentra nelle sue mani il potere non «con forma di regno (ossia di regno puro), né di dittatura (come in libera repubblica) ma ricevendola “sotto il suo imperio [...] con titolo di “principe”, perciò il popolo romano

---

<sup>478</sup> Cfr. E. NUZZO, *Tra “principio di merito” e “principio di conservazione”*, in ID., *Tra religione e prudenza*, op. cit., pp. 233-272. In particolare, si legga p. 260 in cui l’autore scrive: «già prima del passaggio alla società politica l’umanità è venuta acquistando una serie di stabili comportamenti di carattere “economico-sociale”, istituzioni intersoggettiva e credenze, attraverso una serie di processi drammatici, dei quali protagonisti sono state le figure storiche che hanno legato al merito della propria superiore umanità l’assunzione e l’esercizio del potere. In tal modo i primi “pii patres” hanno con merito acquisito ed esercitato il proprio assoluto potere “dispotico” all’interno dei propri “imperi familiari”: prima esercitando “l’autorità monastica”, familiare, all’interno di una struttura elementare su mogli e figli, poi quella più propriamente definibile “economica”, o “famigliare”, sulla “famiglia” allargata ai “clienti” che hanno richiesto e ottenuto asilo e protezione, dando luogo, con l’essenziale “prima legge agraria”, ad una prima significativa articolazione sociale della vita umana [...]».

<sup>479</sup> *De Uno*, pp. 218-219.

fu detto aver vissuto sotto ai principi “né in tutta libertà, né in assoluta servitù”<sup>480</sup>. Si stabilì, pertanto, uno stato monarchico «temperato con qualche elemento di aristocrazia e di popolo». Nella figura e nelle mani di Augusto *imperator* e moderatore tra le parti si concentrarono, così, «gli auspici, ovvero la fortuna delle guerre» e «le cose sacre»<sup>481</sup>.

Proprio questa nuova forma di temperatura, però, si proietta verso la monarchia pura. È Tiberio a incarnare la nuova tensione all'interno di una Roma non più polarizzata attorno ai corpi politici dei patrizi e dei plebei: «si compì sotto Tiberio il rivolgimento dello stato»<sup>482</sup> con la *iurisditio* affidata interamente ai romani imperatori:

in tal modo passò Roma a quella politica condizione “dove ha forza di legge il piacere del principe”, soggiacendo a quella legge regia di cui parla Ulpiano, la quale è condizione della natural monarchia, ed a cui viene ad assoggettarsi un popolo, quando per propria salvezza trasporta spontaneamente ad unico signore l'imperio assoluto e sovrano.

*De Uno*, pp. 220-221.

Non distante dalle posizioni già espresse, pur in altro contesto teorico, nel *De ratione*, anche nel *Diritto universale* con gli imperatori si dispiega l'equità naturale e si supera il diritto stretto, rigido dei tempi eroici. La giurisprudenza, però, che si allarga per indebolire i patrizi e gratificare il popolo, con i disegni della Provvidenza, supera l'intento dell'*imperator*. Roma appare destinata alla grandezza, guidata dalla Provvidenza a reintegrare quella sapienza scissa, perduta con il peccato:

Dispose adunque il consiglio d'Iddio, ogn'intento di Tiberio oltrepassando, che quelle istesse cupe e meditate ragioni politiche, le quali inducevano i principi romani a procurare la cessazione del viver libero e la rovina dell'autorità degli ottimati, gli portassero ugualmente a favorir la giustizia ed a secondare la verità. In tal guisa per quella ragion di stato, di cui feci parola nel mio libro *De ratione studiorum*, i principi romani furono tirati dalla divina provvidenza ad adoperarsi incoscienti [*imprudentes*] e con ogni forza in pro' dell'eterna verità.

*De Uno*, pp. 336-337.

Con giusti passi, lentamente, il diritto naturale si fa strada nella giurisprudenza romana; il vero emerge dal certo delle leggi; la ragione dall'*auctoritas*. Non è solo con Tiberio che le intenzioni vengono superate in vista di fini più ampi. Con Augusto,

---

<sup>480</sup> *Ivi*, pp. 214-215.

<sup>481</sup> *Ivi*, pp. 218-219.

<sup>482</sup> *Ivi*, pp. 220-221.

infatti, venne favorita «l'introduzione della benigna giurisprudenza»; con Adriano «quell'acerrimo persecutore dei cristiani» la trasformazione della giurisprudenza fu condotta «quasi a perfezione» come «s'egli avesse avuto a cuore di agevolare l'opera di Costantino»<sup>483</sup>. Ma è tanto grande Roma che in essa si condensa la forza della religione cristiana ancor prima della conversione di Costantino: «l'imperio romano, che sopra il mondo estendeva la sua autorità, di già governavasi con leggi alla religion cristiana consentanee, allorquando ad essa si convertì Costantino»<sup>484</sup>.

Fu proprio con Costantino che vennero abolite «le antiche formole» e si fece «chiaro e manifesto ogni arcano della ragion civile». Due sono i motivi, le ragioni che portarono alla nuova giurisprudenza costantiniana: «l'equità naturale di quel principe» che ridusse i processi in tal forma «che l'attore non più obbligato di adoperare [...] alcune consagrate parole, potesse intimare all'avversario le sue ragioni» e la religione cristiana abbracciata da Costantino che non gli consentiva «di tollerare più lungamente quelle formole dei giuramenti deferiti in tutte le azioni che si aggiravano sul fatto, nelle quali formole invocavansi le false deità»<sup>485</sup>. È così che si dispiega la più ampia giurisprudenza romana, le cui leggi sono tanto grandi da accordarsi a quelle mosaiche e cristiane<sup>486</sup>. Giurisprudenza romana e religione cristiana convergono mostrandosi nel loro splendore. Un divino circolo in cui l'impianto teologico dell'opera si condensa e trova la sua espressione nella vicenda turbolenta e grandiosa di Roma.

Dalle forme oracolari, dalla religione delle fonti a quella degli dei mani sino alle metafisiche verità affermate, conquistate non attraverso la filosofia ma attraverso la pratica giuridica dei giureconsulti che «in forza della romana giurisprudenza» vennero «ad incontrarsi ed a concordare con i Platonici»<sup>487</sup> superando gli stessi filosofi.

Ma i giuristi superano gli stessi filosofi, poiché si avvicinano al platonismo per la stessa forza del vero, senza saperlo e facendo altro – ossia, interpretando le leggi, – come abbiamo dimostrato; e per questa stessa ragione sono più utili degli stessi filosofi alla religione cristiana. Quando infatti fissano i singoli diritti individuali, non ammettono che essi possano assumere aspetto di parzialità, ma sostengono che i diritti hanno una

---

<sup>483</sup> *Ivi*, pp. 336-337.

<sup>484</sup> *Ibidem*.

<sup>485</sup> *Ivi*, pp. 328-329.

<sup>486</sup> *Ivi*, pp. 336-337.

<sup>487</sup> *Ivi*, pp. 280-281.

funzione sociale, sia dal punto di vista della collettività, sia da quello dell'individuo: infatti i diritti sono realtà spirituali o modi della realtà spirituale

*De Constantia*, pp. 384-385.

È il passaggio dai diritti nati dal vocabolario vivo ad un diritto universale, astratto, allargato. Dall'origine divina al ritorno a Dio: è questo il cammino del diritto compiuto dalla storia romana. Per questo Roma è *exemplum* concretamente vivo, storicamente certo. Grazie alla divina provvidenza dapprima «nacquero i diritti in sulla terra dal rispetto delle false deità» le cui forme furono «violente» nel governo delle genti maggiori; a queste «succederon più miti le genti minori, e cessò l'antica violenza»; infine, per progressivo e incessante sviluppo «giunsero le leggi ad ispirarsi della reverenza del vero Iddio e dei dettami dell'illuminata coscienza»<sup>488</sup>. Dapprima la sfrenata intemperanza, poi la violenza a cui seguì la forza della fantasia e dell'ingegno. Infine la ragione. Questo è l'ordine ammirevole, la «storia ammirabile» tanto dell'uomo quanto del diritto naturale che finalmente si manifesta «con aperta ragione e generosa verità»<sup>489</sup>.

È, in particolare, con la pratica della religione cristiana che la «verità naturale» mostrò tutto il suo splendore. Espressione più compiuta dell'incontro tra giurisprudenza romana e religione cristiana è il *Codex constitutionum imperialium* in cui «la giurisprudenza cristiana ebbe il suo perfetto e solenne compimento»<sup>490</sup>. Il *Codex* cominciava, infatti, sin dal «primo titolo» ponendosi sotto la consacrazione del *De summa Trinitate et fide catholica*, con il riconoscimento della «santa trinità e fede cattolica» premettendo ad ogni cosa «la vera cognizione del sommo Iddio»<sup>491</sup>. Si è di fronte ad una ricomposizione della *sapientia* scissa dal peccato. Ricomposizione comunque parziale, ma proprio perché storicamente accertata resta esempio a cui rifarsi grazie al *Corpus Juris Romani*, depositario della *sapientia*, a lungo sepolto «dalla barbarie, insieme colla civiltà» nel corso del Medioevo. In esso è fissata, codificata la grandezza del diritto romano a cui rifarsi in ogni tempo, quel «gius romano, ove sì vivamente risplende l'equità naturale»<sup>492</sup>.

---

<sup>488</sup> *Ivi*, pp. 336-337.

<sup>489</sup> *Ivi*, pp. 338-339.

<sup>490</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

<sup>491</sup> *Ivi*, pp. 340-341.

<sup>492</sup> *Ivi*, pp. 314-315.

È nel diritto romano che Vico trova il luogo del circolo nonché il suo attuarsi dall'origine divina alla *constantia* che segna il ricongiungimento a Dio<sup>493</sup>. È la giurisprudenza romana che si fa testimonianza *certa* del fondamento divino laddove nelle Costituzioni imperiali si ha il compimento solenne della giurisprudenza cristiana di ispirazione trinitaria:

a contrastare alla nefanda sfrenatezza dell'empia moltitudine valsero le favole, cui s'infinsero gli ottimi che il cielo coi fulmini lor favellava, e ch'erano suoi cenni i voli degli uccelli [...]; ebbesi di poi il gius civile comune, colle sue simboliche figurazioni delle forme dell'antica violenza, e disparve il gius ottimo sotto a quelle forme coperto e sopraffatto. Come il gius dei Quiriti era stato un simulacro del gius ottimo, così il gius pretorio ritenne la sola apparenza del gius dei Quiriti, e finalmente la verità naturale svolgendosi da ogni giuridico velame, mostrò tutto il suo splendore colla pratica della religion cristiana.

*De Uno*, pp. 338-339.

Una destinazione certa, quella della romana giurisprudenza che giunge all'equità naturale «rivolta agli eterni principi del vero e del buono», fedele interprete «di un'equità eternamente vera» esattamente come la religione cristiana che «queste cose tutte abbraccia, insegna e professa». Essa si trova dimostrata non per fede ma «umanamente» dal corso della giurisprudenza romana tanto che «debbe ogni sapiente sentire e confessare che ad avere una dottrina stabile e concordante gli è forza di essere cristiano». Fu Dio che «intromise il diritto nell'autorità naturale dell'uomo, immagine della divina aseità, e la fece dispiegarsi per forme successive seguendo le varie e progressive condizioni del vivere umano»<sup>494</sup>.

Lo splendore della giurisprudenza romana, alla portata della finitezza umana che l'ha prodotta lentamente, faticosamente ma provvidenzialmente, consente di rendere ragione di quello sforzo di ricerca di vero e di giusto insito nell'uomo caduto. Uno sforzo, una *vis* che consente di giungere a ricomposizione, almeno per un momento, nelle vie tortuose della giurisprudenza romana. Pur nel profano percorso del diritto romano si giunge alle idee incorporee e universali della religione cristiana. Vico appare molto vicino qui a quell'Eusebio di Cesarea la cui escatologia, priva di risonanze apocalittiche, appariva orientata verso il mondo reale in cui l'Impero romano era

---

<sup>493</sup> *Ivi*, pp. 34-35.

<sup>494</sup> *Ivi*, pp. 340-341.

predestinato a trasformarsi in un regno di Dio in un intreccio, tanto complesso quanto pericoloso, tra trono e altare, cristianesimo e civiltà. È con lo *ius* che l'uomo può sollevarsi e si solleva dalla corruzione sino alla riconquista progressiva della propria natura e dell'unità con Dio<sup>495</sup>.

Così disponendo le cose degli imperi la provvidenza divina a' suoi eterni disegni, che, quando Costantino desse la pace alla Chiesa, tutto il mondo fosse governato da un imperio, il quale si regolasse da un diritto già compatibile con la religion cristiana, e la giurisprudenza prendesse da quella il principio *De summa Trinitate et fide catholica*, il quale è principio e fine della giurisprudenza e della religione. E da una scienza, nella quale costi tutta l'erudizione divina ed umana, dimostrata sui principi della cristiana giurisprudenza, si fermi nel giureconsulto la costanza di operar giustamente.

*Sinopsi*, p. 16.

Il fine cristiano resta universale poiché è il solo a garantire l'umana *beatitudo* nella sfera civile. Le simmetrie armoniche del *Diritto Universale* consentono di ricondurre le tortuosità filologiche alla *virtus*, all'opera di una Provvidenza che tende a rendere ragione anche delle violenze più rozze e primitive. Tutto appare reinscritto all'interno di una *ratio* unificante che ricompone al proprio interno le scissioni, dà senso teleologicamente alla caliginosa vicenda umana, si realizza nel diritto di Roma e dirige, governa il mondo con l'ordinante "natura migliore", dinamicamente incarnata ora dai soli ottimi ora da ciascun uomo in quel percorso che si avvia dalle capanne per giungere alle città, che procede dallo *ius gentium* per emergere come *ius naturale*. Percorso duro e faticoso, che si cala nel primitivo senso del religioso e della violenza, ma viene ricondotto ad ordine; in cui la dimensione storica resta implicata in quella metafisica poiché quella è giustificata fino in fondo da questa che la rende effettivamente razionale.

---

<sup>495</sup> Si veda quanto scrive F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, op. cit., pp. 110-112: «La confluenza dell'ordine metafisico e di quello storico conduce la vita sociale al più alto grado di universalità-unificazione, quando si accerta che le esperienze etiche nella storia fanno capo a Dio, riconoscono in lui il senso di tutto il faticoso e complesso divenire del reale. Il vero obiettivo non è di considerare parallelamente le ragioni eterne e immutabili del diritto e l'evoluzione storica dei fatti, ma quello di rintracciare in Dio l'origine stessa, il fondamento e il fine ultimo del diritto universale. Così, l'ideale e l'eterno si manifestano nel concreto, al punto che Vico può, con intimo senso religioso, affermare che "siccome il gius, la legge, ossia il giusto, procede dall'eterna giustizia, cioè da Dio ch'è di ogni legislazione principio, così il gius, o la giurisprudenza, si rivolge ugualmente all'eterna giustizia, a Dio, ch'è il fine, il finale obbietto di ogni equa interpretazione". Il ritorno all'uno non è una palingenesi né un'ascesi mistica dell'anima a Dio, ma un ritorno al nesso tra verità e giustizia letto nel *Corpus iuris*».



Le crisi, le scissioni, le turbolenze muovono le società, le trasformano, permettono loro di evolversi sino, però, ad un ricongiungimento assicurato sin dall'inizio dal divino circolo, dalla natura umana fatta a somiglianza di Dio e che a Dio tende nonostante il peccato. Non però nella forma di una mistica ascesi ma nell'incontro effettivo, effettuale, storico della giurisprudenza romana con l'etica cristiana che ha saputo ricongiungere la scissione, ristabilire il nesso tra verità e giustizia. Non sarà così nella *Scienza Nuova* entro cui la metafisica del divino circolo sembra trasformarsi in una metafisica della forza che lascia aperta la crisi come ferita che taglia dall'interno il moderno senza trovare necessariamente la propria ricomposizione, la propria *pax romana* e cristiana su cui stare e riposare. Sembrano aprirsi, piuttosto, maggiori eventualità, diverse possibilità entro cui si misura ancora una volta il rapporto tra religione e politica, divino e società, sacro e potere. Entro cui si misura tutta la forza e il senso della vichiana teologia civile.



## CAPITOLO III

### **La *Scienza Nuova* come teologia civile ragionata della Provvidenza divina**

#### **1. Dal diritto delle genti alla comune natura delle nazioni**

È nota la lettera che Vico invia al padre cappuccino Bernardo Maria Giacco il 25 ottobre 1725. In quella lettera il filosofo napoletano scriveva con una punta di orgoglio non celata:

Perché da quest'opera io mi sento avere vestito un nuovo uomo: e pruovo rintuzzati quegli stimoli di più lamentarmi della mia avversa Fortuna, e di più inveire contro alla corrotta moda delle Lettere, che mi ha fatto tale avversa Fortuna: perche questa moda, questa Fortuna mi hanno avvalorato, ed assistito a Lavorare quest'Opera. Anzi (non sarà per avventura egli vero; ma mi piace stimarlo vero) quest'opera mi ha informato di un certo spirito eroico; per lo quale non più mi perturba alcuno timore della morte; e sperimento l'animo non più curante di parlare degli emoli<sup>1</sup>.

*Epistola 36 a Bernardo Maria Giacco, 25 ottobre 1725, p. 114.*

La lettera veniva accompagnata dalla prima stesura della *Scienza Nuova* pubblicata proprio nel 1725<sup>2</sup>. Dirimente per la composizione dell'opera fu il fallimento nel

---

<sup>1</sup> Si tenga presente anche quanto scrive nelle *Vici Vindiciae*: «desidero, infatti, che questa sola opera basti e superi tutte le altre da me composte», pp. 370-375.

<sup>2</sup> Come noto dall'*Autobiografia* vichiana ma anche dai lavori di Fausto Nicolini, di Giovanni Gentile nonché dagli studi degli ultimi 40 anni, la *Scienza Nuova* del 1725 era in realtà preceduta da un'altra opera: la *Scienza Nuova in forma negativa*, un primo manoscritto smarrito troppo voluminoso per poter essere stampato nonostante la speranza riposta nel Cardinal Corsini – a cui l'opera era stata dedicata – affinché accogliesse le spese di stampa. L'opera, da quel che ci fa sapere Vico nell'*Autobiografia*, procedeva con un metodo negativo come evidente sin dal titolo al fine di «ritrovare i principi del diritto naturale delle genti dentro quegli dell'umanità delle nazioni, per via d'inverisimiglianze, sconcezze ed impossibilità di tutto ciò che ne avevano gli altri inanzi più immaginato che ragionato» (*Vita*, p. 54). Nonostante l'opera venne rivista e accettata dal revisore ecclesiastico Giulio Torno, Vico fu costretto a rimpicciolirla «e nel fine dell'anno 1725 diede fuori in Napoli, dalle stampe di Felice Mosca, un libro in dodicesimo di dodici fogli, non più in carattere di testino, con titolo: *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per li quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti*» (*Ibidem*) dal metodo, stavolta, positivo «più stretto e quindi più ancora efficace» (*ibidem*). Sull'iniziale impegno da parte del cardinal Lorenzo Corsini (1652-1740) – che divenne papa Clemente XII nel 1730 – di sostenere le spese di stampa della *Scienza nuova in forma negativa* per poi rendersi indisponibile per le «molte esorbitanti spese» della Diocesi di Frascati, costringendo Vico a dover rimpicciolire l'opera e a vendere un «anello ov'era un diamante di cinque grani di purissima acqua» per sostenerne le spese di stampa, cfr. *Epistole* 32-34 e 39-41, pp. 109-111 e pp. 117-120. Inoltre, cfr. F. NICOLINI, *Saggi vichiani*, op. cit. e ID., *Commento storico*, op. cit., p. 44.

concorso per la cattedra di diritto. Con amarezza, tanto nell'*Autobiografia* quanto nelle *Epistole*, emerge anche a distanza di anni il peso che quel fallimento ebbe nel filosofo partenopeo. Dedicò, infatti, ampio spazio a ricordare quell'«infelice evento» del 1723, quando «vacò la cattedra primaria mattutina di legge, minor della vespertina, con salario di scudi seicento l'anno»<sup>3</sup>.

Il 12 dicembre 1722 si rivolge a Eugenio di Savoia sperando in un suo aiuto per la cattedra, ma «destato in isperanza di conseguirla»<sup>4</sup> per i suoi meriti e tenuta la lezione per ottenerla, preparata «fino alle cinque ore della notte antecedente, in ragionando con amici e tra lo strepito de' suoi figliuoli», si ritrovò nella «disavventura» di perderla, ritraendosi «dal pretenderla»<sup>5</sup>. Era il 24 aprile 1723: Vico commentava un passo delle *Quaestiones* di Papiniano, ma la cattedra veniva assegnata a un certo Domenico Gentile. Tuttavia, fu proprio questo «colpo di avversa fortuna» che lo spinse a lavorare «altre opere»<sup>6</sup>.

Toni malinconici quelli che emergono nell'*Autobiografia* e che ricompaiono anche nella lettera inviata da Vico a Bernardo Maria Giacco, datata Napoli, 25 ottobre 1725. A due anni di distanza gli inviava la *Scienza Nuova* nella sua prima stesura constatando con amarezza che, a differenza dei «giudizi molto onorevoli di uomini letterati dottissimi» ricevuti dal *Diritto Universale*, la nuova opera «indirizzata» alle «Università d'Europa» sembrava essere stata «mandata al Diserto»<sup>7</sup>. Con una punta di ironia, Vico appare consapevole della novità della sua opera, meditata grazie al fallimento in quell'Università che non lo volle «occupato a legger paragrafi»<sup>8</sup> tant'è che nella stessa lettera, non scevra da esagerazioni, scrive che vorrebbe «non aver lavorate tutte le altre deboli opere d'Ingegno, e che rimanesse di [lui] questa sola»<sup>9</sup>. È solo con la *Scienza Nuova* che si sente di «avere vestito un nuovo uomo» informato di un certo «spirito eroico».

---

<sup>3</sup> *Vita*, pp. 49-52.

<sup>4</sup> *Epistola* 26 a Eugenio di Savoia, 12 dicembre 1722, pp. 103-104.

<sup>5</sup> *Vita*, pp. 51-52.

<sup>6</sup> *Ini*, pp. 52-54.

<sup>7</sup> *Epistola* 36 a Bernardo Maria Giacco, 25 ottobre 1725, p. 113.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ini*, p. 114.

Basterebbe fermarsi alle *Epistole* per superare le tesi di una facile continuità priva di scarti tra *Diritto Universale* e *Scienza Nuova*. Le parole vichiane evidenziano una gerarchia tra le opere in cui l'ultima nelle sue diverse stesure rimane la più importante e non riducibile alle opere precedenti: «Io gliela [la *Scienza nuova*] raccomando, come un mio parto, che vorrei solo mi sopravvivesse; perche mi costa tutto il corso migliore della mia vita» scrive a Celestino Galiani il 18 ottobre 1725<sup>10</sup>. Non c'è dubbio, insomma, che Vico riconoscesse la novità, la forza, l'originalità e l'unicità della sua opera di fronte a quei dotti boriosi chiusi nelle loro astrattezze.

Una rivendicazione di merito che egli ripropone anche nelle *Vici Vindiciae*, contro quell'*ignotus erro* «spinto da invidia» che, nell'agosto del 1727, segnalava negativamente l'opera vichiana sugli «Acta eruditorium lipsiensis»<sup>11</sup>. Basterebbe questo per venire meno ad ogni facile sovrapposizione tra le opere che tende a proiettare la griglia teorica del *Diritto Universale* sulla *Scienza Nuova*. Emblematiche, in questo senso, le pagine di Carlo Sarchi che nel 1877 evidenziava come nel *Diritto Universale* la «dottrina» vichiana fosse esposta «in modo più sistematico e compiuto» mentre nella *Scienza Nuova* la sua mente «rimase ingombrata [...] dei fatti particolari, da lui spesse volte arbitrariamente interpretati»<sup>12</sup> o quelle di Angelo Marchesi, il quale sosteneva che «il grande pensatore napoletano» prendendo spunto «dalla profonda riflessione metafisica e teologico-storica del *Diritto Universale*» riespose «la sua meditazione in italiano, dando origine alle

---

<sup>10</sup> *Epistola* 35 a Celestino Galiani, 18 ottobre 1725, p. 113. Nelle *Correzioni Miglioramenti Aggiunte* IV (CMA 4, pp. 547-548) aggiungeva Vico «imperciocché i rozzi, ed orgogliosi scrittori sostengono le lor'Opere anche contro le giuste accuse, e ragionevoli ammende d'altrui: altri, che per avventura sono di cuor picciolo, s'empiono de' favorevoli giudizj dati alle loro, e per quelli stesso non più s'avanzano a perfezionarle: ma a noi le lodi degli huomini grandi hanno ingrandito l'animo di correggere, supplire, ed anco in miglior forma cangiar questa nostra. Così condanniamo le *Annotazioni*, le quali per la via negativa andavano trovando questi principi; perocché quella fa le sue pruobe per isconcezze, assurdi, impossibilità; le quali co' loro brutti aspetti amareggiano più tosto, che pascono l'intendimento; al quale la via positiva si fa sentire soave, che gli rappresenta l'acconcio, il convenevole, l'uniforme, che fanno tutta la bellezza del Vero, del quale unicamente si diletta, e pasce la Mente Umana. Ci dispiaccone i Libri del *Diritto Universale*; perché in quelli dalla mente di Platone, ed altri chiari Filosofi tentavamo di scendere nelle menti balorde e scempie degli Autori della Gentilità: quando dovevamo tener il cammino tutto contrario onde ivi prendemmo errore in alquante materie. Nella *Scienza Nuova Prima* [1725], se non nelle materie, erammo certamente nell'Ordine: perché trattammo de' Principj dell'Idee divisamente da' principj delle Lingue ch'erano per natura tra lor' uniti; e pur divisamente dagli uni, e dagli altri ragionammo del Metodo, con cui si conducessero le materie di questa Scienza; le quali con altro metodo dovevano filifilo uscire da entrambi i detti Principj: onde vi sono avvenuti molti errori nell'Ordine. Tutto ciò si è in questi Libri emendato [...]».

<sup>11</sup> *Vici Vindiciae*, pp. 344-345 in cui Vico sottolinea, peraltro, a più riprese come «nessun filosofo» ha «mai tentato finora» di «riportare la filologia» alla «filosofia».

<sup>12</sup> C. SARCHI, *Della dottrina di Benedetto Spinoza e di Gian Battista Vico*, L. Bortolotti, Milano 1877, p. 4.

famose edizioni» della *Scienza Nuova*<sup>13</sup> come se l'opera giuridica rappresentasse la filosofia e la metafisica di una *Scienza Nuova* esclusivamente filologica e storica.

Non meno problematica è stata, poi, come noto, l'interpretazione di stampo crociano tesa a sostenere la tesi del Vico anticipatore, precursore. La *Scienza Nuova*, tanto per Croce quanto per Nicolini che ne ha assolutizzato il modulo interpretativo dandogli consistenza filologica, diventa nella loro lettura la definitiva sistemazione, la sintesi di tutto ciò che l'ha preceduta. Il *Diritto Universale* viene così relegato a semplice periferia del pensiero vichiano, “abbozzo” di un processo di sviluppo ascendente e progressivo di cui la *Scienza Nuova* costituirebbe l'esito finale. Conseguenza più immediata di questa lettura è stata quella di privare gli altri testi vichiani di una loro autonomia o di non considerarli affatto<sup>14</sup>.

In linea con tanta parte della critica attuale si dovrebbe, invece, evitare di identificare *Diritto Universale* e *Scienza Nuova* o di leggere l'intero itinerario vichiano come una sorta di percorso incompiuto che solo nella *Scienza Nuova* trova il suo compimento così da rendere ogni opera precedente una premessa per l'*opus maius*. Posta la rilevanza indiscussa della *Scienza Nuova* che rappresenta l'opera maggiore di Vico – pur nelle differenze tra le diverse stesure, specie tra la prima e le altre due – ogni testo va riconosciuto nella propria autonomia e, insieme, collocato all'interno di un pensiero che si modifica, cambia, si rivolge ad oggetti differenti.

Tra *Diritto Universale* e *Scienza Nuova* – specie tra *De Constantia* e *Scienza Nuova* del 1725 – si rintracciano molteplici continuità ma certo queste non bastano per identificare due opere profondamente diverse per forma, struttura e contenuto. Per quanto Vico pensi in fondo sempre lo stesso problema, che è problema civile, egli lo fa

---

<sup>13</sup> A. MARCHESI, *Teologia o filosofia della storia in Vico*, in AA. VV. *Poesia Logica Religione*, op. cit., p. 340. A ciò l'autore aggiunge che il nucleo speculativo della concezione vichiana andrebbe colto «nell'unità che va dal *De Antiquissima* al *Diritto Universale* e, infine, alla *Scienza Nuova*. Dovrebbe essere in proposito realizzata una edizione della *Scienza Nuova* che mostrasse quali e quanti possono (e debbono) essere i rinvii e i rimandi alle precedenti e soggiacenti formulazioni latine del *De universi iuris uno principio et fine uno*, nei cinque libri della *Scienza Nuova*».

<sup>14</sup> Cfr. R. RUGGIERO, *Nova scientia tentatur*, op. cit., pp. V-VII in cui si sottolinea la mancata autonomia riconosciuta al *Diritto Universale* presentato come una sorta di *Ur-Scienza Nuova*, ma anche F. LOMONACO, *L'erudizione etico-politica di Fausto Nicolini*, Mimesis, Milano-Udine 2013 nonché la ristampa del *Diritto Universale* dello stesso: G.B. VICO, *De Universi Juris Uno Principio et Fine Uno*, a cura di F. LOMONACO, Liguori, Napoli 2007. Si veda poi F. NICOLINI, *Introduzione* a G.B. VICO, *Opere*, a cura di F. NICOLINI, Ricciardi, Milano-Napoli 1953, p. XIII «Per passare alla *Scienza Nuova* non meno di nove, tra esistenti e disperse, sono le redazioni conosciute nelle quali il Vico, migliorandole di continuo dette forma alle innumeri 'discoverte', compiute, in virtù dell'anzidetto suo trapasso dall'intellettualismo all'intellettualismo, segnatamente nel campo della filosofia, della storia così etico-politica come giuridica, nonché della critica letteraria».

sempre in modo diverso. La prima presa di distanza dall'opera giuridica, dal suo impianto metafisico e dal suo tenore dimostrativo è nel linguaggio, nello stile tanto caratteristico da rendere pressoché indecidibile il genere cui la *Scienza Nuova* appartiene<sup>15</sup>.

In essa si intrecciano, in un peso paritario, filologia, filosofia e narrazione tanto che Stefania Sini ha giustamente parlato di uno *stile della simultaneità* in virtù del quale «teoresi, erudizione e racconto non si trovano giustapposti come blocchi separati, non si fronteggiano nella loro identificabile specificità, ma sono fusi e confusi, in costante reciproca osmosi, a livello sia microtestuale che macrotestuale»<sup>16</sup>. Stile della simultaneità entro cui si distribuiscono figure, eventi, mitologie a tratteggiare un “poema”<sup>17</sup> in cui puntiglio erudito e narrazione, volontà sistematica e frantumi filologici convivono<sup>18</sup>.

Proprio la sua peculiare struttura stilistica – nonché *tipografica*<sup>19</sup> – e la forma di *fabula*<sup>20</sup> che la caratterizza ha portato, come noto, a tacciare la visività<sup>21</sup> della *Scienza*

---

<sup>15</sup> Sulla scelta dell'italiano e l'abbandono del latino per la *Scienza Nuova* con significato tanto ideologico quanto epistemico e non solo didattico cfr. D. LUGLIO, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l'oeuvre de G.B. Vico*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris 2003, pp. 128-143.

<sup>16</sup> S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., p. 41.

<sup>17</sup> Francesco De Sanctis paragonava in questo senso l'opera vichiana alla *Divina Commedia* dantesca: «così è nata questa prima storia dell'umanità, una specie di *Divina Commedia*, che dalla gran selva della terra per l'inferno del puro sensibile si va realizzando [...] sino all'età della riflessione o della filosofia [...]. È la *Divina Commedia* della scienza, la vasta sintesi, che riassume il passato e apre l'avvenire tutta ancora ingombra di vecchi frantumi dominati da uno spirito nuovo [...]»; F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura*, op. cit., p. 830.

<sup>18</sup> Sulla molteplicità virtualmente sterminata di fonti e riferimenti vichiani si veda quanto scrive F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, op. cit. p. 6 «il generale procedimento espositivo vichiano non è puntato sull'argomentazione deduttiva, tesa a convincere, ma strutturata secondo la strategia retorica della persuasione e di un persuadere massimamente coinvolgente il lettore».

<sup>19</sup> Molti dei caratteri con cui è scritta la *Scienza Nuova* alternano il maiuscolo, il corsivo, il tondo come a voler rendere visive le parole, materiali i caratteri in una precisa strategia semiotica che non ha solo o tanto scopo decorativo sebbene Nicolini – che normalizzò la pagina vichiana privando la scrittura della *Scienza Nuova* della sua iconicità – nel 1911 fosse convinto del contrario sostenendo che con l'uso dei corsivi, delle maiuscole e della punteggiatura Vico volesse «raggiungere speciali effetti artistici». Sull'“enunciazione” tipografica come microcosmo della mentalità di un'epoca cfr. R. LAUFER, *La notion de paragraphe*, éditions du C.N.R.S., Paris 1985 il quale sostiene che la struttura dei paragrafi, i titoli, i tipi di carattere e finanche il formato del libro, costituiscono delle forme espressive della storia della cultura e della mentalità di un dato periodo. Si vedano inoltre S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., pp. 277-335 e la ristampa anastatica della *Scienza Nuova* occasionata dai 350 anni dalla nascita del filosofo napoletano che riproduce fedelmente un esemplare vichiano con le scelte tipografiche relative: G. VICO, *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Belle époque Edizioni, Napoli 2019.

<sup>20</sup> Cfr. F. NICOLINI, *La giovinezza di Vico*, op. cit. che, in relazione alla scrittura vichiana, rilevava come il suo fosse un «poetare specularando» o uno «speculare poetando» tanto la sua fantasia era robusta.

<sup>21</sup> A sottolineare, tra gli altri, la figuratività della *Scienza Nuova* sono M. FUBINI, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1965, il quale scriveva che Vico «non argomenta, ma vede e fa vedere» (p. 26),

*Nuova* e Vico stesso di oscurità, a-sistematicità, confusionismo – sia pur “geniale”<sup>22</sup> – tanto più se si considera la molteplicità di argomenti in essa trattati, che la rendono un vero e proprio “*monstrum*”<sup>23</sup> o, come pure è stato scritto, un odierno «*speculum mundi*» in cui la scienza si interseca con un “bizzarro” insieme di dottrine cucite assieme, una dinamica «enciclopedia di tradizione interdisciplinare e logica sovradisciplinare»<sup>24</sup>. Ma non si tratta solo di una questione “stilistica”. La scrittura di Vico non ha valore semplicemente ornamentale. Essa è scelta intrinseca e coerente con la materia trattata.

È il tentativo di ricorrere ad un linguaggio simile a quello del mondo atavico, di trasmettere visivamente immagini precedenti ai concetti. Un “pensare poetico”, assimilabile, per Andrea Battistini, al *sensuous thought* di cui parlava Thomas Stearns Eliot<sup>25</sup>. Con la scrittura, insomma, teatralizza e spazializza il testo filosofico com'è evidente anche nella *Dipintura* che apre la *Scienza Nuova* del 1730 e, con qualche variazione, quella del 1744. Con la *Scienza Nuova* si avverte il tentativo di recuperare l'irrecuperabile, di dare forma all'informe e all'impredicabile, di dare voce ad un'origine che precede e oltrepassa la coscienza umana, la quale è prodotto solo di un tempo già incivilito.

In questo senso, è ancora profondamente attuale la definizione di Vico come «poeta dell'alba»<sup>26</sup> in quanto poeta delle *origini* interessato, tuttavia, al proprio tempo ed anzi costantemente rivolto ad esso per ricercare l'«embrione» e la «matrice» di «questo Mondo Civile, come quello delle Scienze»<sup>27</sup>. È proprio la *Dipintura* di Domenico Antonio Vaccaro a dare il portato della catabasi vichiana, della discesa, della disposizione acherontea del filosofo napoletano. Lo sforzo della ragione di calarsi in una ricerca delle origini pone, infatti, il problema del confronto con ciò che le è ignoto, sconosciuto, inarrivabile e inconoscibile. Un fondo oscuro e nero, che ricorda lo stile figurativo tardo secentesco del tenebrismo, che proprio la *Dipintura* mette in scena: «le

---

<sup>22</sup> Cfr. F. NICOLINI, *La giovinezza di Vico*, op. cit., p. 71.

<sup>23</sup> Cfr. L. AMOROSO, *Lettura della Scienza Nuova*, Utet, Torino 1998, p. 13.

<sup>24</sup> D. R. KELLEY, *In Vico Veritas: The True Philosophy and the New Science*, in «Social Research», XLIII (1976), pp. 601-611 (in particolare, p. 601).

<sup>25</sup> Cfr. A. BATTISTINI, *La sapienza retorica*, op. cit., pp. 85-87.

<sup>26</sup> G. CAPOGRASSI, *L'attualità di Vico*, op. cit., p. 400 ma si veda anche G. UNGARETTI, *Vita d'un uomo. Saggi e interventi*, Mondadori, Milano 1974, pp. 344-362 che individua nei concetti di *origine*, *fantasia* e *memoria* i tratti caratterizzanti del pensiero vichiano.

<sup>27</sup> SN30, p. 174.



tenebre nel fondo della dipintura sono la materia di questa Scienza, incerta, informe, oscura»<sup>28</sup>.

Inserita all'interno di un più ampio retroterra artistico-culturale connesso alla tradizione iconologica rinascimentale e barocca che trovava espressione paradigmatica nell'*Iconologia* di Cesare Ripa, la *Dipintura* assume più di un significato: da un lato, essa è riferita alle tecniche mnemoniche di seicentesca tradizione per le quali «al lettore» era più facile «concepire l'idea di quest'opera avanti di leggerla e [...] ridurla più facilmente a memoria»<sup>29</sup>; dall'altro lato, in linea con l'«iconismo»<sup>30</sup> vichiano, essa si fa quadro sinottico del libro, parte essenziale e non ornamentale posta al servizio del testo, visione immediata, «antiporta»<sup>31</sup> del pensiero disposto in una verticalità che va dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso: dal raggio divino all'*ingens sylva* e viceversa. Per questo motivo, come ha notato Vincenzo Vitiello, la *Dipintura* allegorica «dà in senso eminente l'idea dell'opera, perché mira a far vedere l'unità dei due movimenti, dall'alto al basso e dal basso all'alto, l'unità, cioè, di vero e certo, ragione e autorità, filosofia e filologia. Ciò che la "voce" dispiega nel tempo, il disegno raffigura nella simultaneità dello sguardo»<sup>32</sup>.

È precisamente il rapporto con l'origine che segna la concezione della storia e della filosofia vichiana. Roberto Esposito, all'interno di una più ampia ricostruzione volta a far emergere i tratti peculiari della filosofia italiana, ha individuato nelle categorie di *vita*, *politica* e *storia* l'asse di scorrimento e la forza d'urto del pensiero italiano. Categorie, queste, che permetterebbero alla filosofia italiana, lungi dall'arroccarsi nelle astrattezze della filosofia moderna che, da Cartesio sino a Kant, ha guardato principalmente alla costituzione della soggettività e alla teoria della conoscenza, di estroflettersi costantemente nella vita storica e politica<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> SN44 §41, p. 446.

<sup>29</sup> *Ivi* §1, p. 415.

<sup>30</sup> L'espressione è di A. BATTISTINI, *La dimensione spaziale del pensiero. G.B. Vico e l'iconismo della scrittura*, in «Studi Filosofici: annali dell'istituto universitario orientale» AION, XXIX (2006), pp. 105-117.

<sup>31</sup> Cfr. F. LANZA, *Sinossi allegorica della "Scienza nuova"*, in ID., *Saggi di poetica vichiana*, Magenta, Varese 1961, pp. 69-126, (in particolare, p. 78) in cui si legge che «ogni tavola allegorica tende a schiudere un'antiporta enfatica alle proposte che seguono».

<sup>32</sup> V. VITIELLO, *L'ora e l'attimo. Confronti vichiani*, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma 2020, pp. 18-19.

<sup>33</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, op. cit., p. 12.

Il punto teoreticamente rilevante che consente alla modernità alternativa di costituirsi senza lasciarsene assorbire, in Vico, è precisamente da rintracciare nel rapporto con l'*origine*. Laddove le filosofie cartesiane e hobbesiana si formano costruendo soglie – epistemologiche o politiche – artificiali, in Vico non c'è alcuna abrasione dell'*origine*. La storia, nella *Scienza Nuova* sembra, invece, nascere da un punto che non è storico. Nel suo cominciamento, la scienza vichiana, sembra rimandare a qualcosa d'altro, al fondo oscuro della *Dipintura*, sfondo necessario con cui il pensiero umano e finito non può evitare di confrontarsi. In questo senso, la filosofia di Vico è una critica della ragione pura e una filosofia «della ragione impura»<sup>34</sup> volta cioè ad un'esperienza della negazione, della fallibilità, dell'impotenza della ragione. Filosofia non volta a trasporre meccanicamente il linguaggio e la razionalità logico-matematica a livello dell'esperienza comune, la quale non è limpida né sistematizzabile *more geometrico*.

Ed è proprio nel punto di partenza, nel cominciamento, che si misura la distanza tra Vico e Descartes. Come per il filosofo francese, anche per il filosofo napoletano occorre operare una cancellazione per giungere a quei primi oltre i quali non è possibile andare, «ridurci in uno stato di somma ignoranza di tutta l'umana e divina erudizione [...] perché, nel meditarvi, non ne sia egli turbato e distolto dalle comuni invecchiate anticipazioni»<sup>35</sup> o, ancora, come si esprime nella *Scienza Nuova* del 1744, «far conto come se non vi fossero libri al mondo» al fine di confutare «tutto ciò che si è finor oppinato d'intorno a' principi dell'umanità, le quali si prendono dalle inverisimiglianze, assurdi, contraddizioni, impossibilità di cotali oppenioni»<sup>36</sup>.

E, tuttavia, la cancellazione operata da Vico è profondamente diversa da – e più radicale di – quella cartesiana. Non si tratta, infatti, di chiudersi in un'asettica egologia

---

<sup>34</sup> R. BODEI, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini e G. Strummiello, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 55-70. Si veda anche N.S. STRUEVER, *Purity as Danger: Gramsci's Machiavelli, Croce's Vico*, in *Vico: Past and Present*, a cura di G. Tagliacozzo, Humanities Press, Atlantic Highlands 1981, Vol. II, pp. 275-289 in cui viene proposta l'esistenza di una tradizione "italiana" caratterizzata dall'attenzione alla "necessità" che limita una visione armonicamente conciliata della politica nei suoi rapporti con l'etica. Una tradizione, dunque, che rammenta il peso della impura necessità assumendola e rifiutandosi di ridurla in "purezza". Caratteristica, questa, che, sia pure in termini diversi, accomunerebbe Vico a Machiavelli. Il primo, infatti, accentuerebbe l'intuizione machiavelliana, della natura infelice e inaddomesticabile dell'attività politica, del malefico, sviluppandoli nella tesi dell'inevitabilità di barbarie e civiltà e nei rischi di quest'ultima.

<sup>35</sup> SN25 §40, p. 1000.

<sup>36</sup> SN44 §330 app. 541-542.

o nel solipsistico metodo cartesiano. Il punto di partenza vichiano non può essere né una rigida, fissa ragione astratta né la coincidenza immediata dell'*ego* con il *cogito* da cui, poi, derivare il resto. Per Vico, piuttosto, il soggetto non coincide perfettamente con se stesso, l'*ego* è un risultato, un prodotto che si costruisce pazientemente, drammaticamente a valle della storia e non un presupposto a monte della scienza<sup>37</sup>.

Attraverso una vera e propria arte dell'oblio, il gesto metodologico di Vico è “violento” – «in meditando con i principi di questa Scienza, dobbiamo vestire per alquanto, non senza una violentissima forza, una sì fatta natura» – e implica una specie atto “mimetico”, un fare “come se”<sup>38</sup> – «ridurci in uno stato di somma ignoranza di tutta l'umana e divina erudizione, come se per questa ricerca non vi fossero mai stati per noi né filosofi né filologi»<sup>39</sup>. L'ignoranza diviene, qui, la condizione per lo sviluppo della scienza, al fine di ricreare le condizioni del primo pensiero umano:

Quindi due e non più si possono in natura immaginare le guise onde abbia il mondo delle gentili nazioni incominciato: o da alcuni uomini sapienti che l'avessero ordinato per riflessione, o che uomini bestioni vi fossero per un certo senso umano convenuti. Però c'impedisce venire nella prima opinione essa natura de' principi, che in tutte le cose sono semplici e rozzi; e tali devono essere stati i principi dell'umanità gentilesca [...].

SN25 §27, p. 993.

Nell'atto di cancellazione, di oblio operato da Vico non si arriva all'*ego cogito*, al soggetto della certezza, ma al bestione, all'errore, all'ignoranza, alla *stultitia* non alla *sapientia*, ad un'immagine capovolta e invertita del soggetto del *cogito*: «rimossi i sapienti,

---

<sup>37</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 27-37. Il riferimento è soprattutto alla *Meditatio prima* in cui si legge: «è da tempo che mi sono reso conto di quanto di falso avevo preso per vero fin dall'infanzia e di come sia dubbio tutto quel che in seguito vi ho costruito sopra; ed è da allora che ho capito che, se aspiravo a stabilire nelle scienze qualcosa di solido, destinato a durare, avrei quindi avuto da buttare all'aria tutto quanto, per una volta nella vita, e ricominciare dalle fondamenta. [...] Quindi, ora che ho sgombrato l'animo da ogni preoccupazione, mi sono procurato tranquillità e agio, e mi ritrovo in solitudine, mi dedicherò finalmente, con serietà e in libertà, ad una distruzione generale delle mie opinioni»; «sono costretto ad ammettere che, di quanto ritenevo vero un tempo, non c'è niente di cui non sia lecito dubitare, e non per avventatezza o leggerezza, bensì per ragioni valide e meditate, e quindi che, se intendo scoprire qualcosa di certo, devo aver cura di rifiutare l'assenso a quel che mi appare dubitabile non meno che a quel che è palesemente falso»; «Penso quindi di far bene se, piegata interamente la mia volontà in senso contrario, mi ingannerà di proposito, fingendo per un po' che quelle opinioni siano del tutto false e immaginarie [...]». Cfr. anche le belle pagine di P. GIRARD, *Rationalité et politique*, op. cit., pp. 71-82.

<sup>38</sup> Sull'influenza del *Cogitata et Visa* di Bacone cfr. A. BATTISTINI, *Note*, op. cit., p. 1544 ma anche O. REMAUD, *Les Archives*, op. cit., pp. 217-220.

<sup>39</sup> Per questa e la precedente citazione SN25 §40, p. 1000. Si veda anche P. GIRARD, *Rationalité et politique*, op. cit., pp. 85-100.

ci rimangono i bestioni»<sup>40</sup>. Per poter giungere al primo pensiero umano è necessario, allora, quest'atto di cancellazione nella consapevolezza della distanza dell'interprete rispetto all'interpretato tale per cui «ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini» di cui si può solo, lontanamente, «intender» come pensavano<sup>41</sup>.

Passaggio noto e centrale della *Scienza Nuova* del '44 che dà la misura dell'operazione inedita vichiana contro la “boria” dei dotti e delle nazioni<sup>42</sup>. Tanto i primi quanto le seconde hanno, infatti, commesso l'errore di proiettare anacronisticamente il proprio presente colto e illuminato sul passato secondo quella «proprietà della mente umana» che «ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti»<sup>43</sup>. Al contrario le origini dell'umanità «dovettero per natura essere picciole, rozze, oscurissime»<sup>44</sup>.

In tal senso, rispetto al *Diritto Universale*, Vico tratteggia come un percorso inverso lo spostamento dell'ultima opera:

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 [...].

*Vita*, p. 79.

Eppure, non si tratta solo di un cammino inverso che la *Scienza Nuova* compirebbe rispetto al *Diritto Universale* come a voler ripercorrere dal basso quel che è già stato percorso dall'alto. Il mutamento è più radicale, l'orizzonte sistematico è sconvolto più profondamente e necessita di un nuovo metodo, di nuovi strumenti se si vuole fondare una nuova scienza.

È forse il titolo a esplicitare lo spostamento più radicale: *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*. Si tratta del titolo della stesura del 1725 che subirà più di una

---

<sup>40</sup> SN25 §32, p. 996.

<sup>41</sup> SN44 §378, p. 572.

<sup>42</sup> Sulle borie delle nazioni e dei dotti cfr. *ivi* §§125-128, pp. 495-496.

<sup>43</sup> *Ivi* §122-123, pp. 494-495.

<sup>44</sup> *Ivi* §124, p. 495.

modifica nelle stesure successive. Già qui, è spostato il punto di vista, è diverso l'oggetto, è nuova la materia. Si tratta della *natura delle nazioni*, come Vico ribadisce con forza nelle *Vici Vindiciae*<sup>45</sup>. Rimane fermo il bisogno teorico del *sistema* proiettato però verso il tentativo di erigere una tassonomia del sapere unitaria ed enciclopedica come sottolineato da Cesare Vasoli<sup>46</sup>. Con le stesure successive il riferimento al diritto scompare per lasciare il posto, a partire dal 1730<sup>47</sup>, alla *comune* natura delle nazioni: *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* è il titolo della stesura del 1744.

“Natura” fa subito pensare alle scienze naturali con le quali Vico intrattiene un rapporto complesso e peculiare tant'è che è argomento, questo, che ha suscitato non poche differenze interpretative. Da Paolo Rossi che rilevava una radicale contrapposizione tra la scienza del mondo storico-umano e la scienza naturale<sup>48</sup> sino ad arrivare ad Andrea Battistini che, invece, sottolineava la complementarità tra la scienza delle nazioni e la moderna scienza della natura:

l'ambizione di Vico è dunque quella di completare la rivoluzione scientifica estendendone la portata al mondo umano, con la differenza che i materiali non sono rielaborati dalla ragione, ma dalla memoria, dall'ingegno e dalla fantasia, tutti elementi che entrano a far parte della filosofia con piena dignità<sup>49</sup>.

Più recentemente, Marco Vanzulli ha indicato uno dei motivi galileiani presenti in Vico, quale la ricerca scientifica come ricerca del fenomeno e della “guisa” e «non come ricerca essenzialistica volta all'identificazione delle cause prime»<sup>50</sup>.

La scientificità vichiana non sarebbe riconducibile alla trasposizione del metodo naturalistico alla sfera dell'agire umano e dei suoi prodotti sociali ma condividerebbe con esso l'esigenza di produrre un sapere ordinato e articolato facendo, però, persistere anche metodi e saperi della tradizione umanistica. L'intento vichiano, in questo senso,

---

<sup>45</sup> «Eppure specifico argomento di quella *Scienza* non è il diritto naturale delle genti ma la comune natura delle nazioni, dalla quale scaturisce e si diffonde parimenti presso tutti i popoli una costante ed universale conoscenza delle cose umane e divine»; *Vici Vindiciae*, pp. 48-49.

<sup>46</sup> C. VASOLI, *Note sul «metodo» e la «struttura» della “Scienza Nuova prima”*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XIV-XV (1984-1985), pp. 21-37 ma si veda anche, più in generale, ID., *L'enciclopedismo del Seicento*, op. cit.

<sup>47</sup> *Cinque libri di Giambattista Vico de' Principj d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* è il titolo della seconda edizione del capolavoro vichiano.

<sup>48</sup> P. ROSSI, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 132.

<sup>49</sup> A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, op. cit., p. 111.

<sup>50</sup> M. VANZULLI, *La scienza di Vico*, op. cit., p. 79.

già avviato con il *De ratione* sarebbe quello di tenere assieme, unificandole in una potente sintesi, due istanze conoscitive: la tradizione classica umanistica e l'epistemologia scientifica moderna<sup>51</sup>.

In questo senso, Vico con la tradizione classica umanistica fa della dimensione civile l'orizzonte di tutta la sua ricerca utilizzando gli strumenti topico-retorici nella costruzione della sua scienza. Si tratta, nello specifico, di rintracciare le costanti, le tendenze, i movimenti tipici di aggregati storici particolari quali le nazioni. Si tratta di cercare, topicamente, gli elementi, i frantumi da inserire in un articolato quadro di intelligibilità; di far emergere una logica regolativa non tassonomica capace di rendere ragione dei fatti.

Il *comune*, in questo senso, viene posto al centro dell'operazione vichiana dando ad esso il carattere di scientificità. La natura delle nazioni può essere oggetto di una scienza nella misura in cui è possibile individuare delle costanti rintracciabili in ogni nazione pur nella particolarità di ciascuna. Non si tratta tanto o solo di caratteristiche o aspetti empirici, pur rilevati da Vico, poiché, come ha notato Pierre Girard, la scientificità, considerata in tal modo, si fonderebbe sulla ripetizione, su una uniformità empirica semplicemente constatata<sup>52</sup> come a voler assimilare quantitativamente le qualità comuni di nazioni diverse.

E, tuttavia, la scienza vichiana non ha solo un carattere *induttivo* ed empirico né si riduce ad antropologia descrittiva o erudizione storica. Conoscere la natura *comune* delle nazioni non equivale a perdersi nelle particolarità di singole nazioni né in descrizioni empiriche che, pure, risultano funzionali all'operazione vichiana. All'operazione induttiva deve affiancarsi quella deduttiva con cui attingere a quei primi «oltre i quali sia stolta la curiosità di domandare altri primi, che è la vera caratteristica della scienza»<sup>53</sup>.

In quei “primi” si dà la peculiarità della “scienza” vichiana:

che è la nota propria di ciascuna Scienza, di pervenire a que' primi, talché sia curiosità affatto stolta di ricercare altri primi: ne scuopre l'eterne proprietà da' tempi stessi, e dalle stesse guise del loro nascere; che ne possono unicamente accertare tale, e non altro,

---

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>52</sup> Cfr. P. GIRARD, *Rationalité et politique*, op. cit., pp. 221 e ss.

<sup>53</sup> SN44 §346, pp. 550-551.

essere stato il loro nascimento, o natura: e da' primi loro nascimenti secondo il natural progresso delle umane idee le conduce con una non interrotta successione di cose, che tanto vuol dire, con perpetuità.

SN25 §390, p. 1169.

È insieme esigenza induttiva e deduttiva, direttamente connessa alla reciproca traducibilità e vicendevole imprescindibilità di filologia e filosofia<sup>54</sup>. Una duplice esigenza che emerge con forza anche nelle *Degnità* o *Assiomi* che “pulsano” all’interno dell’opera. Come hanno sottolineato Stefania Sini e Jürgen Trabant l’etimo “assioma” pertiene prima di tutto, ma non esclusivamente, alla dimensione etica piuttosto che a quella epistemica, «significa innanzi tutto un fatto per sé degno, un onore, una carica; la parola ἀξιωμα originariamente contiene l’idea di valore».

In questo senso, le *Degnità* non innescano astratte deduzioni. Esse riguardano la vita pratica in un saldo legame – in conformità con il senso originario del loro nome – tra «etica e scienza, e si impongono dunque come principi, universali e fattuali insieme, degni di essere ricordati, frasi autorevoli presentate in forma sintetica, massime di carattere gnomico»<sup>55</sup> che Vico affida alla memoria del lettore con la promessa di recuperarle nei libri successivi. Proprio per la loro forma sintetica, James Robert Goetsch, in uno studio dedicato alle *Degnità* vichiane, li ha accostati agli *aforismi* –

---

<sup>54</sup> In generale per tutto il XVI secolo circolavano opere dedicate alla metodologia della ricerca filologica quali per esempio il *De arte critica, sive ratione corrigendi antiquorum libros disputatio* di Francesco Robortello da Udine (1557) o il *Syntagma de ratione emendandi scriptores* di Wilhelm Canter (1566) e il *De arte critica* di Caspar Schoppe (1597). A queste opere seguì l’*Ars critica* di Le Clerc, la più completa e matura di questo genere che fece testo nelle scuole europee per tutto il XVIII secolo. La filologia – *ars critica* – per Le Clerc aveva come compito quello di stabilire la storicità dei fatti, di rappresentare i monumenti dell’antichità nella loro aurorale purezza, ove possibile, e di garantire al lettore la genuinità di un testo. Solo in questo modo sarebbe stato possibile restituire all’antichità il volto dell’autenticità. Allo stesso modo anche la lingua doveva essere studiata nel suo contesto storico, geografico, culturale specifico per ricostruire la vicenda delle parole e dei significati, sebbene Le Clerc aderisse alla teoria convenzionalistica del linguaggio in cui le parole, considerate segni arbitrari e, dunque, non dati direttamente alle cose ma alle nozioni che si hanno delle cose, che rendeva il compito del filologo molto più complicato. In un certo senso, la filologia vichiana viaggiava sullo stesso binario di Le Clerc che il filosofo napoletano considerava, più per cortesia formale che per sostanza, suo “porto” e sua “guida” esagerandone, molto probabilmente, l’influenza. E tuttavia anche per Vico la filologia è conoscenza del passato e attraverso la ricostruzione delle lingue essa è capace di giungere alla ricostruzione delle civiltà. In questo senso, il filologo può raggiungere l’*historia rerum* attraverso l’*historia verborum*. L’intento comune era quello di restituire all’antichità il suo vero volto con un’opera paziente di ricomposizione del passato. È in quest’ottica che va letta la recensione elogiativa che Le Clerc scrive per il *Diritto Universale* di Vico in cui l’autore ginevrino sottolinea il corretto utilizzo della filologia vichiana come *notitia* (conoscenza) del passato. Ma nel filosofo napoletano la filologia assumeva anche un altro compito ben distante dall’esser semplice *notitia*. La filologia diviene anche fondamento di una nuova scienza e non può ridursi a semplice ricostruzione del passato ma deve andare di pari passo con la filosofia. Proprio nel diverso compito assegnato dai due autori alla filologia e all’unione di questa con la filosofia passa la differenza tra i due. In generale, in relazione al rapporto di Vico con Le Clerc molto meno stretto e diretto di quanto si sia voluto credere, cfr. M. SINA, *Vico e Le Clerc. Tra filosofia e filologia*, Guida, Napoli 1978.

<sup>55</sup> S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., p. 57 e cfr. J. TRABANT, *Cenni e voci*, op. cit., p. 18.

ampiamente diffusi nel Seicento<sup>56</sup> – che, almeno fino alla fine del Cinquecento, non appartenevano all’ambito politico e morale bensì a quello medico – esempio, in tal senso, sono gli aforismi di Ippocrate o la *Statica medicina* di Santorio Santori (1614) – e solo successivamente troveranno il loro ambito d’applicazione nella politica<sup>57</sup>.

Ciò spiegherebbe l’uso vichiano degli assiomi o *degnità* che si collocherebbero a metà strada tra i due utilizzi. A dimostrazione di ciò ci sarebbe anche la metafora medica<sup>58</sup> che fa riferimento all’opera dei «nervi» grazie a cui si «contraggono e si dilatano» i muscoli del cuore «generando, per sistole e diastole, il moto perenne del sangue»<sup>59</sup>. Allo stesso modo, nella *Scienza Nuova* egli presenta le sue *Degnità*: «come per lo corpo animato il sangue, così deono per entro scorrervi, ed animarla in tutto ciò, che questa Scienza ragiona nella comune natura delle nazioni»<sup>60</sup>. Tra di esse compaiono verità eterne e verità di fatto che sono a fondamento della nuova arte critica che deve, appunto, essere sintesi di filosofia e filologia come evidente nella seconda parte della *Degnità XXII*:

---

<sup>56</sup> Andrea Battistini, ricordando che “*degnità*” significherebbe “verità immediatamente evidente” e farebbe riferimento alla terminologia filosofico-teologica del Medioevo, ha anche parlato del Seicento come il secolo dello stile laconico come dimostrano testi quali le *Maximes* di La Rochefoucauld, i *Pensées* di Pascal, ma anche il *Novum Organon* di Bacone o l’*Oraculo manual y arte de prudencia* di Baltasar Gracià, gli *Aforismi dell’arte bellica* di Montecuccoli, i *Discorsi sopra Cornelio Tacito* di Virgilio Malvezzi o, facendo un passo indietro, i *Ricordi* di Guicciardini (cfr. A. BATTISTINI, *Note*, op. cit., p. 1518). Proprio questi ultimi venivano di volta in volta chiamati anche “preceppi”, “consigli”, “sentenze”, “proposizioni” ossia sinonimi per il *Vocabolario della Crusca* del 1612 di “massime” e “assiomi” (cfr. G. RUOZZI, *Pragmatica dell’aforisma nella cultura europea*, in «Annali di Ca’ Foscari», 36 (1997), pp. 11-12). Si veda inoltre, J.R. GOETSCH, *Vico’s Axioms: The Geometry of the Human World*, Yale University Press, New Haven 1995, pp. 62-63.

<sup>57</sup> «Scienza e aforisma camminano appaiati. In quest’epoca non è possibile scrivere aforismi senza attribuire loro un valore scientifico, di verità indiscutibile. Degli “avvertimenti” di Guicciardini Sansovino scrive che furono dall’autore “fermati per lunga prova per veri e infallibili”. Ma a poco a poco, facendosi largo l’idea di una scienza sperimentale e non più dogmatica, anche l’aforisma diventa verità d’esperienza, quindi soggetto alla contingenza. Di questa coscienza troviamo traccia nella *Filosofia morale* di Tesauro (1670), quando a proposito delle massime egli afferma: “Ben puoi vedere che queste massime non sono eterne verità, come quelle della scienza; ma particolari e contingenti, secondo le circostanze da cui dipendono: perché nelle cose agibili, il cercare dimostrazioni è scioccheria”. Così Gino Ruozzi sull’aforisma tra Cinquecento e Seicento (G. RUOZZI, *Pragmatica dell’aforisma*, op. cit., p. 14).

<sup>58</sup> Si tenga presente anche il capitolo VI del *De Ratione* in cui Vico fa riferimento proprio al sapere medico. Cfr. R. RUGGIERO, 2000, p. 25 secondo cui Vico riscopre una serie di categorie medico-storiografiche affermatesi con Paolo Sarpi ma si veda anche Torrini per quel che riguarda la diffusione della professione medica tra molti esponenti dell’Accademia degli Investiganti (1990), p. 30.

<sup>59</sup> Cfr. *De Antiquissima*, pp. 264-265 ma anche pp. 190-193 in cui Vico ricorda nella dedica a Paolo Mattia Doria la dissertazione che tenne in casa sua «nella quale affermavo il moto della natura risalendo dalle origini della lingua latina, sostenendo che, a causa del moto, ogni cosa è costretta al centro del proprio movimento come dalla forza di un cuneo, e poi respinta tutt’intorno, dal centro al margine, da una forza contrapposta; e che tutte le cose sono generate, vivono e muoiono per sistole e diastole».

<sup>60</sup> SN44 §119, p. 494.



di tutte l'anzidette proposizioni, la I, II, III e IV ne danno i fondamenti delle confutazioni di tutto ciò che si è finora opinato d'intorno a' principi dell'umanità, le quali si prendono dalle inverisimiglianze, assurdi, contraddizioni, impossibilità di cotali oppenioni. Le seguenti, dalla V fin alla XV, le quali ne danno i fondamenti del vero, serviranno a meditare questo mondo di nazioni nella sua idea eterna, per quella proprietà di ciascuna scienza, avvertita d'Aristotile, che '*scientia debet esse de universalibus et aeternis*'. L'ultime, dalla XV fin alla XXII, le quali ne daranno i fondamenti del certo, si adopereranno a veder in fatti questo mondo di nazioni quale l'abbiamo meditato in idea, giusta il metodo di filosofare più accertato di Francesco Bacone signor di Verulamio, dalle naturali, sulle quali esso lavorò il libro *Cogitata visa*, trasportato all'umane cose civili.

SN44 §163, p. 504.

Non si tratta però di un rapporto paritario. Ancora una volta, Vico ribadisce la priorità e la precedenza logica della filosofia sulla filologia. Nella stesura del '30 vi è un passaggio, in questo senso, eloquente: «Queste sono le pruove filosofiche, che userà questa Scienza, sono assoluta, unicamente necessarie: le Filologiche vi debbon tenere l'ultimo luogo»<sup>61</sup>. Le *Degnità* come sistole e diastole scorrono nell'opera a darle forma e vita come evidenziano le costanti metafore organicistiche utilizzate da Vico. In contrapposizione alla costruzione ingegneristica di cartesiana memoria – l'edificio del sapere – in Vico si dà un albero del sapere entro cui ogni singola parte risulta vitale se ricondotta all'intero e reinserita nella totalità.

È lo stesso procedimento che usa il filosofo napoletano: ricollocare eterogenei frammenti all'interno di un quadro unitario per individuarne tendenze, movimenti *tipici*, costanti. La natura umana va vista, dunque, nella sua integralità, le nazioni vanno studiate in tutte le loro espressioni per poterne inserire il corso in un quadro d'intelligibilità<sup>62</sup>. Il ruolo della ragione non è quello da far risorgere il passato ma di ricostruirlo a partire da quei *rottami, frantumi, moli, vestigia*. Un vero e proprio lessico della “maceria” o degli «oggetti desueti»<sup>63</sup> quello con cui si esprime Vico a indicare

---

<sup>61</sup> SN30, p. 181.

<sup>62</sup> In questo senso Andrea Battistini ha parlato di “struttura organicistica”: «Tutti gli aspetti del mondo delle nazioni, dal pensiero al linguaggio, dalla religione al diritto, dalla politica all'economia, sono comunque il frutto dello stato di civiltà in cui si trova di volta in volta la società umana, pertanto queste discipline si possono capire solo nel loro rapporto reciproco. Ecco perché la struttura è organicistica: è sufficiente conoscere una di queste parti per avere la possibilità di conoscere l'intera realtà umana di quella stessa fase di civiltà, allo stesso modo in cui [...] le pulsazioni si possono osservare nei singoli punti in cui “le arterie sono più visibili”» (A. BATTISTINI, *La sapienza della retorica*, op. cit., pp. 100-101).

<sup>63</sup> Si tratta del titolo del noto testo di Francesco Orlando dedicato alla letteratura: F. ORLANDO, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robbaccia, luoghi inabitati e testo nascosti*, Nuova edizione riveduta e ampliata a cura di L. Pellegrini, Einaudi, Torino 2015.

l'eterogeneo e complesso insieme di elementi che appartengono al dominio della filologia: le istituzioni, le favole, le lingue, i proverbi, le leggi e via dicendo.

Ma il lemma “natura” rimanda anche, come è stato sottolineato da più parti e da Vico stesso, alle idee di nascita e di nazione nella condivisione della radice etimologica: «natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose»<sup>64</sup>. È la nota *Degnità* XIV, considerata da Paolo Cristofolini la più importante «proposizione filosofica della *Scienza Nuova*»<sup>65</sup> che, da un lato, dà la misura del *metodo genealogico*, di una genealogia ripensata scientificamente come “scienza delle origini delle cose” e, dall’altro, fa emergere una tensione, la stessa in cui Croce vedeva una confusione tra dato empirico ed elemento filosofico, tra un relativismo e prospettivismo storico (“nascimento in certi tempi e con certe guise”) ben individuato da Erich Auerbach e la regolarità, la costanza (“le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose”)<sup>66</sup>.

Non si tratta, dunque, solo di rintracciare il “nascimento” – «quando e dove essi umani pensieri nacquerò» “determinando” luoghi e tempi «a sì fatta istoria»<sup>67</sup> – ma anche il come del venire alla luce, il farsi della cosa. Vico lo ribadisce più volte

---

<sup>64</sup> SN44 §147, p. 500.

<sup>65</sup> P. CRISTOFOLINI, *La scienza nuova*, op. cit., 80.

<sup>66</sup> Cfr. E. AUERBACH, *Il contributo di Vico alla critica letteraria*, in ID., *San Francesco Dante Vico*, op. cit., pp. 78-87 e in particolare p. 81; cfr. ID., *Contributi linguistici all'interpretazione della Scienza Nuova di G.B. Vico*, in *ivi*, pp. 70-77 e in particolare pp. 74-75 in cui l'autore, rilevando i diversi usi del lemma “natura”, sottolinea come nella *Scienza Nuova* «la natura dell'uomo è contenuta in tutte le sue mutevoli nature; gli stadi del suo sviluppo nel cammino complessivo, e la Provvidenza Divina, che agisce in lui, lo hanno dotato di tale natura sotto forma di predisposizione, ed essa si evolve naturalmente in ogni attimo della sua storia» (*ivi*, p. 74). In relazione alla *Degnità*, invece, Auerbach nota l'equivalenza tra natura e nascimento sottolineata qui energicamente «tanto che il significato di natura passa da esistenza che dura nel tempo a movimento del nascere e del divenire», dunque l'equivalenza tra natura e modo di nascere nella storia (*ivi*, p. 75). Inoltre, cfr. R. CAPORALI, *Heroes Gentium*, op. cit.; R.V. CAVALIERE, *L'idea di 'nascita' in Vico*, in *Il corpo e le sue facoltà*, op. cit., pp. 240-256; A. PONS, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Gallimard, Mayenne 2015, pp. 228-232; J. GOETSCH, *Vico's Axioms*, op. cit., pp. 44-48; D.P. VERENE, *La scienza della fantasia*, op. cit. che sottolinea come la nazione etimologicamente sia una nascita, ciò che proviene da un'origine comune. Si veda anche M.H. FISCH, *Introduction to G. Vico, The Autobiography*, Cornell University Press, New York, 1944, pp. 1-107 il quale individua i diversi sensi in cui nazione si collega a nascita. Non c'è, infatti, solo la nascita di un sistema di istituzioni ma una nascita di continue istituzioni all'interno della nazione, una continua trasformazione delle vecchie istituzioni e persino una rinascita della nazione dopo la morte. In questo senso, quando Vico parla di *nazione* fa riferimento sia ad una lingua comune sia ad un processo in divenire di nascita e rinascita. Il che tuttavia non implica – come pure in area anglosassone è accaduto – leggere Vico come un filosofo della nascita in contrapposizione ad una lettura di Vico in senso tragico. Mi pare piuttosto che Vico si muova sempre tra due piani distinti direttamente connessi alla speranza di una conservazione – e, dunque, di nascita e rinascita nel senso prima indicato – e alla paura della dissoluzione. Il dramma, la disperazione e in un certo senso l'inquietudine in Vico sono ben presenti. Un piano, però, non esclude l'altro come, peraltro, mi pare sia ben evidente nella figura anfibia del ricorso: insieme crisi, crollo, fine di una nazione ma anche passaggio d'epoca.

<sup>67</sup> SN44 §348, p. 551.

ripetendo, peraltro, una posizione espressa con forza sin dal *De Antiquissima*: «nella cognizione della guisa consiste unicamente la Scienza»; «le proprietà inseparabili da' subbietti devono essere prodotte dalla modificazione o guisa che le cose son nate; per lo che esse ci posson avverare tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose»<sup>68</sup>; «se ne spiegano [delle origini delle cose divine e umane della gentilità] le particolari guise del loro nascimento che si appella “natura”»<sup>69</sup>; «le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano»<sup>70</sup>.

Operazione non facile, finanche intento «disperato» secondo il lessico negativo che percorre, come una persistenza della perdita *Scienza Nuova in forma negativa*, la *Scienza Nuova* del 1725<sup>71</sup>. Come Dante si calava nell'*Inferno* entrando «per lo cammino altro e silvestro» così Vico doveva calarsi nella selva<sup>72</sup>, immagine su cui si tornerà più avanti. La discesa di Dante all'inferno equivale in Vico ad una discesa nell'origine, in un punto non ulteriormente razionalizzabile, sformato, la densa notte di tenebre<sup>73</sup> delle nazioni. Diversamente da tanta parte della modernità che tentava di risolvere il problema sopprimendolo, pensando di rischiare tutto con la luce della ragione in una “boriosa” tendenza di cui Vico registrava tutti i limiti, per il filosofo napoletano si trattava, piuttosto, di considerare l'ombra come correlato della luce.

---

<sup>68</sup> *Ivi* §148, 500.

<sup>69</sup> *Ivi* §346, p. 551.

<sup>70</sup> *Ivi* §314, p. 537.

<sup>71</sup> Si tratta del [Capo] VIII titolato *Disperazione di ritrovarne il progresso ovvero la perpetuità*; SN25 §26, p. 993 ma anche del [Capo] XIII titolato *Aspre difficoltà di potergli rinvenire*; *ivi* §42, pp. 1002-1003.

<sup>72</sup> L'immagine della *selva* (*Inf.* I 1-6) che apre l'*Inferno* dantesco accompagnata da quell'«intra per lo cammino altro e silvestro» (*ivi*, II 143) si ritrova anche nel madrigale 54 del *Canzoniere* di Petrarca (cfr. RVF 54, 6 ma anche RVF 74,11) sino ad arrivare alla terza novella della V giornata del *Decameron* di Boccaccio, dove la selva entro cui si perdono Pietro Boccamanza e l'Agnolella rappresenta la via imboccata erroneamente (*Dec.* V 3-11), lo spazio senza fine in cui si rischia di rimanere inghiottiti in contrasto con lo spazio della città. Ad accomunare i tre, pur nei diversi sfondi concettuali, è la rappresentazione della selva come luogo simbolico di disordine, di smarrimento, d'irregolarità e dismisura. Tutte accezioni che tornano anche in Vico. In generale si vedano E. NUZZO, *L'umanità in Vico tra le selve e le città. Agli inizi della storia della civiltà nel Diritto Universale*, in ID., *Tra ordine della storia e storicità*, op. cit., pp. 109-164 ma anche R.P. HARRISON, *Foreste. L'ombra della civiltà*, Garzanti, Milano 1992 in cui religione, matrimoni, sepolture – i tre principi della scienza vichiana – si istituirebbero *contro* le selve, ma anche *tra* le selve. Sul tema della selva in Vico in relazione al soggiorno a Vatolla e alla canzone dagli echi fortemente lucreziani in cui parla di «aspre», «solinghe» selve cfr. F. NICOLINI, *La giovinezza*, op. cit.; E. PACI, *Ingens Sylva*, op. cit. Da quest'ultimo Antimo Negri riprende alcuni temi sottolineando come le selve non *ritornino* ma siano il «fondo “orrido” e “oscuro” della stessa città degli uomini»; cfr. A. NEGRI, *Introduzione al Convegno. Neoidealismo italiano. Recupero di Vico. Ermeneutica*, in AA. VV., *Vico e Gentile*, Atti delle Giornate di Studio sulla Filosofia Italiana organizzate dall'Accademia dell'Ungheria in Roma, a cura di J. Kelemen e J. Pal, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, p. 20.

<sup>73</sup> Per un confronto Vico-Dante cfr. J. NAGY, *Dante e Vico. La teologia politica di Dante. Capitoli della ricezione dantesca*, Aracne, Roma 2021 nonché la collettanea *Dante e Vico. Alle radici della vita civile*, a cura di F. LOMONACO e C. MEGALE, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Non nell'esaltazione di una qualche forma di irrazionalismo ma nella costruzione di una nuova, diversa razionalità consapevole della propria finitezza, capace di non espellere da sé il corpo, la falda vitale, e implicante l'invenzione di un altro tipo di linguaggio, in grado di stare dentro l'origine e, dunque, di raccontarla e narrarla piuttosto che dedurla. In questo modo Vico colloca il suo pensiero tra il preistorico e lo storico: in quel confine, su quella soglia sorge il mondo umano sempre preso e avviluppato nel rischio della crisi che, come cono d'ombra, si estende su tutta la vicenda umana.

Muoversi in un terreno tanto impervio implicava adottare nuovi metodi. Si tratta, certo, come anticipato nel *De Constantia* di un'articolazione costante tra filologia e filosofia, in tensione perenne e mai placata. Ma è metodo comunque *geometrico*. Sul carattere geometrico della sua scienza Vico insiste più volte come in un passaggio centrale, di eco spinoziana, della *Scienza Nuova* del 1730:

Ella ragiona con uno stretto *metodo geometrico*, con cui da vero passa ad immediato vero, e così vi fa le sue conclusioni. Laonde ti è bisogno di aver fatto l'abito di ragionare geometricamente; e perciò non aprire a sorte questi libri, per leggerli, né per salti, ma continuarne la lezione da capo a piedi: e dei attendere, se le premesse sieno vere, e ben ordinate; e non meravigliarti, se quasi tutte le conclusioni n'escano maravigliose: lo che sovente avviene in essa Geometria, come quella per esempio delle due linee, che tra loro in infinito sempre s'accostano, e non mai si toccano; perché la conseguenza è turbata dalla fantasia; ma le premesse s'attengono alla pura ragione astratta.

SN30, pp. 93-94.

A confermare il procedere geometrico dell'opera nelle intenzioni di Vico è anche la stesura successiva in cui, pure, risulta espunto il passaggio della *Scienza Nuova* del 1730: «così questa Scienza» scrive nel '44, «procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze»<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ivi* §349. Si tenga presente, peraltro, la lettera indirizzata a Vico da Tommaso Maria Alfani il 17 giugno 1734 in cui si legge «Così egli è addivenuto a Frate Tommaso Maria; il quale in leggendo cose così riposte, così varie e così ben trattate e maneggiate, perché nascono con tutto il geometrico metodo le une dalle altre e si inanellano in modo che formano una bella catena; nel tempo che le leggeva niun dolore per lo miserevole suo corpo sentiva [...]» *Epistola* 79 di Tommaso Maria Alfani, 17 giugno 1734, p. 176.

Passaggi paradossali che sembrano mal accordarsi con l'anticartesiano pur professato da Vico stesso<sup>75</sup> e che tuttavia si chiariscono allorché si riconduce il riferimento al metodo geometrico non tanto alla geometria analitica cartesiana quanto a quella sintetica, sensibile, euclidea che si costruisce a partire dalle immagini<sup>76</sup>. Già nel *De ratione* effettivamente Vico fa riferimento alla geometria sintetica ponendola in contrasto con la geometria analitica cartesiana tanto in senso pedagogico che teoretico. La geometria sintetica, come la *topica*, deve precedere, nell'insegnamento della meccanica, la geometria analitica che «reprime gli ingegni»<sup>77</sup>: «nell'educare gli ingegni alla meccanica, si badi a istradare i giovinetti nelle matematiche non già attraverso la specie, ma attraverso le forme»<sup>78</sup>, ossia non attraverso i simboli algebrici ma attraverso le figure geometriche.

La geometria viene dunque legata alla *topica*, alla capacità di rinvenire gli argomenti e ricollocarli in un quadro unitario in una congiunzione di *inventio* e *compositio* garantita dalla forza dell'ingegno. È tanto importante questa connessione che ricomparirà anche nella *Scienza Nuova* in cui, appunto, Vico rinviene, come nell'arte combinatoria, i frantumi filologici per reinserirli in un quadro unitario di comprensione

---

<sup>75</sup> Croce e Nicolini rifiutarono nettamente le pretese matematiche vichiane: «C'è che la fissazione per la perspicuità e la concisione ispirò al Vico la non felice idea di voler dare al suo libro la veste d'un'opera matematica, o meglio geometrica. [...] Lui l'antimatematico per eccellenza, lui l'odiato di Cartesio e del metodo matematico applicato alle scienze morali» (B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, op. cit.).

<sup>76</sup> I riferimenti su questo sarebbero troppi per una nota. Si rimanda solo a S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., pp. 48-52; G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit.; S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli 1992 (in particolare, pp. 36-40) secondo cui *retorica* e *geometria* sono le due scienze costruttive della *Scienza Nuova* laddove per geometria si intende, appunto, la geometria *sintetica* intuitiva «che rende visibili le similitudini sia nelle figure delineate che nei costrutti del pensiero». Anche i principi sono costruiti, secondo Otto, secondo il modello degli assiomi della geometria euclidea; A. BATTISTINI, *La sapienza della retorica*, op. cit., pp. 106-109 il quale sottolinea come all'approccio geometrico e a quello iconico, si aggiungono altre vie d'accesso: la via allegorica; la via filologica; la via storicistica; la via filosofica; la via sincretistica; la via profetica; la via diagnostica o pragmatica (cfr. *ivi*, pp. 108-109). Si veda, inoltre, M. DANESI, *Vico, Metaphor, and the Origin of Language Advances in Semiotics*, Indiana University Press, 1993, pp. 135-136 in cui si legge «In true Vichian style, Hallyn contends that the scientific imagination is not fundamentally different from the one that undergirds myth or poetry. All of science has a rhetorical, or more precisely, metaphorical structure. Even the nature of experimentation can be seen in this light. Experimentation is a search for connections, linkages, associations of some sort or other. As Rom Harré points out, most experiments involve "the attempt to relate the structure of things, discovered in an exploratory study, to the organization this imposes on the processes going on in that structure." And as Ormiston and Sassower have argued, the technique of scientific experimentation has always been tied to our narrative mode of putting things together into a coherent story or narration that would make sense only in the cultural milieu in which it was forged. There is no knowledge independent of the specific capacities of our minds. Euclidean geometry, for instance, can be said to give visual structure to the world. But this structure can be changed to suit new conditions and conceptualizations. When Nicholas Lobachevski literally imagined that Euclid's parallel lines would "meet" in some context».

<sup>77</sup> *De ratione*, p. 121.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 125.

ed intelligibilità<sup>79</sup>. In questo senso, si muove costantemente tra due piani. L'ordine geometrico cui egli fa riferimento è tanto ordine ideale quanto ordine concreto che stringe assieme il frammento e l'intero senza farli coincidere mai. Operazione, questa, possibile tenendo assieme filosofia e filologia.

Nello specifico, in una serie di *Degnità* Vico definisce tanto la filosofia quanto la filologia. Si tratta, in particolare, della *Degnità X* in cui si legge che «la filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero» mentre «la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo»<sup>80</sup>. È precisamente nella separazione di filologia e filosofia che è possibile rintracciare gli errori di ogni studio svolto sul corso delle nazioni. «Per metà» hanno sbagliato i filosofi «che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi» così come per l'altra metà hanno errato i filologi che «non curarono d'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi»<sup>81</sup>.

Di fronte ai «grandi frantumi dell'antichità, inutili finor alla scienza perché erano giaciuti squallidi, tronchi e slogati», l'intento di Vico è, invece, quello di comporli e “allogarli” «ne' luoghi loro»<sup>82</sup>, di stringere assieme senza farli coincidere eterno e tempo, universale e particolare, teoria e storia affinché la storia non si disperda in frammenti e particolari incerti e la teoria non si pietrifichi in un iperuranio distante, incapace di penetrare lo sviluppo sociale, la sua logica materiale, la vita delle nazioni.

È in questo senso che Vico può fare della storia una scienza capace di rinvenire delle norme generali, regolative non tassonomiche, nel processo di civilizzazione delle nazioni. Tutta la *Scienza Nuova* si muove su un doppio binario, si regge su una duplicità, tacciata di confusione da Giovanni Gentile e da Benedetto Croce<sup>83</sup> e che, invece, rappresenta la forza dinamica e, insieme, la difficoltà di lettura del filosofo napoletano.

---

<sup>79</sup> «[...] qui pruove non si possono più sublimi desiderare che queste istesse che ci daranno la naturalezza, l'ordine e 'l fine, ch'è essa conservazione del gener umano. Le quali pruove vi riusciranno luminose e distinte, ove rifletteremo con quanta facilità le cose nascono ed a quali occasioni, che spesso da lontanissime parti, e talvolta tutte contrarie ai proponimenti degli uomini, vengono e vi si adagiano da se stesse; [...]. Combinarle e vederne l'ordine, a quali tempi e luoghi loro propri nascono le cose ora, che vi debbon nascere ora, e l'altre si differiscono nascere ne' tempi e ne' luoghi loro, nello che, all'avviso d'Orazio, consiste tutta la bellezza dell'ordine [...]» SN44 §344, p. 550.

<sup>80</sup> *Ivi* §138, p. 498.

<sup>81</sup> *Ivi* §140, p. 498.

<sup>82</sup> *Ivi* §357, p. 554.

<sup>83</sup> Cfr. G. GENTILE, *Studi Vichiani*, op. cit., pp. 110-111.

È la duplicità tra *sincronia* e *diacronica*, linearità e circolarità, dimensione strutturale e aspetto sociologico, verticalità e orizzontalità, eternità e tempo.

In una formula che ha segnato tutta la metafisica occidentale a partire dall'uccisione platonica di Parmenide: è la duplicità e la convergenza tra Uno e Molteplice. Nella loro opposizione e correlazione si danno conservazione e movimento, permanenza e variazioni, sapere e vita, idea e tempo, Provvidenza e libero arbitrio, storia ideale eterna e storia in tempo delle nazioni<sup>84</sup>. La *Scienza Nuova* si regge su questa tensione, tra un senso forte di *scienza* che si richiama ad Aristotele<sup>85</sup> e un senso altrettanto forte di contingenza, arbitrio umano e conflitto, che si richiama a Machiavelli e Tacito. Scienza e politica, dunque, nel tentativo di rintracciare una direzione di senso, di ricercare una regola, un'uniformità nel caotico intreccio di fatti.

L'intento di Vico è dunque quello di fare della storia una scienza in un alternativo percorso rispetto al resto della modernità – dai cartesiani a Malebranche sino ai libertini e a Hobbes – che nel recupero di Sesto Empirico<sup>86</sup> aveva relegato la storia a ciarlataneria, fallacia, incertezza, distante dalla *methodus* moderna. L'elaborazione di una *Scienza Nuova* si colloca dunque nel più ampio tentativo di rispondere al tempo incerto di una crisi che travagliava l'Europa tanto a livello epistemologico quanto etico-politico. Si trattava, da questo punto di vista, di ricercare un sapere che di fronte al pirronismo storico fosse capace di rispondere ai bisogni politici e sociali del presente, un sapere insieme produttivo ed operativo.

---

<sup>84</sup> Su queste duplicità si vedano tra gli altri: S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. vol. I, pp. 483-495 ma anche ID, *Vico, l'annalistica e il diritto*, op. cit.; R. ESPOSITO, *La politica e la storia*, op. cit., pp. 236-255; R. CAPONIGRI, *Tempo e idea: la teoria della storia in Giambattista Vico*, Patron, Bologna 1969.

<sup>85</sup> Cfr. SN44 §163, p. 504 in cui Vico riporta la proprietà della scienza individuata da Aristotele (*Metaph.* III, 6, 1003a 12) secondo cui la scienza deve vertere su cose universali ed eterne: «[...] per quella proprietà di ciascuna scienza, avvertita da Aristotele, che "*scientia debet esse de universalibus et aeternis*"».

<sup>86</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 78-93. Bayle, non a caso, faceva coincidere la nascita della filosofia moderna con la riscoperta dello scetticismo antico che fu legata alla pubblicazione degli scritti di Sesto Empirico. La prima traduzione latina degli *Schizzei Pirroniani* risale al 1562 e fu curata da Henri Estienne a cui seguì la ristampa che includeva il trattato *Adversus mathematicos* nella versione latina di Gentian Hervet (1569) in cui, tra le altre cose, si sosteneva che la storia "vera" è un accumulo di fatterelli senza importanza e, dunque, non ha *metodo*, non è una *techne*. Nel 1621, inoltre, queste due traduzioni latine vennero ripubblicate in un volume in-folio, stampato in diverse città europee con l'originale greco. Fu proprio la pubblicazione delle opere di Sesto Empirico a innescare una discussione sul "pirronismo storico" (su cui si veda P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, op. cit.), ossia sulla conoscenza storica e i suoi limiti che si protrasse per un secolo e mezzo. In proposito risulta interessante un testo come quello di La Mothe Le Vayer, *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* del 1668 (cfr. V.I. COMPARATO, *La Mothe Le Vayer dalla critica storica al pirronismo*, in T. GREGORY (a cura di), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Atti del Convegno di Studio di Genova: Genova, 30 ottobre – 1° novembre 1980, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 259-279).

È forse possibile una risposta per uscire dalla selva e dare avvio a questa scienza nuova. Nell'oscurità e nella densa notte di tenebre appare e brilla «questo lume eterno [...] di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»<sup>87</sup>.

È rivolgendosi alla mente umana, «picciola terra» su cui «fermare il piede» tra le «molte dubbiezze» di questo «immenso oceano»<sup>88</sup>, che è possibile rintracciare le costanti, le tendenze del mondo civile. È nella natura umana e nel ripercorrerne le metamorfosi che il mondo civile si fissa nelle sue tendenze, nelle sue regolari costanze. Poiché dalla «metafisica della mente umana» è possibile «contemplare il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni»<sup>89</sup>. Si tratta, allora, per Vico, di ridefinire la mente umana, allargarla a contenere quel che la razionalità cartesiana espungeva. Si tratta di *un'altra razionalità*, che ha al suo interno anche una sapienza poetica, le facoltà ingegnose e fantastiche che sono alla base del mondo storico e danno avvio al processo di civilizzazione.

La *Scienza Nuova* poggia, dunque, su un altro concetto di razionalità non riducibile al solo intellettualismo o alla sola logica ma comprendente anche una “sapienza poetica”. La sapienza, cioè, che è «scienza di far uso delle cose qual esse hanno in natura» si declina sia in forma poetica sia in forma logico-argomentativa a seconda dell'età di riferimento. Nell'ardua ricostruzione del mondo primitivo la sapienza poetica rappresenta il primo stadio della mente umana, la «prima sapienza della gentilità» da cui cominciò una «metafisica, non ragionata e astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita e immaginata quale dovette'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie»<sup>90</sup>. Si tratta di una razionalità ripensata in termini plurali, stratificati, tutti leciti, legittimi e necessari e posti al cuore del progetto vichiano.

---

<sup>87</sup> SN44 §331, p. 542.

<sup>88</sup> SN25 §40, p. 1000.

<sup>89</sup> *Ivi* §40, pp. 1000-1001.

<sup>90</sup> SN44 §375, pp. 569-570.



Sciolta in uno sviluppo storico-genetico, è razionalità che diviene, che si fa nei lenti, travagliati passi della storia e che subisce metamorfosi con i costumi, gli usi e le istituzioni umane rivelandosi in tutta la sua fragilità, finitezza e precarietà. Compito della *Scienza* è allora quello di ripercorrere le trasformazioni della mente umana in quell'intreccio di principi e modificazioni, di universalità e temporalità, tentando di scorgere il nesso tra uomini e mondo civile in una chiave tanto ontogenetica quanto filogenetica. Percorso immane, che supera le intenzioni di Vico stesso, scontrandosi con la caligine del Molteplice, con quella vita plurivoca e multiforme che appare sempre come qualcosa di più della scienza stessa.

All'interno della sezione dedicata alla *Metafisica Poetica* nel *Libro Secondo* nel capitolo dedicato ai *Corollari d'intorno agli aspetti principali di questa scienza* Vico riserva alla sua opera sette caratterizzazioni. Essa è «teologia civile ragionata della provvidenza»<sup>91</sup>, «filosofia dell'autorità», «storia d'umane idee», «critica filosofica», «storia ideale eterna», «sistema di diritto natural delle genti» e «storia universale»<sup>92</sup>. Proprio la definizione di *Scienza Nuova* come teologia civile ragionata della Provvidenza divina assume più di un significato all'interno dell'opera segnando ulteriormente il distacco dall'opera giuridica.

La *Scienza Nuova* come teologia civile ragionata della Provvidenza divina rimanda, infatti, in primo luogo all'idea di Dio considerata non come «eterna verità» da contemplare ma limitatamente per l'«attributo della Provvidenza» che opera per «mezzo delle religioni»<sup>93</sup> anche quelle più rozze e superstiziose. La condotta «della provvidenza divina» può essere oggetto della scienza – «una delle cose che principalmente s'occupa questa Scienza di ragionare» – poiché essa agisce tra ed emerge dalle «cose umane»<sup>94</sup>. In questo senso, essa consente di far rientrare a sistema, a norma di scienza, le religioni dei primi tempi dell'umanità. Anche esse, infatti, rispondono ad una logica che guida l'incivilimento umano.

Non si tratta però di ripercorrere lo stesso cammino del *Diritto Universale*. Si tratta, certo, della stessa *potestas ordinata* con cui Dio agisce nella storia ma cambia il

---

<sup>91</sup> Specificazione, questa, che compare solo nella stesura del '44. Nella *Scienza Nuova* del 1730, invece, si rintraccia l'espressione teologia civile ma non «ragionata».

<sup>92</sup> SN44 §§385-399, pp. 576-584.

<sup>93</sup> *Ivi* §2, p. 415.

<sup>94</sup> *Ivi* §2, p. 416.

modo di agire della provvidenza, cambiano i suoi fini. Nessuna escatologia emerge dalla *Scienza Nuova* né esiti redentivi o ricongiungimenti finali, sia pur alimentati dallo *ius*, con il cristianesimo. Nessun simmetrico concorso – virtuoso – tra uomo e Dio come evidente in quel *nosse velle posse* dell’opera giuridica.

Nella *Scienza Nuova* sembra rompersi il simmetrico concorso poiché l’uomo è retto e guidato solo «dall’amor proprio» e dalla propria utilità: «nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza della famiglia; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza della città [...]: l’uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l’utilità sua propria». L’intervento di Dio, allora, non può che essere di tipo provvidenziale ma è provvidenza che agisce naturalmente attraverso i costumi e le passioni degli uomini: «delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali vivrebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivano in una umana società»<sup>95</sup>.

Il suo fine è più immediato, direttamente connesso alla natura umana, è quello di *conservare* il genere umano e di tradurre i fini e le intenzioni ristrette degli uomini in fini più ampi. Eppure, nessuna perequazione e quiete finale in una superiorità trascendente – o immanente – di fini. Piuttosto slivellamento e sperequazione irrisolta perché per quanto questo mondo civile è fatto dagli uomini è *senza dubbio* uscito da una «mente diversa ed alle volte tutta contraria».

In questo senso, nella definizione di *Scienza Nuova* come *teologia civile ragionata della Provvidenza divina* occorre fare i conti tanto con il rapporto tra il teologico e il politico quanto con la *religio*. Elemento, quest’ultimo, che assume più di un significato risultando tanto un fenomeno sensibile e storicamente dato quanto un principio. Da un lato, infatti, essa è *principio* – il più economico in termini metodologici per spiegare il sorgere delle società umane – della scienza e del suo oggetto, le nazioni; ma è anche fenomeno storicamente dato che cambia e si modifica conformemente alla natura umana.

---

<sup>95</sup> *Ivi* §341, p. 548.

Ma teologia civile rimanda anche all'aspetto pratico e, appunto, civile e civilizzatore della *religio*. È la religione, infatti, che si fa freno e vincolo, «modo e misura»<sup>96</sup>, coesione sociale e primo motivo di incivilimento. Analizzare le credenze, le manifestazioni delle religioni nel loro divenire, nelle forme in cui esse si danno in tempi e luoghi diversi è uno dei motivi centrali della *Scienza Nuova* e rimanda all'antropologia vichiana, ai costumi universali e, insieme, storicamente condizionati rintracciabili, rispettivamente, nella metafisica della mente e nella storia delle umane idee.

La *religio* è infatti direttamente connessa alla sua matrice antropologica, al desiderio di ogni uomo «negli estremi malori di morte» di voler vivere eternamente, di volersi *conservare* anche nel senso più fisico e biologico del termine<sup>97</sup>. Induttivamente la *religio* è elemento costante, uniforme dell'umanità poiché «osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti»<sup>98</sup>.

Ma tale *fatto* si converte in struttura essenziale della natura umana, senso comune nonché in un primo principio poiché con esso è possibile spiegare con una certa economicità l'ordine dello sviluppo<sup>99</sup> tanto della natura umana quanto delle nazioni. Una sorta, insomma, di *forma-elemento* per usare una formula che Victor Goldschmidt riservava alla definizione platonica di “paradigma”, presente nel *Politico*, per la sua struttura paradossale, insieme sensibile e mentale.

---

<sup>96</sup> *Ivi* §340, p. 547.

<sup>97</sup> *Ivi* §339, p. 547.

<sup>98</sup> *Ivi* §333, p. 542.

<sup>99</sup> Si veda, in questo senso, quanto scrive Riccardo Caporali: «Ma la costanza del *fatto* diventa una struttura essenziale per la *natura* solo là dove riesce a convergere verso un'ipotesi a fortissima economicità razionale, a convenire nella ricca semplicità di un “primo”, di un postulato fecondo per conoscenze e conseguenze. Sul piano filogenetico, la presenza uniforme della *religio* nello spazio e nel tempo si conclude sulla più importante dignità dell'incivilimento: “Ove i popoli son inferiti con le armi, talché non vi abbiano più luogo l'umane leggi, l'unico potente mezzo di ridurgli è la religione”. I “fieri e violenti” dello stato eslege non possono “avere in nazione convenuto se non saranno convenuti in un pensiero comune di una qualche divinità”. La priorità della *religio* [...] si dipana intorno a queste esigenze di funzionalità epistemica, di produttività metodologico-razionale: nell'età della “somma fierezza”, la “forza”, la “froda”, l’“impostura” non spiegano l'ordine con la stessa economicità della religione»; R. CAPORALI, *Heroes Gentium*, op. cit., p. 156.

In ultimo, la *Scienza Nuova* come teologia civile ragionata della Provvidenza divina rimanda allo stretto rapporto con il politico. Ancora una volta i piani sono due: da un lato, il piano storico, fattuale in cui si dà di volta in volta un preciso rapporto tra sacro e potere, religione e politica, divino e società tutto dentro al motore conflittuale che dirige il processo storico ed è intimamente connesso alla ricerca di ordine e forma. Dall'altro lato, invece, il rapporto tra il teologico e il politico rimanda, insieme, ad un'infondatezza e ad un fondamento. Si tratta dell'urgenza di Vico, che si fa carico del problema moderno della perdita dell'ordine, di dare un fondamento alternativo al politico ma, insieme, di registrare l'infondatezza, l'impossibilità del teologico come mondo a sé<sup>100</sup> identificato in un sovrano esterno.

Ponendosi, dunque, su un piano umano, attraverso la strutturale divisione storia sacra-storia profana che rende la scienza estranea rispetto alla straordinarietà dell'una e capace di cogliere l'universale dell'agire provvidenziale ordinario e naturale dell'altra, Vico tenta di rispondere alla pretesa auto-fondazione razionale della politica e del diritto e alla scissione tra norma e fatti sostenuta tanto dal libertinismo erudito, quanto dal contrattualismo e giusnaturalismo moderni. La «filosofia dell'autorità» va di pari passo, anzi va «di seguito» alla teologia civile che si interna nel mondo, si fa politica manifestandosi sulla soglia tra il non umano e l'umano con un atto di forza iniziale che dà abbrivio all'incivilimento, al mondo civile e alla storia in uno slivellamento costante che non può essere pacificato né soppresso. Nelle pagine che seguono, allora, si tratterà di seguire tutti questi livelli di significazione della *Scienza Nuova* come teologia civile ragionata della Provvidenza divina nella loro correlazione e connessione, tra piano formale e materiale.

## **2. Provvidenza e senso comune**

Alla base dell'idea della scienza come teologia civile ragionata c'è il contrasto e, insieme, la convergenza di due movimenti distinti: l'*incertezza del libero arbitrio* umano e la logica della Provvidenza che è tanto dire il rapporto tra individuo e storia. Un

---

<sup>100</sup> Cfr. B. DE GIOVANNI, *La teologia civile*, op. cit., p. 15.

rapporto ben evidente in un passaggio, in parte già citato, inserito nelle pagine dedicate al *Metodo della Scienza* che vale la pena riportare per intero:

Ma gli uomini, per la loro corrotta natura, essendo tiranneggiati dall'amor proprio, per lo quale non sieguono principalmente che la propria utilità; onde eglino, volendo tutto l'utile per sé e niuna parte per lo compagno, non posson essi porre in conato le passioni per indirizzarle a 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 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 sua propria. Adunque, non da altri che dalla provvidenza divina deve esser tenuto dentro tali ordini a celebrare con giustizia la familiare, la civile e finalmente l'umana società; per gli quali ordini, non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità [...].

Perciò questa Scienza, per uno de' suoi principali aspetti, dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina [...].

Laonde cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza veruno umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni.

SN44 §§341-342, pp. 548-549.

Riduttivamente considerata come una sorta di eterogenesi dei fini<sup>101</sup>, questo passaggio estremo di Vico rimanda alla provvidenza e al suo statuto nonché alla drammatica ricerca di un rapporto tra vita e forma che si esplica nel rapporto “storia ideale eterna” e “storia che corre in tempo”. Come ha notato Biagio de Giovanni, la parola decisiva che ricorre più volte in questo passaggio – ma aggiungerei, che ricorre di più in tutta l'opera vichiana – è “salvezza” non tanto in senso redentivo quanto in senso conservativo, di vita che si salva attraverso l'idea di un ordine<sup>102</sup>. In tal senso, l'interesse prioritario rimane sempre, per Vico, quello etico-politico in cui è la “salute”, “salvezza”, “conservazione” delle nazioni, non certo delle anime, a svolgere il ruolo

---

<sup>101</sup> Si veda anche l'attribuzione a Vico del concetto hegeliano di “astuzia della ragione” a opera di Croce il quale sosteneva che «Vico aveva non meno di Hegel, il concetto di *astuzia della ragione* e la chiamava *Provvidenza divina*» (B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1948, p. 50).

<sup>102</sup> Cfr. B. DE GIOVANNI, *Racconto esistenziale sulla scienza nuova*, in AA.VV., *Polis e polemicos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, a cura di G.M. Barbuto e G. Scarpato, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 15-22.

centrale<sup>103</sup>. Proprio la Provvidenza, che tanti dibattiti ha suscitato negli studi vichiani, appare almeno in una duplice funzione: da un lato, essa compare a fondamento della conoscenza ideale eterna e, dall'altro, diviene l'oggetto dell'analisi fenomenologica nei modi con cui di volta in volta gli uomini l'hanno immaginata, vissuta e pensata.

Roberto Mazzola, in questo senso, ha sottolineato come essa compaia prevalentemente laddove «vengono affrontati i problemi teoretici e metodologici della ricerca storica e dell'indagine “filologica”» mentre è praticamente assente «nell'indagine storica concreta»<sup>104</sup>. Vico, infatti, non ricorre mai all'azione divina intesa come «uomini della Provvidenza» o “eventi miracolosi”. In tal senso, la provvidenza vichiana ha una funzione *normativa* all'interno dell'opera, garantisce la legittimità e la veridicità della conoscenza storica permettendo al filosofo napoletano di combattere le note tesi libertine dell'impostura e della possibile esistenza di una società di atei sullo sfondo di una crisi interna al cattolicesimo post-tridentino che oscillava tra le tendenze legalitarie della morale dei lassisti e casisti e il rigorismo dei seguaci di Port-Royal.

Nella storia profana la provvidenza agisce da dentro, dalle azioni che compiono e dai motivi che muovono gli uomini, i quali «intendendo di fare quasi sempre tutto il diverso e, sovente ancora, tutto il contrario – onde per servire all'utilità, vivessero in solitudine da fiere bestie, – per quelle stesse loro diverse e contrarie vie, essi dall'utilità medesima sien tratti da uomini a vivere con giustizia e *conservarsi* in società, e sì a celebrare la loro natura socievole»<sup>105</sup>. Una particolarissima eterogenesi dei fini<sup>106</sup> che ancora una volta si basa su una ridefinizione dell'utile come *occasione* facendo emergere dentro o contro i fini ristretti degli uomini, fini più ampi che superano le loro

---

<sup>103</sup> Cfr. E. NUZZO, *Introduzione* a ID., *Tra religione e prudenza*, *op. cit.*, pp. XXI-XXII Enrico Nuzzo, a tal proposito, ha sottolineato come nella “salute” vichiana si addensino «l'integrale e dinamica capacità umana di vivere ‘umanamente’, ‘civilmente’, ‘politicamente’» pensata tanto in relazione all'«integrità metafisica della natura umana» quanto all'«integrità culturale delle forme di vita umana (con la compenetrazione, in termini moderni, delle sfere economica, sociale, giuridica, politica, religiosa, e così via)».

<sup>104</sup> R. MAZZOLA, *Religione e Provvidenza*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>105</sup> SN44 §2, p. 416 [corsivo mio].

<sup>106</sup> Al riguardo cfr. F. VALAGUSSA, *Vico*, *op. cit.*, pp. 41-43 ma anche F. NICOLINI, *Commento*, *op. cit.*, pp. 117-118. Quest'ultimo, in particolare, commentando i §§342 e 344 sulla teologia civile e sull'eterogenesi dei fini individua nella “*fortuna*” di Machiavelli l'equivalente della Provvidenza vichiana («per “fortuna” il Segretario fiorentino intendeva cosa che s'accostava forse più alla provvidenza vichiana che non al cieco caso di Epicuro») e rintraccia in Tommaso Campanella il primo ad aver enunciato formalmente l'eterogenesi dei fini, ma «nel Campanella il principio è semplicemente enunciato, (e più, forse, in senso trascendentale che non, come poi nel Vico, in senso immanente) [...] non come nel Nostro, approfondito e posto a fondamento della storia tutta». Si tornerà più avanti su questo punto.

intenzioni iniziali. L'arbitrio umano rimane confinato nella ristrettezza dei suoi fini, nell'utile più immediato<sup>107</sup>. Proprio per questo la provvidenza agisce naturalmente nel *civile*, "regina" delle cose umane, attraverso i *costumi*. A delineare, in particolare, il rapporto tra Provvidenza e libero arbitrio si pongono due *Degnità*, l'una successiva all'altra. Sono le *Degnità* VII e VIII in cui si legge:

La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società; come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a travverso tutto il gener umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e sì la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e *di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità.*

Questa Dignità pruova esservi provvidenza divina e che ella sia una *divina mente legislatrice*, la quale *delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivano in umana società.*

SN44, §§132-133, p. 497 [corsivi miei].

Le cose fuori dal loro stato naturale né vi si adagiano né vi durano.

[...] Questa medesima Dignità, congiunta con la settima e l di lei corollario, pruova che l'uomo abbia libero arbitrio, però debole, di fare delle passioni virtù; ma che da Dio è aiutato *naturalmente con la divina provvidenza*, e soprannaturalmente dalla divina grazia.

SN44 §134 e §136, p. 497 [corsivi miei].

A emergere è il rapporto tra l'incertezza dell'arbitrio umano e la logica costante della Provvidenza. Un rapporto che trova la sua mediazione nel *sensu commune*<sup>108</sup>, il quale funge da accertamento per l'arbitrio nel momento di passaggio dal bestiale all'umano allorquando l'arbitrio è *incertissimo* e i fini degli uomini appaiono tutti rivolti alle immediate utilità e ai più necessari ed elementari bisogni:

L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del diritto naturale delle genti.

SN44 §141, p. 498.

---

<sup>107</sup> Cfr. B. HADDOCK, *Vico's Political Thought*, Mortlake Press, Swansea 1986.

<sup>108</sup> È in particolare Modica che ha sottolineato gli spostamenti che caratterizzano concettualmente il senso comune nelle diverse opere vichiane sia pur mantenendo la duplice e costante funzione insieme *normativa* e *mediatrice*. Nello specifico, nel *De ratione* il senso comune rappresenterebbe la *regola* della *prudencia* e dell'*eloquentia* e il *medium* tra *primum verum* e *vera secunda*; nel *Diritto Universale* il senso comune si identificherebbe con il «commune hominum iudicium» a cui si deve «reverentia» e come *medium* tra una metafisica del consenso naturale e un'etica del consenso volontario; nella *Scienza Nuova* esso è *regola* della sapienza volgare e *norma* dell'incivilimento delle nazioni nonché *medium* tra Provvidenza e libero arbitrio (cfr. G. MODICA, *La filosofia del «senso comune»*, op. cit., pp. 11-13).

Il senso comune, dunque, funge da *criterio* attraverso cui le nazioni definiscono il certo attorno al “diritto naturale delle genti”. Esso non ha un’origine intellettualistica ma è conoscenza senza riflessione, struttura essenziale della natura umana:

il senso comune è un giudizio *sanz’alcuna riflessione*, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano.  
Questa Dignità con la seguente diffinizione ne darà una nuova arte critica sopra essi autori delle nazioni tralle quali devono correre assai più di mille anni per provenirvi scrittori, sopra i quali finora si è occupata la critica.

SN44 §§142.143, pp. 498-499.

Dall’intreccio e dalla convergenza tra libero arbitrio e provvidenza si genera il progressivo avvicinarsi delle età della storia. E, tuttavia, lungi dall’agire dall’esterno, la provvidenza si situa nell’orizzonte di un aiuto ordinario dispiegato «per vie tanto facili quanto sono i naturali costumi umani»<sup>109</sup>. L’ordine, le logiche costanti che stanno sotto il nome della Provvidenza rimandano alla natura della mente umana entro cui si possono ritrovare i principi di questo mondo di nazioni perché «questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»<sup>110</sup>.

La separazione storia sacra-storia profana ponendo un diverso cominciamento fa sì che il popolo eletto non necessiti della distinzione tra *vero* e *verosimile* poiché non è abbandonato dalla divinità. Al contrario, i Gentili sono abbandonati dalla divinità e «con un ferino error divagando per la gran selva della terra»<sup>111</sup> si ritrovarono «a dismisura a ingrandire le carni e l’ossa, e crescere vigorosamente robusti, e sì provenire giganti»<sup>112</sup>. Proprio questa rottura, la rottura di un immediato rapporto armonico con Dio, implica il contatto dell’uomo con la molteplicità delle cose che richiede comunque la fondazione di un ordine che non turbi ma sistemi il molteplice<sup>113</sup>. Quest’ordine da dare al mondo è rintracciato da Vico nella *comune natura umana* che gli permette di costruire di nuovo una metafisica, ma una metafisica del *genere umano* che tiene conto delle modificazioni della mente nel suo sviluppo. In tal senso, la *Scienza Nuova* deve

---

<sup>109</sup> SN44 §343, p. 549.

<sup>110</sup> *Ivi* §331, pp. 541-542.

<sup>111</sup> *Ivi* §369, p. 564.

<sup>112</sup> *Ivi* §369, p. 565.

<sup>113</sup> Cfr. F. TESSITORE, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in ID., *Un impegno vichiano*, a cura di M. SANNA e R. DIANA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, p. 66.



procedere «d'intorno alle umane necessità e utilità della vita socievole, che sono i due fonti perenni del diritto naturale delle genti», presentandosi come «storia delle umane idee»<sup>114</sup> per poter rintracciare «con una severa analisi de' pensieri umani» i principi della scienza.

Il «criterio» di cui si serve è il senso comune. Nel Vico dell'ultima stesura il senso comune rappresenta il convenire degli uomini sui tre principi «universali ed eterni, quali devon essere d'ogni *scienza*, sopra i quali sursero e tutte vi si conservano in nazioni»<sup>115</sup>, cioè la *religione* ossia la «provvidenza divina», i *matrimoni* ossia la «moderazione di passioni» e la *sepulture* ossia «l'immortalità dell'anime umane» da cui «incominciò appo tutte l'umanità, e per ciò si debbano santissimamente custodire da tutte perché 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo»<sup>116</sup>.

Il senso comune è ciò che permette di accertare l'arbitrio umano che, altrimenti, sarebbe lasciato in balia del caso o del fato. In tal senso, si pone come *medium* tra la Provvidenza e il libero arbitrio umano orientando quest'ultimo. Del resto il 'lavoro' della Provvidenza sarebbe impossibile nella *Scienza Nuova* se non si incontrasse con l'arbitrio umano e, d'altro canto, senza la Provvidenza non si darebbe alcuna vita sociale, la quale è possibile nella misura in cui un certo numero di necessità e di utilità vengono sentite da tutto il genere umano. necessità e utilità vengono sentite come tali da tutti grazie al *sensu comune*.

Il senso comune compariva, in Vico, già nel *De ratione*<sup>117</sup> in cui si configurava, sulla scia della *Retorica* aristotelica e del *De oratore* ciceroniano<sup>118</sup>, come norma dell'eloquenza. Inserito all'interno di una visione pedagogica capace di calarsi nel

---

<sup>114</sup> SN44 §347, p. 551.

<sup>115</sup> *Ivi* §332, p. 551.

<sup>116</sup> Cfr. SN25 §10, p. 984 e SN44 §§333, 360 pp. 542 e 555.

<sup>117</sup> «Procedono erroneamente coloro che adottano nella prassi della vita il metodo di giudicare proprio della scienza; infatti essi misurano i fatti secondo la retta ragione, mentre gli uomini, per essere in gran parte stolti, non si regolano secondo decisioni razionali, ma secondo il capriccio e il caso. E poiché non hanno coltivato il senso comune né mai perseguito le verisimiglianze, contenti della sola verità, non apprezzano come in concreto la pensino gli uomini e se ciò sembri loro pur vero: il che non solo per i semplici cittadini ma anche per gli ottimati e per i sovrani è stato attribuito a gravissimo difetto e talvolta fu di gran danno e rovina»; *De Ratione*, pp. 133-135.

<sup>118</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, I, 1, 1355a e CICERONE, *De oratore*, II, XVI, 68 in cui si legge «In verità, ammetto che spetti all'oratore affrontare tutte le questioni che si riferiscono ai rapporti tra i cittadini, alle usanze degli uomini, alle relazioni sociali, alla vita politica, a questa nostra civile società, al senso comune degli uomini, alle loro inclinazioni e ai loro costumi. Egli non le tratterà con particolare competenza alla maniera dei filosofi, ma saprà inserirle nella sua causa con intelligenza. Su tali argomenti egli parlerà con semplicità e decoro, senza lunghe e continue dissertazioni e senza aride dispute di parole, così come hanno parlato coloro che hanno creato il diritto e le leggi e fondato gli Stati».

tessuto della realtà, esso viene posto a fondamento della retorica in quanto ragionamento sul probabile. Lontano dal buon senso cogitante di cartesiana memoria così come dall'idea del consenso generale delle genti<sup>119</sup>, il senso comune vichiano si profila come il mezzo in grado di orientare l'uomo verso l'utile, istituendo relazioni tra i bisogni e i modi per soddisfarli assumendo, insieme, valore retorico-pedagogico ed etico-pratico. In questo senso, esso si fa regola dell'eloquenza e della prudenza – intesa come virtù civile necessaria per individuare il vero nelle tortuosità del mondo concreto entro cui l'uomo agisce. È, dunque, legato all'attività pratica individuale e collettiva<sup>120</sup>:

la prima cosa che va formata negli adolescenti è il senso comune, affinché, giunti con la maturità al tempo dell'azione pratica, non prorompano in azioni strane e inconsuete. Il senso comune si genera dal verosimile come la scienza si genera dal vero e l'errore dal falso. E in effetti il verosimile è come intermedio tra il vero e il falso, giacché, essendo per lo più vero, assai di rado è falso. Dunque, dovendo gli adolescenti essere educati, soprattutto nel senso comune, è da temere che esso sia soffocato dal metodo critico dei moderni. Inoltre il senso comune è regola dell'eloquenza, come di ogni disciplina.

*De ratione*, p. 105.

L'elaborazione del senso comune si presta all'esigenza di rimanere nell'ambito del verosimile, della certezza, della concretezza sfuggendo tanto all'alternativa scettica che asseconda solo il «senso proprio»<sup>121</sup> quanto a quella stoica. Contro l'insocievole solitudine di hobbesiana memoria<sup>122</sup> e l'ego che non presuppone relazione né è in grado di produrla proprio di una certa modernità, Vico elabora, dunque, la nozione di senso comune che, a partire dal 1725, viene calato all'interno di una storia umana non più risolvibile nel circolo dell'unicità e del fine ultimo ma aperta e problematica.

---

<sup>119</sup> Cfr. G. CANTELLI, *Vico e Bayle*, op. cit., pp. 20-21 secondo cui il senso comune vichiano si differenzia dal consenso generale delle genti – argomento utilizzato per dimostrare l'esistenza di Dio anche se generalmente screditato nel XVII secolo – perché «non si regge affatto su un'identità di nozioni, di concetti, ma su di una comunanza di “desideri”, di “necessità” o utilità inerenti alla natura umana».

<sup>120</sup> Nel *De ratione* Vico pone l'attenzione sul senso comune tanto da un punto di vista *antropologico* poiché esso si pone come mediazione tra mente e corpo quanto da un punto di vista *epistemologico* poiché si pone come mediazione tra *primum verum* e *vera secunda*. In relazione al rapporto tra senso comune, retorica, verosimile, eloquenza e prudenza cfr. G. GIARRIZZO, *La politica*, op. cit., pp. 123-141; M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, op. cit.; J.D. SCHAEFFER, *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and Limits of Relativism*, Duke University Press, Durham & London 1990; G. CACCIATORE, «L'ordine della comunità; e il senso comune della “differenza”», in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Sestante, Ripatransone 1999, pp. 191-199 (adesso in *Polis e Polemos*, op. cit.).

<sup>121</sup> Cfr. F. LOMONACO, «*Senso comune*» e mondo delle nazioni, in *Polis e polemos*, op. cit., pp. 97-114.

<sup>122</sup> Cfr. in particolare il *De cive* ma anche il *Leviatano* (cap. II per il primo e cap. XX per il secondo). Inoltre, cfr. A. PONS, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Gallimard, Mayenne 2015, pp. 131-135.

In questo senso, con la *Scienza Nuova*, il senso comune vichiano si sposta da un piano semplicemente retorico-pedagogico ed etico-pratico ad uno, insieme, storico-metodologico e filosofico-sistematico<sup>123</sup> come evidente dal ruolo di mediazione che svolge tra universalità e verità del principio ordinatore e particolarità e certezza storica determinata delle comunità umane. Non è un caso che Vico faccia riferimento al senso comune proprio come a quel “criterio insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina”.

La Provvidenza, nello specifico, viene definita nella *Scienza Nuova* del 1725 un’«architetta» mentre l’arbitrio umano il «fabbro del mondo delle nazioni»<sup>124</sup> ed agisce a fine *conservativo*. Essa si manifesta nelle religioni e, in questo senso, rappresenta il primo principio delle nazioni poiché «non possono gli uomini in umana società convenire, se non convengono in un senso umano che vi sia una divinità la qual veda nel fondo del cuor degli uomini»<sup>125</sup>. Essa “manda fuori” il mondo delle nazioni «con la regola della sapienza volgare, la quale è un senso comune di ciascun popolo o nazione, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni così, che facciano acconcezza in ciò che ne sentono comunemente tutti di quel popolo o nazione»<sup>126</sup>.

La convenienza di questi sensi comuni di popoli o nazioni tra loro tutte è la sapienza del genere umano. Il senso comune, dunque, assume un valore normativo, presentandosi, insieme, come *dono della Provvidenza* ma *patrimonio del libero arbitrio* da conquistare di volta in volta senza la sicurezza di un esito già da sempre dato. Si tratta, piuttosto, della capacità di raggiungere il certo ad ogni livello della vita civile ma anche di comprendere le idee spontanee e irriflesse che «dettarono agli uomini norme, comportamenti, istituzioni molto tempo prima della ragionata *riflessione dei dotti*»<sup>127</sup>.

Come ha sottolineato Giuseppe Modica

[...] il senso comune è “lumen naturale” e “criterio della sapienza volgare” in quanto è *sensu originario*. Esso è *insegnato* dalla provvidenza divina affinché gli uomini acquistino quella “certezza” dalla quale soltanto può muovere il loro processo di civilizzazione. E d’altronde l’intervento della provvidenza è realmente provvidenziale non già se si

---

<sup>123</sup> Cfr. G. CACCIATORE, *L’ordine della “comunità” e il senso comune della “differenza”*, in *Polis e polemos*, op. cit., pp. 23-34.

<sup>124</sup> SN25 §47, p. 1009.

<sup>125</sup> *Ivi* §45, p. 1008.

<sup>126</sup> *Ivi* §46, p. 1009.

<sup>127</sup> F. LOMONACO, «*Sensu comune*», op. cit., p. 104.

sostituisce all'uomo determinandone necessariamente il corso della storia, né lasciandola in balia della sua natura debole e decaduta<sup>128</sup>.

L'intervento della Provvidenza è un intervento che agisce per vie *naturali* senza inficiare il libero uso della volontà umana. In quanto patrimonio dell'uomo esso va continuamente conquistato: lungi dall'essere il segno di un retaggio fideistico e astorico di Vico<sup>129</sup>, è piuttosto la chiave attraverso cui la storia vichiana rimane aperta, problematica e dialettica senza cedere alla garanzia di un successo assicurato o di armonie prestabilite.

D'altra parte, il fatto che il senso comune sia un giudizio senza alcuna riflessione non significa che sia irrazionale. Piuttosto «incarna [...] tutta la *ragionevolezza* stordita e oscura, ma schietta e spontanea d'una sapienza poetica che possiede la forza prorompente dell'aurorale e dell'originario»<sup>130</sup>, legando insieme metafisica e storia, tale per cui questa possa presentarsi – e si presenta – come «storia dell'umane idee»<sup>131</sup> comuni a tutte le nazioni, il cui significato può esser rintracciato nel costituirsi della metafisica come «metafisica della mente umana».

Come ha evidenziato Stefano Santisalia il *sensus communis* si presenterebbe come un «sentire interiore» che non necessita di essere comunicato nella misura in cui è «già condiviso»<sup>132</sup>. È un sentire comune di carattere conoscitivo ma «oggetto di tale sentire sono quei principi mediante i quali l'uomo regola la sua vita»<sup>133</sup>. Grazie al senso comune è possibile cogliere il vero nel verosimile stabilendo un punto stabile nello scorrere della vita storica. In tal senso, esso si presenta come un «universale concreto»<sup>134</sup> che permette di delimitare i *limiti* della ragione e, insieme, le *possibilità* dell'umano. È elemento costitutivo per il mondo sociale degli uomini, tale per cui «il

---

<sup>128</sup> G. MODICA, *La filosofia del «senso comune»*, op. cit., pp. 120-121.

<sup>129</sup> Cfr. G. SEMERARI, *Intorno all'anticartesianesimo di Vico*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, op. cit., pp. 211-214.

<sup>130</sup> G. MODICA, *La filosofia del «senso comune»*, op. cit., p. 124.

<sup>131</sup> SN44 §347, p. 551.

<sup>132</sup> S. SANTISALIA, *La forza della realtà: il senso comune nel pensiero vichiano*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XLVII (2017), pp. 183-196 (in particolare, p. 190).

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>134</sup> *Ivi*, pp. 194-195.

ritirarsi nel senso proprio del mondo privato non solo distrugge il mondo comune ma nega l'umanità *tout court*»<sup>135</sup>.

In un doppio movimento, religione, matrimoni e sepolture rappresentano, da un lato, costumi universali del genere umano e, dall'altro lato, elementi storicamente condizionati. Allo stesso modo, sempre in un doppio movimento, il senso comune *rende ragione* dei tre costumi o tre principi da cui parte l'incivilimento umano e, dall'altro lato, è proprio da questi che trae la sua determinazione<sup>136</sup>. Il primo principio individuato, come anticipato, è la provvidenza intesa come la cognizione di una qualche divinità, grazie a cui, per quanto gli uomini siano «selvaggi, fieri ed immani»<sup>137</sup>, comincia l'incivilimento.

Alla cognizione di un dio, che dà avvio al conato «col qual i giganti [...] tennero in freno il vezzo bestiale d'andare errando da fiere [...] e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario»<sup>138</sup>, si affiancano gli altri due principi della scienza: i matrimoni che sono «carnali congiungimenti pudichi fatti col timore di qualche divinità»<sup>139</sup>, ossia la moderazione delle passioni, e le sepolture, ossia l'immortalità dell'anima<sup>140</sup>. Sono i grandi principi attorno a cui ruota l'incivilimento umano: da queste tre cose «cominciò appo tutte l'umanità» e per questa ragione «si debbano santissimamente custodire da tutte perché 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo». Perciò, chiosa Vico, «abbiamo preso questi tre costumi eterni ed universali per tre primi principi di questa Scienza»<sup>141</sup> di cui non si può domandare altri primi.

A ciò si collega anche la critica vichiana agli stoici che «vogliono l'ammortimento de' sensi» e agli epicurei che «ne fanno regola» non tenendo conto del rapporto tra le idee eterne dettate dalla Provvidenza e il corso delle umane nazioni. Si può essere vicini, piuttosto, solo ai filosofi politici, non monastici, come i platonici poiché essi «convengono con tutti i legislatori in questi tre principali punti: che si dia provvidenza

---

<sup>135</sup> J. GEBHARDT, *Sensus Communis: Vico e la tradizione europea antica*, in *Vico in Italia e in Germania*, a cura di G. Cacciari e G. Cantillo, Napoli 1993, p. 51.

<sup>136</sup> Su questo cfr. J. CHAIX-RUY, *Il «buon senso» di Descartes e il «senso comune» di Vico*, in «Humanitas», V (1950), pp. 571-588 in cui si osserva, peraltro, che il senso comune si lascia istruire e modellare dall'esperienza, lungi dall'imporre idee presupposte (cfr. *ivi*, p. 583).

<sup>137</sup> SN44 §339, p. 547.

<sup>138</sup> *Ivi* §504, p. 644.

<sup>139</sup> *Ivi* §505, p. 645.

<sup>140</sup> *Ivi* §130, p. 496.

<sup>141</sup> *Ivi* §333, p. 542.

divina, che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù, e che l'anime umane sien immortali»<sup>142</sup>.

Tre punti che corrispondono precisamente ai tre principi della scienza vichiana: religione, matrimoni, sepolture. Come una sorta di «diagramma strutturale della psiche umana», un'intuizione dell'esistenza «di un *a priori*» collettivo<sup>143</sup> il senso comune si manifesta, dunque, in tre costumi imprescindibili e comuni a ciascuna nazione. Tali sensi comuni «del genere umano»<sup>144</sup> diverranno solo a partire dalla *Scienza Nuova* del 1730 dei veri e propri principi indiscutibili su cui si regge l'intera ricerca vichiana e senza cui non sono possibili né la *scienza* né il suo oggetto – le nazioni. Tutta l'umanità si regge e deve reggersi su questi «tre sensi comuni» pena il «cadere» delle nazioni<sup>145</sup>. Il senso comune, però, non ha solo una dimensione fattuale che si esplica nel riconoscimento di tre costumi *comuni* a tutte le nazioni. Esso ha, appunto, anche una dimensione normativa. Giuseppe Modica, in questo senso, ha sottolineato l'«insanabile ambiguità» che caratterizza il senso comune:

il senso comune vichiano rivela [...] una sua manifesta e insanabile ambiguità, giacché esso è sempre la fattualità del «comune» e, al tempo stesso, la ragione e il criterio, la norma e il fondamento di questa fattualità. Esso è di volta in volta il «certo dell'autorità» e il «criterio per definire il certo», la «sapienza volgare» e la «regola della sapienza volgare», l'«uniforme» di cui la mente umana si diletta e questa stessa «mente» che si diletta dell'«uniforme», i tre «sensi comuni» della *Scienza Nuova* (religione, matrimoni, sepolture) e il plesso stesso da cui si originano [...]»<sup>146</sup>.

---

<sup>142</sup> *Ivi* §130, p. 496.

<sup>143</sup> M. LOLLINI, *Le muse, le maschere e il sublime. G. B. Vico e la poesia nell'età della «ragione spiegata»*, Guida, Napoli 1994.

<sup>144</sup> SN25 §10, p. 984.

<sup>145</sup> «Questa, e non altra, certamente è l'umanità, la quale sempre e dappertutto resse le sue pratiche sopra questi tre sensi comuni del genere umano: primo, che vi sia provvidenza; secondo, che si facciano certi figliuoli con certe donne, con le quali siano almeno i principi d'una religion civile comuni, perché da' padri e dalle madri, con uno spirito, i figliuoli si educino in conformità delle leggi e delle religioni tra le quali sono essi nati; terzo, che si seppeliscano i morti. Onde non solo non fu al mondo nazione d'atei, ma nemmeno alcuna nella quale le donne non passino nella religion pubblica de' lor mariti; e, se non vi furon nazioni che andarono tutte nude, molto meno vi fu alcuna che usò la venere canina o sfacciata in presenza di altrui e non celebrasse altri che concubiti vaghi, come fanno le bestie; né finalmente vi ha nazione, quantunque barbara, che lasci marcire insepolti sopra la terra i cadaveri de' loro attenenti: il quale sarebbe uno stato nefario o sia stato peccante contro la natura comune degli uomini. Nel quale per non cadere le nazioni, custodiscono tutte con inviolate cerimonie le religioni nate e, con ricercati riti e solennità, sopra tutte le altre cose umane celebrano i matrimoni e i mortori. Che è la sapienza volgare del genere umano, la quale cominciò dalle religioni e dalle leggi, e si perfezionò e compì con le scienze e con le discipline e con l'arti» (*ibidem*).

<sup>146</sup> G. MODICA, *La filosofia del «senso comune»*, op. cit., p. 14.

Tale ambiguità non fa altro che rispecchiare il duplice piano su cui si muove l'opera vichiana, certezza che cerca il proprio inveramento e verità che cerca il proprio accertamento. Così, il senso comune si colloca all'incrocio di certo e vero configurandosi come un *universale* «senza figura» che «*esige* d'essere determinato e che non ha altro modo di forgiare la propria *forma* che quello di “invenirla” dentro la *materia* delle primitive “necessità o utilità” per “eguagliarne” le legittime e prepotenti pulsioni»<sup>147</sup>.

Con le stesure del 1730 e del 1744 il senso comune rimane presenza stabile che si arricchisce di nuovi significati direttamente connessi all'interesse vichiano per la *comune* natura delle nazioni. Comune nella misura in cui rimanda, pur nelle variazioni degli elementi caratterizzanti l'*ethos* dei diversi popoli, ad una conformità originaria tra idee e istituzioni tale per cui «idee uniformi, nate tra intieri popoli non conosciuti tra loro debbon' aver'un genere comune di vero»<sup>148</sup>. Al di là, dunque, delle differenze dei costumi tra i popoli, oggetto del dibattito secentesco alle prese con viaggi, scoperte di culture differenti e contatti con popoli sconosciuti<sup>149</sup>, vi è un fondo comune che assicura un'unità, una costanza, un'uniformità. Quel che, insomma, sembra interessare a Vico non è questa o quella religione, questo o quel rito matrimoniale ma quali sono i bisogni fondamentali e permanenti dell'uomo, quali i principi comuni di tutte le nazioni. Non ignora la pluralità dei costumi delle nazioni né la pluralità delle lingue sulla cui origine si interroga. Eppure, parafrasando la *Degnità XIII*, «intieri popoli tra essoloro non conosciuti» hanno «idee uniformi» che devono necessariamente «avere un motivo comune di vero»<sup>150</sup>. Si condensa qui tutto il significato del senso comune:

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 16. Si veda anche G. CACCIATORE, *L'ordine della “Comunità”*, *op. cit.*, p. 32 in cui si legge: «i principi naturali costitutivi che la provvidenza offre all'umanità (l'aspirazione al divino nella religione, il senso della *pietas* e dell'immortalità dell'anima nel costume della sepoltura, l'istinto della comunanza nella famiglia e nei legame sociali) non restano immobili in una rivelazione trascendente manifestatasi una volta per tutte, né, tanto meno, sono deducibili da una preconstituita ragione universale. Essi hanno bisogno di essere sempre e di nuovo riconosciuti e ritrovati con l'ausilio di quella sorta di “condizione trascendentale” della differenza storica costituita dal *sensu comune*, da ciò che *comunemente* ricorre nell'universo mentale e linguistico degli uomini, da ciò che *comunemente* si esperisce nelle strutture sociali e politiche delle nazioni».

<sup>148</sup> SN30, p. 103. Si veda anche SN44 §144, p. 499: «Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero».

<sup>149</sup> Cfr. G. MAZZOTTA, *La ciencia nueva. Etnografía del nuevo mundo y escolastica*, in «Cuadernos sobre Vico» 13-14 (2001-2002), pp. 287-294; P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, *op. cit.*; A. PONS, *Vie et mort des nations*, *op. cit.*, pp. 135-140; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, *op. cit.*

<sup>150</sup> SN44 §144, p. 499.

Questa Dignità è un gran principio, che stabilisce il senso comune del gener umano esser il criterio insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina per diffinire il certo d'intorno al diritto natural delle genti, del quale le nazioni si accertano con intendere l'unità sostanziali di cotal diritto, nelle quali con diverse modificazione tutte convengono. Ond'esce il dizionario mentale, da dar l'origini a tutte le lingue articolate diverse, col quale sta concepita la storia ideal eterna che ne dia le storie in tempo di tutte le nazioni.

SN44 §145, p. 499.

Pur nei diversi linguaggi storici delle nazioni<sup>151</sup> è possibile rintracciare un presupposto comune, delle costanti psicologiche, strutturali, condivise da tutti i popoli, come dimostra anche quel che Vico nomina “dizionario mentale”, «*pendant* linguistico del senso comune»<sup>152</sup> che si esprime in una lingua mentale comune a tutte le nazioni<sup>153</sup>. Nella pluralità pressoché infinita di costumi delle nazioni, tre allora appaiono quelli principali e universali: religioni, matrimoni e sepolture di cui gli ultimi due sono conseguenze del primo e non si darebbero senza quel primo principio. Tre costumi che sono anche tre principi alla base della scienza e dell’“umana ragione” che non voglia trarsi fuori dall’umanità:

Concludiamo tutto ciò che generalmente si è divisato d'intorno allo stabilimento de' principi di questa Scienza: che, poiché i di lei principi sono provvidenza divina, moderazione di passioni co' matrimoni e immortalità dell'anime umane con le sepolture; e 'l criterio che usa è che ciò che si *sente giusto* da tutti o la maggior parte degli uomini debba essere la regola della vita socievole (ne' quali principi e criterio conviene la sapienza volgare di tutti i legislatori e la sapienza riposta degli più riputati filosofi): questi deon esser i confini dell'umana ragione. E chiunque se ne voglia trar fuori, egli veda di non trarsi fuori da tutta l'umanità.

SN44 §360, pp. 554-555.

### 3. La cognizione di una qualche divinità

[...] il sommo Giove  
Per lunghi spazi sopra agli altri dèi;  
perché primo insegnò temer gli dèi  
a' ferì empi giganti,  
a' quai le prime sue divine leggi

<sup>151</sup> Cfr. *ivi* §§ 445-446, pp. 613-615.

<sup>152</sup> S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., p. 92.

<sup>153</sup> «è necessario, che vi sia nella Natura delle cose umane una Lingua Mentale Comune a tutte le Nazioni; la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole; e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possan aver esse cose: siccome lo sperimentiamo vero ne' proverbi, che sono massime di sapienza volgare l'istesse in sostanza intese da tutte le Nazioni Antiche e Moderne, quante elleno sono, per tanti aspetti significate».



il diritto naturale delle nazioni egli è certamente nato coi comuni costumi delle medesime; né alcuna giammai al mondo fu nazione d'atei, perché tutte incominciarono da una qualche religione. E le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente tutti gli uomini di vivere eternamente; il qual comune desiderio della natura umana esce da un senso comune, nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali, il qual senso, quanto è riposto nella cagione, tanto palese produce quello effetto: che, negli estremi malori di morte, desideriamo esservi una forza superiore alla natura per superargli, la quale unicamente è da ritrovarsi in un Dio che non sia essa natura ma ad essa natura superiore.

SN25 §8, p. 983.

Radicata nel naturale desiderio umano di vivere eternamente la religione, la cognizione di una qualche divinità è il *principio* costitutivo della *Scienza Nuova* in due sensi: è suo principio costitutivo in quanto è la condizione di possibilità perché si dia la *Scienza Nuova* ma è anche la condizione di possibilità perché si dia la materia, l'oggetto di questa scienza<sup>154</sup> cioè appunto le nazioni, l'assetto societario umano, in linea, con la *Degnità* CVI secondo cui «le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano»<sup>155</sup>. *Degnità* che viene ripresa anche nelle pagine *Del Metodo*, le quali si aprono precisamente con la cognizione di una qualche divinità. In quelle pagine Vico sottolinea che la sua scienza deve iniziare

per gli filologi, dalle pietre di Deucalione e Pirra, da' sassi d'Anfione, dagli uomini nati o da' solchi di Cadmo o dalla dura rovere di Virgilio e, per gli filosofi, dalle ranocchie d'Epicuro, dalle cicale di Obbes, da' semplicioni di Grozio, da' gittati di Pufendorfio, [...], cioè da' polifemi d'Omero [...]; - e dovendo noi incominciar a ragionare da che quelli incominciaron a umanamente pensare; - e, nella loro immane fierezza e sfrenata libertà bestiale, non essendovi altro mezzo per addimesticar quella ed infrenar questa, ch'uno spaventoso pensiero d'una qualche divinità, il cui timore [...] è 'l solo potente mezzo di ridurre in ufizio una libertà inferocita [...]. Per tutto ciò dobbiamo cominciare da una qualche cognizione di Dio, della quale non sieno privi gli uomini, quantunque selvaggi, fieri ed immani.

SN44 §§338-339, pp. 546-547.

---

<sup>154</sup> Sulla doppiezza semantica del lemma "principj" nell'opera vichiana: G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit., pp. 176-178. Ma si veda anche *ivi*, pp. 181-185 relative alla cognizione di Dio e alla religione, ossia forma primaria nella quale quella si esplica, come verità di ragione, principi evidenti.

<sup>155</sup> SN44 §314, p. 537. Si veda, inoltre, il capoverso successivo (*ivi* §315, p. 537) in cui Vico dà una spiegazione della posizione peculiare di questa *Degnità* che, pur essendo tra le più importanti dell'opera, non si trova tra le prime e più generali.

A “gran pena” Vico rinviene il primo pensiero umano nella cognizione di Dio da cui sola può partire la ricerca dello scienziato napoletano poiché da quel primo pensiero cominciano tutte le nazioni. Si dà nazione solo nella misura in cui i primi uomini, i bestioni erranti sulla terra dopo il diluvio universale, le cui origini sono rozze, primitive e “contadinesche”, tutti sensi e passioni, *immaginano* una qualche divinità a cui danno il nome di Giove. Si tratta del primo *universale fantastico* elaborato dalle menti degli uomini primitivi in conseguenza di fenomeni naturali impressionanti e violenti – il fulmine.

Il processo che dà origine all’universale Giove è il prodotto della combinazione di una serie di tropi: la metafora, la metonimia – il passaggio dall’effetto alla causa – e la sineddoche nella veste di antonomasia – attribuzione ad un individuo, non necessariamente esistente, di caratteri e azioni di una specie. Si legge infatti: «la natura loro era, in tale stato, d’uomini tutte robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove»<sup>156</sup>.

Si tratta della capacità d’identificazione basata sull’immaginazione dei primi uomini. La paura di essere osservati da questa entità sovranaturale chiamata Giove innesca una forza conativa, un tipo di movimento frenante e perfezionante che produce una prima forma di civiltà umana. È l’abbrivio del processo che porta gli uomini dalla vita solitaria a quella societaria per affrontare il pericolo – percepito come tale – che domina dall’alto<sup>157</sup>. “Giove” diviene così il primo elemento del linguaggio, della religione e della storia dei Gentili<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> *Ivi* §377, p. 571.

<sup>157</sup> Sul meccanismo che porta i giganti ad immaginarsi un dio e sul significato anche ermeneutico del fulmine cfr. J. SCHAEFFER, *From Natural Religion to Natural Law in Vico: Rhetoric, Poetic, and Vico’s Imaginative Universals*, in «*Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*», 15, 1 (1997), pp. 41-51. Sul fulmine come simbolo che rappresenta «forza di religione» cfr. G.C. CAPACCIO, *Delle imprese di Giulio Cesare Capaccio. In tre libri diviso*, Gio. Giacomo Carlino & Antonio Pace, Napoli 1592, 1. I, p. 23. Per il nesso tra fulmine e Giove cfr. A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, University Press, Cambridge 1914-1940, vol. II, parte I, p. 11.

<sup>158</sup> Verene individuando una doppia accezione di *fantasia* nella *Scienza Nuova* (la *fantasia* intesa come soggetto investigato da Vico e la *fantasia* intesa come la facoltà mentale con la quale è costruita la stessa *Scienza Nuova*) individua in Giove (che appartiene alla *fantasia primaria*) «la nascita della forza del nome nella coscienza umana. La forza del nome consente alla coscienza di fissare un punto fermo all’interno del flusso sensibile. Genera un luogo dove la coscienza può ritrovare quello che altrimenti era stato soltanto presente immediato. Le manifestazioni del cielo tonante e le reazioni fisiche di timore dei primi esseri umani si trasformano dal livello degli immediati movimenti naturali a un livello di stabile significato. L’evento fisico e il suo significato si unificano

Nel confuso sommovimento tumultuoso delle passioni, il primo pensiero umano è la cognizione di una qualche divinità che, all'interno del tessuto dell'esperienza umana delle origini, si esplica prima di tutto in un'immagine di carattere visivo e uditivo<sup>159</sup> o, per dirla nei termini di Gianfranco Cantelli, in «*esperienza di corpo*»<sup>160</sup>. La vista è sin dall'inizio l'organo più adatto, il mezzo più adeguato per stabilire una relazione tra l'uomo e l'universo, tra l'uomo e gli altri uomini. Tale precedenza, evidente anche nello stile eminentemente visivo dell'opera<sup>161</sup>, si esplica nelle prime forme di espressione dei popoli: per gesti, caratteri reali, immagini, geroglifici che rendono “aspra” la ricerca vichiana. Si tratta, infatti, di «discendere da queste nostre umane, ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani» delle quali «ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere». Il processo di catabasi filologica deve procedere all'inverso: non dalle parole ai pensieri ma dai pensieri alla ricostruzione dei segni in cui quei pensieri riuscirono ad esprimersi<sup>162</sup>. È la metafisica della mente umana che si fa presupposto fondamentale per intendere e decifrare il linguaggio mitico:

Per andar a trovare tali nature di cose umane procede questa Scienza con una severa analisi de' pensieri umani d'intorno alle umane necessità o utilità della vita socievole, che sono i due fonti perenni del diritto naturale delle genti [...]. Onde, per quest'altro principale suo aspetto, questa Scienza è una storia dell'umane idee, sulla quale sembra dover procedere la metafisica della mente umana.

SN44 §347, p. 551.

---

nell'autoidentità del nome originale di Giove»; D.P. VERENE, *L'originalità filosofia di Vico*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Armano Editore, Roma 1979, pp. 95-119 (in particolare p. 98).

<sup>159</sup> Nella *Scienza Nuova* del 1725 si legge che «gli uomini della bestial solitudine [...] non sapendo la cagione del fulmine, che essi non avevano giammai innanzi udito – come tanti fanciulli, tutti forza, che spiegavano le loro passioni urlando, brontolando, fremendo: lo che essi non facevano che alle spinte di violentissime passioni, – immaginarono il cielo un vasto corpo animato, che, urlando, brontolando, fremendo, parlasse e volesse dir qualche cosa» (SN25 §255, p. 1105).

<sup>160</sup> G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Firenze 1986, p. 23.

<sup>161</sup> Cfr. J. TRABANT, *La sematologia*, op. cit., pp. 43-45 secondo cui «l'esordio della semiosi», nell'opera vichiana, sia «un evento oftalmo-chiro-centrico, qualcosa che ha che fare con l'occhio e con la mano, e non ha invece nulla a che fare con la bocca e l'orecchio» a conferma della materialità dei primi segni, dei primi caratteri, del primo linguaggio umano. Si veda anche ID., *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Arte Tipografica Editrice, Napoli 2007, pp. 70-72.

<sup>162</sup> Cfr. G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio*, pp. 30-36.

Giove, dunque, è il primo pensiero baluginato nella mente umana, il primo carattere poetico sorto a seguito di un'esperienza violenta e terrificante, di un fenomeno che sovrastava e signoreggiava i giganti con la sua straordinaria potenza:

Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simili, essi danno alle cose la loro propria natura, [...] [cosicché] la mente umana, per la sua indifinita natura, ove si rovesci nell'ignoranza, essa fa sé regola dell'universo d'intorno a tutto quello che ignora.

SN44 §181, p. 508.

Tale carattere rappresenta prima di tutto ciò che il facitore conia, uno «stampo attivo piuttosto che l'immagine accolta in modo passivo»<sup>163</sup>. Più precisamente il carattere poetico, considerato da Vico una «scoperta» della sua *Scienza*, la sua «chiave maestra»<sup>164</sup>, è la figura di una storia o di un mito che funge da tipo originario di una determinata azione o comportamento:

Tali caratteri si trovano essere stati certi generi fantastici (ovvero immagini, per lo più di sostante animate o di dèi o d'eroi, formate dalla lor fantasia), ai quali riducevano tutte le spezie o tutti i particolari a ciascun genere appartenenti; [...] sì fatti caratteri divini o eroici si trovano essere state favole, ovvero favelle vere; e se ne scuoprono l'allegorie<sup>165</sup>, contenenti sensi non già analoghi ma univoci, non filosofici ma istorici [...]<sup>166</sup>.

---

<sup>163</sup> Cfr. J. TRABANT, *La sematologia*, op. cit., p. 43.

<sup>164</sup> SN44 §34, pp. 440-441.

<sup>165</sup> L'allegoria contenente sensi storici più che filosofici fa riferimento al tentativo vichiano di inaugurare una filologia moderna di cui dà conto anche l'aggettivazione con cui Vico definisce le favole: «vere e severe». In questo senso, Romana Bassi ha sottolineato che per Vico «le favole» sono «storie civili e costituiscono, da un lato una forma rielaborata di ciò che l'uomo ha compiuto nella storia, dall'altro la modalità gnoseologica attraverso cui ha dato forma alla propria modalità di pensiero»; R. BASSI, *Favole vere e severe*, op. cit., p. 191. Per quanto riguarda la lettura delle allegorie in una prospettiva filologica moderna cfr. A. BATTISTINI, *Vico tra Antichi e Moderni*, op. cit., pp. 157-159 che rileva l'identificazione vichiana tra impresa e metafora sulla scia di Tesoro a cui si aggiunge, però, una prospettiva antropologica poiché studia i miti celati nelle imprese in una «lettura di fatto allegorica» intenta a cogliere la rappresentazione della «lotta di classe». Su questa scia il «nodo di cui narrano le favole di Ercole» diventano «il vincolo feudale con cui i patrizi proprietari di terre costringevano i plebei nello stato di servi della gleba»; le serpi «avvinghiate al caduceo di Mercurio» diventano «le due leggi agrarie del diritto bonitario e civile» e via dicendo. Cosicché «quantunque Tesoro segni veramente una «svolta radicale» nella storia delle imprese, Vico va oltre» poiché nell'impresa così come nella «metafora linguistica» una «picciola favoletta» entro cui si intravede un mito, da inquadrare nella sintassi inclusiva dell'enciclopedismo barocco. Da quando all'allegoria didattico-cristiana del Medioevo è subentrato il senso storico e naturalistico del Seicento, la cellula del segno diviene un microcosmo che rispecchia il passato laico dell'uomo piuttosto che la metafisica della creazione». Cfr. inoltre A. PONS, *Vico, Hercule*, op. cit., p. 949 e G. ABBADESSA, *L'allegoria nella Scienza nuova di Vico: l'eco del Convivio*, in «Laboratorio dell'ISPF», XV (2018), n. 3, pp. 1-18. DOI: 10.12862/Lab18BBG.

<sup>166</sup> «Perché, se una nazione, per essere di mente cortissima, non sappia appellare una proprietà astratta o sia in genere, e, per quella la prima volta avvertita, appelli in ispecie un uomo da quella tal proprietà, col cui aspetto ha ella l'uomo, la prima volta guardato; – e sia egli, per esempio, con l'aspetto di uomo che faccia una gran fatica comandatagli da familiare necessità, onde egli divenga glorioso, perocché, con quella tal fatica, conservi la sua casa o gente e, per la sua parte, il genere umano; – e l'appelli «Ercole» [...] tal nazione certamente, da tutti i fatti che per quella stessa proprietà di fatiche si fatte avrà avvertito essere stati operati da altri diversi uomini e in diversi tempi appresso, darà a quegli uomini il nome dell'uomo da quella tal proprietà la prima volta appellato, e, per istare sul dato esempio, appellerà ogni uomo di quelli «Ercole» (SN25 §262). Così Vico formula l'universale fantastico nella *Scienza Nuova* del 1725 in cui Ercole è, insieme, individuo particolare che fa azioni individuali, ma è anche un concetto. Così anche Achille e Ulisse: due individui storicamente esistiti ma anche simboli. L'uno

Così se Ercole rappresenta il carattere del fondatore dell'umanità, della *civitas*<sup>167</sup>, Giove rappresenta il carattere originario del divino. Tali caratteri vengono anche definiti, in modo ossimorico, generi o *universali fantastici* considerati da alcuni, come James Hillman, anticipazioni della teoria archetipica junghiana. Vico, cioè, sarebbe il primo autore di epoca moderna a tentare un'interpretazione delle dodici divinità dell'Olimpo secondo un canone mitologico attraverso cui intenderle come «strutture fondamentali, dotate ciascuna di un preciso significato storico, sociologico, teologico e [...] psicologico»<sup>168</sup>. In tal senso, «il carattere poetico – un Eroe, un Dio, una Dea – diventa la struttura psichica che ci consente di ordinare gli eventi e valutare il loro grado di conformità con il loro tipo universale, o archetipo, del *mundus imaginabilis*»<sup>169</sup>. Come a voler individuare le strutture eterne tra innumerevoli racconti<sup>170</sup>.

Senza entrare nel merito della legittimità o meno dell'accostamento a Jung, quel che rileva è che la percezione del divino, la cognizione di una qualche divinità diviene il punto di passaggio dall'atemporalità ripetitiva della vita animale e ferina alla vita

espressione simbolica del concetto astratto di forza; l'altro, espressione simbolica del concetto astratto di saggezza. Un particolare processo, quello dell'universale fantastico, in cui mentre la realtà dell'individuo si concentra ed esalta in un particolare carattere, questo, per l'intensità del suo significato, diventa polo d'attrazione di tutte le manifestazioni di quel carattere che si fondano in un'unica figura. Intorno ad un nucleo storico originario viene, così, lavorando il mito.

<sup>167</sup> «Ercole, il quale si truova essere stato il carattere degli eroi politici» (*ivi* §3, p. 416). Occorre notare, peraltro, che Ercole non è un eroe plebeo contrariamente a quanto pensava Michelet (cfr. J. MICHELET, *Bible de l'humanité*, *op. cit.*) ma un eroe aristocratico, eroe dello sforzo sulla natura come sottolinea Alain Pons (Cfr. A. PONS, *Vico, Hercule*, *op. cit.*, pp. 498-499) secondo cui una delle tesi più originali di Vico è che, lo si vedrà, l'uscita dallo stato bestiale, l'entrata in un'età che diventerà progressivamente umana, non concerne la totalità degli uomini, ma soltanto i giganti – alcuni – atterrati dal fulmine di Giove. Sono loro che diverranno giganti più e forti e fonderanno le prime famiglie. Non così, invece, i giganti empì ancora erranti nella selva e che chiederanno asilo ai forti a condizione di mettersi al loro servizio dando vita così ad una doppia genesi della società: «La sortie de l'état bestial, l'entrée dans un état qui deviendra progressivement pleinement humain, ne concerne pas la totalité des hommes, mais seulement les quelques géants "atterrés" par la foudre de Jupiter, et leurs descendants. Ceux-là sont les géants "pieux" et "forts" (d'une force qui s'exerce dans le *conato*) qui fonderont les premières familles. Mais les autres, les "géants impies", demeurent dans l'état bestial, dans l'errance et l'isolement, et les plus faibles d'entre eux sont soumis aux brutalités des "violents". Les faibles vont donc, au bout d'un long temps, poussés par la crainte des violents, se réfugier auprès des pieux et forts, pour trouver dans l'enclos de la clairière un "asile". Cet asile leur sera accordé à la condition qu'ils se mettent au service des chefs de famille et travaillent pour eux les champs».

<sup>168</sup> J. HILLMAN, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi, Milano 2002, pp. 36-37.

<sup>169</sup> *Ivi*, pp. 37-38.

<sup>170</sup> Su questa scia si muoverebbero autori più recenti come Campbell che ha tentato una decostruzione dei miti di diversi popoli – rifacendosi proprio a Jung più che a Vico – per pervenire ad un mito universale originario. Ma su questa scia è possibile collocare anche Propp che, nella sua analisi strutturale del racconto, andava alla ricerca delle strutture eterne: cfr. J. CAMPBELL, *The Hero with Thousand Faces*, Princeton UP, Princeton 1968; V.J. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1973.

associata umana poiché «ove i popoli sono infieriti con le armi, talché non vi abbiano più luogo l'umane leggi, l'unico potente mezzo di ridurgli è la religione»<sup>171</sup>. Senza la percezione di un Giove non solo non si dà il freno della religione ma non si dà scienza e, con essa, non si dà nazione. Che la cognizione di una qualche divinità sia direttamente connessa all'oggetto della scienza vichiana è esplicitato attraverso il richiamo e l'accostamento lessicale tra Giove e nazione. Uno tra i tanti esempi di questo legame è l'epiteto *statore* attribuito a Giove. Scrive, infatti, Vico:

i primi uomini, che parlavan per cenni, dalla loro natura credettero i fulmini, i tuoni fossero i cenni di Giove [...], che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fossero parole reali, e che la natura fusse la lingua di Giove; la scienza della qual lingua credettero universalmente le genti essere la divinazione [...]. Così [...] Giove è 'l re degli uomini e degli dèi; [...] e vennegli [il titolo] di “*statore*” o di “*fermatore*”, perché fermò que' *pochi giganti* dal loro ferino divagamento, onde poi vennero i principi delle genti.

SN44 §379, pp. 573-574.

Nazione in Vico si dà quando i giganti eslegi, i bestioni erranti sulla terra dopo il diluvio universale, cominciano a *postarsi*, a fermarsi, a tracciare i confini in un dato territorio, a incidere lo spazio entro cui si giungerà a formare tanto le città quanto gli Stati<sup>172</sup>. Il legame tra la terra e la città, tra lo spazio e la civilizzazione viene sottolineato più volte tanto laddove, nell'*Economica Poetica* del *II Libro*, fa derivare etimologicamente *urbs*, “città” da “aratro”<sup>173</sup> quanto laddove narra la favola di Ercole che, proprio incendiando la selva nemea e la sua frondosità, rende coltivabile il terreno, abitabile lo spazio<sup>174</sup> in un'intersezione di semantica della luce e semantica dello spazio<sup>175</sup>. Come ha notato Stefania Sini su questo punto

<sup>171</sup> SN44 §177, p. 507.

<sup>172</sup> Cfr. G. GORIA, *Imperfetti ricorsi. Autorità e Legge sopra una scena di «teologia civile ragionata»*, in *Teologia politica, «Il Pensiero. Rivista di filosofia»*, L, 2(2011), pp. 99-128.

<sup>173</sup> Cfr. SN44 §550, pp. 675-676. Si veda anche *Diritto Universale*, pp. 576-577 in cui, emblematicamente, viene sottolineato il triplice legame tra *arare*, *urbs* e *arae*.

<sup>174</sup> Sul nesso spazio-civilizzazione nonché su quello tra umanizzazione della terra e pratica religiosa cfr. E. GRASSI, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, La Città del Sole, Napoli 1999, pp. 37-39; G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit. e R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2014, pp. 50-52.

<sup>175</sup> Cfr. E. GRASSI, *L'Umanesimo italiano e la tesi di Heidegger della fine della filosofia*, in ID., *Vico e l'Umanesimo*, op. cit., pp. 113-132. Si veda, in particolare, l'accostamento di Grassi tra la “schiarita” della selva vichiana e il concetto heideggeriano di *Lichtung*. Vico, infatti, delineerebbe «il problema del disvelamento originario in cui appare l'uomo» in una duplice prospettiva. Da un lato, il filosofo napoletano sarebbe interessato «all'essenza e alla struttura della *Lichtung* (*luci*), con cui appare la storia umana» e, dall'altro lato, sarebbe interessato «al primato della parola poetica». In questo senso, il mito di Ercole che ridusse a coltura la selva bruciandola sarebbe il «simbolo dell'“esserci” umano; la conquista della foresta primordiale» (*ivi*, p. 128).

il primo spazio concreto della *Scienza Nuova*, lo sfondo delle vicissitudini umane, è anche l'origine del tempo. Questo è il nocciolo della 'favola' vichiana: la storia nacque nel momento [...] in cui la mano dell'uomo si appropriò della terra, e "la ridusse a *coltura*". Lo spazio inaugurale viene presentato da Vico come un essere vivente, il leone, che viene combattuto e domato, una sorta di animale totemico [...] contro cui e attraverso cui l'umanità compie il suo primo rito di passaggio. [...] spazio e principio dei Tempi, terra coltivata e storia coincidono<sup>176</sup>.

È precisamente quando è possibile fermarsi, postarsi, prendere dimora del territorio che possono cominciare le genti, le famiglie, i non più carnali congiungimenti dello stato nefario. Si tratta della filosofia dell'autorità, che fa riferimento precisamente all'atto del postarsi, del prendere dominio di un territorio, il quale «fin da' primi fulmini del creduto Giove» venne occupato «da quei primi che per timore della divinità si ritrassero dal bestiale divagamento, e da' lor discendenti erano state dome con la coltura; e sì dalla religione i postati erano già divenuti e casti e forti»<sup>177</sup>.

Da quel bagliore sorge l'autorità umana derivante dal riconoscimento di un'autorità divina; con il conato l'uomo comincia, sia pur rozzamente, a divenire padrone di sé, ad utilizzare liberamente la propria volontà, ossia quella «proprietà d'umana natura che non può essere tolta all'uomo nemmeno da Dio, senza distruggerlo»<sup>178</sup>. La fisicità dei primi contatti degli uomini, il palpabile spessore della terra sono i fondamenti da cui muove l'umano vivere e l'umano comunicare. Tanto il tempo quanto il linguaggio nascono dallo spazio in cui i corpi, fonti dei «trasporti», istituiscono le prime forme di conoscenze. In questo senso, Donald Philippe Verene ha individuato in Vico non tanto un filosofo del tempo o del processo storico, quanto un «filosofo del luogo» poiché la «nazione è un luogo o *topos* entro cui scorre il tempo storico»<sup>179</sup>.

Proprio rispetto all'appropriazione della terra e al postarsi dei primi giganti, Pierpaolo Portinaro considera Vico «l'unico grande esponente della tradizione filosofica del pensiero giuridico moderno che abbia dato un contributo significativo

---

<sup>176</sup> S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., p. 23.

<sup>177</sup> SN25 §141, p. 1052.

<sup>178</sup> SN44 §388, p. 578.

<sup>179</sup> D.P. VERENE, *L'originalità filosofica di Vico*, op. cit., p. 109.

alla teoria del diritto come *nomos*»<sup>180</sup> nella misura in cui la questione delle terre coincide con la nascita del diritto. La «distinzione delle Città, e de' popoli, e alfin delle nazioni»<sup>181</sup> ha all'origine la divisione delle terre e la coltivazione dei campi; l'«idea del Diritto nacque *congenita* con quella della Provvidenza Divina» aggiunge Vico in un passaggio delle CMA 3<sup>182</sup>. Non basta il semplice postarsi o recintare le terre. È necessaria anche l'attività umana, il lavoro dei campi espresso, non a caso, con un lemma solitamente riferito alle imprese e alle narrazioni mitologiche: “domare” la terra<sup>183</sup>.

In questo senso, il postarsi umano diviene principio – giuridico – d'ordine; in quell'appropriarsi della terra che è anche, sempre, sottrazione si dà una territorializzazione; in quel dis-orientamento originario si dà un orientamento concreto nonché l'allontanamento da una “mera” natura<sup>184</sup>. Un ordine che si rende visibile attraverso il disordine o un radicamento nello sradicamento che è ordinante nella misura in cui prende, recinta e al contempo esclude. Solo a questo punto può darsi nazione e, dunque, scienza.

Peraltro né la “froda” né il contratto che si compie «col solo consenso» possono essere all'inizio, poiché le prime genti «non curavano che le cose necessarie alla vita, e non raccogliendosi altri frutti che naturali, né intendendo ancora l'utilità del danaio, ed essendo quasi tutti corpo, non potevano conoscere certamente i contratti che oggi dicono compiersi col solo consenso» né conoscevano la «buona fede»<sup>185</sup>. Pertanto la divisione dei campi

si dee andare a trovare unicamente nella religione. Perché, ove sono più feroci e fieri, e tutti eguali non per altra uguaglianza che si dà fatta loro feroce e fiera natura, se mai, senza forza d'armi, senza imperio di leggi, tra esso loro convengono, non possono aver convenuto che in forza e virtù d'una natura creduta superiore all'umana, sull'opponione che tal forza superiore avessegli costretto di convenirvi.

SN25 §115, p. 1042.

---

<sup>180</sup> P. PORTINARO, *Vico e il diritto come Nomos*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», LVII (1980), pp. 453-478 (in particolare, p. 475).

<sup>181</sup> SN44 §§1-42, pp. 415-446.

<sup>182</sup> CMA, p. 444.

<sup>183</sup> Cfr. E. NUZZO, *Gli “eroi ossimorici” di Vico*, op. cit., p. 208.

<sup>184</sup> Si veda in generale C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.

<sup>185</sup> SN44 §570, pp. 690-691.



La priorità della *religio* risponde anche ad una produttività metodologico-razionale per l'interprete, ad una funzionalità epistemica, alla spiegazione più "economica".

La *Scienza Nuova*, dunque, non può non cominciare da dove cominciano il pensiero umano e il mondo civile, da dove cominciano le nazioni. Proprio la «cognizione di una qualche divinità» si colloca all'inizio della *cronologia* vichiana come si legge in più parti dell'opera nelle sue diverse stesure: «l mondo de' popoli dappertutto cominciò dalle religioni: che sarà il primo principio di questa Scienza»<sup>186</sup> recita, esemplarmente, la *Degnità XXX*; «perché l mondo civile cominciò appo tutti i popoli con le religioni»<sup>187</sup>; «posto che le nazioni tutte cominciarono da un culto di una qualche divinità»<sup>188</sup> e via dicendo con altre espressioni dello stesso tenore che percorrono tutta l'opera vichiana. Motivo per cui, per prove filosofiche come per prove filologiche, ha torto Bayle per il quale «possano i popoli senza lume di Dio vivere con giustizia»<sup>189</sup>. Affermazione che per Vico, parafrasando, è solo una suggestione di romanzieri, gli stessi che favoleggiano di comunità primitive capaci nel nuovo mondo di vivere in società senza «alcuna cognizione di Dio»<sup>190</sup>.

Ma la cognizione di una qualche divinità non è solo principio di cronologia. Essa è anche la condizione di possibilità del *discorso sul tempo storico*<sup>191</sup>. A rendere più esplicito il rapporto tra religione e tempo storico, tra cognizione di una qualche divinità e scienza/nazione è il racconto vichiano dello stato *eslege* e le due immagini della *selva* smisurata, ipertrofica, post-diluviana e del fulmine, il cielo fulminante e tonante. Lo stato *eslege* che si dà nella selva è uno stato al di fuori tanto del tempo quanto di una scienza, quella vichiana, che è *genealogica*. Non si può dare scienza dello stato *eslege* e della selva che è uno stato iperbolico, eccessivo, informe, che non conosce misura. In questo senso, Vincenzo Vitiello ha sottolineato come l'*ingens sylva* sia «*Senza-tempo*», il

---

<sup>186</sup> SN44 §176, p. 507.

<sup>187</sup> *Ivi* §8, p. 421.

<sup>188</sup> *Ivi* §250, p. 521.

<sup>189</sup> *Ivi* §334, p. 543. Ma si veda anche *Epistola* 39 a Lorenzo Corsini, 20 novembre 1725, pp. 117-118 che Vico invia a Lorenzo Corsini il 20 novembre 1725 in relazione alla prima stesura della *Scienza Nuova*: «si truovano tali Principj convincere di fatto e i Filosofi Obbesiani, e i Filosofi Baileani, con dimostrar loro, che l Mondo delle Nazioni non abbia retto pur'un momento senza la Religione d'una Divinità Provvedente: e nello stesso tempo si rovesciano i tre Sistemi del Diritto Naturale delle Genti; che fondano Grozio, è Pufendorf con Ipotesi, e Seldeno benche di fatto ma niuno degli tre stabiliscono sulla Provvedenza Divina, siccome meglio di loro fecero i Romani Giureconsulti».

<sup>190</sup> SN44 §334, p. 543.

<sup>191</sup> Su questo punto cfr. G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit., pp. 182-185.

«passato *ucronico* di una natura non ancora *educata*», una «*physis*, che nessun *conato* ancora spinge all'ordine», una natura «*altra, ferina*, un 'passato' che non si inquadra nella storia ideale eterna – nell'*ordo temporum* – che ne sta fuori e la limita»<sup>192</sup>.

Lo stato eslege trae la sua origine dal castigo divino, dal diluvio universale che permette a Vico di separare metodologicamente storia sacra e storia profana così da poter parlare solo della storia delle nazioni gentili lasciando, invece, intatta quella degli Ebrei che fa il suo corso straordinario ed ha un cominciamento diverso. I popoli gentili, a cui ormai è preclusa qualunque comunicazione diretta con Dio, a differenza degli Ebrei, hanno un cominciamento primitivo, rozzo, volgare. Sintomo più evidente dello stato eslege è la gigantologia vichiana. L'eccesso della selva e l'ipertrofia corporea dei giganti, in linea con quanto avveniva già nel *Diritto Universale*, non ha solo una spiegazione fisica, su cui pure Vico riporta diverse prove, ma anche morale. Si tratta, cioè, dell'assenza di un limite normativo. Tale informe sfugge ad ogni comprensione. I primitivi bestioni post-diluviani, prima dell'evento epocale del fulmine, non si lasciano cogliere, se non per abbozzi, dall'*ars critica* vichiana<sup>193</sup>.

In questo senso Gabriel Livov ha sottolineato come proporzione/dismisura, normalità/anomalia siano i poli concettuali attraverso cui Vico caratterizza le origini dell'umanità definendo due regimi corporali distinti cui corrispondono due corsi storici diversi a conferma della separazione tra Ebrei e Gentili nell'ultima stesura della *Scienza Nuova*. Tali regimi corporali sono rispettivamente quello del popolo ebraico cui Vico fa riferimento come «uomini di giusta corporatura», di «giusta statura» e quello dei giganti (i gentili) di «gigantesca statura», «vigorosamente robusti», «d'una sformata grandezza»<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> V. VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito. Da Blumemberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 103 e in generale pp. 102-110.

<sup>193</sup> Si vedano in generale, E. PACI, *Ingens Sylva*, op. cit.; R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie*, op. cit. ma anche *Katastrophé. Tra ordine culturale e ordine naturale*, a cura di D. MAZZÙ e M.S. BARBERI, Giappichelli Editore, Torino 2011.

<sup>194</sup> La nettezza della separazione tra una giusta corporatura appartenente ai *solì* Ebrei riguarda solo la stesura del 1744. Non così nelle stesure precedenti. Nella SN25, infatti, non si dà ancora una separazione netta tra storia sacra e storia profana così come anche il gigantismo e la metamorfosi dei corpi dei giganti viene descritta in modo parzialmente diverso. «[...] si espone in ispiegata comparsa tutto il mondo avanti e lunga età dopo il Diluvio in due nazioni: una di non giganti, perché di pulitamente educati sotto il timore di Dio e de' padri, che fu quella de' credenti nel vero Dio, Dio d'Adamo e di Noè, sparsi per le immense campagne dell'Assiria (come, poi, per le loro, gli antichi sciti, che una gente giustissima); un'altra d'idolatri giganti» (SN25 §102, p. 1037). L'eccezione degli Sciti presente nella prima stesura scompare nella stesura del 1730 in cui si legge «huomini di

A conferma di questo doppio regime corporale si colloca tanto la *Degnità XXVII* in cui si legge che il «primo gener umano» era «diviso in due spezie: una di giganti, altra d'uomini di giusta corporatura; quelli gentili, questi ebrei»<sup>195</sup> quanto i *Prolegomeni* al *Libro Secondo* in cui si legge che «di tutto il primo mondo degli uomini si devono fare due generi: cioè uno d'uomini di giusta corporatura, che furon i soli ebrei, e l'altro di giganti, che furono gli autori delle nazioni gentili»<sup>196</sup>. Il corpo funge da misura della differenza tra chi riceve la tutela diretta di Dio, il suo aiuto straordinario (gli Ebrei, il popolo eletto) e chi non lo riceve (i Gentili)<sup>197</sup>; tra chi è puro e chi è impuro; tra chi ha una giusta educazione che si manifesta in una giusta corporatura e chi non ne ha alcuna. A questa scissione radicale se ne aggiunge un'altra: quella interna ai giganti di cui bisogna «fare due spezie», ossia una «de' figliuoli della Terra, ovvero nobili» ed una dei «giganti signoreggiati»<sup>198</sup>.

Il nesso tra educazione, pulizia e corpo proviene a Vico dall'Antico Testamento e, in particolare, dal *Levitico* interessato a segnalare ciò che distingue santo e profano, immondo e mondo<sup>199</sup> rilevando le condizioni di purezza del corpo (una rigida dieta, i lavacri ecc.) che vengono ricordate dal filosofo napoletano laddove scrive che «gli ebrei, con la pulita educazione e col timore di Dio e de' padri, durarono nella giusta statura, nella qual Iddio aveva criato Adamo» e che essi «ebbero tante leggi cerimoniali, che s'appartenevano alla pulizia de' lor corpi»<sup>200</sup>. Che la «pulizia» del corpo sia connessa alla giusta statura e, dunque, all'*humanitas* è evidente anche nell'accostamento etimologico, che Vico recupera dall'*Etymologicon* del Voss, tra *politeia* e *politus* in un

---

giusta corporatura, che furono gli Ebrei» (SN30, p. 191) e solo nell'ultima stesura si leggerà con più drasticità «uno d'uomini di giusta corporatura, che furon' i soli Ebrei e l'altro di giganti, che furono gli autori delle nazioni gentili» (SN44 §372, p. 567).

<sup>195</sup> SN44 §172, p. 506.

<sup>196</sup> *Ivi* §372, p. 567.

<sup>197</sup> Cfr. SN44 §§311-313, pp. 536-537 in cui Vico delinea la *Degnità CV*: «Il diritto natural delle genti è uscito coi costumi delle nazioni, tra loro conformi in un senso comune umano, senza alcuna riflessione e senza prender essempro l'una dall'altra. Questa Degnità [...] stabilisce la provvidenza essere l'ordinatrice del diritto natural delle genti, perch'ella è la regina delle faccende degli uomini. Questa stessa stabilisce la differenza del diritto natural degli ebrei, del diritto natural delle genti e diritto natural de' filosofi. Perché le genti n'ebbero i soli ordinari aiuti dalla Provvidenza; gli ebrei n'ebbero anco aiuti straordinari dal vero Dio, per lo che tutto il mondo delle nazioni era da essi diviso tra ebrei e genti [...]».

<sup>198</sup> *Ivi* §373, p. 568.

<sup>199</sup> *Levitico*, 10:10.

<sup>200</sup> SN44 §371, p. 566.

passaggio della *Scienza Nuova* dedicato all'uso dell'acqua e alla trasformazione dei corpi dei giganti in corpi misurati:

E questa è l'origine delle sagre lavande che deono precedere a' sacrifici, il qual costume fu ed è comune di tutte le nazioni. Con tal pulizia de' corpi e col timore degli dèi e de' padri, il quale si troverà, e degli uni e degli altri, essere ne' primi tempi stato spaventosissimo, avvenne che i giganti degradarono alle nostre giuste stature: il perché forse da πολιτεία, ch'appo i greci vuol dir «governo civile», venne a' latini detto «*politus*», «nettato» e «mondo».

SN44 §371, p. 567.

La giusta statura e corporatura con cui si articola il segno distintivo del popolo eletto, l'unico tra tutti i popoli della terra a preservare il regime corretto del corpo, incontra la sua linea di frattura nel corpo *mutante* dei giganti gentili con cui Vico si propone di rendere conto delle origini volgari delle nazioni gentili:

E senza alcuno timore di dèi, di padri, di maestri [...] – dovettero a dismisura ingrandire le carni e l'ossa, e crescere vigorosamente robusti, e sì provenire giganti. Ch'è la ferina educazione, ed in grado più fiera di quella nella quale [...] Cesare e Tacito rifondono la cagione della gigantesca statura degli antichi germani [...].

SN44 §369, p. 565.

Non solo l'informe è inaccessibile a una scienza che si dica genealogica ma è informe perché privo di una legge, di un vincolo, di una norma che lo ordini. E tuttavia l'istintività del bestiale, del gigante esclude ogni interna possibilità di progresso o di mutamento. Nell'indistinzione della selva, nella compenetrazione totale tra bestione e mondo serve qualcosa da *fuori*, un'esperienza improvvisa, repentina<sup>201</sup>, significativa e significante, capace di tramortire la coscienza<sup>202</sup>, di illuminare le tenebre della sensualità e del corpo scuotendone la selvatichezza ferina.

Questo evento è il fulmine, l'immagine luminosa che inaugura la prima morfologia dell'esistere, il primo dare senso<sup>203</sup> configurando un corpo e uno spazio

---

<sup>201</sup> Sul "repentino" come patita irruzione della differenza, vissuto che irrompe nella pacifica stasi cfr. A. MASULLO, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata 2018 che sottolinea come «al fondo di ogni vissuto sta una rottura. La vita è un incessante rompersi, anche se abitualmente inavvertito. Quando il rompersi è violento e inabituale, l'in-differenza dell'essere esplose nella differenza dell'esistere» (*ivi*, p. 14).

<sup>202</sup> Cfr. R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie*, op. cit., Liguori, Napoli 2006, pp. 29-54.

<sup>203</sup> Sulla semantica della luce relativa alla scena originaria ma anche alla nuova scienza tesa a dissolvere «le tenebre dell'ignoranza» cfr. S. SINI, *Figure vicchiane*, op. cit., pp. 46-50 ma anche G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio*, op. cit. Per la presenza della metafora luminosa nella cultura napoletana cfr. N. BADALONI, *Introduzione* (1961), op. cit. e, in analogia con Dante, V. PLACELLA, *Gravina e l'universo dantesco*, Guida, Napoli 2003, pp. 27-50.

*altri*. Un trauma<sup>204</sup> proveniente dall'esterno, dall'alto che consente, insieme alla risposta simultanea dei bestioni, che iniziano a riacquistare una giusta statura e misura, di dare abbrivio al tempo storico e all'incivilimento. Una patita irruzione della differenza nella pacifica stasi e nell'immobilismo della radicale ferinità che apre il divario, provoca una destabilizzazione, rompe l'ordine dell'orizzontalità naturale e l'unità del circolo biologico per dare avvio alla primordiale esperienza di verticalizzazione<sup>205</sup>.

La prima operazione di significato umano corrisponde all'irruzione del religioso che riesce ad «*educere*» l'anima ed educare il corpo, laddove “educere” significa «menar fuori le forme dalla materia; perciocché [...] si cominciò a menar fuori in un certo modo la forma dell'anima umana» che nei corpi dei giganti era «seppellita nella materia» così come si cominciò «a menar fuori la forma di esso corpo umano di giusta corporatura dagli smisurati corpi lor giganteschi»<sup>206</sup>.

L'irruzione del religioso avvia, così, la trasformazione del corpo «grottesco» dei giganti. È stato Bachtin, nei suoi studi sull'opera di François Rabelais, a parlare per la prima volta di «corpo grottesco», a indicare l'iperbole, l'eccesso di materialità, la carne arcimbodelsca, i cui segni caratteristici vanno rintracciati non solo nell'esagerazione ma anche nell'ambivalenza di un corpo incompiuto, aperto, luogo di transizione e trasformazione, sprovvisto di barriere tra il dentro e il fuori. Un'instabilità di frontiere che, nel caso del gigante vichiano, interessa tanto il rapporto tra i corpi indifferenziati

---

<sup>204</sup> Sul fulmine-*religio* come trauma sconvolgente cfr. G. SASSO, *Lucrezio: la paura della morte, il primitivismo, il progresso*, «La Cultura», XVI (1978), nn. 2-3, pp. 163-184 e S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, op. cit., p. 302.

<sup>205</sup> Ernesto Grassi in proposito scrive che l'uomo, a differenza degli animali, sente la necessità di «trovare un nuovo “codice”, differente da quello biologico» e scopre «la differenza fra tenebre e luce, fra coscienza e incoscienza [...]». Proprio qui Grassi individuava il nocciolo del problema religioso che «sempre turbò Vico». La «*religio* è l'espressione di un problema, sempre presente all'uomo, nella forma di come identificare quella forza, che lo strappa dal contesto della vita biologica – senza con ciò distruggerlo – e lo pone in una situazione di dover cercare e trovare nuovi significati e un nuovo codice»; E. GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, op. cit., pp. 151-152. La descrizione vichiana del fulmine è molto vicina, peraltro, a quella di catastrofe naturale che inaugura un inedito orizzonte culturale. Senza contare le molteplici immagini riferite all'acqua che Vico utilizza nella descrizione dello stato *exlex*. Si veda in generale D. Mazzù e M.S. Barberi, *Dove è il pericolo cresce anche ciò che dà salvezza*, in *Katastrophé*, in op. cit., pp. 7-11 «l'irruzione dell'acqua – diciamo pure metaforicamente la rottura delle acque che è all'origine del trauma prototipico di ciascuna esistenza – segna l'uscita dall'indistinzione oceanica del grembo materno e l'ingresso nella sfera delle relazioni e dunque dei distinguo [...]. Ogni spazio che accoglie la catastrofe può temporaneamente configurarsi come spazio altro, come spazio di un ordine culturale che nasce dal disordine [...]. La catastrofe naturale prospetta, sì, l'uomo nel mezzo del disordine ambientale, dal quale questi non saprebbe elevarsi, e lo assegna alla precarietà, alla minaccia che pesa sulla sua esistenza [...]. Proprio per il fatto d'abitare questa natura che costantemente minaccia di disfarsi, la “nostra presenza al mondo” è segno di discontinuità, di contraddizione, di disarmonia. Ma nello *choc* della catastrofe, la protesta dell'uomo contro la natura, svela, inaspettatamente, la possibilità di vederla come nuova, come cultura» (p. 10).

<sup>206</sup> SN44 §520, p. 655.

della selva quanto il rapporto tra i corpi e il mondo che li circonda. Sino al momento del fulmine.

Tale irruzione del religioso non si dà però nella forma di una contemplazione diretta e pacifica, bensì in quella del *summi Numinis metus* in cui è il corpo a porsi come soggetto della nuova esperienza nella sua *patività*<sup>207</sup>. Il corpo diviene la materia primigenia da cui parte la scienza vichiana e che si fa, in un certo senso, la misura della ragione. Dal loro intreccio si dà *humanitas*. In questo senso, il fulmine si fa confine esperienziale, conoscitivo e ontologico che dà forma alla percezione del divino. Solo in quel momento può darsi scienza che rintracci delle costanti, delle logiche all'interno della storia in tempo delle nazioni<sup>208</sup>. Il cielo si fa spazio fisico della manifestazione di un dio *creduto tale* da coloro che «sel finsero, sel credettero e con ispaventose religioni [...] il temettero, il riverirono e l'osservarono»<sup>209</sup> in linea con la forte radice antropologica della religione:

dugento anni dopo il diluvio [...] il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi [...]. Quivi *pochi giganti*, che dovetter esser gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, [...] eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione<sup>210</sup>, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura [...] si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove.

SN44 §377, p. 571 [corsivo mio].

---

<sup>207</sup> Cfr. A. MASULLO, *La libertà e le occasioni*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 13-51 in cui si legge che «non fa che registrare un *feed-back* sociale. Viene infatti rilevato che, ridotta l'umanità dell'uomo, con la disgregazione del sociale, all'estrema miseria della hobbesianamente “lupeca” paura di morte, proprio questa paura è la molla che rispinge l'uomo verso l'alto, a ricostruire una condizione di socialità. L'uomo è pienamente libero, ma finalmente l'origine del suo esser libero non è nella sua *logicità* ma nella sua *patività*». Si veda anche M. CACCIARI, *Ripensare l'Umanesimo*, in *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, a cura di R. Ebgi, Einaudi, Torino 2016, p. XCIX che parla di «insuperabile natura *pativa* del nostro esprimerci, della sempre presente e attiva componente di *pathos* in ogni forma di *logos*» nonché di «consapevolezza filosofica delle origini del nostro linguaggio dal *corpo*, dai suoi movimenti, dai suoni della voce immediata espressione del tremendo *thauma* che è lo stesso esistere».

<sup>208</sup> Grassi ha individuato proprio nell'evento del fulmine il passaggio dal piano e dal tempo biologico al piano e al tempo esistenziale che sta alla radice del mondo storico. In particolare, il bestione, in cui sorge la funzione ingegnosa e fantastica, avverte di non trovarsi più nella natura, di esserne straniato in funzione dello spavento e del timore suscitati nel singolo disperso nella selva nella quale mancano segni indicativi. Si tratta di un «“nuovo” mondo (“nuovo” di fronte alla realtà biologica) che «sorge in rapporto al *timore*, con la specifica ingegnosità e fantasia umana fonti delle istituzioni umane: l'inumare i morti [...] l'istituzione della famiglia [...] ed infine le istituzioni sociali nelle loro varie forme storiche». La differenza rispetto al piano biologico è che in questo «non esistono né angosce, né orrore al cospetto del “caos” (ragione per cui Kierkegaard affermava che “l'animale è così felice e soddisfatto poiché non è spirituale”). L'animale ignora l'esperienza dell'essere “straniato” dal proprio codice, mentre l'uomo deve ricercare il “codice” partendo dall'angoscia di esserne privo»; E. GRASSI, *La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico*, in *Vico oggi*, op. cit., pp. 121-144 (in particolare, pp. 136-137).

<sup>209</sup> SN44 §379, p. 573.

<sup>210</sup> Cfr. LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 151-154 (a cura di A. Fellin, Utet, Novara 2013, pp. 76-77).

La continuità e il silenzio del bestione sono interrotti dal *metus*, dal timore di quel boato cui si attribuisce il nome di Giove. L'uscita dalla selva e il cammino verso la civiltà avviene, per dirla con Carlo Sini, «a suon di fulmini»<sup>211</sup>. Essere in balia del tuono diventa il primo terrificante trovarsi, il primo avvertirsi, l'angosciosa e improvvisa scoperta di un'assenza di “codici” di fronte al “Cao” indistinto e, insieme, la percezione di sé e dell'altro. Il bestione errante sulla terra avverte se stesso, inizia ad essere conscio di sé così come i giganti si avvertono anche gli uni gli altri iniziando una relazione nella distanza, la socializzazione contro la comunione nefaria dello stato eslege<sup>212</sup>.

Dunque, in Vico, nessuna trasparenza cogitante all'inizio. Un'esperienza corporale piuttosto poiché è il corpo<sup>213</sup> il punto di partenza dal quale l'uomo comincia ad elaborare la propria conoscenza della realtà, col quale riesce a costruire il proprio sistema di comunicazione, il proprio linguaggio e la propria forma di vita. E comincia ad elaborarla con un *atto di fantasia poetica*, di trasferimento di significato (*metapherein*) tramite l'ingegnosa scoperta di relazioni mai prima notate<sup>214</sup>.

Grazie a quest'atto e alla percezione collettiva di Giove, i grossi bestioni escono dall'isolamento e istituiscono una comunicazione ed una società. Non più, dunque, una sapienza riposta, l'azione eloquente di Orfeo e Anfione<sup>215</sup>, ma una naturale necessità

---

<sup>211</sup> C. SINI, *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali Edizioni, Milano 1982, p. 160.

<sup>212</sup> Cfr. AA. VV., *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, op. cit., pp. 105-121.

<sup>213</sup> Cfr. G. CACCIATORE, *Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo'*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. CACCIATORE, V. GESSA KUROTSCHKA, E. NUZZO, M. SANNA e A. SCOGNAMIGLIO, in «Laboratorio dell'ISPF», I (2005), pp. 90-103.

<sup>214</sup> Cfr. M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, op. cit., p. 271.

<sup>215</sup> Il riferimento è, in particolare, all'*Oratio VI* in cui Orfeo – e con lui Anfione – è il suonatore di lira che ammalia le bestie e le rende mansuete a simboleggiare l'eloquenza politica come strumento d'*auctoritas*. «Né certo con un fine diverso i poeti più sapienti cantarono nei loro miti che Orfeo aveva ammansito con la lira le fiere, che Anfione col canto aveva mosso le pietre e che, nell'armonia di quel canto disponendosi l'una sull'altra esse da sole, aveva munito Tebe di mura [...] Quelle pietre, quelle querce, quelle fiere sono gli uomini stolti, Orfeo e Anfione i sapienti che hanno unito la conoscenza delle cose divine e l'esperienza delle cose umane con l'eloquenza, e che con la forza suasiva dell'eloquenza conducono gli uomini dalla solitudine agli umani consorzi, cioè dall'egoismo al culto dell'umanità [...]» (*Oratio VI*, p. 197). Ma già nella *Oratio I* Orfeo con la sua lira testimoniava l'irresistibile vocazione divina, insita in ogni uomo: «La lira di Orfeo e la nave di Argo poste fra le costellazioni confermano con testimonianza inconfutabile che celesti sono le vostre menti di uomini» (*Oratio I*, p. 89). Poi la figura di Orfeo scompare nel *De ratione* e nel *De Antiquissima* per ricomparire in una nuova prospettiva filologica, la stessa a cui Vico piega tutta l'ermeneutica della sapienza riposta. L'Orfeo della *Scienza Nuova* non è più dotato sin dall'inizio di poteri politici, strumenti retorici, sapienza riposta. Quest'immagine di Orfeo diviene il parto di menti moderne. Già nel *De Constantia* (p. 522) Vico si chiede «Chi è Orfeo?». Nel *De Uno* (pp. 264-265) egli sostiene che Orfeo e Anfione sono due fondatori di civili società ma tutti i mitologi cadono in errore «allorché tengono quegli eroi per due individuali persone, quando essi figurano i caratteri eroici di tutti gli ottimi

accompagnata da povertà del parlare. I bestioni ammutoliti cercarono immediatamente di comprendere il fragore e il rumore del fulmine proiettando se stessi poiché, come recitano le due *Degnità* più volte ricordate da Vico: «l'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo»<sup>216</sup> e «gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simili, essi danno alle cose la loro propria natura»<sup>217</sup>.

Una «smisurata misura»<sup>218</sup> con cui i giganti erranti attribuiscono al cielo la loro stessa natura che era «in tale stato d'uomini» tutti «robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni». È così che si finsero «il cielo esser un gran corpo animato» che chiamarono Giove<sup>219</sup>. È qui che si profila la distinzione tra una metafisica ragionata, la quale insegna che «*homo intelligendo fit omnia*» e una metafisica fantasticata che «dimostra che “*homo non intelligendo fit omnia*”»<sup>220</sup> a conferma che il corpo non va mortificato, che le passioni regolano il rapporto dell'uomo con il mondo.

La favola di Giove, «in atto di fulminante»<sup>221</sup>, che Vico descrive come la più grande favola mai immaginata dall'uomo<sup>222</sup> rappresenta il passaggio dallo stato ferino a quello propriamente umano, ma rappresenta anche la funzione della *religio* che vincola socialmente e, insieme, frena, seda, ferma e atterra il divagare. Non è un caso, in questo senso, che nella *Scienza Nuova* del 1725 Vico titoli il *Capo IV* del *Libro Terzo Primo*

---

vissuti in diverse età» (*De Uno*, p. 264). Nel *De Constantia* Orfeo non è che «quei pochi uomini che, osservando con gli occhi il cielo e meditando sui moti astrali, lo credettero animato e lo ritennero un Dio» (*De Constantia*, p. 522) e la sua lira al pari della testa della Gorgone è essa stessa un carattere eroico. Così, nella *Scienza Nuova*, già nella stesura del 1725 e più compiutamente nell'ultima, si dà una nuova interpretazione di Orfeo e della sua lira: «talché la lira fu l'unione delle corde o forze de' padri, onde si compose la forza pubblica, che si dice imperio civile, che fece cessare finalmente tutte le forze o violenze private» (In relazione al mito di Orfeo, cfr. G. COSTA, *Vico e il mito di Orfeo*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XIV-XV (1984-1985), pp. 131-147).

<sup>216</sup> SN44 §120, p. 494.

<sup>217</sup> *Ivi* §180, p. 508. Nella *Scienza Nuova* del 1725 §254, p. 1105 si leggeva «Perché gli uomini ignoranti delle cose, ove ne vogliono far idea, sono naturalmente portati a concepirle per simiglianze di cose conosciute. Ed ove non ne hanno essi copia, l'estimano dalla loro propria natura. E perché la natura a noi più conosciuta sono le nostre proprietà, quindi alle cose insensate e brutte danno moto, senso e ragione, che sono i lavori più luminosi della poesia. Ed ove queste proprietà loro non soccorrono, le concepiscono per sostanze intelligenti, che è la nostra propria sostanza umana, che è l' sommo divino artificio della poetica facoltà, col quale, a simiglianza di Dio, dalla nostra idea diamo l'essere alle cose che non lo hanno».

<sup>218</sup> CMA 3, p. 418.

<sup>219</sup> Cfr. M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, op. cit., p. 271.

<sup>220</sup> SN44 §405, p. 589.

<sup>221</sup> *Ivi* §379, p. 573.

<sup>222</sup> Cfr. SN44 §379, pp. 572-573.



*principio della poesia divina o sia teologia de' gentili* in un'identificazione evidente, su cui si tornerà, tra poesia e teologia.

La «prima favola» è il «primo principio della poesia divina de' gentili o sia de' poeti teologici» poiché con essa «gli uomini primi e più ignoranti del mondo gentilese insegnarono a se medesimi una teologia civile contenente l'idolatria e la divinazione» “acconciamente” alla loro natura rozza e grossolana. E fu una favola che nacque, aggiunge Vico, con tutte le «proprietà» che dovrebbe avere la favola: come «impossibile credibile», «maravigliosa e perturbante» all'eccesso, «in sommo grado sublime»<sup>223</sup>.

Il vincolo tra insorgenza del sacro, religione fintasi e creduta tale e incivilimento è così stretto che attorno ad esso prende corpo la società<sup>224</sup>. Senza la percezione di un dio non è possibile l'incivilimento. La tesi di Bayle, dunque, secondo cui le società non hanno bisogno di religioni è frutto di un'incomprensione tanto del significato della *religio* quanto della natura umana. Senza le religioni, scrive Vico, «non sarebbero nate tra gli uomini né meno le lingue» poiché «non possono gli uomini avere in nazione convenuto se non saranno convenuti in un pensiero comune di una qualche divinità»<sup>225</sup>. Non è pensabile neanche il linguaggio senza una qualche cognizione della divinità. In questo senso, l'ateismo, che è «pazzia»<sup>226</sup>, può esser proprio solo di uno stadio dell'umanità privo di qualsiasi linguaggio e vincolo sociale: il mondo ferino non quello umano.

Passaggio eloquente, in questo senso, mi pare si trovi all'interno della *Sezione Terza* del *Libro Secondo* dedicato alla *Morale Poetica* in cui ben emerge la funzione di vincolo svolta dalla *religio*, non a caso collegata etimologicamente, pur con un velo di prudenza<sup>227</sup>, a *religare*<sup>228</sup>. Mentre la metafisica dei filosofi «per mezzo dell'idea di Dio fa

---

<sup>223</sup> SN25 §§257-260, pp. 1106-1107.

<sup>224</sup> Su questo e l'esperienza del sacro come l'uomo altro, spazio di una geografia estrema legata allo *sguardo* dell'uomo e alla *morte*, al luogo del sacro come «fonte della vita in quanto strategia di *contrattazione* con la morte» cfr. C.M. BELLEI, *La vita "liberata". Dono, produzione e consumo nelle strategie di sopravvivenza*, in *Katastrophé*, op. cit., pp. 43-61.

<sup>225</sup> SN44 §379, pp. 572-573.

<sup>226</sup> CMA 3, p. 430.

<sup>227</sup> Vico infatti scrive che «l'origine eroica della qual voce si conservò appo i latini per coloro che *la voglion detta a "religando"*» (SN44 §503, p. 644).

<sup>228</sup> Diversamente la *Scienza Nuova* del 1730 che ha più di una variazione nella *Morale Poetica* rispetto alla stesura successiva. Rispetto alla *religio* si legge: «la *Religione* unicamente è *efficace* a farci virtuosamente operare; perché la Filosofia è più tosto buona per ragionarne. E la pietà incominciò dalla Religione, che propriamente è timore della Divinità; l'origine eroica della qual voce si conservò fin da questi primi tempi appo i Latini per coloro, che la

il primo suo lavoro, ch'è di schiarire la mente umana, ch'abbisogna alla logica perché con chiarezza e distinzione d'idee formi i suoi raziocini, con l'uso de' quali ella scende a purgare il cuore dell'uomo con la morale», la metafisica «de' poeti giganti» che avevano «fatto guerra al cielo con l'ateismo, gli vinse col terrore di Giove, ch'appresero fulminante». La cognizione di una qualche divinità, la percezione di Giove, atterra tanto i corpi quanto le menti. Tale percezione, spaventosa, sorge non dai «raziocini, de' quali non erano ancor capaci» ma dai sensi «quantunque falsi nella materia, veri però nella forma»<sup>229</sup> poiché grazie ad essi, da un lato, «germogliò la morale poetica» conforme alla natura dei primi uomini e, dall'altro lato, si fece strada il segno dell'agire provvidenziale<sup>230</sup>.

La pietà, che nella *Scienza Nuova* non è in contrasto con il sentimento religioso, dà l'abbrivio alla morale – «la morale poetica incominciò dalla pietà» – ed è madre «di tutte le morali, iconomiche e civili virtù». Essa, ordinata dalla «provvidenza», fonda le nazioni e, identificandosi con la religione che è «timore della divinità», è efficace a far «virtuosamente operare» gli uomini a differenza della filosofia che «è più tosto buona per ragionarne». La *religio* viene, dunque, a svolgere ruolo di civilizzatore e, insieme, di freno – vincolo – e legame sociale come le catene «con le quali Tizio e Prometeo eran incatenati sull'alte rupi, a' quali l'aquila, o sia la spaventosa religione degli auspici di Giove, divorava il cuore e le viscere»<sup>231</sup>. Come Tizio e Prometeo anche i bestioni vengono incatenati «per sotto i monti» dall'azione conativa e frenante della «spaventosa religione de' fulmini» e tennero in freno «il vezzo bestiale d'andar errando da fiere per la gran selva della terra» «avvezzandosi» «ad un costume, tutto contrario, di star in que' fondi nascosti e fermi»<sup>232</sup>.

Il conato, in questo contesto, slitta dal piano metafisico cui era relegato nel *Diritto Universale* al piano fisico della *Scienza Nuova* e genera il *pudor*, la «virtù dell'animo» con cui i bestioni contengono la loro libidine bestiale esercitata, sino a quel momento, «in

---

vogliono detta a *religando*, non a *relegendo*, cioè da quelle *catene* [...]» SN30, p. 186. Si veda in generale per lo spostamento etimologico F. LOMONACO, *Traversie e opportunità*, op. cit. e G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit.

<sup>229</sup> SN44 §502, p. 643.

<sup>230</sup> Cfr. E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità*, op. cit.

<sup>231</sup> SN44, p. 644.

<sup>232</sup> *Ivi* §504, p. 644.

faccia al cielo»<sup>233</sup>. Il pudore, nell'ultima stesura vichiana, assume un ruolo secondario rispetto al *metus* e al *Diritto Universale* ma non per questo meno rilevante. Prima, in questo caso, è il timore cui segue il pudore, il quale, «dopo quello della religione, è l'altro vincolo che conserva unite le nazioni, siccome l'audacia e l'empietà son quelle che le rovinano»<sup>234</sup>. Fu così che nacquero i matrimoni, «carnali congiungimenti pudichi fatti col timore di qualche divinità», ossia il secondo principio della *Scienza* vichiana, derivato dal primo<sup>235</sup>. Il carattere di riferimento «dopo quello di Giove» fu Giunone, la seconda divinità che è sorella e moglie di Giove a indicare che i «primi matrimoni giusti ovvero solenni (che dalla solennità degli auspici di Giove furono detti “giusti”), da fratelli e sorelle dovetter incominciare»<sup>236</sup>.

Ma ai matrimoni si aggiungono anche le sepolture. È sulla soglia tra vita e morte che nasce l'*humanitas*:

In sì fatte terre propie i postati, risentiti una volta finalmente della schifezza, onde marcissero bruttamente sopra la terra i cadaveri de' loro attenenti, dovettero seppellirgli [...]. Per lo quale atto di pietà, appo i latini, da «*humare*» venne principalmente detta «*humanitas*».

SN25 §144, p. 1053.

“*Humanitas ab humandis mortuis*”. Lo sguardo in alto immette la paura tra quei giganti che iniziano a percepire la vita, il proprio “essere situazionale”, la propria esistenza e, dunque, la propria morte. È così che nasce la storia in Vico, sulla soglia tra il non umano e l'umano, sul dilemma vita-morte. Un bisogno fisico, immediato, dovuto al “risentirsi” del «putore che davano i cadaveri de' lor trapassati, che marcivano loro da presso sopra la terra» diviene l'«universale credenza» dell'«immortalità dell'anime umane»<sup>237</sup> ma anche l'abbrivio dell'*humanitas*. È così che tali bestioni divennero autori delle nazioni, poeti-teologi come si vedrà più avanti, che,

---

<sup>233</sup> *Ibidem*. Si tenga presente, come noto, che il tema della vergogna e del pudore compaiono anche nel racconto biblico e legato alla scoperta e definizione della soggettività. Tale “scoperta” è direttamente connessa una ferita che infrange la fusione paradisiaca che caratterizzava la vita nell'Eden. Ma è anche uno spostamento qualitativo dello sguardo di Dio. Uno che non accarezza ma denuda. Ed è proprio allo sguardo che Sartre molto più tardi leggerà l'origine della vergogna come percezione immediata, irreflessiva del proprio essere situazionale (cfr. D. MAZZÙ, *Vergogna e catastrofe dell'identità. Un caso paradigmatico*, in *Katastrofé*, op. cit., pp. 199-228).

<sup>234</sup> SN44, §504, p. 645.

<sup>235</sup> *Ivi* §505, p. 645.

<sup>236</sup> *Ivi* §511, p. 647.

<sup>237</sup> *Ivi* §529, p. 662.

storditi «ad ogni gusto nauseante di riflessione»<sup>238</sup>, diedero abbrivio alla società grazie alla cognizione di una qualche divinità.

L'avvertimento del cielo con la conseguente attribuzione della sacralità al fulmine si rivela essere, almeno a posteriori, una rottura radicale, “provvidenziale”, che dà inizio alla metamorfosi, dura, faticosa, penosa del bestione in uomo pio<sup>239</sup>. Metamorfosi che si realizza compiutamente attraverso la paura e il pudore. Senza non è possibile storia, *humanitas*, nazione e neanche scienza. Tutto ciò che precede quest'evento è *inscientia* del bestione che, prima di immaginarsi un dio in collera e tonante, ignora tutto a partire da se stesso; ma anche *inscientia* dell'interprete<sup>240</sup>. In questo senso, a ragione Biagio de Giovanni ha sostenuto che

L'umanità di Vico incomincia dal “timore della divinità”. Non incomincia affatto dalla semplicità dell'uomo che “fa” la sua storia, ma da un insieme di timori, terrori, tremori che costringono gli uomini ad alzare gli occhi, ed a guardare il cielo [...]. La storia di Vico proviene da un atto di forza, di concentrazione di forza. Il “temuto regno del fulmine” è la prima concentrazione di potenza entro la quale *si forma* “umanità” [...]. All'inizio, il fare dell'uomo non riesce a fermarsi in storia senza quella specie di metafisica della forza che inchioda gli attoniti Polifemi alla certezza dei luoghi e delle donne<sup>241</sup>.

Nessuna pacifica, lineare e progressiva ascendenza dell'individuo alla storia. Piuttosto frattura, scompenso, «sperequazione»<sup>242</sup> che rende lo scenario vichiano drammatico, costantemente teso tra conservazione ed espansione, sincronia e diacronia, evoluzione e crollo. È dapprima il timore, verticale, che lega l'uomo alla storia ed è precisamente da quel primitivo timore che germina una teologia civile «fortemente serrata intorno ad un atto di forza»<sup>243</sup> capace, insieme, di fermare e formare quei pochi giganti, volta ad individuare uniformità, a diffondere forme, a immettere un primo governo alla “nuda vita” dei primi bestioni<sup>244</sup>.

---

<sup>238</sup> *Ivi* §516, p. 651.

<sup>239</sup> Cfr. R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie*, op. cit.

<sup>240</sup> Su questo punto cfr. P. CRISTOFOLINI, *La Providence comme universel fantastique*, in AA. VV., *Présence de Vico*, ed. R. Pineri, Montpellier 1994, pp. 183-197; G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit., pp. 199-200.

<sup>241</sup> B. DE GIOVANNI, *La teologia civile*, op. cit. p. 13.

<sup>242</sup> G. CAPOGRASSI, *L'attualità di Vico*, op. cit., p. 400.

<sup>243</sup> B. DE GIOVANNI, *La teologia civile*, op. cit., p. 13.

<sup>244</sup> A. PONS, *Vico, Hercule et le «principe héroïque» de l'histoire*, in «Les études philosophiques», 4(1994), *Philosophie Italienne*, pp. 489-505.

Hanno certamente ragione, scrive Vico nella *Scienza Nuova* del 1725 Brenno e “Obbes” che individuarono la prima legge che «fu al mondo» nella forza ma «la prima legge nacque dalla forza di Giove, stimata dagli uomini posta nel fulmine: onde i giganti s’atterrarono per le grotte; dal quale atterramento [...] provenne tutta l’umanità gentile»<sup>245</sup>. Pertanto non la forza o l’impostura ma la religione fu all’inizio e di “essenza delle repubbliche”:

Da’ quali primi incominciamenti [...] comincia una pruova perpetua che si conduce per tutto il tempo che furono dell’ntutto fondate le nazioni, che gli uomini naturalmente son portati a riverire la provvidenza, e, in seguito di ciò, che la provvidenza unicamente abbia fondate ed ordinate le nazioni.

SN25 §§255-256, pp. 1105-1106.

Attraverso la *fabula* è possibile rilevare più di un elemento: da un lato, l’abbrivio originario della città, del politico non è autofondato razionalmente. La città – e in ciò, la necessità strategica delle figure del gigantismo e della selva consentono, in un certo senso, di evidenziare la fallacia degli elementi dello stato di natura giusnaturalistico – sembra legittimarsi attraverso una *differenza*, un’alterità che la precede e, insieme, la attraversa. Un’alterità che si misura, si interna, si divide nella mobile pluralità delle storie<sup>246</sup>.

Dall’altro lato, essa consente a Vico di reinserire a sistema la *religio* nella sua forma superstiziosa, politeistica caratteristica dei primi tempi dell’umanità evidenziando anche in quella forma di *religio* tanto l’aspetto civilizzatore e regolatore – morale, giuridico, sociale – quanto la sua funzione di vincolo. Anche quella religione tutta corpo, infatti, si fa misura della libertà sfrenata, norma nella congerie dei fatti, legge ordinante la società, i suoi costumi, le sue espressioni, “scienza del bene e del male” – come Vico definisce la *divinazione*.

Vana, pertanto, è stata la boria dei dotti nell’ipotizzare uno stato di innocenza, idilliaco e civile «del secol d’oro» delle nazioni gentili. Piuttosto, “immanità”,

---

<sup>245</sup> SN25 §484, pp. 1212-1213.

<sup>246</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 174 in cui si legge: «l’origine della nostra storia risulta esteriore anche al tempo cui pure dà inizio. Ora è proprio questa esteriorità dell’origine del tempo che sottrae il pensiero di Vico a quella temporalizzazione integrale della storia in cui va rintracciato uno dei più potenti dispositivi immunitari della modernità: c’è un momento della storia che non appartiene al tempo e che, proprio per questo, può letteralmente risucchiarla nel suo vuoto temporale non appena essa immagina di potersene definitivamente emancipare».

“fierezza”, “selvatichezza”, “violenza”. Tutti tratti, però, regolati dal «fanatismo di superstizione» nato da quel forte spavento iniziale. In questo senso, se Plutarco in *Della superstizione* si domandava se fosse minor male venerare in modo così empio le divinità o non credere affatto agli dei, Vico non ha dubbi. Egli riconduce anche la superstizione, per quanto crudele, a sistema, poiché con «quella sursero luminosissime nazioni, ma con l’ateismo non se ne fondò al mondo niuna»<sup>247</sup>.

In linea, dunque, con il Lucrezio del *De rerum natura*, Vico pone in continuità produttiva e positiva religione-superstizione e divinazione, mettendo a fuoco un ulteriore significato della *religio*. Non si tratta, infatti, solo di un piano *principiale e formale* ma anche *fattuale e materiale*. Non solo ciascuna nazione deve cominciare dal pensiero *sentito* di una qualche divinità creduta tale, ma nel corso storico-temporale che ciascuna nazione compie nella sua specificità e particolarità, è caratterizzata da una configurazione del rapporto religione-diritto-politica, cioè in ultimo del rapporto sacro-potere, direttamente connesso al *conflitto* tra le soggettività che, di volta in volta, si distribuiscono nello spazio politico.

#### 4. La funzione epistemologica del conflitto

È il conflitto, in questo quadro, dunque, ad assumere un ruolo decisivo, centrale. Esso, infatti, da un lato si fa strumento epistemologico dotato di forza e fecondità euristica e dall’altro lato si fa motore delle età della storia. Quanto al primo senso il conflitto viene inteso da Vico come mezzo attraverso cui comprendere il processo di costituzione dell’assetto societario collettivo. Il tentativo del filosofo napoletano non è, infatti, quello di elencare e raccogliere empiricamente le forze che permettono a questa o a quella nazione di svilupparsi e progredire. La questione è, piuttosto, quella di capire quali mezzi ha la ragione per pensare lo sviluppo delle comunità e l’origine delle società umane all’interno di un più ampio interesse teso a seguire il farsi delle formazioni sociali e delle costituzioni giuridico-politiche.

---

<sup>247</sup> SN44 §519, p. 654.

Proprio il conflitto assume, in questo senso, il suo significato. Quel conflitto da cui deriva la “fatiga” degli uomini che procedono, in un percorso travagliato da cadute e mai del tutto esente da esse, dall’età ferina all’età umana, dalle selve alle città, dalla mente irriflessa e spontanea delle origini alla ragione “dispiegata” dei tempi inciviliti. Tutto il processo di incivilimento procede attraverso il conflitto e senza questo non sarebbe pensabile quello. In tal senso, Pierre Girard ha rilevato come il conflitto non sia tanto *constatato* dalla ragione quanto *suscitato* da essa che lo utilizza come strumento di ricerca e interpretazione<sup>248</sup>. Ammettere che il conflitto svolga una funzione epistemologica e sia il mezzo attraverso cui la ragione può comprendere l’emergere delle società umane e il loro sviluppo significa che senza il conflitto non è pensabile la società così come non sono pensabili le sue espressioni linguistiche, culturali, politiche, giuridiche e istituzionali.

A partire dall’immagine del fulmine che dà abbrivio alla scienza vichiana e che spaventa e atterra solo alcuni e “pochi giganti”, distogliendoli dal loro selvaggio vagabondare per renderli “giganti pii”, il processo di civilizzazione umano avanza unendosi, passo passo, in una frattura che è, fin dall’inizio, una divisione sociale: giganti pii-giganti empì, padri-famoli, eroi-clienti, patrizi-plebei in cui i primi termini di ciascun distico (giganti pii-padri-eroi-patrizi) indicano anche coloro i quali possiedono funzioni sacerdotali, legislative, governative. Sono, cioè, i detentori del governo, degli auspici, delle leggi. Sin dal primo fulmine, dunque, la società è tagliata, scissa dal conflitto:

dugento anni dopo il diluvio [...] il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovetter avvenire per introdursi nell’aria la prima volta un’impressione sì violenta. Quindi *pochi giganti*, che dovetter esser gli più robusti, ch’erano dispersi per gli boschi posti sull’alture de’ monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti dal grand’effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo<sup>249</sup>.

---

<sup>248</sup> Cfr. P. GIRARD, *Rationalité et politique*, op. cit., p. 293 in cui si legge che «Vico veut établir une science. Il ne se contente donc pas de recueillir empiriquement les forces qui permettent à telle ou telle nation de se développer et de progresser. Le conflit n’est pas constaté, mais suscité par le travail de la raison qui s’en sert comme instrument de recherche et d’interprétation».

<sup>249</sup> Nella SN25 si legge «è possibile – e, dagli effetti che appresso ragioneremo dintorno alla guisa della divisione de’ campi, egli avvenne di fatto – che a’ primi fulmini di Giove non tutti si atterrarono, ma, in quello loro stupore, i più risentiti, e quindi più gentili, per timore del fulmine nascosti per le spelonche, incominciarono a sentire la venere umana o pudica: che, spaventati, non potendola usare in faccia al cielo, afferrarono a forza donne e a forza le strascinarono e le tennero dentro le loro grotte».

Fin dal momento in cui *solo alcuni, pochi giganti* avvertono il cielo, diventano giganti più e fondano le nazioni, si crea un rapporto di subordinazione, di gerarchia tra chi avverte il cielo e chi non lo avverte. È come se la semantica verticale del fulmine configurasse il momento originario della civilizzazione come un rapporto sin dall'inizio gerarchico tra chi è creduto legislatore – Giove, il cui nome *Ious* viene riportato ancora una volta a *ius* – e i destinatari/quasi pochi giganti che avvertono il cielo<sup>250</sup>. Precisamente questo rapporto gerarchico, che si dà fin dall'inizio, si riflette anche orizzontalmente tra chi avverte il cielo e chi non lo avverte e continua la vita empia e nefaria nella selva. Vico racconta così il passaggio successivo a questo momento, in cui i giganti più deboli e ancora empici chiedono rifugio ai giganti più, in un capitolo del *II Libro* intitolato *Delle famiglie de' famoli innanzi delle città senza le quali non potevano affatto nascere le città*:

finalmente, a capo di lunga età, de' giganti empici, rimasti nell'*infame comunione delle cose e delle donne* [...] ricorsero alle are de' forti; e quivi questi feroci, perché già uniti in società di famiglie, uccidevano i violenti ch'avevano violato le loro terre, e ricevevano in protezione i miseri da essoloro rifuggiti [...]. Ov'è degno pur di riflessione che, perché i primi [i giganti più] vennero all'umana società spinti dalla religione e da natural istinto di propagare la generazione degli uomini, diedero principio ad un'amicizia nobile e signorile; e perché i secondi [i giganti empici] vi vennero per necessità di salvare la vita, diedero principio alla società che propriamente si dice [...] vile e servile. Perciò tali rifuggiti furono dagli eroi ricevuti con la giusta legge di protezione, onde sostentassero la naturale lor vita con l'obbligo di servir essi da giornalieri agli eroi. Qui [...] i rifuggiti s'appellarono «famoli», da' quali principalmente si dissero le «famiglie».

SN44 §§553-555, pp. 677-679.

Nessun motivo, se non la posizione geografica elevata – «posti sull'alture de' monti» –, giustifica il privilegio di alcuni “bestioni” e “giganti” rispetto ad altri. In questo senso, la descrizione dello stato ferino, del fulmine e della scissione da questo provocata non fa riferimento tanto alla descrizione di un evento reale quanto alla costruzione e definizione di uno schema interpretativo capace di comprendere le condizioni di emergenza della società e della sua struttura gerarchica.

<sup>250</sup> Cfr. G. CARILLO, *Origine e genealogia dell'ordine*, op. cit., p. 221 che al riguardo scrive: «è proprio la semantica verticale del fulmine a configurare il momento nomotetico originario come un rapporto fin dall'inizio gerarchico tra una *Gesetzgeber* sovrumano e i *Gesetzesadressate* terreni; a porre a fondamento della normatività la legge e non il contratto, la disuguaglianza e non l'uguaglianza, la colpa [...] e non la decisione e la pianificazione razionali [...]».



Laddove lo stato eslege è caratterizzato dalla dispersione e non conosce gerarchia, poiché è la «bestial comunione»<sup>251</sup>, la “ferina comunità” degli uguali, intesi come *indifferenti* perché tutti accomunati dalla condizione di “prosciolti da tutte le leggi umane”, con la città, all’opposto, viene meno la comunità nefaria dello stato eslege e si istituisce una gerarchia<sup>252</sup>. Non è un caso, in questo senso, che Vico usi il lemma “comunità” solo per caratterizzare lo stato eslege. Essa non è pensabile con la città. Piuttosto, si nega, si nasconde proprio nel momento in cui il soggetto si origina<sup>253</sup>, nel momento in cui l’indeterminatezza dei giganti e l’immediatezza dello stato eslege lasciano il posto al farsi dell’umano<sup>254</sup>.

Con l’evento del fulmine, avvertito da pochi e non da tutti, viene meno la comunità indifferenziata per inaugurare quello che sarà il costituirsi della città e la sua struttura conflittuale. La *polis*, infatti, viene legata anche etimologicamente da Vico a *polemos*, alla guerra<sup>255</sup>, poiché, parafrasando, sempre la *polis* fu formata da ordini di nobili e «caterve di plebei»<sup>256</sup>. Nella sua creatività, non si tratta affatto di un’etimologia filologica, ma di una derivazione *filosofica* che eccede l’attendibilità filologica. Non si tratta solo di legare *polis* e *polemos* ma di rimandare al fatto, icastico, che *polemos* si dà nella *polis*, la attraversa. La natura della città e, dunque, della politica è conflittuale, gerarchica, neutralizzazione della “comunità”.

Genealogicamente la *polis*, il primo effettivo governo civile, sorge dai nobili che si costituiscono in ordini contro i famoli tumultuanti per le istanze del corpo. È però da quel primo fulmine che si dà la disuguaglianza non l’uguaglianza. In termini contemporanei si potrebbe dire, con Gianfrancesco Zanetti, che in Vico, tra l’uguaglianza di base dei primi bestioni e l’uguaglianza normativa che si raggiunge con

---

<sup>251</sup> SN25 §140, p. 1051.

<sup>252</sup> Cfr. G. ZANETTI, *Vico eversivo*, op. cit. ma anche G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit.

<sup>253</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas*, op. cit.; ma anche ID., *Immunitas*, op. cit.

<sup>254</sup> Cfr. A. MASULLO, *L’Arvisenso*, op. cit.

<sup>255</sup> Una connessione meno fantasiosa di quella vichiana si rintraccia nel termine *agora*. Cfr. N. LORAUX, *La città divisa*, op. cit., pp. 167-168. che sottolinea come in Omero, fin dal primo canto dell’*Iliade*, risulti cancellato il confine tra la guerra e l’assemblea attribuendo a questa ciò che è caratteristico di quella, il *kydos*, «che per un eroe è al tempo stesso segno di elezione e talismano di vittoria in battaglia». Anche il termine *agora* allude, da un lato, al raduno (*ageiro*, radunare) ma «fin dall’inizio dell’*Iliade*, in esso risuona nientemeno che la conflittualità dell’*agon*, con le sue battaglie di parole, forza contro forza, quando due oratori si levano l’uno contro l’altro» ma si veda anche C. MALAMOUD, *Cuocere il mondo. Mito e pensiero nell’India antica*, Adelphi, Milano 1994 in cui viene rilevato come il termine sanscrito per “villaggio”, *grama*, indicava originariamente “truppa”.

<sup>256</sup> SN44 §609, pp. 715-716 ma anche *ivi* §264, p. 524.

penose e severissime iniziali disuguaglianze e lente quanto faticose conquiste, è la seconda che rileva<sup>257</sup>. La religione, in questo contesto, indistinguibile dalla divinazione, lo si vedrà, struttura – attraverso rituali, auspici e attraverso la giurisprudenza eroica – i rapporti di subordinazione prima tra padri e figli, poi tra eroi e famoli e tra nobili e plebei.

Se non si ammettesse il conflitto e la struttura gerarchica che costituisce la città non si comprenderebbero neppure i principi delle repubbliche. Ciò è evidente sin dalle *Degnità*, gli *Elementi* o assiomi filosofici e filologici che scorrono lungo l'opera vichiana e animano la *Scienza Nuova* «come per lo corpo animato il sangue»<sup>258</sup>. Nella successione delle *Degnità* che riguardano i governi, i quali «debbon essere conformi alla natura degli uomini governati»<sup>259</sup>, infatti, Vico sottolinea come senza considerare l'elemento di dominio non si capirebbe la nascita né della famiglia né della politica. Le città, infatti,

sursero sopra le famiglie non sol de' figliuoli ma anco de' famoli (onde si truovarono naturalmente fondate sopra due comuni: uno di nobili che vi comandassero, altro di plebei ch'ubbidissero; delle quali due parti si compone tutta la polizia, o sia la ragione de' civili governi); le quali prime città, sopra le famiglie sol i figliuoli, si dimostra che non potevano, né tali né di niuna sorta, affatto nascer nel mondo.

SN44 §25, p. 432.

L'attenzione vichiana alla struttura della famiglia è tanto rilevante che tornerà a più riprese nella *Scienza Nuova*. È stato un errore della “volgar tradizione” considerare la famiglia di “sol figliuoli”. Su questa «falsa Iconomica», scrive nella stesura del 1730, «stabilirono una più falsa Politica»<sup>260</sup>. Se si vuole spiegare la generazione degli Stati civili, se si vuole comprendere la formazione di un'istituzione pubblica occorre che il nucleo privato delle famiglie si estenda a comprendere anche componenti esterne.

Solo ammettendo il conflitto e la *funzione dinamica* dei famoli subordinati sin dal primo momento è possibile spiegare il passaggio dalle «potestà famigliari» alla «civil potestà» nonché il sorgere del «patrimonio pubblico» dai «patrimoni privati»<sup>261</sup>. Non è possibile, senza pensare all'ammutinamento dei famoli contro «essi eroi», come dallo

---

<sup>257</sup> Cfr. G. ZANETTI, *Vico eversivo*, op. cit., pp. 13-49.

<sup>258</sup> SN44 §119, p. 494.

<sup>259</sup> *Ivi* §246, p. 520.

<sup>260</sup> SN30, p. 206.

<sup>261</sup> SN44 §585, p. 699.

stato «delle famiglie» si sia giunti alle «repubbliche»<sup>262</sup>. Solo pensando il conflitto «si può al mondo intendere» come «truovossi apparecchiata la materia alle repubbliche d'un ordine di pochi che vi comandi e della moltitudine de' plebei la qual v'ubbidisca: che sono le due parti che compiono il subbietto della politica»<sup>263</sup>.

Pensare il passaggio da un momento all'altro implica pensare il conflitto. In questo senso, per Vico non si tratta tanto di descrivere le forze di sviluppo delle nazioni ma di pensare le condizioni di possibilità di un tale sviluppo. Lo sviluppo storico, il farsi delle nazioni è possibile, per lo scienziato napoletano, nella misura in cui si ammette il conflitto come ciò che fin dall'inizio taglia la società umana, la scinde, rappresentandone la ferita e lo scarto da ricomporre nei lenti passi della storia.

Non c'è società, non c'è associazione umana senza questa «union déséquilibrée»<sup>264</sup>. E questa unione, lo si vedrà, è al tempo stesso attraversata sin dall'inizio da una tensione ineluttabile, che spesso si traduce in una pressione minacciosa esercitata dai famoli-clienti-plebei sugli eroi-patrizi-nobili che cedono solo quando è inevitabile e, proprio cedendo e concedendo diritti o mitigando ed eliminando abusi, contribuiscono in modo decisivo al cambiamento storico:

Tutte le nazioni antiche si trovano sparse di clienti e di clientele [...]. Queste tre ultime *Dignità* [...] ne scuoprono i principi delle repubbliche, nate da una qualche grande necessità a' padri di famiglia fatta da' famoli, per la quale andarono da se stesse naturalmente a formarsi aristocratiche. Perocché i padri si unirono in ordini per resistere a' famoli ammutinati contro essoloro; e, così uniti, per far contenti essi famoli e ridurgli all'ubbidienza, concedettero loro una spezie di feudi rustici; ed essi si trovaron assoggettiti i loro sovrani imperi famigliari (che non si posson intendere che sulla ragione di feudi nobili) all'imperio sovrano civile de' lor ordini regnanti medesimi; e i capi ordini se ne dissero «re», i quali, più animosi, dovettero lor far capo nelle rivolte de' famoli. Tal origine delle città se fusse data per ipotesi (che dentro si ritrova di fatto), ella, per la sua naturalezza e semplicità e per l'infinito numero de' effetti civili che sopra, come a lor propria cagione, vi reggono, dee fare necessità di esser ricevuta per vera.

SN44 §264, p. 524.

---

<sup>262</sup> *Ivi* §583, p. 697.

<sup>263</sup> *Ivi* §264, p. 524.

<sup>264</sup> M. RICCIO, *Lecture du conflit social et influence de Vico dans quelques ouvrages au seuil de la révolution napolitaine*, in «Noesis», (2015), n. 8, <https://journals.openedition.org/noesis/121?lang=en> ma si veda anche O. REMAUD, *Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», I (1999), pp. 35-60.

È proprio attorno all'idea di *famiglia* e alla funzione dinamica dei famoli che si colloca una delle critiche che Vico muove a Jean Bodin<sup>265</sup> in un capitolo della *Scienza Nuova* del 1744. In particolare, all'interno del *Libro Quarto*, nella *Sezione decimaterza* al *Capitolo terzo* che titola *Confutazione de' principi della dottrina politica fatta sopra il sistema di Giovanni Bodino*<sup>266</sup>, Vico critica lo scrittore di Angers per aver confuso i termini di "popolo", "regno" e "libertà"<sup>267</sup> nonché l'ordine con cui disporre «le forme degli Stati civili». Bodin, infatti, dispone le forme degli Stati con quest'ordine: «che prima furono i monarchici, dipoi per le tirannie passati in liberi popolari, e finalmente vennero gli aristocratici»<sup>268</sup>.

Una successione errata dovuta alla confusione, da parte dell'angevino, dei termini "popolo", "regno" e "libertà". Il primo errore che Vico rileva è di aver proiettato in modo anacronistico nei «tempi primi del mondo» concetti politici propri del mondo moderno: Bodin «ha creduto i primi popoli comporsi di cittadini così plebei come nobili, i quali a mille pruove qui si sono trovati essere stati di soli nobili»<sup>269</sup>. In tal modo, egli avrebbe frainteso anche le altre parole di "regno" e "libertà" commettendo, peraltro, l'errore di considerare la monarchia come il più antico regime politico apparso nella storia laddove per Vico essa va collocata nei tempi umani.

---

<sup>265</sup> Con molta probabilità Vico entrò in contatto con Bodin sin dai suoi anni giovanili. Paolo Rossi individua nell'arco cronologico che va dal 1687 al 1695 il periodo in cui il filosofo napoletano avrebbe fatto «nuove letture scotistiche e di Botero e di Bodin» (P. ROSSI, *Sterminare antichità*, op. cit., p. 5). Per M. D'Addio e G. Cotroneo, inoltre, Vico avrebbe letto non solo la *République* ma anche la *Methodus* da cui il filosofo napoletano avrebbe ricevuto una lezione di metodo già messa in pratica nel *De Uno* nell'articolazione del nesso tra politica, diritto e storia sebbene in riferimento all'unicità e indivisibilità della sovranità sostenuta nell'opera giuridica venga citato Tacito e non si trovi alcun cenno a Bodin (cfr. M. D'ADDIO, *Il problema della politica in Bodin e in Vico*, in «Rivista di Studi Salernitani», II (1969), pp. 3-100 e G. COTRONEO, *Bodin e Vico*, «Rivista di Studi Crociani», I (1964), pp. 296-311). Proprio Bodin sarebbe tra quegli autori cinquecenteschi che occupano un posto di rilievo nella SN di Vico (cfr. *ivi*). Peraltro, la presenza di Bodin a Napoli è confermata anche dalla critica che gli muove Gianvincenzo Gravina proprio in relazione all'origine violenta dello Stato. Luogo di diffusione dell'opera del filosofo di Angers fu la biblioteca di Giuseppe Valletta. Si veda, inoltre, G. COTRONEO, *A Renaissance source of the Scienza Nuova: Jean Bodin's Methodus*, in AA.VV., *Giambattista Vico. An International Symposium*, The John Hopkins Press, Baltimore 1969, pp. 51-59 in cui vengono rilevati gli elementi comuni tra l'opera di Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, pubblicata a Parigi nel 1566 e la *Scienza Nuova* di Vico fino a considerare quella l'antecedente più vicino a questa.

<sup>266</sup> Cfr. SN44 §§1009-1019, pp. 912-917.

<sup>267</sup> «Questa voce "popolo", presa da' tempi primi del mondo delle città nella significazione de' tempi ultimi [...] portò di seguito due altri errori in queste due altre voci: "re" e "libertà", onde tutti han creduto il regno romano essere stato monarchico e la ordinata da Giunio Bruto essere stata libertà popolare» (*ivi* §663, p. 747 ma si veda anche F. NICOLINI, *Commento*, op. cit., pp. 294-295 che in relazione a questo capoverso sottolinea le esagerazioni di Vico rispetto alle posizioni di Bodin).

<sup>268</sup> *Ivi* §1009, p. 912.

<sup>269</sup> *ivi* §1019, p. 916

Una tradizione «mal ricevuta», quest'ultima, che ha dietro di sé una lunga tradizione e che poggia sul «comune errore» di credere «che la prima forma de' governi civili fusse ella nel mondo stata monarchica; onde sono dati in quelli ingiusti principi di rea politica: che i regni civili nacquero o da forza aperta o da froda»<sup>270</sup>. Principi errati, questi ultimi, poiché «in que' tempi, tutto orgoglio e fierezza [...] non si può affatto intendere né froda né forza, con la quale uno potesse assoggettir tutti gli altri ad una civile monarchia»<sup>271</sup>.

Per il filosofo napoletano, infatti, la forma di governo monarchica sorge nei tempi della “ragione dispiegata” quando i cittadini sono *uguali* tra loro e tale «condizione di “equalità” esige di essere governata»<sup>272</sup> allorquando la democrazia, la repubblica popolare si sfalda. Per Bodin, invece, l'uguaglianza appartiene solo alla repubblica, allo stato popolare mentre nel regime monarchico non c'è alcuna uguaglianza tra i cittadini. Proprio in ragione di ciò, Bodin critica duramente la forma democratica attribuendogli caratteristiche vicine a quelle dell'olocrazia, del governo cattivo della plebe. In tal senso, a distinguere ulteriormente Vico e Bodin è una diversa concezione tanto della *moltitudine* quanto del *conflitto* nonché della teoria politica e dell'interpretazione della storia.

Sul piano della teoria politica, la monarchia bodiniana sorge con un atto di forza da parte del sovrano, capace di imporre il proprio potere *istituendo* il regime monarchico, motivo per il quale Gianvincenzo Gravina considerava Bodin, al pari di Hobbes e Spinoza, un emulo di Machiavelli in grado di trasformare l'arte del regno in una “arte piratesca e predatoria”. Per Vico, invece, la monarchia sorge dalla lunga, tumultuosa, azione delle plebi che tentano di conquistare più ampi margini di libertà.

In questo senso, la monarchia – come la repubblica popolare – sorge dalle *moltitudini*<sup>273</sup>, dalla loro potenza e potenzialità aperta, ed ha la propria *legittimazione* nel riconoscimento della maggior razionalità e non dalla violenza. Vico, dunque, critica Bodin per aver spiegato la genesi della società politica attraverso la *potestas absoluta*: il

---

<sup>270</sup> *Ivi* §522, p. 656.

<sup>271</sup> *Ivi* pp. 656-657.

<sup>272</sup> A. SUGGI, *Le «monarchie per natura si governano popolarmente». Vico interprete di Bodin*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVII (2017), pp. 87-122 e, in particolare, p. 88).

<sup>273</sup> Si vedano in generale i lavori di Riccardo Caporali. In particolare segnalo l'articolo più recente: R. CAPORALI, *Sul popolo in Vico*, in «Filosofia Politica», (2022), n. 2, pp. 315-326.

potere del padre di famiglia nella fase prepolitica costituirebbe, in tal senso, il modello della sovranità – concetto attorno a cui ruota tutta la riflessione di Bodin secondo cui la sovranità è caratterizzata da una natura perpetua (*puissance absolue et perpétuelle*) per la quale la *dignitas* regale sopravvive alla persona fisica del suo portatore (*le roi ne meurt jamais*) – che sarebbe analoga a quella esercitata nella monarchia. Su questo sfondo, padre e sovrano applicherebbero le stesse leggi in ossequio alla legge divina.

Ma l'errore di fondo, principale, di tutte le posizioni assunte da Bodin, è da Vico rintracciabile proprio nella convinzione che le famiglie, sopra cui si composero le città, «sol fussero di figliuoli»<sup>274</sup>. Così facendo, infatti, non si potrebbe spiegare adeguatamente neppure la successione bodiniana delle forme di governo. «Come», si chiede retoricamente Vico, «sopra tali famiglie potevano surger le monarchie? Due sono i mezzi: o la *força* o la *froda* [...]. Ché o per forza o per froda debbon i figliuoli essere stati i ministri dell'altrui ambizione, e o tradire o uccidere i propri padri; talché le prime sarebbero state, non già monarchie, ma empie e scellerate tirannidi»<sup>275</sup>. Bodin ha concepito in modo errato la struttura delle prime famiglie non considerando la funzione dinamica dei famoli. Sulla base della concezione della famiglia non è possibile né pensare ad una nascita violenta della monarchia né porla all'inizio della successione delle forme di governo.

A ciò si aggiunge un'ulteriore critica da parte di Vico relativa alla distinzione tra regime politico e modalità di governo<sup>276</sup> che si distinguono a seconda del soggetto che

---

<sup>274</sup> SN44 §1010, p. 912.

<sup>275</sup> *Ivi* §1015, p. 914.

<sup>276</sup> Si tenga presente che la classificazione delle forme di governo dai Greci in poi è stata fatta mediante due criteri: quello *quantitativo* e quello *qualitativo*. Il primo, che è stato definito anche “criterio del numero di chi governa”, è volto a classificare gli stati in base alla diversa risposta alla domanda “*Chi* governa?”; il secondo, invece, che è stato definito anche “criterio del modo in cui si governa”, è volto a classificare gli stati in base alla diversa risposta alla domanda “*Come* governa?”. Così la risposta alla prima domanda poteva essere uno, la minoranza (pochi) o la maggioranza (molti) ottenendo rispettivamente le forme di stato della monarchia, dell'aristocrazia e della democrazia. La risposta alla seconda domanda poteva invece essere secondo la legge o contro la legge/nell'interesse comune o nell'interesse proprio ottenendo oltre alle tre forme di stato già citate le loro degenerazioni: tirannide, oligarchia, democrazia. Senza nessuna sostanziale variazione, tale classificazione è valida tanto per i Greci quanto per i Romani (Polibio e Cicerone), per i medioevali (San Tommaso che rielabora Aristotele) e per Machiavelli (nei *Discorsi*). Bodin, all'interno di questa classificazione, si distinguerebbe, sia pure con più di una oscillazione, per il rifiuto di ogni possibile criterio di natura assiologica basato su di un'opinione soggettiva che mal si accorda con la metodologia scientifica ch'egli si propone nella *République* (coerente, in questo senso, è anche il suo rifiuto dello stato misto come rimedio a forme “corrotte”). La domanda a cui risponde dunque Bodin è “*Chi* detiene il potere sovrano?” e a questa aggiunge una distinzione interna basata sul diverso modo di esercitare il potere che caratterizza uno stato (esempio emblematico è la monarchia – la forma di stato in cui uno solo è il detentore del potere –, la quale a seconda di come esercita il suo potere può essere

detiene la sovranità. In tal senso, la repubblica popolare, per Bodin, si presenta come il luogo in cui la sovranità appartiene alla maggioranza ma essa è instabile e poco sicura poiché la moltitudine è una «bestia con più teste, priva di giudizio o di ragione» e non è in grado di scegliere «cosa che stia bene»<sup>277</sup>. Banditi completamente dalla città onore e virtù, la democrazia diviene «rifugio di tutti i turbolenti, i ribelli, i sediziosi, i rinnegati», tant'è che ad essa, in accordo con Senofonte, è sempre preferibile la più dura delle tirannie<sup>278</sup>.

Alla fragilità dello stato popolare, Bodin contrappone la solidità della monarchia, l'«ottimo stato», poiché la funzione del monarca, in quanto ha un primato rispetto ai sudditi, gli consente di temperare gli «umori» delle componenti sociali<sup>279</sup>. In Vico, lo si vedrà, l'ordine del discorso cambia: la monarchia sorge alla fine – come uno tra i rimedi al fallimento della democrazia – non all'inizio e i cittadini che ne fanno parte hanno raggiunto, con l'azione del diritto, l'uguaglianza.

Presupposto, infatti, dei governi del tempo umano, repubblica popolare o monarchia, è il riconoscimento dell'uguaglianza: «le quali moltitudini [...] trassero l'aristocrazia alla libertà popolare e, finalmente, alle monarchie; e ciò, in forza della lingua volgare, con cui, in ogniuno dei due ultimi Stati, si concepiscono le leggi»; «le plebi de' popoli, sempre ed in tutte le nazioni, han cangiato gli Stati da aristocratici in popolari»<sup>280</sup>. In un passo centrale, peraltro, Vico aggiunge che le monarchie «per natura si governano *popolarmente*» poiché consentono il godimento di quelle libertà civili in vista delle quali sono state istituite anche le repubbliche democratiche.

---

regia, dispotica o tirannica). A questa classificazione, però, Bodin ne aggiunge un'altra più rilevante basata sulla distinzione tra titolarità ed esercizio del potere, nonché tra *état* e *gouvernement*: uno stesso regime – monarchico, aristocratico, democratico – può agire per mezzo di un governo aristocratico o democratico a seconda del numero di persone che vi partecipa senza che per questo venga meno l'*indivisibilità* del potere sovrano: «il regime può essere monarchico, e ciò nondimeno con governo popolare, se il Principe permette a tutti di partecipare in modo eguale alle assemblee degli stati, alle magistrature, agli uffici, alle ricompense, senza tener conto della nobiltà, né delle ricchezze, né del merito. Oppure può essere sempre monarchico, ma con governo aristocratico, quando dal Principe poteri e benefici sono dati solo ai nobili, o ai più meritevoli, o ai più ricchi: e così pure la signoria aristocratica può essere a governo democratico, se onori e ricompense sono distribuiti tra tutti i sudditi in modo eguale, o invece a governo aristocratico, se sono distribuiti soltanto tra i nobili o i ricchi» (Cfr. D. MAROCCO STUARDI, *La teoria delle forme di Stato e di governo nella République di Jean Bodin*, in «Il Pensiero Politico», XI (1978), n. 3, pp. 321-344 e A. TENENTI, *Teoria della sovranità e ragion di Stato nella «République» di Jean Bodin (1576)*, in *ivi*, XIV (1981), n. 1, pp. 34-49).

<sup>277</sup> Cfr. A. SUGGI, *Le «monarchie per natura si governano popolarmente»*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>278</sup> Citato in A. TENENTI, *Teoria della sovranità*, *op. cit.*

<sup>279</sup> Cfr. A. SUGGI, *Le «monarchie per natura si governano popolarmente»*, *op. cit.*, pp. 105-107.

<sup>280</sup> SN44 §1017, p. 913.

Nel sostenere che le monarchie si governano popolarmente, Vico sembra assumere la distinzione bodiniana tra regime politico e modalità di governo piegata, tuttavia, a sostenere la sua successione. D'altra parte, mentre per Bodin i mutamenti di regimi politici hanno luogo a seconda del cambiamento del soggetto che detiene la sovranità in una necessità quasi biologica, in Vico la successione delle forme di governo è concepita all'interno di una storia intesa come processo di dispiegamento della ragione e tale processo di dispiegamento è mosso dal conflitto grazie a cui mutano anche le forme di governo.

Dalla trasformazione degli assetti sociali si sviluppano i mutamenti istituzionali. In tal senso, Vico non critica Bodin solo perché sostiene che la monarchia sia stata la prima forma di governo né solo perché sia fondata sulla forza o dalla forza abbia preso origine, ma perché le monarchie, per il filosofo napoletano, non sorgono dalla forza dei sovrani che la istituiscono bensì dalle moltitudini. Laddove Bodin pensa la monarchia come regime stabile, sicuro, equilibrato e governato secondo una giustizia armonica vicina e analoga al modo con cui Dio regge il creato – in una concezione imperativistica della norma civile, intesa come comando ed espressione della volontà del principe –, la monarchia vichiana è, invece, il regime politico che meglio si confà alle esigenze della ragione dispiegata, il più adatto a garantire l'uguaglianza dei tempi umani quando la democrazia non è in grado di farlo.

Dunque, non si capirebbe il passaggio delle forme di governo senza ammettere il conflitto e, d'altro canto, non si capirebbe neppure la formazione di una forma di governo se non si ammette una struttura famiglia costituita anche dalla funzione dinamica dei famoli. Il passaggio dalle famiglie – composte di figli e famoli – all'unione di più famiglie, ossia al primo stato aristocratico, non è un passaggio lineare con insensibili cambiamenti, ma è diretto dal conflitto che cambia e modifica i rapporti di potere.

Le famiglie si articolano al loro interno in due diverse classi che non parlano lo stesso linguaggio, poiché non ne hanno uguale accesso. È un linguaggio che si ritira in un Tempio ad accesso limitato per i soli nobili. In questo senso, è all'interno della dinamica conflittuale che è possibile collocare il rapporto più stretto tra sacro e potere che si esprime, nei primi tempi, nell'arte divinatoria, quell'arte che per Vico è forma di



regolamentazione sociale, scienza “del bene e del male”, sia pure all’interno di una società gerarchizzata.

## 5. Tra sacro e profano: la funzione della divinazione

La famiglia, dunque, assume carattere centrale. Essa non è composta da soli figliuoli ma anche da famoli. In questo senso, nella compagine familiare si dà una duplicità, due classi che rappresentano due diverse nature: quella dei padri e dei loro discendenti e quella dei famoli che lavorano la terra dei padri e che non possono vantare alcuna discendenza<sup>281</sup>. I famoli, però, non sono il frutto di contese avvenute *all’interno* della famiglia, né il prodotto di una retrocessione di uomini liberi già membri della società. Come ha sottolineato Gianfranco Cantelli

i servi, i famoli non si costituiscono storicamente come conseguenza di un ulteriore sviluppo della società, ma ogni processo evolutivo li presuppone come sua condizione necessaria. La natura volgare, vile, dei servi o dei famoli non nasce da un degradamento, attraverso la sconfitta militare, della natura divina degli eroi, ma il suo sorgere è un sorgere, almeno sotto certi aspetti, originario, sopraggiunto in conseguenza di un nuovo e diverso addivenire dell’uomo alla società. Per quanto subordinati, i famoli, come gli eroi, costituiscono un principio, senza il quale non potrebbe svilupparsi la storia dell’umanità<sup>282</sup>.

La condizione di possibilità per accedere in società è data dalla percezione di una qualche divinità (Giove). In questo senso, la scissione tra padri e famoli si configura come una scissione originaria tra chi è “nato” sotto il segno e il cenno di Giove nel sacro vincolo matrimoniale (il giogo di Giunone) e chi, invece, vagando ancora nella selva tra connubi ferini si associa alle famiglie solo *per aver salva la vita* dalla violenza<sup>283</sup> e dai pericoli dei più forti dispersi nel divagamento:

---

<sup>281</sup> Cfr. SN25 §§117-118, p. 1043: «Quindi deve essere provenuta una naturale differenza di due natura umane in sì fatto stato: una nobile, perché d’intelligenti; un’altra vile, perché di stupidi; e la prima nobiltà essersi guardata, con giuste idee, riposta nella intelligenza, e intelligenza della divinità [...]» cosicché «tutte le città sono surte sopra due ordini, uno di nobili, altro di plebei».

<sup>282</sup> G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio*, op. cit., p. 191.

<sup>283</sup> Cfr. SN25 §140, p. 1051 in cui si legge nel *Capo XXV* dedicato alla *Scoperta delle prime famiglie di altri che di soli figliuoli*: «Sì fatti famoli si ritruovano essere stati quei che, tra le risse della bestial comunione (che veramente fu la comunione che partoriva le risse), per esser salvi al punto del lor bisogno, si ricoverarono alle terre de’ forti» o ancora cfr. *ivi* §148, p. 1055 «Tutte le anzi fatte scoperte bisognavano per ritruovare la prima e vera origine delle clientele, fondate tutte in ciò: che i vagabondi deboli, rifuggiti alle terre de’ forti, vi furono ricevuti sotto la giusta

Perché finalmente, a capo di lunga età, de' giganti empi, rimasti nell'infame comunione delle cose e delle donne, nelle risse ch'essa comunione produceva, come i giureconsulti pur dicono, gli scempi di Grozio, gli abbandonati di Pufendorfio, per salvarsi da' violenti di Obbes (come le fiere, cacciate da intensissimo freddo, vanno talor a salvarsi dentro i luoghi abitati), ricorsero alle are de' forti; e quivi questi feroci perché già uniti in società di famiglie, uccidevano i violenti ch'avevano violato le loro terre e ricevevano in protezione i miseri da essolor rifuggiti.

SN44 §553, p. 677.

È come se l'accesso alla società fosse duplicato: un primo accedere attivo avvenuto quando la finzione di una divinità minacciosa impone all'immaginazione sbigottita dei giganti di fermarsi e un secondo accedere passivo dovuto all'aggregazione dei giganti deboli rimasti nelle selva alle famiglie già formate dei giganti pii che avevano vissuto l'esperienza del fulmine<sup>284</sup>. Nel duplice accesso si manifesta anche una duplice autorità: l'autorità divina e l'autorità umana. L'autorità divina – percepita come tale – è il vincolo che consente e tiene unito il primo accedere di *alcuni* uomini in società e dà origine ai padri/nobili/eroi.

La seconda autorità derivata dalla prima ed esercitata direttamente da coloro che soli intendono (i padri/nobili) le parole degli dèi costituisce il vincolo che tiene uniti i famoli in società. Entrambe sono costrizioni – la divinità nei confronti dei padri/nobili, i nobili/padri nei confronti dei famoli/plebei – ma la prima costrizione è di tipo interno mentre la seconda è di tipo esterno. Se nel primo caso, infatti, gli uomini con l'immagine della divinità fintasi e creduta tale esercitano una costrizione – sia pure in termini di automatismo derivato da terrore – su loro stessi, nel secondo caso si tratta di una costrizione di tipo esterno rappresentato dal dominio di alcuni uomini su altri uomini<sup>285</sup> non considerati come tali:

Ov'è degno pur di riflessione che, perché i primi vennero all'umana società spinti dalla religione e da natural istinto di propagare la generazione degli uomini (l'una pia, l'altra

---

legge: che, poiché vi vennero per camparvi la vita, la vi sostentassero con le opere camperecce, di cui i signori arebbono loro insegnata l'arte».

<sup>284</sup> Su questo cfr. *ivi* ma anche A. PONS, *Vico, Hercule*, op. cit., pp. 498-499: «Il y a donc, et le point est d'importance capitale, une double genèse de la société, pour Vico. L'une, qu'il appelle "noble", qui est celle des familles fondées sous l'effet de la crainte religieuse, et dont le lien est le noble sentiment de l'amitié [...]. L'autre, qui est "basse et servile", et qui est née elle aussi de la peur, mais pas de la peur de Jupiter, bien plutôt de la crainte de l'animal pour sa propre existence. Le lien de société qui relie les *famoli* à leurs maîtres repose uniquement sur la nécessité vitale, sur la considération de l'utilité, et n'est donc pas noble».

<sup>285</sup> Cfr. G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio*, op. cit., pp. 192-194.

propriamente detta gentil cagione), diedero principio ad un'amicizia nobile e signorile; e perché i secondi vi vennero per necessità di salvare la vita, diedero principio alla «società» che propriamente si dice, per comunicare principalmente l'utilità e, 'n conseguenza, vile e servile<sup>286</sup>.

SN44 §555, pp. 678-679.

L'impulso con cui i famoli, che non erano in alto sui monti e non poterono avere esperienza del fulmine/Giove, si unirono alle famiglie già formate non è di tipo religioso ma utilitaristico. La presenza dei famoli è, dunque, costitutivamente, sin dall'inizio, *profana* sia perché l'accesso alla società non è il frutto di un impulso religioso pur presente in ogni uomo sia perché, in ragione di tale mancanza, non partecipano alle cerimonie, ai costumi, ai riti appannaggio dei soli eroi. Ai famoli sono interdetti, dunque, Giove e Giunone così come, lo si vedrà, la luce civile di Apollo. Tali interdizioni sono giustificate e generate dalla posizione di "privilegio" dei padri/eroi/nobili che hanno avuto esperienza di Giove, le cui menti sono state "atterrate" dal fulmine<sup>287</sup>. La figura della *divinazione*, in questo senso, rappresenta il crinale lungo il quale scorre tale differenza divenendo punto di incrocio tra conflitto, religione e politica.

Il carattere profano dei famoli ha conseguenze su più piani: l'accesso agli auspici poiché «gli àuguri non possono vivere certamente tra gli atei»<sup>288</sup>, l'accesso a matrimoni legittimi, l'accesso a sepolture degne, l'accesso al linguaggio. Ma essi hanno anche un diverso rapporto con la terra dei padri. I padri, atterrati da Giove, danno origine alle «prime occupazioni» delle terre, alle «prime usucapioni», alle «prime mancipazioni» che sono «tutte e tre modi di legittimare le sovrane signorie appo tutte le nazioni»<sup>289</sup>.

Coloro che non hanno alzato gli occhi verso il cielo sono destinati ad essere legati alla terra in modo diverso non avendone la proprietà. È il «nodo erculeo» per il quale i clienti sono «annodati» alle terre che devono coltivare senza poter cogliere i

---

<sup>286</sup> Relativamente al duplice e differente accesso in società si veda anche SN44 §§554-555, pp. 678-679 e SN30, p. 207.

<sup>287</sup> Cfr. SN44 §502, p. 643 in cui si legge «da metafisica de' poeti giganti, ch'avevano fatto guerra al cielo con l'ateismo, gli vinse col terrore di Giove, ch'appresero fulminante. E non meno che i corpi, egli atterò le di loro menti, con fingersi tal idea sì spaventosa di Giove, la quale – se non co' raziocini, de' quali non erano ancor capaci, co' sensi, quantunque falsi nella materia, veri però nella loro forma (che fu la logica conforme a sì fatte loro nature) – loro germogliò la morale poetica con fargli pii».

<sup>288</sup> SN44 §503, p. 644.

<sup>289</sup> SN25 §141, p. 1052.

frutti del loro lavoro<sup>290</sup>. La rappresentazione emblematica dei famoli e del loro vivere connesso al lavoro, alla “fatiga” e all’alienazione che quella produce è espressa sia dall’Ercole gallico<sup>291</sup>, il più adatto a rappresentare il *nexus*, il vincolo delle clientele in base al quale «i padri di famiglia riducevano in servitù i famuli che strappassero la coltura del campo», sia dai caratteri di Tantalò, Sisifo e Issione<sup>292</sup> condannati ad una fame e una sete insoddisfatte, ad uno sforzo ripetitivo e insignificante che non porta frutti.

E sarà precisamente questa condizione, con l’insofferenza che essa genera, a spingere i famoli ad «ammutinarsi contro essi eroi»<sup>293</sup>. Ma la differenza tra padri e famoli non è solo una differenza tra funzioni all’interno della società dovuta all’esperienza originaria di Giove. Si tratta anche di una differenza linguistica. I famoli, infatti, non hanno accesso al linguaggio degli eroi nato sotto il segno di Giove, frutto di un tuono di cui non hanno avuto esperienza. Si tratta di quello che è stato anche definito «analfabetismo mitologico» dei famoli<sup>294</sup>. L’interdizione originaria di Giove si trasforma in interdizione legale, religiosa, linguistica, civile e viene perpetuata e riprodotta dai padri/eroi che possiedono gli auspici, ossia la sapienza dei primi tempi, la sapienza poetica.

In Vico, in questo senso, non si dà alcuna sfera ontologicamente autonoma del sacro né esso si ritrae nella sfera coscienziale dell’individuo. Tutto ciò che viene ricondotto al sacro dei primi tempi, per il filosofo napoletano, è interamente dentro al conflitto sociale. Il sacro ha come riferimento unico il conflitto sociale che si esplica anche in conflitto per il sapere e, dunque, per l’esercizio del potere. Non a caso, Vico, in linea peraltro con tutta una tradizione romanistica che considerava “sacre” le cose sottratte all’uso comune, riconduce etimologicamente sacro a “cosa segreta” proprio a indicare l’esercizio di un sapere – quello degli auspici – e di un potere – quello dei padri prima e degli eroi poi – non condiviso, non comunicato, interdetto ai famoli-plebei. Come ha sottolineato Marco Vanzulli, «l’esperienza vichiana del sacro si trova

---

<sup>290</sup> SN44 §558, p. 681.

<sup>291</sup> Su quest’ultimo hanno posto l’attenzione tanto R. BASSI, *Favole vere e severe*, op. cit., pp. 117-129 quanto M. SANNA, *La metafora del “pastore de’ popoli” nelle Repubbliche eroiche*, in *Polis e polemos*, op. cit., pp. 35-49.

<sup>292</sup> SN44 §583, p. 696.

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> Cfr. G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio*, op. cit., p. 197.

posta alle origini [...] interamente socializzata, complesso di credenze in tutto coestensivo all'ordine di cose umane in cui coesistono i primordi del processo di civilizzazione»<sup>295</sup>.

Vico parla, in questo senso, dei poeti teologi, considerati «i primi sapienti» dei Gentili in linea con l'idea secondo cui tutte le cose «che sono mai nate o fatte porta che sieno rozze le lor origini»<sup>296</sup>. Per questo motivo i primi sapienti dei Gentili non furono sapienti di sapienza “riposta” ma sapienti di “sapienza poetica” come Vico nomina il *Libro Secondo* della *Scienza Nuova* del 1744. La sapienza, infatti, «cominciò dalla musa» la quale «è da Omero in un luogo d'oro»<sup>297</sup> dell'*Odissea* definita “scienza del bene e del male”, la qual poi fu detta “divinazione”<sup>298</sup>. La sapienza, in linea con il passo di *Genesi*, è scienza del bene e del male<sup>299</sup> ma tale sapienza assume la forma della poesia e del mito.

La divinazione è l'esplicazione della sapienza poetica delle origini, “scienza del bene e del male”. Essa separa gli Ebrei dai Gentili. Agli Ebrei, infatti, è data, in quanto popolo eletto, la «vera religione» ed è dunque loro «negata» la divinazione<sup>300</sup>. Un «natural divieto» che risulta invece essenziale per i Gentili<sup>301</sup>. In questo senso, la distinzione tra Ebrei e Gentili passa anche dalla differenza tra profezia e divinazione<sup>302</sup>.

---

<sup>295</sup> M. VANZULLI, *La scienza di Vico*, op. cit., p. 250 ma in generale pp. 249-261.

<sup>296</sup> SN44 §361, p. 559.

<sup>297</sup> Sui “luoghi d'oro” che costellano la *Scienza Nuova* cfr. S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., pp. 103-122.

<sup>298</sup> SN44 §365, p. 561.

<sup>299</sup> Relativamente a questo aspetto Mauro Scalercio ha individuato la distinzione vichiana rispetto a Hobbes e Bacone. La divinazione in Vico rappresenta il primo atto sociale umano, l'atto attraverso cui si dà significato al mondo e con cui si regola la comunità, si stabilisce giustizia sia pure all'altezza dei tempi. In questo senso, la divinazione è scienza del bene e del male. Per Hobbes, invece, è irrilevante «la questione della giustizia, delegando al sovrano la facoltà di decidere attraverso la sua autorità. Di fatto, uno dei cardini della spolticizzazione hobbesiana è proprio la neutralizzazione del problema della giustizia». Bacone, al contrario di Vico, «è assolutamente deciso nell'indicare l'“orgogliosa conoscenza del bene e del male” come causa della caduta. Per Bacon tale conoscenza è assolutamente preclusa all'uomo, al contrario della conoscenza del mondo naturale, potenzialmente senza limiti» (M. SCALERCIO, *Il futuro come problema politico. Francis Bacon e Giambattista Vico come matrici del moderno*, in «Laboratorio dell'ISPF», XV (2018), n. 10, pp. 1-17 (in particolare, p. 14).

<sup>300</sup> È il divieto che nell'Antico Testamento viene prescritto a Mosè (*Num.* 23,23 ma anche *Lev.* 19,26; 20,27 e in *Deuter.* 18, 10-14).

<sup>301</sup> SN44 §365, p. 561.

<sup>302</sup> Relativamente al tema della *profezia* cfr. AA. VV., *La profezia nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Vita e Pensiero, Milano 1993 (all'interno del volume si vedano in particolare i saggi di P. SACCHI, *La profezia in Israele*, pp. 4-20; C. MILANO, *Note sul lessico della divinazione nel mondo classico*, pp. 31-49 in cui viene ripercorsa lessicalmente la distinzione tra *divinatio naturalis* e *divinatio artificiosa* analoga a quella tra profezia e divinazione. La prima, infatti, fa riferimento ad un intervento diretto della divinità/elemento soprannaturale che rivela all'uomo il futuro o spiega il passato; la seconda, invece, un oggetto, un segno si interpone tra il dio e il suo *angelos*, che invece di ricevere direttamente i disegni celesti, li deve interpretare come dall'esterno; perciò non è più profeta, cioè “colui che parla a nome d'altri”, ma indovino, cioè “interprete del dio”).

La prima è, infatti, appannaggio dei soli Ebrei poiché Dio ha rivelato «le cose avvenire al suo popolo» attraverso una comunicazione di tipo “mentale” mediata da «angioli» o «profeti». La seconda, invece, «dalla quale appo i gentili tutti incominciarono le prime divine cose» deriva da una concezione tutta corporea della divinità<sup>303</sup>. La Provvidenza, dunque, si serve di «parlari esterni», del «timor di Dio», di un linguaggio intriso di immagini e sensibilità per istituire il «diritto natural» di popoli incapaci di figurarsi qualcosa che non ha natura corporea.

La differenza tra Ebrei e Gentili passa dunque dalla distinzione tra mente e corpo, profezia e divinazione, aiuto straordinario di Dio e aiuto ordinario. Gli uni guidati dalla Rivelazione diretta di Dio, gli altri destinati a concepire l'idea di un Dio-ragione solo dopo un lungo faticoso cammino tra gli impervi ostacoli della corporeità:

Perché, per l'attributo della di lui provvidenza, così vera appo gli Ebrei [...] come immaginata appresso i gentili – i quali fantasticarono i corpi esser dèi, che perciò con segni sensibili avvisassero le cose avvenire alle genti, – fu universalmente da tutto il gener umano dato alla natura di Dio il nome di «divinità» da un'idea medesima, la quale i latini dissero «*divinari*» «avvisar l'avvenire»; ma con questa fondamentale diversità che si è detta, dalla quale dipendono tutte l'altre [...] essenziali differenze tra 'l diritto natural degli ebrei e 'l diritto natural delle genti, che i romani giureconsulti diffinirono essere stato con essi umani costumi dalla divina provvidenza ordinato.

SN44 §9, p. 421.

Tra Ebrei e Gentili vi sono due modi diversi di uscita dal caos iniziale<sup>304</sup>: la strada della vera religione, del parlare diretto, rivelativo di Dio al popolo eletto e la strada della divinazione a cui devono far ricorso i popoli gentili in assenza del privilegio mosaico proprio degli Ebrei.

A rappresentare figurativamente la divinazione si colloca il *lituo* presente sull'altare nella *Dipintura* del Vaccaro che apre le ultime due stesure della *Scienza Nuova*. Il lituo, infatti, rappresenta «la verga, con la quale gli àuguri prendevan gli augùri ed osservavan gli auspici; il quale vuol dar ad intendere la divinazione, dalla quale appo i

---

<sup>303</sup> SN44 § 9, p. 421.

<sup>304</sup> «I poeti teologi [...] diffinirono il Cao essere confusione de' semi umani, nello stato dell'infame comunione delle donne: dal quale poi i fisici furono desti a pensare alla confusione de' semi universale della natura [...]. Egli era confuso, perché non vi era niun ordine d'umanità; era oscuro, perché privo della luce civile (onde “incliti furon detti gli eroi). [...]». Gli uomini nell'infame comunione non avevano propie forme d'uomini, ed eran assorti dal nulla, perché per l'incertezza delle proli non lasciavano di sé nulla»; *ivi* §688, p. 225.

gentili tutti incominciarono le prime divine cose». La prima sapienza – poetica – del genere umano fu «la scienza in divinità d’auspici»<sup>305</sup>.

Proprio i poeti-teologi sono i “sappienti” responsabili della divinazione. Essa, infatti, dimostra che la sapienza del genere umano – e il genere umano stesso – è legata alla cognizione di una qualche divinità, nonché ad una *teologia* che varia al variare dei tempi e delle nazioni e si conforma alla natura degli uomini. Vico ripercorre, in questo senso, le accezioni di sapienza in un passo che occorre riportare per intero:

e di tal sapienza vedremo appresso essere stati sappienti i poeti teologi, i quali certamente fondarono l’umanità della Grecia; onde restò a’ latini dirsi professori di sapienza gli astrologhi giudiziari. Quindi sapienza fu poi detta d’uomini chiari per avvisi utili dati al gener umano, onde furono detti i sette sappienti della Grecia. Appresso sapienza s’avanzò a dirsi d’uomini ch’a bene de’ popoli e delle nazioni saggiamente ordinano repubbliche e le governano. Dappoi s’inoltrò la voce “sapienza” a significare la scienza delle divine cose naturali, qual è la metafisica, che perciò si chiama scienza divina, la quale andando a conoscere la mente dell’uomo in Dio, per ciò che riconosce Dio fonte d’ogni vero, dee riconoscerlo regolator d’ogni bene; talché la metafisica dee essenzialmente adoperarsi a bene del gener umano, il quale si conserva sopra questo *sensu universale* [corsivo mio]: che sia, la divinità, provvedente. [...] Finalmente sapienza tra gli ebrei, e quindi tra noi cristiani, fu detta la scienza delle cose eterne rivelate da Dio, la quale appo i toscani, per l’aspetto di scienza del vero bene e del vero male, forse funne detta, col suo primo vocabolo, scienza in divinità.

SN44 §365, pp. 561-562.

La sapienza, diacronicamente ripercorsa, è di volta in volta associata ad una teologia connessa allo sviluppo della mente umana. Vico può così recuperare la tripartizione varroniana citata da Agostino nel *De civitate dei* per trasformarla, aggiornarla e riutilizzarla. Così esiste una *teologia poetica* o anche *civile* che regola la vita delle nazioni pagane secondo certi segni sensibili ed è propria dei poeti-teologi delle origini; una *teologia naturale* propria dei metafisici/filosofi e che si appoggia sulla ragione e non sulla sensibilità; una *teologia cristiana* «mescolata di civile e di naturale e di altissima teologia rivelata» che si appoggia sulla fede.

Tutte e tre «congiunte dalla contemplazione della provvidenza divina»<sup>306</sup>. Delle tre, a dire il vero, la *Scienza* vichiana predilige la prima e la seconda poiché la terza, basata su un atto di fede che eccede i limiti della ragione, non è argomento dell’opera. La prima, regolata da segni sensibili, dai creduti segni di Giove, mostra che tutti i

---

<sup>305</sup> *Ivi* §9, p. 421.

<sup>306</sup> *Ivi* §366, p. 562.

popoli hanno creduto sotto forme diverse ad una qualche divinità; la seconda che dimostra la provvidenza per eterne ragioni che non cadono sotto i sensi» serve a mostrare che è possibile analizzare l'azione della provvidenza da ragionamenti filosofici senza ricorrere alla dottrina cristiana che riguarda una «fede soprannaturale»<sup>307</sup>.

Pur essendo rozza e volgare, la sapienza poetica rimane sapienza e come tale ha una sua propria logica, morale, “iconomica”, metafisica, politica. Tutte connotate con l'aggettivo *poetica*. In questo senso, la *Scienza Nuova* si presenta come «storia dell'idee, costumi e fatti del gener umano»<sup>308</sup> attraverso cui è possibile far “uscire” i principi della storia della natura umana. Tale sapienza poetica «dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovet'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie»<sup>309</sup>.

Le menti dei primi uomini «di nulla erano astratte, di nulla assottigliate, di nulla spiritualezzate, perch'erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate nelle passioni, tutte seppellite ne' corpi»<sup>310</sup>. I poeti teologi sono coloro i quali si finsero «la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne finsero», quella di Giove in atto «di fulminante»<sup>311</sup>. Una finzione, questa, «non fatto da altri ad altri uomini, ma da essi a se stessi» a conferma di quell'eterna proprietà della poesia «che la di lei propria materia è l'impossibile credibile, quanto egli è impossibile ch'i corpi sieno menti (e fu creduto che 'l cielo tonante si fusse Giove)»<sup>312</sup>.

Un Giove sensibile, che non ha nulla di astratto o etereo. Per i poeti teologi, piuttosto, che «immaginarono i corpi essere per lo più divine sostanze»<sup>313</sup>, Giove non fu più alto della cima dei monti<sup>314</sup> e parlava con i fulmini e con i tuoni un linguaggio che essi stessi pensavano di poter decifrare. È così che per Vico nasce la divinazione, la «teologia» dei primi uomini, la «scienza del parlar degli dèi» nonché la prima forma di regolamentazione sociale, sia pur foriera di disuguaglianze:

---

<sup>307</sup> *Ivi* §366, p. 563.

<sup>308</sup> *Ivi* §368, p. 564.

<sup>309</sup> *Ivi* §375, pp. 569-570.

<sup>310</sup> *Ivi* §378, p. 572.

<sup>311</sup> *Ivi* §379, p. 572.

<sup>312</sup> *Ivi* §383, p. 575.

<sup>313</sup> *Ivi* §400, p. 585.

<sup>314</sup> Cfr. *Ivi* §379, p. 573.



credettero [...] che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fossero parole reali, e che la natura fusse la lingua di Giove; la scienza della qual lingua credettero universalmente le genti essere la divinazione, la qual da' greci ne fu detta "teologia", che vuol dire «scienza del parlar degli dèi».

SN44 §379, p. 573.

La divinazione, posta in continuità produttiva e positiva con la religione-superstizione e da questa indistinguibile, struttura sin dall'inizio i rapporti di subordinazione prima tra padri e figli, poi tra eroi e famoli e tra nobili e plebei<sup>315</sup>. E struttura tali rapporti materialmente attraverso rituali, miti, auspici, e attraverso la giurisprudenza eroica. Per il tramite della divinazione che Vico definisce "scienza del bene e del male" i padri delle prime famiglie – i giganti resi pii dal fulmine – sono *governatori* delle proprie famiglie, *sacerdoti*, *legislatori*. Sono, appunto, poeti-teologi. Il comando dei padri delle prime famiglie è il comandare «ciò che credevan volessero gli dèi con gli auspici»<sup>316</sup>.

Il poeta-teologo è colui che è capace di comprendere quello che crede essere il linguaggio degli dèi. La divinazione nasce così «nel momento del gesto seminale dei poeti-teologi di 'interpretare' il volere divino»<sup>317</sup> e creare forme di legame sociale. Possedere la scienza della divinazione consente ai padri di essere veri e propri "fondatori di nazioni", considerati giusti per «la creduta pietà di osservare gli auspici»<sup>318</sup>. I padri-poeti-teologi sono, dunque, anche i depositari della giustizia, intesa come conformità ad un ordine immaginato divino.

La divinazione dei poeti-teologi diventa un vero e proprio sistema di regolamentazione etico-politico, disciplina, forma della società stessa<sup>319</sup> e l'accesso ad essa fonda e legittima il dominio di un gruppo sociale sull'altro: «quivi nacquero le due divisioni: una di sapienti e di volgo, perocché gli eroi fondavano i loro regni nella sapienza degli auspici»<sup>320</sup>. All'origine, dunque, delle società umane si trova la confluenza tra *divinazione* e *poesia* con cui i poeti-teologi articolano le istituzioni più

---

<sup>315</sup> Sul sacro e sul suo legame con il conflitto sociale cfr. M. VANZULLI, *La scienza di Vico*, op. cit.

<sup>316</sup> SN44 §25, p. 431.

<sup>317</sup> M. SCALERCIO, *La teologia politica vichiana*, op. cit., p. 199.

<sup>318</sup> SN44 §14, p. 424.

<sup>319</sup> Cfr. M. SCALERCIO, *La teologia politica vichiana*, op. cit.

<sup>320</sup> SN44 §610, p. 716.

elementari della vita umana: la religione, le sepolture, i matrimoni<sup>321</sup>. Ed è precisamente attorno ad essa che artolerà la lotta politica tra nobili e plebei, padri e famoli.

Proprio attraverso la divinazione è, infatti, possibile seguire il rapporto tra sacro e potere, religione, diritto e politica così come si configura nel corso delle nazioni. Configurazione che varia al variare dei tempi e dei soggetti che di volta in volta si distribuiscono nello spazio politico. Tale rapporto sacro-potere può essere rappresentato, seguendo Enrico Nuzzo, come una «traiettoria discendente» di un fenomeno di originaria stretta compenetrazione tra i due termini che, dalla «tendenza alla onnisacralizzazione» dei tempi iniziali, viene via via scemando fino alla «tendenziale divaricazione dei due elementi nei tempi umani».

Per altro verso si può rappresentare come un rapporto di inversa proporzionalità tra quei termini (sacro-potere), per cui «al tendenziale venir meno del senso del sacro nell'età illuminate dell'affermarsi di un'equità sempre più dispiegata, si accompagna appunto un potere politico a fondamento razionale, o maggiormente razionale»<sup>322</sup>. Così nell'età degli dei per l'umanità tutto tende ad essere spontaneamente sacro anche e soprattutto il potere dei padri nelle famiglie, le quali sono il “seminario delle repubbliche” (poiché come scrive Vico la religione è «intiera forma» dei «primi governi del mondo»<sup>323</sup>). Nell'età degli eroi non c'è la totale identificazione, ma una maggior articolazione tanto della società – formata da eroi (i discendenti dei padri) e dai famoli che lavorano la terra – quanto del rapporto sacro-potere. In questa età, infatti, la relazione tra sacro e potere è mediata, messa in forma dalla giurisprudenza<sup>324</sup>. Una giurisprudenza ‘ristretta’, arcana: il diritto eroico<sup>325</sup>.

Infine, nell'età degli uomini si istituiscono processi di marcata desacralizzazione del reale, che riducono fortemente, se non tendono ad annullare, le funzioni del *metus dei*. Alla progressiva, cioè, conquista – negli istituti e nelle menti umane – dell'equità,

---

<sup>321</sup> Cfr. D. MARSHALL, *Prophecy and poetry in Vico's "Scienza Nuova": towards the manifold quality of time*, in «Bruniana & Campanelliana», 11, 2(2005), pp. 519-549.

<sup>322</sup> E. NUZZO, *Tra religione e prudenza*, op. cit., p. 153.

<sup>323</sup> SN44 §1109, p. 970.

<sup>324</sup> Cfr. E. NUZZO, *Tra religione e prudenza*, op. cit., p. 153 in cui viene sottolineata, all'interno del più ampio problema sacro-potere, la peculiarità dell'istituto del *giuramento* nell'età degli eroi.

<sup>325</sup> «Qui si truova il principio delle leggi arcane sparse tutte di religione appo tutte le nazioni antiche, le quali, come cose sacre, si custodirono appo ordini di loro sacerdoti [...] e appo tutte con una letteratura sacra, ovvero segreta» SN25 §198, p. 1078.

dell'uguaglianza naturale degli uomini, quindi del fondamento razionale degli istituti e delle leggi, corrisponde un tendenziale indebolirsi, se non un venir meno, dell'appello alla sacralità<sup>326</sup>. Naturalmente in questo quadro non bisogna cedere a nessun pacifico automatismo dimentico del costante avvilupparsi di storia e crisi proprio dell'orizzonte vichiano.

Precisamente nelle prime età della storia, la religione si fa legittimità del comando, legittimità del potere e sono proprio le figure della *divinazione* e dei *poeti-teologi* a consentire di mettere a fuoco la funzione della religione come ciò che legittima il comando e il potere politico nonché la sua capacità di fungere da vincolo e freno capace di reprimere gli istinti antisociali degli uomini<sup>327</sup>. Se ciò è evidente, come visto, nell'età degli dei, il discorso vale anche per l'età eroica in cui il rapporto tra religione ed esercizio del potere viene espresso anche con una precisa giurisprudenza. Gli eroi, infatti, sono i discendenti – questa è la vera natura dell'eroismo – dei primi poeti-teologi. Il loro potere, che si esercita nell'aristocrazia eroica, si fonda su una supposta natura semi-divina che segna non solo una diversità di *status* sociale, politico, giuridico ma anche una vera e propria *diversità ontologica* rispetto alla natura semi-bestiale dei famoli<sup>328</sup>.

Tale supposto rapporto privilegiato degli eroi con la divinità diventa rapporto giuridico reale proprio in virtù del monopolio anche linguistico che essi avevano della scienza e dell'amministrazione delle cose divine in linea con il lemma “sacro” riportato da Vico al significato di «cosa segreta» poiché relativo ad un potere e ad una prerogativa politico-sociale non condivisa, non comunicata né comunicabile<sup>329</sup> come dimostra tanto la storia romana, la cui «scienza delle leggi» fu chiusa «dentro il collegio de' pontefici, nel quale non si annoveravano che patrizi, poiché tanto tempo vi corse

---

<sup>326</sup> Cfr. E. NUZZO, *Tra religione e prudenza*, op. cit.

<sup>327</sup> Nella SN25 §132, p. 1047 si legge: «nello stato delle famiglie, i padri, come più sperimentati, dovettero essere i sapienti; come più degni, i sacerdoti; come posti in una somma potestà, della quale più alta non vi era in natura, i re delle loro famiglie: talché nella persona di questi padri dovettero essere una cosa stessa sapienza, sacerdozio e regno. [...] Ma il regno di questi padri, insieme col sacerdozio, andò in fatti di seguito alla loro sapienza volgare: perché, come sapienti in divinità di auspici, essi dovevano sacrificare per procurargli e, come intelligenti degli auspici, essi dovevano comandare le cose che credessero voler da essi gli dei, e sopra tutto le pena».

<sup>328</sup> Cfr. *ivi* §183, p. 1071 «uomini che si estimavano di divina origine sopra altri uomini, che essi sdegnano come di origine bestiale, quelli terranno questi a luogo di fiere».

<sup>329</sup> Su questo cfr. M. VANZULLI, *La scienza di Vico*, op. cit., pp. 249-250.

che si comunicassero i sacerdozi alla plebe»<sup>330</sup> quanto la storia degli altri popoli: i caldei assiri, i maghi persiani, i sacerdoti egiziani, i druidi gallici<sup>331</sup>. Tra età degli dei ed età degli eroi c'è un'indistinzione quasi assoluta tra teologia e politica tanto nel senso che tra teologo e legislatore non c'è differenza quanto nel senso che la capacità mitologico-immaginativa e la creazione dell'ordine politico sono entrambe ricondotte alla religione<sup>332</sup>.

Nella divinazione si dà, dunque, l'incrocio tra diritto e religione. Un nesso stretto che emergeva già nella *Dissertatio IV* del *Diritto Universale*. Il diritto dei primi tempi è diritto della forza, è *ius violentiae* ed è germinale regola di giustizia, occasione attraverso cui l'*auctoritas* soggettiva si proietta verso il riconoscimento di un criterio di giustizia oggettivo. Nella *Scienza Nuova* del 1725, appunto, tale *ius violentiae* è il diritto divino. Nella *Scienza Nuova* del 1744 il nesso tra religione, diritto/forza e politica si esplica proprio nell'esercizio ritualistico esercitato da pochi. È nell'ultima stesura della *Scienza Nuova*, infatti, che si dà il rapporto più compiuto di reciproca inclusione tra religione e diritto tanto che l'azione giuridica è atto di culto e le istituzioni hanno valore religioso. In questo senso, Francesco Botturi ha sottolineato che

nella *Scienza Nuova* seconda il nesso di forza, diritto e religione è prospettato anche nel suo esercizio ritualistico, come dipendenza della «ragione dalla fortuna» interpretata a sua volta «con la divinazione degli auspici». Si ebbe così «idea della giustizia o ingiustizia degli uomini dall'aver essi propizi o pur contrari gli dèi», nel responso divinatorio e nell'esito reale del conflitto. In questo modo l'esercizio concreto del diritto viene a dipendere dalla credenza religiosa, ad esserne cioè regolato internamente, come ciò da cui la norma trae il suo reale fondamento<sup>333</sup>.

Pur connettendo diritto, religione ed esercizio del potere nella divinazione e pur considerando la *religio* prodotto della *paura*, Vico non si colloca sullo stesso piano delle tesi di stampo libertino. L'atteggiamento del filosofo napoletano è atteggiamento di

---

<sup>330</sup> SN25 §198, p. 1078.

<sup>331</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>332</sup> Cfr. R. BODEI, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in G. STRUMMIELLO e E. LISCIANI-PETRINI (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 63 in cui si sottolinea come l'immaginazione vichiana sia *potenza* politica capace di *produrre* mondo, *creare* le istituzioni, «sicché gli Stati non nascono attraverso il contratto sociale [...] ma nascono perché è operante una logica poetica in virtù della quale chi comanda impone un ordine che viene creduto per forza dell'immaginazione stessa».

<sup>333</sup> F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, *op. cit.*, p. 270.

“mislettura”, di *misreading* per usare un’espressione di Andrea Battistini, teso, cioè, a rileggere e deformare i concetti libertini, svuotandoli dall’interno.

In linea con il manifesto libertino per eccellenza, il *Theophrastus redivivus*, che aveva lo scopo di liberare l’uomo dal terrore, dalla paura e dalla sottomissione tipici della psicologia dell’uomo religioso<sup>334</sup>, Vico fa corrispondere diritto religioso ed esercizio del potere affidato ad una cerchia ristretta, i più forti, che esercitano la loro *auctoritas* come dimostra il legame, già ricordato, tra “sacro” e “segreto”, tra segretezza delle leggi e ritualità religiosa. E, tuttavia, almeno tre risultano le differenze sostanziali tra la posizione vichiana e la *religio* come *ars politica* del *Theophrastus*. Vico, infatti, opera un’inversione. Mentre i libertini sostenevano la genesi politica della religione, egli rintraccia nella religione la genesi del politico. In seconda battuta, si colloca il rifiuto vichiano dell’inganno, della menzogna, dell’impostura in tempi tanto rozzi come quelli della prima umanità.

In questo senso, se con i libertini sostiene l’effettiva funzione di potere svolta dalla religione nei tempi primitivi nonché l’originaria segretezza del diritto e l’accesso conseguentemente riservato a pochi, diversamente da loro egli non interpreta questa convergenza tra potere, segretezza e religione in termini di «impostura» poiché, come già, dichiarava nel *Diritto Universale* le religioni primitive nacquero false «non mendacio, sed falsa persuasione»<sup>335</sup>. Non si tratta, dunque, di impostura istituzionalizzata ma di falsa persuasione; non di menzogna organizzata ma di errore spontaneo<sup>336</sup>. Elemento questo che si fa dato antropologico in Vico, all’interno di un’antropologia sciolta nel suo sviluppo storico-genetico. È quanto emerge anche nella *Scienza Nuova* del 1725 in un passaggio intitolato *Dimostrazione che le leggi non nacquerò da impostura* in cui si rileva

---

<sup>334</sup> All’interno del vasto ed eterogeneo mondo libertino, il *Theophrastus* propone direttamente una metafisica ateistica volta a costruire una nuova immagine di mondo, fondata su ragione ed esperienza, atea e non più spiritualistica, naturalistica e non più trascendente, mondana e non colorata da retromondi in cui la *religio* si riduceva a semplice esercizio di *ars politica*. Cfr. D. BOSCO, *Metamorfofi del ‘libertinage’*, op. cit., pp. 187-193.

<sup>335</sup> *Dissertatio IV*.

<sup>336</sup> «con tal primo nascere de’ caratteri e delle lingue nacque il gius, detto *ious* da’ latini [...]. Perché universalmente da tutte le nazioni gentili fu osservato il cielo con l’aspetto di Giove, per riceverne le leggi ne’ di lui divini avvisi o comandi, che credevan essere gli auspici; lo che dimostra tutte le nazioni esser nate sulla persuasione della provvidenza divina».

come le «leggi» non furono, appunto, dei ritrovati «dell'impostura» ma «figliuole di una verità generosa» come «conveniva alla semplicità della fanciullezza» delle nazioni<sup>337</sup>.

Terzo, ma non meno rilevante, elemento di distacco tra Vico e il *libertinage* sta nella convinzione che anche nella rude violenza degli inizi, nella divinazione e idolatria dei tempi iniziali, vi sia la regola di un universale che agisce dall'interno, il principio di un superamento, l'occasione del dispiegamento dell'*humanitas*, secondo quel «dovette, deve e dovrà»<sup>338</sup> che segna il passaggio dai tempi divini ai tempi eroici ai tempi umani<sup>339</sup>:

Insomma – non essendo altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella, e la favella essendo come posta in mezzo alla mente ed al corpo – il certo d'intorno al giusto cominciò ne' tempi muti del corpo; dipoi, ritruovate le favelle che si dicon articolate, passò alle certe idee, ovvero formole di parole; finalmente, essendosi spiegata tutta la nostra umana ragione, andò a terminare nel vero dell'idee d'intorno al giusto, determinata con la ragione dall'ultime circostanze de' fatti. Ch'è *una formola informe d'ogni forma particolare*, che 'l dottissimo Varrone chiama «*formulam naturae*», ch'a guisa di luce di sé informa in tutte le ultime minutissime parti della lor superficie i corpi opachi de' fatti sopra i quali ella è diffusa.

SN44 §1045, p. 930.

La falsa persuasione è solo la prima manifestazione di una coscienza giuridica che si andrà evolvendo nei lenti passi della storia in un vero e proprio processo di “desacralizzazione” e “secolarizzazione” in cui la sempre più allargata equità non poggia più sul “temuto regno del fulmine” né sul “creduto sacro” ma sulla giurisprudenza benigna e sulla capacità di “intendere universali” propria di una mente filosoficamente consapevole. Ciò non toglie che anche all'interno della forma divinatoria vi sia il segno della storia ideale eterna, il segno della presenza di un ordine e di una logica provvidenziali.

---

<sup>337</sup> SN25 §§199-200, pp. 1078-1079.

<sup>338</sup> SN44 §349, p. 552.

<sup>339</sup> Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, op. cit.

## 6. Divinità nobili e divinità plebee: la doppiezza dei caratteri vichiani

Il conflitto, dunque, oltre ad essere un mezzo utilizzato dallo scienziato Vico per comprendere l'emergere delle società umane e il loro sviluppo, si fa anche forza effettiva di questo stesso sviluppo, inteso nelle sue diverse espressioni direttamente connesse agli eterogenei piani discorsivi da cui è composta la *Scienza Nuova*<sup>340</sup>. Ciò è evidente, lo si vedrà, nei mutamenti dei regimi politici generati proprio dal conflitto sociale. Ma il conflitto tra chi è soggetto di potere e chi è soggetto al potere non è solo politico, giuridico o sociale. È anche conflitto per i significati etici e simbolici.

In questo senso, il primo significante, la prima forma espressiva del conflitto tra i padri/signori e i famoli/subordinati è quello che Vico chiama 'carattere doppio'<sup>341</sup>. Come visto precedentemente, la *Scienza Nuova* ridefinisce un nuovo concetto di razionalità non riducibile al solo intellettualismo ma comprendente anche una 'sapienza poetica'. La sapienza, cioè, che è «scienza di far uso delle cose qual esse hanno in natura»<sup>342</sup>, si declina sia in forma poetica che in forma logico-argomentativa a seconda dell'età storica e mentale di riferimento.

La sapienza poetica rappresenta il primo stadio della mente umana, la «prima sapienza della gentilità» da cui cominciò una «metafisica, non ragionata e astratta qual è questa ora degli addottrinati, ma sentita e immaginata quale dovette essere di quei primi uomini, siccome quelli che erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorissime fantasie»<sup>343</sup>. Una sapienza poetica, dunque, che si esprime in favole e miti e nasce dall'indigenza linguistica, dall'«inopia» del parlare che rende «naturalmente gli uomini sublimi nell'espressione, gravi nel concepire, acuti nel comprendere»<sup>344</sup>.

In tal senso, fantasia e immaginazione dominano nel mondo primitivo, nell'età degli dei e degli eroi, costituendo tanto la mente umana quanto la storia dell'incivilimento. Entrambe risultano espressioni di *un'altra razionalità* non riducibile al

---

<sup>340</sup> P. GIRARD, *Rationalité et politique*, op. cit., p. 295.

<sup>341</sup> SN44 §581, p. 694.

<sup>342</sup> *Ivi* §326, p. 540.

<sup>343</sup> *Ivi* §375, pp. 569-570.

<sup>344</sup> SN25 §250, p. 1103.

pensare astratto<sup>345</sup> e, tuttavia, produttiva di quest'ultimo. Ridefinendo e allargando il concetto di razionalità, Vico guarda anche i miti con un occhio diverso: non più oggetti da interpretare nei loro significati riposti, ma documenti storici, espressioni di un'età evolutiva diversa; non innervati da significati nascosti e intellettualistici, ma frutto di spontaneità, la naturale espressione di un'umanità primitiva, la messa in forma dell'immaginazione e della storia collettiva dei popoli.

All'interno di questa cornice teorica, Vico può ricostruire l'aurora oscura della storia umana, ricollocando i miti nel loro tempo e registrando i modi del passaggio alla *ratio*. È così che il mito diventa il linguaggio di una determinata età<sup>346</sup> e la forma che assume la politica nelle prime età delle nazioni<sup>347</sup>. Attraverso di esso le famiglie mettono in forma i primi gruppi, stabilendo i confini del bene e del male all'interno delle città<sup>348</sup>. In questo senso, il mito rappresenta la visione del mondo dei padri dominanti il cui dominio viene naturalizzato e normalizzato.

Tuttavia, proprio all'interno del linguaggio eroico, i 'famoli', i sottomessi riescono a forgiare un sapere alternativo a quello dei padri, seppur della stessa natura poetica, che permette loro un'azione politica e collettiva. È proprio in questo contesto che si collocano i caratteri doppi che saldano definitivamente l'evoluzione delle forme espressive simboliche al conflitto sociale e politico tra i padri e i famoli. La doppiezza dei caratteri sta, infatti, ad indicare da un lato la simbiosi tra ordine sociale e linguaggio e dall'altro la frattura di questa stessa simbiosi da parte dei famoli che si appropriano del linguaggio dei padri disarticolandolo e dotandolo di un significato implicitamente oppositivo<sup>349</sup>.

---

<sup>345</sup> Nella sterminata bibliografia al riguardo si veda in generale M. VANZULLI (a cura di), *Razionalità e modernità*, op. cit.; D.P. VERENE, *Vico's Humanity*, op. cit., pp. 227-240 e ID., *Scienza della fantasia*; M. MOONEY, *Vico in Tradition of Rhetoric*; A. BATTISTINI, *Sapienza retorica*, op. cit.; R. BARILLI, *Poetica e retorica*, op. cit.; M. SANNA, *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno"*; E. GRASSI, *Potenza dell'immagine*, op. cit.; ID., *Potenza della fantasia*, op. cit. e ID., *Vico e l'umanesimo*, op. cit.

<sup>346</sup> Il che tuttavia non implica la totale scomparsa nei tempi umani delle facoltà immaginativo-fantastiche. Per questo argomento cfr. M. LOLLINI, *Le maschere e il sublime*, op. cit.

<sup>347</sup> Relativamente all'immaginazione come potenza politica che produce un mondo, crea delle istituzioni cfr. R. BODEI, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano in Effetto Italian Thought* a cura di G. Strummiello e E. Lisciani-Petrini, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 55-70 ma anche Id., *La differenza italiana. Comunità ed esilio*, «Lo Sguardo», XV (2014), pp. 97-105

<sup>348</sup> Cfr. M. SCALERCIO, *Teologia politica vichiana*, in *Razionalità e modernità in Vico*, op. cit.

<sup>349</sup> Su questi argomenti cfr. J. MALI, *The poetics of politics. Vico's 'Philosophy Authority'*, in «History of Political Thought», X (1989), n. 1, pp. 41-69 e nello specifico pp. 62-63.



In termini non vichiani si potrebbe convenire con Valentin Nikolaevič Vološinov. Per il linguista russo così come per Michail Bachtin il significato di un segno è il suo significato ideologico. Ogni segno, cioè, è sempre espressione di una certa visione del mondo, formatasi nella prassi sociale tanto che segno e situazione sociale risultano «indissolubilmente saldati»<sup>350</sup>. Ancor più esplicitamente per Vološinov la comunità segnica è attraversata dalla “classe” e il segno diviene un vero e proprio «campo di battaglia» tra soggetti dominanti e subalterni.

In un certo senso, i caratteri doppi, nell’orizzonte vichiano, si fanno espressione, sia pure spontanea, di un conflitto situato all’interno della significazione ed espressione della dimensione sociale. Da un lato, nei “caratteri” si dà la naturalizzazione e la normalizzazione del dominio eroico e, dall’altro lato, l’interruzione, la frattura di questo stesso processo di normalizzazione dovuto all’appropriazione da parte dei famoli del linguaggio eroico che diviene latore di nuovi significati. In ciò risiede la doppiezza dei caratteri vichiani nonché il nesso stretto tra politica, conflitto e linguaggio<sup>351</sup>.

Pienamente teorizzati nell’ultima stesura della *Scienza Nuova*, Vico intende con caratteri doppi tutte le favole di quegli dèi delle genti maggiori – Vulcano, Marte, Venere, Mercurio, Saturno, ecc. – che assumono un duplice significato: uno attribuitogli dai nobili e uno dai plebei. «Le quali favole, ovvero caratteri doppi devon esser stati necessitati nello stato eroico, ch’i plebei non avevano nomi e portavano i nomi de’ loro eroi [...] oltre alla somma povertà de’ parlari, che dovet’essere ne’ primi tempi»<sup>352</sup>. I caratteri doppi segnalano l’emergere delle plebi. Queste ultime si appropriano dei miti degli eroi attribuendo alle divinità i caratteri della loro condizione subalterna. In tal senso, sia pure ancora dentro il dominio politico e linguistico degli

---

<sup>350</sup> VALENTIN NIKOLAEVIČ VOLOŠINOV, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Manni, Lecce 1999, p. 153 ma anche M. BACHTIN, *Freud e il freudismo. Studio critico*, Mimesis, Milano 2005 e P. BOURDIEU, *La parola e il potere. L’economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988.

<sup>351</sup> Che la riflessione sul linguaggio in Vico non sia mai riflessione a sé stante ma sempre rimandante ad altro e, in particolar modo, alla dimensione politica e civile è stato sottolineato da più parti: cfr. M. FUBINI, *Stile e umanità*, op. cit.; A. PAGLIARO, *Altri saggi di critica semantica*, D’Anna, Messina-Firenze 1961; T. DE MAURO, G.B. Vico dalla retorica allo storicismo linguistico, in «La Cultura», VI (1968), pp. 167-183; G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio*, op. cit; R. CAPORALI, *Lingua e politica in Vico*, in «Modernos Contemporaneos» VI (2019), pp. 289-304.

<sup>352</sup> SN44 §581, p. 694.

eroi<sup>353</sup>, nei caratteri doppi si trasfigurano gli atti della vita sociale e prende avvio la tormentata transizione dagli eroi agli uomini. La doppiezza di tali caratteri, infatti, è il segno della disarticolazione operata dai plebei sul linguaggio mitico dei padri. Disarticolazione spontanea, non consapevole, e però decisiva per avviare il cammino verso l'emancipazione e la 'giurisprudenza benigna' dei tempi umani.

Esempi emblematici di caratteri doppi sono Vulcano, Marte e Venere i quali «furono tre divini caratteri significanti essi eroi, a differenza di altrettanti che significarono plebei»<sup>354</sup>. In particolare, Vulcano, nella *Scienza Nuova* del 1725, rappresenta il «principio del fuoco», elemento, assieme all'acqua, «delle cose sacre», ma anche il principio «dell'armi, che fabbrica co' ciclopi nelle prime fucine, che furono le selve alle quali i padri giganti diedero il fuoco»<sup>355</sup>. Vulcano «plebeo», invece, è «zoppo» ossia «basso e umiliato» poiché venne «precipitato giù dal cielo» da Giove<sup>356</sup>.

Nella *Scienza Nuova* del 1744 Vulcano eroico è il simbolo dei padri che scoprono il fuoco<sup>357</sup> mentre il Vulcano plebeo «fende il capo a Giove con un colpo di scure, onde nasce Minerva»: si tratta cioè della «moltitudine de' famoli ch'esercitavan arti servili [...] e ruppero (in sentimento d'«infiolirono» o «scemarono») il regno di Giove [...] che stato era, nello stato delle famiglie, monarchico, e cangiarono in aristocratico in quello delle città»<sup>358</sup>. Marte, da rappresentante della virtù dei patres che combattono fieramente, diviene, da un lato, simbolo dei «plebei, che servivano agli eroi nelle guerre»<sup>359</sup> e, dall'altro lato, il simbolo del concubinato, dei matrimoni naturali consumati dai famoli a somiglianza di quelli solenni, ma non santificati dagli auspici<sup>360</sup>.

Infine, Venere nella *Scienza Nuova* del 1725 è il «principio della bellezza civile», la cui idea si destò tra gli eroi in contrapposizione alla «bruttezza degli uomini e donne che dalla bestiale libertà si ricevevano a' loro asili»<sup>361</sup>. Tale Venere «eroica» è nume «delle nozze solenni» ed è madre di «Amore alato, Amore con gli auspici, l'amor

---

<sup>353</sup> Cfr. R. CAPORALI, *Lingua e politica in Vico*, op. cit., pp. 289-304 (in particolare, p. 296).

<sup>354</sup> SN44 §579, p. 693.

<sup>355</sup> SN25 §§420-421, pp. 1184-1185.

<sup>356</sup> *Ivi* §456, p. 1197.

<sup>357</sup> *De Constantia*, p. 623.

<sup>358</sup> SN44 §589, pp. 701-702.

<sup>359</sup> *Ivi* §596, pp. 706-707.

<sup>360</sup> Cfr. R. CAPORALI, *Lingua e politica*, op. cit., p. 298.

<sup>361</sup> SN25 §§432-433, p. 1188.

coniugale»; è una Venere «pronuba» ed «onesta» le cui ministre sono «de Grazie, che sono gli uffici civili»<sup>362</sup>. Diversa, «altra», è la Venere «plebea» nata «dal mare» e madre di «Amore nudo di ale, cioè senza auspici»<sup>363</sup>. È la Venere carattere «delle donne plebee oltremarine» e dea «de' congiungimenti naturali»<sup>364</sup>.

A questa Venere, però, se ne aggiunge un'altra, sempre «plebea» a rappresentare il carattere delle «plebi di Grecia, che vuole prima il dominio de' campi da Pallade, cioè dagli ordini degli eroi in adunanza; poi da Giunone, dea delle nozze solenni, pretende i connubi e, 'n conseguenza de' connubi, gl'imperii, come nella storia romana»<sup>365</sup>. Nella *Scienza Nuova* del 1744 la Venere eroica, detta «“pronuba”» perché «si cuopre le vergogne col cesto»<sup>366</sup>, rappresenta le nozze solenni e la virtù civile degli eroi, mentre la Venere plebea diviene il simbolo delle «mogli naturali di sì fatti plebei [...] che, con questo Marte plebeo, sono còlti entrambi nella rete da Vulcano eroico, e, scoperti ignudi dal Sole, sono presi a scherno dagli altri dèi»<sup>367</sup>.

L'incrocio tra linguaggio e politica, ben evidente nei caratteri doppi, emerge con forza anche nella contrapposizione tra bellezza e bruttezza come evidente nell'esempio di Venere ribadito anche all'interno della *Scienza Nuova* del 1744 laddove si legge che «dovette nascere l'idea della bellezza civile in mente de' poeti teologi dal veder essi gli empì rifuggiti alle lor terre esser uomini d'aspetto e brutte bestie di costumi»<sup>368</sup>. Nei *Corollari d'intorno al parlare per caratteri poetici delle prime nazioni* esempi emblematici della contrapposizione tra la luce e la bellezza civile propria dei soli eroi/nobili e la bruttezza dei famoli-plebei sono Esopo e Tersite.

Entrambi sono caratteri poetici non degli eroi bensì «de' soci ovvero famoli degli eroi». Esopo, in particolare, fu detto “servo” «perché i plebei» erano «famoli degli eroi» e ci fu «narrato brutto, perché la bellezza civile era stimata dal nascere de' matrimoni solenni, che contraevano i soli eroi». Allo stesso modo ci viene narrato brutto Tersite che, dunque, «dev'essere carattere de' plebei che servivano agli eroi nella guerra

---

<sup>362</sup> *Ivi* §433, p. 1188.

<sup>363</sup> *Ivi* §434, p. 1188.

<sup>364</sup> *Ivi* §434, pp. 1188-1189.

<sup>365</sup> *Ivi* §454, pp. 1196-1197.

<sup>366</sup> SN44 §512, p. 648.

<sup>367</sup> *Ivi* §579, P. 693.

<sup>368</sup> *Ivi* §566, p. 688.

troiana, ed è da Ulisse battuto con lo scettro di Agamennone, come gli antichi plebei romani a spalle nude erano battuti da' nobili con le verghe»<sup>369</sup>. Proprio Esopo, con le sue favole aventi quasi sempre a protagonisti animali personificanti idee morali, anticipa con i suoi “avvisi favolosi” il «conosci te stesso» che nella *Scienza Nuova*, lo si vedrà, Vico attribuisce a Solone. Scrive, infatti, il filosofo napoletano:

Tali avvisi, adunque, utili al viver civile libero, dovetter esser sensi che nudrivano le plebi dell'eroiche città, dettati dalla ragion naturale: de' quali plebei per tal aspetto ne fu fatto carattere poetico Esopo [...]. E perch'Esopo diede tali avvisi per favole fu fatto prevenire a Solone che gli diede per massime.

SN44 §426, p. 599.

La luce civile e la bellezza civile di Apollo e Venere sono dunque interdette ai famoli-plebei che risultano mostruosi perché empi, senza religione e senza un linguaggio a cui avere accesso. È possibile, pertanto, ridefinire in chiave politica anche il senso dei *mostri mitologici* e dei mostri poetici che assumono uno specifico significato se rapportati alla – supposta – differenza “di natura” tra eroi e famoli, nobili e plebei. I mostri mitologici non sono, infatti, invenzioni letterarie ma, al pari dei tropi, «necessari modi di spiegarsi di tutte le prime nazioni poetiche»<sup>370</sup> e, nello specifico, rappresentazioni che gli eroi attribuiscono ai plebei<sup>371</sup> a causa dei loro congiungimenti nefari privi, cioè, di un rito matrimoniale riconosciuto:

Quindi nell'epoca di Marte egli [Ercole] uccide i mostri, cioè i vagabondi empi nati da' nefari concubiti e sì di discordi nature.

SN25 §464, p. 1200.

Il “carattere discorde” appartiene anche ai Satiri che uniscono natura di uomo e di capra e rappresentano delle divinità minori proprie dei plebei, uniti a Pan, carattere

---

<sup>369</sup> *Ivi* §425, p. 598.

<sup>370</sup> *Ivi* §409, p. 591.

<sup>371</sup> Per la verità va sottolineato che il carattere discorde rappresenta in generale il carattere in disaccordo con se stesso in quanto composto da diverse nature. In questo senso, viene utilizzato tanto in riferimento alle nature diverse e confliggenti di uomo e animale quanto di eroi e plebei. Vico infatti individua uno dei significati dei mostri anche nei figli tra eroi e plebei o, ancora, in quelli di «nobili femmine senza la solennità delle nozze» (*ivi* §566, p. 688). È il caso della Legge delle XII Tavole che comandava di gettare i mostri nel Tevere così come gli spartani, «gli eroi della Grecia, gittavano dal monte Taigeta i parti brutti e deformati, cioè fatti da nobili femmine senza la solennità delle nozze» (*ibidem*). Peraltro il tema della mostruosità è direttamente connesso in Vico a quello della *mutazione* di forma che riprende da Ovidio e che caratterizza la *Scienza Nuova* sin dalla gigantologia. Per questo cfr. M. SANNA, *Favole e trasformazioni nell'antropologia vichiana*, in AA. VV., *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, sous la direction de R. RUGGIERO, Presses Universitaires de Provence (PUP), France 2022, pp.47-73.

universale delle nature discordi<sup>372</sup>. Come Pan e i satiri in generale, le sirene, i centauri, tutte le creature che riassumono in un unico essere due nature differenti, sono considerate creazioni frutto dell'incapacità di astrarre dei primi uomini – «non potevano astrarre le forme o le proprietà da' subbietti; onde con la lor logica dovettero comporre i subbietti per comporre esse forme, o distrugger un subbietto per dividere la di lui forma primiera dalla forma contraria introduttavi»<sup>373</sup> – nonché della necessità di esprimere «i parti nati da meretrice, perc'hanno natura d'uomini, insieme, e proprietà di bestie a esser nati da vagabondi o sieno incerti concubiti»<sup>374</sup>.

Non si tratta, dunque, solo di una capacità di comunicazione limitata. L'interpretazione dell'iconografia mitica è tutta dentro un'interpretazione politico-sociale. La mostruosità e la bruttezza non appartengono ai figli degli eroi ma ai figli dei connubi incestuosi dei famoli che si riproducono al pari delle bestie. Ulteriore conferma è il passaggio dedicato alla nascita della tragedia da un punto di vista antropologico che conserva ancor'oggi la sua validità generale:

I tragici poi, e i comici corsero dentro questi termini: che Tespi in altra parte di Grecia, come Anfione in altra, nel tempo della vendemmia diede principio alla satira, ovvero tragedia antica co' personaggi de' satiri, ch'in quella rozzezza, e semplicità dovettero ritrovare la prima maschera col vestire i piedi, le gambe, e coscie di pelli caprine, che dovevan aver alla mano, e tingersi i volti, e 'l petto di fecce d'uva, ed armar la fronte di corna (onde forse finor appresso di noi i vendemmiatori si dicono volgarmente cornuti); e se può esser vero, che Bacco, dio della vendemmia, avesse comandato ad Eschilo di comporre tragedie; e tutto ciò convenevolmente a' tempi, che gli eroi dicevano, i plebei esser mostri di due nature, cioè d'uomini, e di caproni, come appieno sopra si è dimostrato [...].

SN44 §910, p. 851.

L'identificazione dei famoli con i mostri da parte dei nobili si inserisce all'interno di una più ampia tradizione che almeno dall'antichità individua nelle creature mostruose delle alterità radicali, espressioni di anomalie rispetto a cui costruire una propria

---

<sup>372</sup> Cfr. SN44 §654, p. 743 in cui si legge «ne nasce Pane, mostro di due discordanti nature, umana e bestiale: ch'è appunto il "*secum ipse discors*" appresso Livio, qual dicevano i patrizi romani a' plebei, comunicati lor i connubi de' nobili, simigliante a Pane, mostro di due discordanti nature, che partorì Penelope prostituita a'plebei».

<sup>373</sup> SN44 §410, pp. 591-592.

<sup>374</sup> *Ivi* p. 592.

identità, di un informe e difforme rispetto a cui si dà il civile<sup>375</sup>. In questa chiave Vico legge anche le ‘fatighe’ erculee:

dalla moltitudine degli empi vagabondi, dappertutto riparati e salvi nelle terre de’ forti pii, venne a Giove il grazioso titolo d’«ospitale»: perocché sì fatti asili furono i primi «ospizi» del mondo, e sì fatti «ricevuti», come appresso vedremo, furono i primi «ospiti» ovvero «stranieri» delle prime città; e ne conservò la greca storia poetica, tralle molte fatiche d’Ercole, queste due: ch’egli andò per lo mondo spegnendo mostri, uomini nell’aspetto e bestie ne’ lor costumi, e che purgò le lordissime stalle d’Augia.

SN44 §561, p. 684.

I famoli-mostri possono, in un certo senso, essere assimilati alla figura del bandito dalla comunità sovente definito uomo-lupo in una ibridazione tra l’umano e il ferino.

Come ha sottolineato Giorgio Agamben ripercorrendo proprio il legame anche linguistico tra lupo e fuorilegge, tra lupo mannaro e bandito, «che egli [il bandito] sia definito uomo-lupo e non semplicemente lupo è decisivo. La vita del bandito [...] non è un pezzo di natura ferina senz’alcuna relazione col diritto e con la città; è, invece, una soglia di indifferenza e di passaggio fra l’animale e l’uomo, la *physis* e il *nomos*, l’esclusione e l’inclusione: *loup garou*, lupo mannaro, appunto, *né uomo né belva*, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno»<sup>376</sup>. Proprio in questo confine, tra inclusione ed esclusione, si trovano anche i famoli prima e, in parte, i plebei poi, appartenenti alla città dei padri-eroi come margini rispetto ad un centro. E, tuttavia, proprio la mostruosità se, da un lato, richiama ibridazione, difformità, dall’altro lato, richiama anche la metamorfosi e la trasformazione<sup>377</sup>.

Tanto con la mostruosità, dunque, quanto con i caratteri doppi Vico incrocia linguaggio e politica. La doppiezza dei caratteri, in particolare, emerge dalla soggettività distinta che se ne appropria: da un lato, i nobili che elaborano miti e religioni rispecchianti e testimonianti la loro storia di parte dominante e, dall’altro lato, i plebei che appropriandosi di quegli stessi miti attribuiscono alle divinità la propria subalternità. In questa operazione spontanea, i plebei si impossessano del mito sino a svuotarlo di senso ed è proprio nella disarticolazione del mito da parte delle pulsioni

---

<sup>375</sup> Si veda in tal senso F. DEL LUCCHESI, *Monstrosity and Philosophy. Radical Otherness in Greek and Latin Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.

<sup>376</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., pp. 100-101.

<sup>377</sup> Il tema della mostruosità in Vico e a partire da Vico è oggetto di una ricerca ancora in corso che si spera possa contribuire ad arricchire gli studi sul filosofo napoletano e sulla cultura entro cui era immerso.

plebee che si pongono le condizioni per il suo stesso superamento. Per il superamento tanto della sapienza volgare e dell'unitaria compattezza del linguaggio mitico quanto delle disuguaglianze.

Sono le anonime plebi che premono con le loro sensibilità dentro il linguaggio sformandolo «fino a che esso in questo sformarsi ritrova il proprio equilibrio»<sup>378</sup>. Quei caratteri, insomma, «esprimono, nella lingua degli eroi, la presenza e la progressiva consistenza dei famoli. La lingua degli eroi si articola, si allarga a rappresentare, per spontanea urgenza sociale, le plebi asservite e ribelli. E già in questo ampliamento, in questo snervamento della sua ferrea compattezza, è il segno del suo futuro tramonto»<sup>379</sup>.

Sin dal linguaggio esplose la sostenibilità di un equilibrio temporaneo e foriero di disuguaglianza sociale, tra la massa, la “caterva” dei plebei e l’“ordine” dei nobili, tra l'apparente protezione e la reale compressione della vita. Nei caratteri doppi, in un certo senso vera e propria “guerra mitologica”, si esprime la resistenza plebea e, tuttavia, a questa si affianca un'esigenza più radicale, più forte: quella di essere riconosciuti come “esseri umani”<sup>380</sup>. Il processo di appropriazione del linguaggio rappresenta, così, il primo passo della tensione tra interno ed esterno tale per cui ciò che è fuori dalle istituzioni, intese come i luoghi entro cui si esercita il potere, prima di «istituzionalizzarsi anch'esso, modifica l'assetto istituzionale precedente – sfidandolo, dilatandolo, deformandolo»<sup>381</sup>.

L'innesco del conflitto è esplicitamente sottolineato da Vico. Si tratta della *sofferenza* fisica che indica ai famoli la necessità della rivolta. Quest'ultima è bisogno naturale insito nell'uomo assoggettato poiché «l'uomo soggetto naturalmente brama sottrarsi alla servitù» e «d'uscir di suggezione» nel desiderio «dell'ugualità» come recita la *Dignità XCV*<sup>382</sup>. In questo senso, Mauro Scalercio ha individuato nella relazione tra

---

<sup>378</sup> B. DE GIOVANNI, *Topica e critica*, «Il Pensiero. Rivista di filosofia. Giambattista Vico: i segni della storia», XLI (2002), pp. 31-45 (in particolare, p. 38).

<sup>379</sup> R. CAPORALI, *Lingua e politica*, op. cit., p. 298.

<sup>380</sup> Cfr. J. MALI, *The poetics of politics*, op., cit.

<sup>381</sup> E. ESPOSITO, *Istituzione*, p. 19.

<sup>382</sup> SN44 §583, p. 694. Si veda anche la SN25 §§150-151, p. 1056 in cui Vico sottolinea come la nascita delle prime repubbliche sorga dagli «ammotinamenti di queste famiglie di clienti, attediati di coltivare sempre i campi per li signori, da' quali essendo fino all'anima malmenati, gli si rivoltarono contro, e da' clienti, così uniti, sursero al mondo le prime plebi».

povertà (intesa come rapporto materiale asimmetrico), corporeità e immaginazione – e aggiungerei la “fatiga” – «il nodo fondamentale nel quale si esprime la pensabilità del politicamente ‘nuovo’»<sup>383</sup>.

Ciò non implica che i famoli siano portatori di una intrinseca capacità di agire in quanto famoli né che in Vico sia presente una mitizzazione della plebe. Piuttosto, il “politicamente nuovo”, la capacità di agire dei famoli/plebei risulta generata all’interno di conflitti materiali che ne determinano l’esistenza:

i famoli dovendo sempre vivere in tale stato servile, a capo di lunga età naturalmente se ne dovettero attediare [...]. Per tutto ciò i famoli dovettero ammutinarsi contro essi eroi. E questa è la “necessità” che generalmente si congetturò nelle *Degnità* esser stata fatta da’ famoli ai padri eroi nello stato delle famiglie, onde nacquero le repubbliche.

SN44 §583, pp. 696-697.

L’impossibilità di cogliere il frutto del proprio lavoro come Tantalò che «non può prender un picciol sorso dell’acqua, che gli si appressa fin alle labbra e poi sfugge», la fatica del coltivare una terra d’altri come «Sisifo che spinge su il sasso, che gittò Cadmo» ossia la terra dura coltivata con «ardore» e «aspra fatiga»<sup>384</sup>, spinge i famoli/plebei al conflitto.

L’esito di questo processo conflittuale, mitopoietico, è, da un lato, la progressiva socializzazione della lingua e l’allargamento, il ‘dispiegamento’ della razionalità e, dall’altro lato, lo sviluppo delle istituzioni politiche umane. Il conflitto informa e dirige il passaggio dalla “sapienza volgare” alla “sapienza riposta”, dalla religiosità dei padri alla filosofia degli uomini, dalla locuzione poetica al linguaggio articolato. Allo sviluppo della mente dalla spontaneità alla riflessione corre parallelo lo sviluppo della libertà, il cui esercizio è tanto più cosciente quanto più ci si approssima ai tempi umani.

In tal senso, il percorso che la mente compie dalla spontaneità alla riflessione è un percorso di autoconsapevolezza non dettato da automatismi né caratterizzato da rapporti di sostituzione. Per dirla nei termini di Nicola Badaloni, è il percorso della ragione che da latente si fa patente e giunge ad un rischiaramento sia pur parziale e fragile: «ecco dunque la chiave della filosofia vichiana; una struttura dell’uomo che si

---

<sup>383</sup> M. SCALERCIO, *Povera e oppressa plebe*, op. cit., p. 102.

<sup>384</sup> SN44 §583, pp. 696-697.



esprime nel corso della storia con un suo carattere pendolare, tale che la latenza implichi la spontaneità e la consapevolezza implichi la libertà e scelte autonome sulla base di situazioni determinate»<sup>385</sup>. Il processo di desacralizzazione e di astrazione che coinvolge le nazioni nel passaggio dalle età degli dèi e degli eroi all'età degli uomini non avviene nel chiuso delle accademie ma ha origine nella vita dei popoli, nel conflitto sociale tra soggettività distinte, in relazione alle condizioni sociali e ai rapporti di subordinazione e di lavoro che gli uomini intrattengono tra loro. Nell'oggettiva e soggettiva inferiorità linguistica, sociale, politica dei famoli si dà il senso del conflitto.

## 7. Le contese per il 'civil diritto'

Se i caratteri doppi permettono di mettere a fuoco l'espressione mitica del conflitto socio-politico, è il diritto a fornire un angolo di visuale privilegiato per seguirne la produttività nel farsi delle nazioni. Seguendo la storia romana, ma non solo, Vico individua genealogicamente l'origine degli istituti giuridico-politici nelle scissioni economico-proprietarie e sociali, il cui nucleo è la gestione e la distribuzione delle risorse, specie in relazione alla proprietà. A partire, infatti, dallo spavento di quei primi, pochi giganti di fronte al cielo fulminante, che si traduce in occupazione e possesso<sup>386</sup>, Vico, utilizzando il lessico mancipatorio del diritto romano arcaico, individua nella terra l'emblema dell'autorità.

Nel *Libro Secondo* all'interno della *Sezione Prima* dedicata alla *Metafisica Poetica*, come noto, tra i *Corollari*, il filosofo napoletano individua uno degli aspetti principali della sua scienza nella «filosofia dell'autorità» dove per «autorità» egli intende «“proprietà”, nel qual senso sempre è usata questa voce dalla legge delle XII Tavole; onde restaron “autori” detti in civil ragione romana coloro da' quali abbiamo cagion di dominio, che tanto certamente viene da αὐτός, “*proprius*” o “*suus ipsius*”, che molti eruditi scrivono “*autor*” e “*autoritas*” non aspirati»<sup>387</sup>. Per filosofia dell'autorità, dunque, Vico intende la

---

<sup>385</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico, Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, p. XLI.

<sup>386</sup> Cfr. G. GORIA, *Imperfetti ricorsi. Autorità e Legge sopra una scena di «teologia politica ragionata»* in *Teologia politica, «Il Pensiero. Rivista di Filosofia»*, L (2011), 2, pp. 99-128 in cui è possibile rintracciare un confronto – con le dovute distinzioni – tra Vico e Carl Schmitt con quel *Nomos* sovrano.

<sup>387</sup> SN44 §386, p. 577.

filosofia dell'origine della proprietà – o dominio – cioè l'atto con cui l'uomo sancisce il primo *postarsi*, stabilizzarsi come legislatore di ciò che possiede.

In questo senso, Vico va alla ricerca della genesi di quel possesso da cui ha inizio la storia civile. La prima esplicazione di ciò, che dà abbrivio alla storia civile, è il sostare dei giganti nei luoghi entro cui vanno a rifugiarsi al tuonare del cielo, quell'esperienza di morte<sup>388</sup> che si traduce in *occupazione* e *possesso* di quelle terre entro cui andranno a rifugiarsi i deboli-famoli. È l'atto che sancisce il primo freno con cui i giganti desistettero «dal vezzo bestiale d'andar divagando per la gran selva della terra» abituandosi a star nascosti «e fermi lunga età dentro le loro grotte»<sup>389</sup>. È l'atto – un vero e proprio “salto situazionale”<sup>390</sup> – che dà l'abbrivio all'uso della libera volontà dell'uomo, il quale inizia a diventare padrone di sé.

Proprio la proprietà e il possesso delle terre lavorate dai famoli sono al centro delle contese agrarie ed eroiche. Il conflitto, in questo senso, si rivela una vera e propria lotta di classe tra ricchi e poveri che viene descritta come una contesa giuridica per i diritti di possesso, civili e politici, contenente in sé la storia economica e sociale<sup>391</sup> e capace di dare forma alla costituzione giuridico-politica dello Stato. Più in generale, la ragione profonda del conflitto «risiede nell'uguaglianza degli uomini: la distinzione tra eroi, detentori di tutta la proprietà e dell'arcano del diritto, e famoli, deprivati economicamente e giuridicamente, è in se stessa fattore di disequilibrio e non può mantenersi»<sup>392</sup>. Il processo d'incivilimento consiste, dunque, nel perseguimento inconsapevole di una nuova forma di uguaglianza che passa per l'abbattimento della struttura rituale eroica sottesa all'ordinamento civile, vive in una specifica articolazione politica e si realizza nelle repubbliche democratiche dei tempi umani.

È nell'ultima *Scienza Nuova* che la successione delle forme di governo sembra percorrere un tragitto più chiaro rispetto alla prima stesura<sup>393</sup>. Nella stesura del 1725, infatti, prevale ancora una dialettica di vizio e virtù che emergeva già nello scritto

---

<sup>388</sup> Cfr. G. CAPOGRASSI, *L'attualità di Vico*, op. cit., p. 400.

<sup>389</sup> SN44 §

<sup>390</sup> Cfr. H. BLUMEMBERG, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 25-58.

<sup>391</sup> M. VANZULLI, *Leggi e conflitto sociale in Giambattista Vico*, [http://www.seufuturonapratica.com.br/portal/fileadmin/user\\_upload/POL/MARCOVANZULLI.pdf](http://www.seufuturonapratica.com.br/portal/fileadmin/user_upload/POL/MARCOVANZULLI.pdf) ma anche M. SCALERCIO, *Povera e oppressa plebe*, op. cit., pp. 93-104.

<sup>392</sup> M. VANZULLI, *Leggi e conflitto sociale*, op. cit.

<sup>393</sup> Cfr. per questo R. CAPORALI, *Heroes Gentium*, op. cit., pp. 216-218.

storico dedicato al generale Antonio Carafa laddove Vico delineava i tratti della monarchia ungherese e della tirannide turca<sup>394</sup>. A partire, invece, dalla redazione del 1730 – che si differenzia poco dall'ultima stesura su questo punto – la successione delle forme di governo assume un carattere di «necessità genetica»<sup>395</sup>.

Tutta la vita delle nazioni, nel loro corso storico, si dipana in «tre spezie di repubbliche». Tutte le nazioni ebbero prima «divini governi» da cui incominciarono a «correre questa serie di cose umane, prima in repubbliche d'ottimati, poi in libere popolari e finalmente sotto le monarchie»<sup>396</sup>. Il passaggio da una forma di governo all'altra profila le grandi tappe evolutive dell'universale ragione umana. Lo scarto maggiore riguarda l'aristocrazia eroica e i due governi dei tempi umani: le repubbliche popolari e le monarchie.

Si è, infatti, di fronte ad un vero e proprio salto *qualitativo* tra l'aristocrazia eroica e i governi – siano essi democrazia o monarchia – umani, nella misura in cui, come ha sottolineato Norberto Bobbio, a cambiare è la *base sociale* – i plebei che diventano cittadini – a differenza dei due governi umani in cui non vi è alcun salto qualitativo ma solo un «passaggio graduale» tra l'uno e l'altro. Nel passaggio repubblica popolare-monarchia si modifica, cioè, solo la forma politica ossia, marxianamente, la *sovrastruttura*<sup>397</sup>.

All'interno del *Libro IV* ciò emerge con forza. È, infatti, all'interno di questo libro che viene delineata la successione dei governi e con essi la successione dei costumi, delle lingue, delle giurisprudenze. È il *Libro* in cui Vico procede in modo più sintetico e incalzante e in cui sembra muoversi su un piano descrittivo ma non per questo meno valutativo. In linea con la *Degnità LXIX* secondo cui «i governi debbon essere conformi alla natura degli uomini governati»<sup>398</sup> Vico sottolinea come alla «natura poetica o sia creatrice» dei «poeti teologi» che «temevano spaventosamente gli dèi ch'essi stessi si avevano finti» e alla «natura eroica» creduta «da essi eroi di divina

---

<sup>394</sup>

<sup>395</sup> Cfr. R. CAPORALI, *Heroes Gentium*, op. cit., p. 218.

<sup>396</sup> Cfr. SN44

<sup>397</sup> N. BOBBIO, *Vico e la teoria delle forme di governo*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VIII (1978), pp. 5-27.

<sup>398</sup> SN44 §246, p. 520.

origine»<sup>399</sup> succede la «natura umana» che è «intelligente, e *quindi* modesta, benigna e ragionevole, la quale riconosce per leggi la coscienza, la religione e il dovere»<sup>400</sup>.

Allo stesso modo, procedono i costumi. Ai costumi «tutti aspersi di religione e pietà» e a quelli «collerici e puntigliosi»<sup>401</sup> dei tempi eroici succedono quelli «officiosi» dei tempi umani «insegnati dal proprio punto de' civili doveri»<sup>402</sup>. Al diritto «divino» per il quale «credevano e sé e le loro cose essere tutte in ragion degli dèi» e al diritto eroico «ovvero della forza, ma però prevenuta dalla religione, che sola può tener in dovere la forza, ove non sono, o, se vi sono, non vagliono, le umane leggi per raffrenarle»<sup>403</sup> succede il «diritto umano» dettato «dalla ragion umana tutta spiegata»<sup>404</sup>.

Alla lingua «divina mentale per atti muti religiosi» dei tempi divini e a quella «per imprese eroiche, con le quali parlano l'armi»<sup>405</sup> dei tempi eroici, succede la lingua «per parlare, che per tutte le nazioni oggi s'usano, articolati»<sup>406</sup>. Ai caratteri «divini, che propriamente si dissero “geroglifici”» e a quelli «eroici, ch'erano pur universali fantastici»<sup>407</sup> succedono «i volgari caratteri, i quali andarono di compagnia con le lingue volgari» che sono «in signoria del volgo de' popoli, onde sono dette e l'une e l'altre “vulgari”» tale per cui «popoli liberi» sono «signori delle lor leggi»<sup>408</sup>.

Così, ancora, alla «sapienza divina» o «“teologia mistica” che vuol dire “scienza di divini parlari” o d'intendere i divini misteri della divinazione» e alla «giurisprudenza eroica»<sup>409</sup> succede la «giurisprudenza umana» che guarda «la verità d'essi fatti e piega benignamente la ragion delle leggi a tutto ciò che richiede l'ugualità delle cause»<sup>410</sup>. È la giurisprudenza che si «celebra nelle repubbliche libere popolari, e molto più nelle monarchie» e si differenzia dalle altre due forme di giurisprudenze poiché mentre le

---

<sup>399</sup> *Ivi* §§916-917, p. 859.

<sup>400</sup> *Ivi* §918, p. 860 [corsivi miei].

<sup>401</sup> *Ivi* §§919-920, p. 861.

<sup>402</sup> *Ivi* §921, p. 861.

<sup>403</sup> *Ivi* §922-923, p. 862.

<sup>404</sup> *Ivi* §924, p. 862.

<sup>405</sup> *Ivi* §929-930, p. 864.

<sup>406</sup> *Ivi* §931, p. 864.

<sup>407</sup> SN44 §§933-934, p. 865.

<sup>408</sup> *Ivi* §§935-936, pp. 865-866.

<sup>409</sup> *Ivi* §§938-939, pp. 868-869.

<sup>410</sup> *Ivi* §940, p. 869.

prime «si attennero al certo ne' tempi delle nazioni rozze», la seconda «guarda il vero ne' tempi delle medesime illuminate»<sup>411</sup>.

All'«autorità divina, per la quale dalla provvidenza si domanda ragione» e all'autorità «eroica, riposta nelle solenni formole delle leggi» succede l'autorità umana «ch'è di credito o di riputazione in sapienza, e perciò autorità di consiglio»<sup>412</sup>. Alla ragione «divina» di cui «Iddio solamente s'intende, e tanto ne sanno gli uomini quanto è stato loro rivelato» agli ebrei e ai cristiani «per interni parlari» mentre «a' gentili, per gli auspici, per gli oracoli ed altri segni corporei creduti divini avvisi»<sup>413</sup> e alla «ragion di Stato, detta da' romani “*civilis aequitas*”» succede la terza «spezie di ragione, la quale si dice “ragion naturale”, e da' giureconsulti “*aequitas naturalis*” viene appellata»<sup>414</sup>.

Ai giudizi «divini» nei quali «nello stato che dicesi “di natura” (che fu quello delle famiglie), non essendo imperi civili di leggi, i padri di famiglia si richiamavano agli dèi dei torti ch'erano stati lor fatti»<sup>415</sup> e ai giudizi «ordinari, osservati con somma scrupolosità di parole [...] ch'è 'l diritto naturale delle genti eroiche, osservato naturalmente dalla giurisprudenza romana antica, e fu il “*fari*” del pretore, ch'era un parlar innalterabile»<sup>416</sup> succedono i giudizi «straordinari, ne' quali signoreggia la verità d'essi fatti, a' quali, secondo i dettami di coscienza, soccorrono ad ogni uopo benignamente le leggi in tutto ciò che domanda essa uguale utilità delle cause»<sup>417</sup>.

Vico delinea così la successione di costumi, giurisprudenza, sapienza, giudizi, autorità dai tempi divini ed eroici a quelli umani. Nonostante il *Libro IV* sia il libro in cui compare, più di ogni altra parte dell'opera, una divisione triadica, rimangono due i momenti principali della *Scienza Nuova*: i tempi divini ed eroici da un lato e i tempi umani dall'altro. Una scansione diadica più che triadica che percorre tutta l'opera e che è ulteriormente testimoniata proprio dalla successione delle forme di governo.

Come hanno sottolineato tanto Norberto Bobbio quanto August 't Hart, infatti, tra successione di governo e successione dei tempi si assiste ad una *asimmetria* in cui tre

---

<sup>411</sup> *Ivi* §§940-941, p. 869.

<sup>412</sup> *Ivi* §§942-946, pp. 870-872.

<sup>413</sup> *Ivi* §948, p. 873.

<sup>414</sup> *Ivi* §§949-951, pp. 873-875.

<sup>415</sup> *Ivi* §955, p. 879.

<sup>416</sup> *Ivi* §965, pp. 884-885.

<sup>417</sup> *Ivi* §974, p. 889.

forme di governo si succedono in due età: aristocrazia per l'età eroica e democrazia e monarchia per i tempi umani<sup>418</sup>. Il governo dell'età degli dei è, infatti, un governo divino «che i greci direbbono “teocratico”» nel quale «gli uomini credettero ogni cosa comandare gli dèi», fu l'età «degli oracoli»<sup>419</sup>.

È solo con i governi eroici «ovvero aristocratici» che si assiste ad uno stato politico vero e proprio a cui seguono, appunto, i «governi umani, ne' quali, per l'uguaglianza di essa intelligente natura» tutti «si uguagliano con le leggi, perocché tutti sieno nati liberi nella loro città, così libere popolari» oppure «nelle monarchie, nelle quali i monarchi uguagliano tutti i soggetti con le lor leggi»<sup>420</sup>.

Il passaggio da una forma di governo ad un'altra non avviene, tuttavia, per necessità biologica. A muovere tale passaggio è, appunto, il conflitto che si fa volano tra le età delle nazioni e assume i tratti di una lotta sociale tra chi ha dei diritti e chi non li ha. Nonostante i soggetti siano sempre due, è la classe subalterna a dare la direzione civilizzatrice al conflitto. Ciò è evidente laddove Vico ripercorre le contese attraverso cui i plebei gradualmente rivendicano i diritti che non hanno: dalla questione della proprietà agraria alla possibilità di trasmissione della proprietà attraverso matrimoni riconosciuti giuridicamente legittimi; dai diritti testamentari alle rivendicazioni delle cariche di governo e del controllo dei sacerdozi di dominio esclusivo dei nobili.

Un ordine “ammirevole”, quello delle rivendicazioni plebee, che disegna la storia ideale eterna e corre verso il compiuto riconoscimento e l'uguaglianza giuridica dei tempi umani contro il costante tentativo dei patrizi di mantenere strenuamente lo *ius nexi*. In tal senso, proprio la proprietà e il possesso delle terre lavorate dai ‘famoli’ sono al centro delle prime contese agrarie. La ribellione dei famoli – «i primi soci del mondo», le cui «vite erano in balia de' loro signori»<sup>421</sup> – produce la crisi del governo patriarcale dell'età degli dei. Una crisi, quest'ultima, che porta «gli eroi» ad unirsi «in

---

<sup>418</sup> «Dal punto di vista sistematico l'interesse della tipologia vichiana sta nella sovrapposizione di una partizione per due alla partizione per tre»; N. BOBBIO, *Vico e la teoria delle forme di governo*, op. cit., pp. 5-27.

<sup>419</sup> SN44 §925, p. 863.

<sup>420</sup> *Ivi* §§926, 927, p. 863.

<sup>421</sup> SN44 §582, p. 695.

ordini, per resistere alle moltitudini de' famoli sollevati<sup>422</sup> facendo, così, sorgere lo stato politico aristocratico che pone fine alle contese agrarie<sup>423</sup>.

Ma la fine di tali contese implica comunque una concessione ai plebei da parte dei nobili che vogliono conservare il loro potere: il dominio bonitario dei campi che garantiva il possesso delle terre lavorate ma non la proprietà. È la cosiddetta «prima legge agraria che nacque al mondo, con la quale, da forti, rilasciarono a' clienti il men che potevano, che fu il dominio bonitario de' campi ch'arebbon assegnato loro gli eroi» e così «convennero i famoli a comporre le prime plebi dell'eroiche città, senza avervi niuno privilegio di cittadini»<sup>424</sup>.

Si tratta di una parziale ricomposizione, di una temporanea alleanza diseguale tra nobili e plebei – secondo cui questi ultimi garantiscono di pagare il censo e contribuire alle guerre<sup>425</sup> –, reputata giusta secondo l'idea di equità civile propria dell'epoca di riferimento. E, tuttavia, per quanto i «nobili le ricusano», «i deboli vogliono le leggi»<sup>426</sup>. La ricomposizione parziale, temporanea non riesce a garantire quegli stessi rapporti diseguali che pretende di legittimare.

Alle prime contese agrarie seguono, allora, le contese eroiche, che prendono la forma di una «contesa de' connubi» poiché «per la seconda agraria, accordata loro da' nobili con la legge delle XII Tavole, avendo riportato il dominio quiritario de' campi [...], e per diritto delle genti non essendo gli stranieri capaci di dominio civile, e così i plebei non essendo ancor cittadini, – come ivan morendo, non potevano lasciare i campi *ab intestato* a' congiunti»<sup>427</sup> e non potevano farlo proprio perché «non avevano suità, agnazioni, gentilità, ch'erano dipendenze tutte dalle nozze solenni». Le contese eroiche prendono la forma di una richiesta di *matrimoni legittimi* al fine di ottenere la cittadinanza – «i plebei con tal pretensione [le nozze solenni] domandarono la cittadinanza romana»<sup>428</sup> – e i diritti testamentari.

---

<sup>422</sup> *Ivi* §584, p. 697.

<sup>423</sup> *Ivi* §40, p. 445.

<sup>424</sup> *Ivi* §597, p. 707.

<sup>425</sup> *Ivi* §619, p. 721.

<sup>426</sup> *Ivi* §283, p. 527.

<sup>427</sup> *Ivi* §598, pp. 707-708.

<sup>428</sup> *Ivi* §598, pp. 708.

Il diritto al matrimonio, con le sue conseguenze giuridiche e politiche, è collegato a una nozione di pieni diritti, condivisi da cittadini uguali in quanto tali<sup>429</sup>. È solo a seguito delle contese eroiche che i patrizi ‘comunicano’ ai plebei i matrimoni solenni perdendo, così, due dei privilegi su cui si fonda il loro potere: la custodia degli ordini e dei confini<sup>430</sup>. Una lenta e progressiva conquista della terra che è lenta e progressiva conquista dello spazio pubblico. Quando i patrizi sono costretti a comunicare anche la custodia delle leggi, il passaggio ai tempi umani e alla forma di governo che li connota è deciso:

Ma, poi che esse plebi dell’eroiche città, divenute numerose ed anco agguerrite (che mettevano paura a’ padri, che nelle repubbliche di pochi debbon essere pochi) ed assistite dalla forza (ch’è la loro moltitudine), *cominciarono a comandare leggi senza autorità de’ senati, si cangiarono le repubbliche, e da aristocratiche divennero popolari*».

SN44 §1006, p. 909.

Attraverso la storia romana, dunque, Vico concepisce il diritto come lotta tra gruppi sociali. Un’intuizione che ha permesso al filosofo napoletano di comprendere le leggi della trasformazione delle istituzioni, giuridiche e politiche, che avviene attraverso la lotta medesima<sup>431</sup>. Nel giuridico il sociale e il politico si incontrano trovando gradualmente una ricomposizione sino ad un momento, il più alto nella *Scienza Nuova*, in cui lo svuotamento del potere dei patrizi determina un allargamento dell’uguaglianza tale da consentire il passaggio alle repubbliche democratiche dei tempi umani. La legislazione, cioè, testimonia il realizzarsi storico dell’*humanitas*, canalizzando le motivazioni egoistiche soggettive sul terreno comune dello spazio civile. Diviene il mezzo trasformativo attraverso cui il conflitto, di volta in volta, viene faticosamente ricomposto in un corpo sociale normato.

Nel delineare il passaggio dai tempi eroici ai tempi umani che si esprime nel passaggio dalla forma teocratica a quella aristocratica alla repubblica popolare fino alla monarchia, oltre il tenore lessicale utilizzato da Vico, a cambiare è il rapporto *comando-ubbidienza* nelle istituzioni politiche all’interno delle diverse epoche come, in parte, già emergeva nel *Diritto Universale* in relazione alle forme di governo. Stando al rapporto

---

<sup>429</sup> G. ZANETTI, *Vico eversivo*, op. cit., pp. 87-115.

<sup>430</sup> Cfr. SN44 §585, pp. 699-700.

<sup>431</sup> Cfr. D. PASINI, *Diritto società e stato*, op. cit., p. 72; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, op. cit., p. 285; M. VANZULLI, “Leggi e conflitto sociale”.



comando-ubbidienza, la prima età si configurerebbe come un'età *prepolitica*, corrispondente all'attribuzione delle istituzioni alle divinità<sup>432</sup>.

È la concezione teocratica del potere che nasce nello stato delle famiglie che «non possono essere state dette, con proprietà d'origine, altronde che da questi *famoli*»<sup>433</sup> che si «erano rifuggiti alle [...] terre»<sup>434</sup> dei *padri* – i giganti resi più dal fulmine. È lo stato di natura, entro cui i *padri* svolgono sia la funzione di governo – delle proprie famiglie – che di sacerdoti che interpretano il linguaggio degli dei<sup>435</sup>. È, infatti, un'età «de' tempi religiosi»<sup>436</sup> nei quali «gli uomini credettero ogni cosa *comandare gli dèi*; [...] fu l'età degli oracoli»<sup>437</sup> in cui «cominciò ad osservarsi» la «custodia de' confini [...] perché si avevano da porre *termini a' campi*, che riparassero all'infame comunione delle cose dello stato bestiale»<sup>438</sup>; così come cominciò anche «la custodia degli ordini [...] acciocché indi provenisse la *certezza delle famiglie* incontro la nefaria comunione delle donne»<sup>439</sup>. Il rapporto comando-obbedienza è qui affidato agli dei: gli uomini credono di ubbidire ai comandi divini cui attribuiscono tutto.

Come anticipato, però, l'origine dello stato politico corrisponde alla seconda età, quella degli eroi, a cui si giunge con la rivolta dei *famoli* che provoca l'unione armata dei padri di famiglia, i quali per conservare il loro potere danno origine alla prima forma di stato politica: è l'*aristocrazia eroica* cui obbediscono le plebi:

Perocché i padri si unirono in ordini per resistere a' *famoli* ammutinati contro essoloro; e, così uniti, per far contenti essi *famoli* e ridurli all'ubbidienza, concedettero loro una specie di feudi rustici; ed essi si trovarono assoggettiti i loro sovrani imperi famigliari [...] all'imperio sovrano civile de' loro ordini regnanti medesimi; e i capi ordini se ne dissero «re», i quali, più animosi, dovettero loro far capo nelle rivolte de' *famoli*.

SN44 § 584, p. 697.

Ciò che legittima, in questo contesto, la prima forma di Stato descritta da Vico è una *disuguaglianza ontologica*, la convinzione che la natura degli eroi è semi-divina mentre quella della plebe è semi-bestiale. È una concezione eroica di potere politico in cui gli

---

<sup>432</sup> Cfr. SN44 §629, p. 727.

<sup>433</sup> *Ivi* §257, pp. 522-523.

<sup>434</sup> *Ivi* §256, p. 522.

<sup>435</sup> Cfr. *Ivi* §521, p. 655.

<sup>436</sup> *Ivi* §976, p. 890.

<sup>437</sup> *Ivi* §925, p. 863.

<sup>438</sup> *Ivi* §982, p. 892.

<sup>439</sup> *Ivi* §985, p. 895.

eroi si uniscono legando «i loro privati interessi a ciascun loro comune»: è la «*patria*, che, sottinteso «*res*», vuol dire «interessi di padri»<sup>440</sup>. È il momento in cui «le ricchezze» si «conservano [...] dentro l'ordine de' nobili, perché conferiscono alla potenza di esso ordine»<sup>441</sup>.

Tale «custodia» è, infatti, «proprietà naturale delle repubbliche aristocratiche, le quali vogliono i parentadi, le successioni, e quindi le ricchezze, e per queste la potenza, dentro l'ordine de' nobili»<sup>442</sup>. Una custodia degli ordini che «porta di seguito quella de' maestri e de' sacerdoti, e quindi quella ancor delle leggi e della scienza d'interpretarle» come quei romani che «a' tempi ne' quali era quella repubblica aristocratica»<sup>443</sup> furono «rigidissimi custodi della legge delle XII Tavole»<sup>444</sup> poiché «dentro l'ordine senatorio (ch'allora era tutto di nobili) erano chiusi e connubi e consolati e sacerdoti, e dentro il collegio de' pontefici (nel quale non si ammettevano che patrizi), come appo tutte le nazioni eroiche, si custodiva sagra ovvero segreta (che sono lo stesso) la scienza delle lor leggi»<sup>445</sup>. Così come si conserva la «custodia de' confini» che viene «naturalmente osservata» poiché le «repubbliche aristocratiche [...] non sono fatte per le conquiste»<sup>446</sup> ed anzi «sono rattenutissime di venir alle guerre per non agguerrire la moltitudine de' plebei»<sup>447</sup> al contrario delle repubbliche popolari che, invece, «sono fatte per dilatare gl'imperi» e delle monarchie «che vi vagliono molto più»<sup>448</sup>.

Tanto la prima quanto la seconda età sono permeate di rappresentazioni mitiche della natura e delle istituzioni sociali e politiche. Il passaggio all'età umana e alle due forme di governo che la caratterizzano sono, invece, connotate da una secolarizzazione del potere politico<sup>449</sup> nel senso che la democrazia sorge sulla morte di Giove. Il momento di passaggio dall'età degli eroi a quella degli uomini corrisponde al momento

---

<sup>440</sup> SN44 §584, p. 697.

<sup>441</sup> *Ivi* §275, p. 526.

<sup>442</sup> *Ivi* §985, p. 895.

<sup>443</sup> *Ivi* §999, p. 904.

<sup>444</sup> *Ivi* §1001, p. 905.

<sup>445</sup> *Ivi* §999, p. 904.

<sup>446</sup> *Ivi* §982, p. 893.

<sup>447</sup> *Ivi* §273, p. 526.

<sup>448</sup> *Ivi* §982, p. 893.

<sup>449</sup> Su questo cfr. A.M. DAMIANI, *La secolarizzazione politica nella Scienza Nuova*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXX (2000), pp. 213-229.

in cui le plebi mettono in dubbio la *legittimità* con cui i nobili detengono il potere; al momento in cui viene sfatata la contraddizione su cui poggia l'uguaglianza dei soli nobili: la differenza, la disuguaglianza della moltitudine plebea.

Ma, col volger degli anni, vieppiù, l'umane menti spiegandosi, le plebi de' popoli si ricredettero finalmente della *vanità di tal eroismo*, ed intesero esser essi d'ugual natura umana co' nobili; onde vollero anch'essi entrare negli ordini civili della città.

SN44 §1101, p. 964.

La tipizzazione della storia romana getta però luce anche sullo statuto del potere, che si profila secondo uno schema che tiene assieme forma e scissione. Come emerge, infatti, in ogni scontro tra eroi-famoli, patrizi-plebei, il potere si unifica e si salda scindendo e lacerando le altre/esterne soggettività in soggetti e oggetti di assoggettamento poiché «di tal maniera si trovarono le prime città fondate sopra ordini di nobili e caterve di plebei, con due contrarie eterne proprietà, le quali escono da questa natura di cose umane civili che si è qui da noi ragionata: de' plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre egli mutano; e de' nobili, sempre di conservargli»<sup>450</sup>.

Un duplice movimento quello degli 'ordini' dei nobili e delle 'caterve' dei plebei segnalato sin nelle scelte lessicali vichiane. La distinzione, infatti, tra i nobili e i plebei si registra nel fatto che i primi si uniscono e si saldano in 'ordini', si danno, cioè, un'organizzazione politico-corporativa. Al contrario, nella *Scienza Nuova* del 1744 il lemma, di chiara eco machiavelliana, 'ordine' non è mai associato ai plebei poiché i dominati sono privi di una struttura organizzata ma proprio per questo capaci di sprigionare un'energia che è tanto più dirompente quanto più si prova a comprimerla. Ciò è tanto più evidente confrontando la *Scienza Nuova* del 1730 e la *Scienza Nuova* del 1744.

Nel '30 si legge che le città «sursero sopra le famiglie non già di figliuoli, onde si ritrovarono naturalmente fondate sopra *due ordini*, uno *civile* di nobili, che vi comandassero, un altro *naturale* de' plebei, ch'ubidissero; dalle quali due *parti* si

---

450

compone la *politica*, o sia la ragione de' civili governi»<sup>451</sup>. Nell'ultima stesura, invece, si legge: «sursero sopra le famiglie non sol de' figliuoli ma anco de' famoli (onde si trovarono naturalmente fondate sopra *due comuni*: uno di nobili che vi comandassero, altro di plebei ch'ubbidissero; dalle quali *due parti* si compone tutta la *polizia*, o sia la ragione de' civili governi)»<sup>452</sup>.

La plebe, in quanto tale, nasce fin dall'inizio come la scissione interna del popolo eroico, la parte esclusa, subalterna, configurata secondo il regime biologico del corpo, definita secondo il suo rovescio negativo: è la parte *ignobile*, non-nobile. E, tuttavia, lungi dal segnare una suddivisione statica, quello tra plebei e nobili è l'effetto mutevole del modificarsi dei rapporti di forza tra le due parti che formano la città. Due parti che hanno – nel caso della plebe, acquisiscono – una forte identità sociale. Due parti, la cui relazione varia a seconda delle conquiste e del rapporto di inclusione ed esclusione in ogni momento storico.

In tal senso, il conflitto struttura di volta in volta il rapporto tra nobili e plebei modificando gli uni e gli altri tanto che se in un primo momento i plebei vengono descritti come «ignobili» in contrapposizione ai «padri nobili o senatori», con la progressiva rivendicazione dei diritti, «“plebeo” non più s'oppose a “patrizio”, ma a “cavaliere” e “senatore”; né “plebeo” significò “ignobile”, ma “cittadino di picciolo patrimonio”, quantunque nobile egli si fusse; ed al contrario “senatore” non significò più “patrizio”, ma “cittadino d'amplissimo patrimonio”, quantunque si fosse ignobile»<sup>453</sup>. Pian piano, la plebe che, pure, finché è tale, ha una precisa connotazione sociale e biologica rispetto ai nobili, comincia ad accedere nello spazio che caratterizza sin dall'inizio – in una disuguaglianza ontologica – i nobili.

Sebbene non si tratti di una mitizzazione della plebe è indubbio che nella *Scienza Nuova* essa assuma funzione progressiva decisiva nel passaggio dalla microsocietà della famiglia alla macrosocietà dello Stato a differenza dei precedenti scritti vichiani. Nelle *Orazioni*, infatti, il “volgo” – che tra la *I* e la *VI* orazione compare 5 volte<sup>454</sup> –

---

<sup>451</sup> SN30, p. 42.

<sup>452</sup> SN44 §25, p. 432.

<sup>453</sup> *Ivi* §626, p. 726.

<sup>454</sup> Cfr. M. VENEZIANI, *Indici e concordanze delle Orazioni Inaugurali di Giambattista Vico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991, p. 245.

connotava in modo dispregiativo il polo opposto ai *sapientes*. Nessuna connotazione positiva è riservata al volgo in linea, peraltro, con quel Paolo Mattia Doria che guardava con sdegnosa superiorità alla massa<sup>455</sup>.

Il volgo, dunque, indistinguibile dalla moltitudine, corrisponde ai non sapienti, agli *stolti* trascinati negativamente dalle passioni del corpo. Diversa, invece, la posizione della *Scienza Nuova* in cui si scioglie nello sviluppo storico-genetico dell'umanità quella dicotomia sapienti-volgo dei primi scritti. Il lemma, peraltro, compare poco ed è collocato all'interno del passaggio tra la lingua eroica e la lingua *pistolare*, appunto *volgare* poiché composta di *volgari* caratteri comprensibili ai più. Il lemma si trova, cioè, nei tempi umani. Ciò vale soprattutto nell'ultima stesura laddove si legge delle «lingue volgari, introdotte dal *volgo*». Lo spostamento è rilevante: viene meno la connotazione solo negativa che compariva nei primi scritti.

Uno spostamento simile è riservato anche al lemma *plebe*. Negli scritti storici, e in particolare nella *Congiura dei principi napoletani*, infatti, Vico considera la plebe, la «plebaglia»<sup>456</sup>, «ignara»<sup>457</sup>, credulona ad ogni «millanteria», protagonista di una «furia devastatrice»<sup>458</sup>, abietta e violenta<sup>459</sup>, incurante «del futuro» e numerosissima «poiché» ricca «solo di figli»<sup>460</sup>. Pur nella distinzione che egli opera tra coloro che rispondono all'appello dei congiurati e coloro che, invece, rimangono sordi all'appello, ossia tra i contadini e i pescatori, la descrizione che Vico dà della plebe a quest'altezza ha tutto il sapore dello *stultus* della *Oratio II*.

La plebe si sveglia ai clamori, è volubile, e tanti, nella foga del momento, si trasformano da «filospagnoli» a «filoimperiali». I contadini, in particolare, vengono descritti come «la peggior feccia del popolo napoletano»<sup>461</sup>. Sono «forsennati» che «abbattono», «scardinano» porte, «divelgono inferriate», «spaccano», «fanno crollare»,

---

<sup>455</sup> Doria, infatti, prospettava la “perfetta Repubblica” entro cui la società civile è soffocata da una stratificazione gerarchica platonicamente basata sul criterio filosofico: da un lato, i filosofi e i magistrati; dall'altro, il volgo indistinto; in ultimo, i politici-funzionari garanti della stabilità. Non è un caso, in questo senso, l'avversione doriana per qualunque tipo di pedagogia popolare. Per questo, si rimanda a S: ROTTA, *Nota introduttiva a Paolo Mattia Doria*, in AA. VV., *La letteratura italiana, storia e testi*, Milano-Napoli 1978, vol. 44, t. 5, pp. 837-870.

<sup>456</sup> *Congiura*, p. 242.

<sup>457</sup> *Ivi* p. 113.

<sup>458</sup> *Ivi* p. 243.

<sup>459</sup> *Ivi* p. 244.

<sup>460</sup> *Ivi* p. 115.

<sup>461</sup> *Ivi* p. 245.

«saccheggiano, strappano, disperdono, bruciano»<sup>462</sup> in un *climax* che rende la violenza irrazionale della plebe tacciata in modo negativo. Diversa è invece la connotazione che Vico riserva alla plebe nella *Scienza Nuova*. Essa assume tratti positivi poiché positivo è il ruolo storico e politico che ricopre.

Già in Tito Livio, nel celebre apologo di Menenio Agrippa, pronunciato nel 494 a. C. ai plebei in rivolta che, per protesta, avevano abbandonato la città per ottenere la parificazione dei diritti con i patrizi, il senatore di rango consolare, nel tentare una difesa del ceto aristocratico sancisce, invece, una vittoria della plebe – per il solo fatto che *si rivolga* alla plebe, *comunichi* con la plebe – cui è concesso di rientrare nel recinto del *logos*. Così Vico attraverso la storia romana mostra la plebe come il soggetto di una vicenda che la vede prima di diversa natura rispetto ai nobili, caratterizzata dall’incapacità d’“intendere universali”, la parte costretta a servire l’esercito romano e privata di diritti politici, salvo poi essere in grado di entrare nella stessa totalità che la spingeva ai margini, proprio perché la spingeva ai margini. La linea di divisione che percorre il rapporto tra plebe e nobili si sposta sempre più, differenziandosi di volta in volta parallelamente alle conquiste e oltrepassando la dicotomia tra le due parti. Ciò avviene attraverso il riconoscimento lento dell’uguaglianza, rivendicata e voluta perché intesa, e, in particolare, attraverso la figura di Solone.

## 8. Solone e il riconoscimento

È con il riconoscimento istituzionale dell’uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge che si chiude il processo storico caratterizzato da rapporti sociali asimmetrici, anche se giuridicamente legittimi. In questo senso, il conflitto si configura anche come conflitto per la soggettività. Struttura le soggettività. Questo passaggio – che è poi corrispondente e parallelo al passaggio sapienza volgare-sapienza riposta, tempi eroici-tempi umani, religione/mito-filosofia, spontaneità-riflessione – viene segnalato da Vico attraverso un’immagine: quella di Solone. Un passaggio, come visto, strutturato

---

<sup>462</sup> *Ivi* p. 117.

dall'elemento conflittuale teso a sformare progressivamente le istituzioni e il diritto eroici.

È probabilmente Antonio Gramsci, nel noto articolo *Socialismo e cultura*, pubblicato su *Il Grido del Popolo* il 29 Gennaio 1916, ad aver colto con più chiarezza questo punto:

Il Vico dà una interpretazione politica del famoso detto di Solone, che poi Socrate fece suo quanto alla filosofia: 'Conosci te stesso', sostenendo che Solone volle con quel detto ammonire i plebei, che *credevano se stessi d'origine bestiale e i nobili di divina origine, a riflettere su se stessi per riconoscersi d'ugual natura umana co' nobili*, e per conseguenza a pretendere di essere con quelli uguagliati in civil diritto. E pone poi in questa coscienza dell'uguaglianza umana tra plebei e nobili, la base e la ragione storica del sorgere delle repubbliche democratiche nell'antichità<sup>463</sup>.

Gramsci coglie immediatamente il nesso vichiano tra riflessione, diritto e forma politica. Un nesso stretto tra piano dello sviluppo mentale, piano dello sviluppo giuridico-politico e piano dello sviluppo storico-istituzionale in cui proprio il conflitto, da motore propulsivo, gioca il suo ruolo decisivo dando forma e consistenza a quelle soggettività prima confinate ai bordi, ai margini della storia.

Il passaggio, infatti, dai tempi eroici ai tempi umani è il passaggio da una giurisprudenza rigida e ristretta ad una giurisprudenza benigna e allargata, da un diritto fondato sulla sola forza dell'autorità a un diritto fondato sullo spirito e il concetto generale delle leggi, dall'equità civile all'equità naturale tipica «della ragion umana tutta spiegata», che regola «la ragion benigna [...], la qual è connaturale alle nazioni ingentilite; dalla quale scuola pubblica si dimostrerà esser usciti i filosofi»<sup>464</sup>.

In particolare, Gramsci, rifacendosi al *I Corollario d'intorno al parlare per Caratteri Poetici delle Prime Nazioni*, coglie un punto decisivo: la coscienza dell'uguaglianza come base e ragione storica del sorgere delle repubbliche democratiche. La disuguaglianza plebea poggia, infatti, su un particolare tipo di *impotenza* dovuta alla convinzione di una "reale" superiorità dei nobili che rafforza la condizione di subalternità. In termini recenti si potrebbe dire con Fredric Jameson che «le classi più basse sono

---

<sup>463</sup> A. GRAMSCI, *Socialismo e cultura*, in ID., *Antologia*, a cura di A. Santucci, Editori Riuniti, Roma 2012, p. 27.

<sup>464</sup> SN44 §327, p. 540.

inconsciamente convinte della superiorità dei valori e delle manifestazioni della classe dirigente o egemonica»<sup>465</sup>.

Non è un caso, in questo senso che a segnare il passaggio da una giurisprudenza rigida, di pochi ad una benigna e allargata, Vico ponga la figura di Solone e l'‘avviso’ che lo connota, il ‘conosci te stesso’, ossia un atto riflessivo, di riconoscimento, di consapevolezza. Il *nosce te ipsum* che il filosofo napoletano attribuisce nell'ultima stesura della *Scienza Nuova* al legislatore greco non è un'astratta verità filosofica ma è il segno di un riconoscimento che avviene nella coscienza collettiva di ciascuno.

Già nelle *Orazioni* giovanili Vico aveva rilevato l'importanza del “conosci te stesso” individuando in esso, sulla scia di Cicerone «il più eloquente degli uomini sapienti, il più sapiente degli uomini eloquenti»<sup>466</sup>, il massimo «incitamento» per gli studi. Nell'*Oratio I*, infatti, il “conosci te stesso”, correttamente attribuito all'oracolo Pizio<sup>467</sup>, corrispondeva ad un'azione da compiersi soggettivamente e interiormente, nel proprio animo perché ciascuno ne riconoscesse, staccandosi dal «vaso del corpo», la divinità<sup>468</sup>:

Basta perciò Cicerone a farci capire che questo sapientissimo detto mira piuttosto a fare in modo che gli uomini [...] siano incitati e sospinti a tutto ciò che è grande e sublime e di cui essi sono certamente capaci perché ne hanno le forza. Conosci dunque te stesso se vuoi raggiungere la sapienza, o adolescente nato per la sapienza.

*Oratio I*, p.79.

Il “conosci te stesso” si faceva, dunque, nell'*Oratio I* via per raggiungere la sapienza e, con essa, la felicità interiore nel riconoscimento del carattere divino dell'animo che è «immagine riflessa di Dio Onnipotente»<sup>469</sup>. In termini, diversi, però, il “nosce te ipsum” compare anche nel *De Antiquissima*. Se nell'*Oratio* esso appare all'interno di una prospettiva pedagogico-umanista, nel *De Antiquissima* si colloca all'interno di una prospettiva metafisica<sup>470</sup>. Nel primo caso, si tratta, in linea con un certo “umanesimo pedagogico”, di fare della conoscenza di sé l'origine della sapienza.

---

<sup>465</sup> Cfr. F. JAMESON, *Valences of the dialectic*, Verso, London 2009.

<sup>466</sup> *Oratio I*, pp. 78-79.

<sup>467</sup> Cfr. *Oratio I*, pp. 76-77.

<sup>468</sup> Cfr. *ivi*, pp. 78-79.

<sup>469</sup> *Ibidem*.

<sup>470</sup> Cfr. al riguardo A.M. DAMIANI, *Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», XXIII-XXIV (2009-2010), pp. 133-150.



Una posizione che, in parte, verrà ripresa nella *Dissertatio* del 1732 intitolata *De mente heroica* e definita da Fausto Nicolini il «maraviglioso canto del cigno»<sup>471</sup> di Vico.

Qui il “conosci te stesso, come nell’*Oratio I*, è riferito precisamente ad una mente che ha preso coscienza del suo carattere divino e, dunque, delle forze inesauribili e delle opere che può compiere in un mondo ancora giovane<sup>472</sup>. Nel secondo caso (il *De Antiquissima*), invece, il “conosci te stesso” è inserito all’interno della più ampia prospettiva metafisica volta a confutare la tesi centrale della filosofia cartesiana secondo cui a partire da quel “penso” che contiene la prima verità della filosofia è possibile, da un lato, rifiutare lo scetticismo e, dall’altro lato, fondare razionalmente tutto il sapere scientifico e filosofico.

Proprio su questo punto, come noto, Vico sostiene nel *De Antiquissima* che il carattere indubitabile del *cogito* non ne garantisce la veridicità. Il fatto del pensiero è per il filosofo napoletano solo una certezza psicologica non una conoscenza scientifica. Proprio in quanto certezza, il *cogito* si riduce ad una consapevolezza di sé, ad autocoscienza che, tuttavia, non può essere identificata con la vera conoscenza rimanendo solo esperienza psicologica della certezza di sé<sup>473</sup>.

---

<sup>471</sup> F. NICOLINI, *studi vichiani*, op. cit.

<sup>472</sup> Cfr. A.M. DAMIANI, *Nosce te ipsum*, op. cit., p. 135. Si legge nel *De mente heroica* quel che Vico richiedeva ai giovani «ciò che si attende da voi è che dispieghiate attraverso gli studi letterari ciò che nella vostra mente è di eroico, per volgere la sapienza alla felicità del genere umano» (*De mente heroica*, p. 373). L’eroismo della mente deve esplicarsi nella vita civile evitando di fare come quei filosofi che «presi dalla loro stessa bramosia di sapere, si contentano quasi tutti di condurre, appartati, l’intera loro vita nell’ombra, pur di godere, inoperosi, tranquillità di spirito» (*ibidem*). Non si tratta però dell’*heroica sapientia* propria dell’Adamo integro di cui pure Vico parlava nel *Diritto Universale*. Si tratta, invece, dell’eroismo proprio di una mente corrotta, caduta. La sapienza – eroica –, infatti, non “casca” dal cielo durante il sonno (*ivi*, p. 379) ma è il frutto di un sforzo, di fatica. Nonostante la corruzione dell’animo e della mente l’uomo è fatto «per attingere al vero» pur ondeggiando «tra false opinioni ed errori». Allo stesso modo, anche l’animo «angustiato da prave passioni e da vizi» è nato «per raggiungere la virtù» (*ibidem*). Sono gli studi, dice Vico rivolto ai giovani, che devono servire come mezzi per «raccolgervi qui, infermi, come siete, di mente e di cuore, perché la vostra natura migliore trovi cura, salute, perfezionamento» (*ibidem*). Il fondamento della sapienza è rintracciato nella pietà su cui si tornerà più avanti poiché «principio del sapere è il timor Dio» ed è proprio tenendo a mente Dio che bisogna rivolgere il proprio sapere «alla felicità» del genere umano (*ivi*, pp. 374-375).

<sup>473</sup> «Ma lo scettico non dubita di pensare. Anzi dichiara di essere quanto mai certo della cosa, al punto che gli sembra di vederla e con tanta fermezza propugnarla con cavilli e macchinazioni. E tanto meno egli dubita della propria esistenza, al contrario si preoccupa di averne una buona, sospendendo il giudizio, così da non sommare agli incomodi insiti nelle cose stesse quelli derivanti dall’opinione. Tuttavia egli pretende che questa certezza del pensare sia coscienza e non scienza, cioè una cognizione comune a tutti, che appartenga anche ad un qualsiasi incolto, come Sosia. Una verità né rara, né ricercata, tale da non aver bisogno di una riflessione di un tanto grande filosofo perché venisse scoperta. Sapere infatti significa possedere il genere, ovvero la forma per cui la cosa avviene [*scire enim est tenere genus seu formam, quo res fiat*]: mentre invece si ha coscienza delle cose, il cui genere, ossia la forma, non è possibile dimostrare [*coscientia autem est eorum, quorum genus seu formam demonstrare non possumus*]]» (*De Antiquissima*, pp. 210-213). Inoltre, cfr. G. CERCHIAI, *Il “cogito” di Sosia e la coscienza di Vico. La nozione di*

Con la *Scienza nuova* lo spostamento sul “conosci te stesso” è rilevante. Non solo perché il motto delfico viene attribuito in modo consapevolmente erroneo ad un legislatore – Solone – ma anche perché è nell’*opus maius* che Vico ne offre una interpretazione politica e sociale. L’avviso di Solone si estroflette, così, dall’interiorità dell’animo e dall’autocoscienza allo spazio collettivo. Il precetto apollineo si fa, infatti, espressione di un’esigenza che motiva la fase finale delle contese eroiche tra patrizi e plebei preparando il passaggio dall’età degli dei e degli eroi all’età degli uomini o, in termini politico-istituzionali, dallo stato aristocratico alla repubblica popolare<sup>474</sup>. Solone viene presentato come un *carattere poetico* a cui è negato, al pari di Dracone, Romolo, Numa, Tullio Ostilio, Servio Tullio, Esopo ed altri, l’attributo di sapiente di sapienza riposta. Solone non è tanto un’entità biograficamente singolare quanto un carattere da interpretare alla luce dell’esperienza politica e civile degli uomini.

Aristotele, nella *Costituzione degli Ateniesi*, individuava in Solone l’uomo del centro, un riconciliatore capace di porre fine alla *stasis* tra ricchi e poveri<sup>475</sup>, un eroe elevato, nel quarto secolo, a paradigma di una politica del centro<sup>476</sup>. Immagine, questa, con cui anche Plutarco conveniva giungendo a definire, su questa base, il politico (*politikon*) come colui che toglie all’odio il suo carattere eterno (*to aidion*)<sup>477</sup>. Nel *Diritto Universale* Vico colloca Solone all’incrocio del rapporto tra sapienza, diritto e politica: egli è uno degli eccezionali legislatori – *legumlatores* – depositari di una sapienza retaggio della *castitas mentis* adamitica che si esplica nella *civilis prudentia*<sup>478</sup>. È «sapientissimus Graeciae», di superiore e «più eccellente natura» come dimostra il fatto che abbia adoperato la sua *sapientis potentia* per dare leggi agli Ateniesi<sup>479</sup> dopo la parentesi draconiana delle leggi scritte con il sangue<sup>480</sup>.

---

“conscientia” nel “De Antiquissima Italorum sapientia”, in «Rivista di Storia della Filosofia», LXIII (2008), n. 2, pp. 243-265.

<sup>474</sup> Cfr. A.M. DAMIANI, *Nosce te ipsum*, op. cit., p. 136 in cui si legge: «Dentro de ese marco general, el mencionado precepto es comprendido como expresión de una exigencia que motiva la fase final de las *contese eroiche* entre patricios y plebeyos, fase que prepara el pasaje de la edad de los héroes a la edad de los hombres, o, en términos políticos, de la república aristocrática a la república popular».

<sup>475</sup> Cfr. Aristot. *Ath. Pol.* 8, 5 e 9, 1.

<sup>476</sup> Cfr. C. MOSSE, *Comment s’elabore un mythe politique. Solon «pere fondateur» de la démocratie athénienne*, in «Annales Economies, Sociétés, Civilisations», (1979), 3, pp. 425-537.

<sup>477</sup> Plut., *Sol.*, 21-2. Sul conflitto e il suo oblio da parte della cultura greca, cfr. N. LORAUX, *La città divisa*, op. cit.

<sup>478</sup> Cfr. *De Constantia*, pp. 356-358.

<sup>479</sup> *De Uno*, pp. 108-109.

<sup>480</sup> Cfr. *ivi*, pp. 178-179.

Come nella *Scienza Nuova*, anche nel *Diritto Universale* Solone dà abbrivio alla democrazia dopo il governo aristocratico di Dracone ma, poiché «i popolari governi furon sempre poco durevoli e turbolentissimi», anche quello degli Ateniesi «fondato sulle leggi di Solone non poté mantenersi oltre alla guerra del Peloponneso»<sup>481</sup>. Nel *Diritto Universale*, insomma, Solone, indentificato con il grande sapiente della Grecia, mostra tutta la fragilità di quella stessa sapienza incapace di contenere in argini definiti la politica<sup>482</sup>.

Nella *Scienza Nuova* del 1725, Solone è ancora il «principe de' sette sapienti di Grecia», uno dei «filosofi» che «ordinò la libertà ateniese con le sue leggi» e a cui viene attribuito il motto “nosce te ipsum” che, «assai meglio che i vani auspici», “avvisava” «gli ateniesi a riflettere nella natura della loro mente, per la quale ravvisassero l'uguaglianza dell'umana ragione in tutti, che è la vera ed eterna natura umana, onde tutti s'uguagliassero nella ragione delle civili utilità, che è la forma eterna di tutte le repubbliche e sopra tutto della popolare»<sup>483</sup>. Così Solone è colui che affretta «gl'ingegni ateniesi a diventar filosofi»<sup>484</sup>. Solo con la *Scienza Nuova* del 1730 Solone comincia ad essere letto nei termini della sapienza poetica<sup>485</sup>.

Lettura che giunge a compimento nell'ultima stesura in cui Solone non è più la figura mitica del legislatore. Egli è fondatore metaforico della democrazia; il suo motto non è riflessione filosofica per tutti gli Ateniesi ma per i plebei. Viene, infatti, connotato come «capoparte di plebe ne' primi tempi ch'Atene era repubblica aristocratica»<sup>486</sup> cosicché egli, sapiente di sapienza volgare, diviene la personificazione dei diritti politici per cui si battevano le plebi, incarnazione dei caratteri delle classi subalterne in lotta contro i nobili tanto che come i Greci anche i Romani e tutte le antiche nazioni si ritrovarono ad avere «un tal Solone»:

---

<sup>481</sup> *Ivi*, pp. 176-177.

<sup>482</sup> Cfr. R. CAPORALI, *Solone e gli altri*, op. cit., pp. 111-119.

<sup>483</sup> SN25 §242, p. 1097.

<sup>484</sup> *Ivi* §401, p. 1176.

<sup>485</sup> SN30, pp. 78-79: «La scoperta de' Caratteri Poetici ci conferma Esopo, che fu 'l primo Autore della Moral Filosofia ben posto innanzi a sette Saggi della Grecia; la qual verità Filologica è confermata dalla nostra Storia dell'Umane Idee; perché i sette Saggi furon' ammirati dall'incominciar' essi a dar precetti di Morale per massime, come quella celebre di Solone, che ne fu il Principe, contenuta in quel motto, *Nosce te ipsum*, ma Esopo gli aveva innanzi dato per simiglianze, delle quali più innanzi i Poeti si eran serviti per ispiegarsi: e l'ordine delle umane idee è di osservare le cose simili, prima per ispiegarsi, dappoi per raccoglierle, per pruovare prima con l'esempio, che si contenta di una sola, finalmente con l'induzione, che n'ha bisogno di più [...]».

<sup>486</sup> SN44 §414, p. 593.

dapprima Atene fu occupata dagli ottimati – ch'è quello che noi in questi libri dimostreremo universalmente di tutte le repubbliche eroiche, nelle quali gli eroi, ovvero nobili, per una certa loro natura creduta di divina origine, per la quale dicevano essere loro propri gli dèi, e [...] loro gli auspici degli dèi, in forza de' quali chiudevano dentro i loro ordini tutti i diritti pubblici e privati dell'eroiche città, ed a' plebei, che credevano essere d'origine bestiale, e 'n conseguenza esser uomini senza dèi e perciò senza auspici, concedevano i soli usi della natural libertà [...] – e che tal Solone avesse ammonito i plebei ch'essi riflettessero a se medesimi e riconoscessero essere d'uguale natura umana co' nobili, e 'n conseguenza che dovevan esser con quelli uguagliati in civil diritto. [...] da tal riflessione di Solone principiando, le plebi de' popoli vi cangiarono le repubbliche da aristocratiche in popolari.

Quindi Solone fu fatto autore di quel celebre motto 'Nosce te ipsum' [...].

SN44, §§414-416, pp. 593-594.

Dal riconoscimento delle plebi di una *uguale natura umana* emerge la rivendicazione di un'uguaglianza in "*civil diritto*" da cui procede la trasformazione delle repubbliche da aristocratiche a popolari. Tale trasformazione si condensa in un allargamento dell'*equità*. La prima formulazione dell'*equità* si rintraccia in una serie di *Degnità* che formano, come ha notato Monica Riccio, un «blocco unitario giocato sul contrappunto, e sul contrasto»<sup>487</sup>.

In particolare, poste sotto l'affermazione secondo cui «i governi debbon essere conformi alla natura degli uomini governati»<sup>488</sup>, Vico delinea due *Degnità*, la CIX e la CXII in cui si legge, rispettivamente, che «gli uomini *di corte idee stimano diritto quanto si è spiegato con le parole*»<sup>489</sup> e che «gli uomini *intelligenti stimano diritto tutto ciò che detta essa uguale utilità delle cause*»<sup>490</sup>. A seconda del grado di "intelligenza" si stima un *certo* diritto. Gli uomini di *corta intelligenza* si fermano alle parole. Le leggi, nel tempo degli eroi vengono, dunque, osservate secondo la lettera. Viene delineata, in questo contesto, ricorrendo alla «diffinizione ch'Ulpiano<sup>491</sup> assegna»<sup>492</sup>, l'*equità civile* che è «*probabilis quaedam ratio, non omnibus hominibus naturaliter cognita* (com'è l'*equità naturale*), *sed paucis tantum, qui,*

<sup>487</sup> M. RICCIO, *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Guida, Napoli 2002, p. 11.

<sup>488</sup> SN44 §246, p. 520.

<sup>489</sup> *Ivi* §319, p. 538 [corsivi miei].

<sup>490</sup> *Ivi* §323, p. 539 [corsivi miei].

<sup>491</sup> Cfr. F. NICOLINI, *Commento*, op. cit., p. 110 secondo cui on sarebbe Ulpiano il riferimento di Vico: «è sicuro [...] non risale né a Ulpiano né ad altro giureconsulto romano» bensì «è probabile» che l'affermazione «appartenga a qualche trattatista o fors'anche giusnaturalista, che chi scrive non è riuscito ancora ad identificare». Per Battistini, invece, che riprende Crifò (G. CRIFÒ, *Ulpiano e Vico: diritto romano e ragion di Stato*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Jovene, Napoli 1984, vol. V, pp. 2061-2085) se si intende la citazione in modo letterale Nicolini ha ragione, ma se si pensa al pensiero complessivo di Ulpiano, si può rinviare a *Dig. XLVII, 4,1,1* per rintracciare il riferimento vichiano (cfr. A. BATTISTINI, *Note*, op. cit., p. 1543).

<sup>492</sup> SN44 §320, p. 538.

*prudencia, usu, doctrina praediti, didicerunt quae ad societatis humanae conservationem sunt necessaria*”. La quale in bell’italiano si chiama “ragion di Stato”»<sup>493</sup>.

L’equità civile si configura come quel bene comune conosciuto da pochi, mentre l’equità naturale come il bene elementare dei singoli, riconoscibile da tutti, «dalla quale» – dirà più avanti Vico – «sola è capace la moltitudine»<sup>494</sup>. In particolare, l’equità civile fa riferimento al diritto *probabile*, lontano ancora dall’espansione del vero e, tuttavia, necessario al fine di conservare la società: è «il certo delle leggi», «un’oscurità della ragione unicamente sostenuta dall’*autorità*», un diritto «particolarizzato», «individuato» che delinea la «*ragion stretta*» di cui è regola, appunto, «l’equità civile»<sup>495</sup>.

A questa *Degnità* si contrappone quella che viene poco dopo, la CXIII, secondo cui il «vero delle leggi è un certo lume e splendore di che ne illumina la ragion naturale; onde spesso i giureconsulti usano dire “*verum est*” per “*aequum est*”»<sup>496</sup> in una sinonimia di vero e giusto. L’equità naturale è l’equità «della ragion umana tutta spiegata», una «pratica della sapienza nelle faccende dell’utilità» poiché «sapienza altro non è che scienza di far uso delle cose qual esse hanno in natura»<sup>497</sup>. Viene delineata la «*ragion benigna*, regolata dall’equità naturale, la qual è connaturale alle nazioni ingentilite; dalla quale scuola pubblica si dimostrerà esser usciti i filosofi»<sup>498</sup>.

Emerge con forza la contrapposizione tra un diritto fondato sulla forza dell’*autorità* e un diritto fondato sullo spirito e sul concetto generale delle leggi. La filosofia, in questo contesto, emerge proprio dalle leggi. Il passaggio, infatti, da una giurisprudenza rigida, dei pochi, dei tempi eroici ad una giurisprudenza benigna e allargata è la condizione da cui può aprirsi il tempo umano. Un passaggio, quello dall’una all’altra giurisprudenza che, come visto, vede come protagonista il conflitto tra due “popoli” come scrive Vico in un passaggio che si richiama forzatamente ad Omero: tra un popolo «di nobili [...] che comandassero» e l’«altro popolo, cioè popolo

---

<sup>493</sup> *Ibidem* [«un diritto probabile, non conosciuto per natura da tutti gli uomini, ma solo da pochi che, dotati di prudenza, pratica e dottrina, impararono le cose necessarie alla conservazione della società umana»].

<sup>494</sup> *Ivi* §951, p. 875.

<sup>495</sup> *Ivi* §321-322, p. 539.

<sup>496</sup> *Ivi* §324, p. 539.

<sup>497</sup> *Ivi* §326, p. 540.

<sup>498</sup> *Ivi* §327, p. 540.

soggetto, diverso dal popolo regnante, il qual si componeva d'eroi»<sup>499</sup>, ossia i «plebei ch'ubbidissero».

Una gerarchia, quella tra i due ordini, che costituisce la città, la quale a sua volta nasce dalla scissione iniziale, tra padri e famoli, nei *campi*. Sono scissioni che delineano e delimitano precisi ruoli e inediti spazi. Spazi politici entro cui si dipana un conflitto che è, insieme, economico-proprietario, giuridico, politico-sociale e religioso. Ed è precisamente in uno *spazio* che si situa l'«avviso», il *nosce te ipsum* attribuito a Solone: è la *piazza* di Atene, luogo per eccellenza della *polis*, di incontro pubblico, di *logos* condiviso.

Nella piazza ateniese si situa il riconoscimento delle plebi di una uguale natura umana. Tale riconoscimento si ha nel momento in cui i plebei mettono in dubbio la legittimità con cui i nobili detengono il potere. È il momento in cui viene sfatata la contraddizione su cui poggia l'uguaglianza dei soli nobili, ossia la presunta *differenza ontologica* dei plebei. Solone, in questo senso, rappresenta le aspirazioni della plebe di fronte alla forma di governo aristocratica dei tempi eroici.

Questa forma di governo si basa sul presupposto mitico che i patrizi abbiano un'origine divina che consente loro di governare, mentre i plebei una natura di origine animale che li destina ad essere governati. Questa differenza che viene naturalizzata e considerata ontologica, dipende da una differenza di natura istituzionale: mentre i figli dei patrizi nascono da matrimoni legalmente riconosciuti e celebrati di fronte agli dèi, i figli dei plebei nascono da unioni “naturali”, non celebrate davanti agli dèi.

Per questo solo quando la plebe riesce a trasformare l'istituzione del matrimonio in un diritto di tutti, si creano le condizioni per quel “conosci te stesso” che è la richiesta e la rivendicazione del diritto ossia richiesta e rivendicazione della comunicazione del *segreto* delle leggi; è richiesta e rivendicazione di un linguaggio che non pronunci più le ermetiche parole degli auspici.

Nel percorso della storia delineato da Vico, infatti, la lingua dei tempi umani segna il vero scarto rispetto ai tempi precedenti differendo da essi politicamente<sup>500</sup>. Non si tratta più di una lingua di sacerdoti o nobili, laddove dominio della lingua

---

<sup>499</sup> *Ivi* §629, p. 728.

<sup>500</sup> Cfr. J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, trad. it. Di Donatella di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1996.

equivale a dominio degli auspici – unica chiave di identità e promozione sociale<sup>501</sup> –, ma si tratta di una lingua accessibile a tutti e, proprio in quanto tale, la terza «spezie» di lingua può dirsi pienamente umana<sup>502</sup>. Il passaggio verso questa terza lingua, la differenza sematologica del terzo sistema di segni rispetto ai due precedenti è direttamente connesso al sovvertimento politico:

i sacerdoti della prima epoca, e i nobili della seconda, sono in fondo la medesima classe dominante. Solo la vittoria della plebe nelle lotte di classe rovescia il dominio di pochi [...]. A questo sovvertimento politico segue la lingua. I popoli, non più i sacerdoti e i nobili, sono ora anche i signori della lingua, e questa “lingua popolare o *volgare*” viene da essi impiegata “democraticamente” per gli scopi della loro vita<sup>503</sup>.

Precisamente in «forza della lingua volgare» le «moltitudini trassero l'aristocrazia alla libertà popolare» poiché con la lingua «si concepiscono le leggi»<sup>504</sup>. Non si tratta più solo di un'espansione del diritto a soggettività prima escluse. Si tratta anche di una maggiore consapevolezza, di una maggiore capacità d'«intendere» e della possibilità di accedere al testo delle leggi. L'accesso al linguaggio volgare consente di esprimere, di scrivere le leggi e di capirle. Intere masse, prima confinate agli angoli della storia, possono far parte dello sviluppo politico e sociale nella misura in cui sono in grado di concettualizzare i propri bisogni<sup>505</sup>.

Il sapere, in tal senso, e il linguaggio in cui esso si esprime, assume il ruolo di tramite storico con cui la plebe, prima discriminata socialmente attraverso la segretezza delle leggi che ne riproduceva l'esclusione rispetto ai nobili, diviene soggettività interessata al potere<sup>506</sup>. In tal senso, il conflitto consente di mettere a fuoco lo statuto del sapere e la sua relazione con il potere e la soggettività in ogni epoca storica. L'intreccio, infatti, tra sapere e potere e la dipendenza del potere dal sapere esprimono la gerarchica divisione tra chi comanda e chi ubbidisce. Il potere di interpretare il

---

<sup>501</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Vico e Rousseau*, op. cit., pp. 107-120.

<sup>502</sup> Cfr. J. TRABANT, *Sematologia di Vico*, op. cit., p. 79.

<sup>503</sup> *Ibidem*.

<sup>504</sup> SN44 §1017, p. 915.

<sup>505</sup> Già nella *Scienza Nuova* del 1725 il motto di Solone genera «riflessioni politiche sulle leggi» da cui «cominciò a sbucciare la metafisica» SN25 §243, pp. 1097-1098.

<sup>506</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Vico e Rousseau*, op. cit., pp. 107-120.

linguaggio degli dei prima e il potere di legiferare poi, in questo senso, sono oggetto di un secolare contendere.

L'estensione del sapere esprime proporzionalmente il livello di maturità storica di un popolo e con esso la quantità di libertà che sta dentro l'organizzazione della società da parte dello Stato. Politica e società, potere e soggetto vengono mediati dal sapere. Nei governi eroici, ciò avviene per linee verticali, comunicando, trasmettendo, imponendo al soggetto l'unico possibile sapere del proprio assoggettamento. La massima concentrazione del dominio corrisponde alla massima scissione delle classi. Non così, invece, nei tempi umani segnati da grandi processi di ricomposizione e di integrazione in cui si scioglie, come nota Roberto Esposito, la rigida opposizione di libertà e determinazione, partecipazione e decisione<sup>507</sup>.

In questo senso, è possibile seguire il processo storico delineato da Vico attraverso il rapporto dinamico di *uguaglianza* e *violenza*. L'uguaglianza assume la sua centralità già nella *Scienza Nuova* del 1725 laddove si legge:

Se finalmente in tempi delle umane idee tutte spiegate, non più altri uomini si estimassero di diversa e superior natura ad altri uomini per la forza, ma si riconoscessero essere tutti uguali in ragionevole natura – che è la *propria ed eterna natura umana* –, correrà tra essoloro il diritto delle genti umane, che *detta gli uomini dover comunicare tra loro egualmente le utilità*, solamente serbata una giusta differenza ove si tratta di meriti, e questa istessa per serbar loro l'egualità.

SN25 §54, p. 1012.

Inizialmente il rapporto tra uguaglianza e violenza appare di proporzionalità inversa, tale per cui dalla *forza-violenza* iniziale, icasticamente rappresentata dalla figura di Achille che pone tutto il diritto sulla punta dell'asta, si passa all'altro binomio di *ragione-uguaglianza*. Se è vero, però, che la violenza-forza del primo diritto e dei primi tempi si stempera e deve stemperarsi nei tempi umani dell'uguaglianza-ragione quella non viene del tutto eliminata. In questa prospettiva, come ha notato Dino Pasini, ciò che Vico chiama “storia ideale eterna” è da ricondurre ad una dialettica in cui «gli elementi costitutivi della realtà, della natura, della struttura umana sono sempre compresenti e in reciproca tensione».

---

<sup>507</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Politica e storia*, op. cit., pp. 280-285.



In tal senso, non c'è società umana «in cui l'*auctoritas* non sia compresente e in lotta con la *libertas*, l'interesse privato [...] con l'interesse pubblico, l'utile con il giusto, la forza con la *vis veri*, l'equità civile con la equità naturale, il diritto privato con il diritto pubblico»<sup>508</sup>. Ciò che cambia, piuttosto, è il diverso accento e la diversa declinazione della loro correlazione. Dalla loro antinomica relazione deriva quel conflitto che fa da volano dalla microsocietà della famiglia alla macrosocietà dello Stato.

È una lotta che deriva dagli squilibri tra i termini che connotano la dialettica storica e che si traduce nelle tensioni politico-sociali. Ma tali tensioni non si riducono mai a puro *antagonismo*. Piuttosto, a caratterizzare il tempo umano, a inaugurarlo, è la ricomposizione del corpo sociale entro un ordine segnato dall'equilibrio sia pur precario. Equilibrio che si esplica in ogni ambito del vivere umano e che si esprime nella forma di governo democratica. Quando e se quell'equilibrio, composto nel lento e faticoso percorso della storia, si *decompone* comincia la parabola discendente della società.

Proprio il momento in cui «tutti si uguagliano con le leggi, perocché tutti sien nati liberi nelle loro città»<sup>509</sup> rappresenta, dunque, il momento più alto del processo storico in cui sembrano convergere assieme logica e storia, in cui il conflitto sembra essere definitivamente ricomposto e, per ciò stesso, interrotto. Si tratta però solo di una fragile messa in forma, difficilmente sostenibile ma non impossibile da sostenere. Col riconoscimento istituzionale dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge si chiude un processo storico caratterizzato da rapporti sociali asimmetrici, anche se giuridicamente legittimi.

È il momento della repubblica popolare in cui il «ben pubblico» si «ripartisce loro in minutissime parti quanti sono essi cittadini»<sup>510</sup>, dove «i popoli, per un bene particolare di ciascheduno, ch'è uguale per tutti, senza intenderlo»<sup>511</sup>, sono portati a comandar leggi universali, e perciò naturalmente le desiderano benignamente

---

<sup>508</sup> D. PASINI, *Diritto società e stato*, op. cit., p. 225.

<sup>509</sup> SN44 §927, p. 863.

<sup>510</sup> *Ivi* §951, p. 875.

<sup>511</sup> Cfr. F. BRUNI, *Dal bene comune all'utilità comune. Nuove osservazioni sulla terminologia intellettuale della «Scienza Nuova» (II)*, in «Lingua e Stile», L (2015), p. 235.

pieghevoli inverso l'ultima circostanza de' fatti che dimandano l'uguale utilità»<sup>512</sup>. È il momento in cui «la porta degli onori» tutta «si è con le leggi aperta alla moltitudine»<sup>513</sup> poiché «gli uomini» dopo che “escono” «di suggestione [...] desiderano l'uguaglianza»<sup>514</sup>; il momento in cui «il gener umano» fu «fermato dappertutto [...] con la solennità de' matrimoni»<sup>515</sup> e «l'imperio da' nobili» passa «al popolo, perché la plebe pone tutte le sue forze, tutte le sue ricchezze, tutta la sua potenza nella moltitudine de' figliuoli»; il momento in cui «s'incominciò a sentire la tenerezza del sangue, ch'innanzi i plebei delle città eroiche non avevano dovuto sentire, perché generavano i figliuoli per fargli schiavi de' nobili»; il momento in cui «cominciaron i pretori a considerare i diritti del sangue ed a riguardarlo con le *bonorum* possessioni; cominciaron a sanare co' loro rimedi i vizi o difetti de' testamenti, perché si divulgassero le ricchezze, le quali solo son ammirate dal volgo»<sup>516</sup>.

Sono «repubbliche popolari *aperte, generose e magnanime* (dovendovi comandare la moltitudine, ch'abbiam dimostro naturalmente intendersi dell'equità naturale)»<sup>517</sup>, ma vennero anche «con gli stessi passi le lingue e le lettere che si dicon “volgari” (delle quali, come sopra dicemmo, è signora la moltitudine), e con quelle comandaron e scrissero leggi, e naturalmente se n'andò a publicar il segreto»<sup>518</sup>. In questo contesto, la filosofia può nascere «dall'osservare ch'i cittadini ateniesi nel comandare le leggi si andavan ad unire in un'idea conforme d'un ugual utilità partitamente comune a tutti»<sup>519</sup> come dimostra quel Socrate che «cominciò ad abbozzare i generi intelligibili [...] gli universali astratti»<sup>520</sup>.

Quello che si apre con la democrazia è un delicato equilibrio tra interessi particolari e bene comune, tra utilità e razionalità. Proprio in questo equilibrio fragilissimo si cela la possibilità della crisi di quella libertà che costituisce la repubblica popolare. Con la maggiore libertà e uguaglianza dei tempi umani si apre, infatti, anche

---

<sup>512</sup> SN44 §39, p. 444.

<sup>513</sup> *Ivi* §288, p. 530.

<sup>514</sup> *Ivi* §292, p. 531.

<sup>515</sup> *Ivi* §986, p. 895.

<sup>516</sup> *Ivi* §994, p. 901.

<sup>517</sup> *Ivi* §953, p. 877 [corsivi miei].

<sup>518</sup> *Ivi* §953, pp. 877-878.

<sup>519</sup> *Ivi* §1040, pp. 927-928.

<sup>520</sup> *Ivi* §1040, p. 928.

una maggiore eventualità. In particolare, la forma di governo democratica che caratterizza i tempi umani rappresenta il grado di politicità conquistato con fatica nei lenti e conflittuali passi della storia, ma la cui conquista è sempre radicalmente precaria, costantemente aperta al crollo e ad un conflitto non più produttivo di incivilimento ma dissolutivo dello stesso. Giunti ai tempi umani, la storia vichiana resta aperta: può *stare*, conservarsi nell'assetto democratico, *risolversi* in spazio gerarchicamente ordinato e monarchico o *dissolversi* e crollare<sup>521</sup>.

## 9. Collassi

### 9.1. Corrompendosi gli Stati Popolari

Nell'ultima stesura Vico tematizza con un'espressione precisa la *decadenza*, la dissoluzione delle democrazie. Nella *Conchiusione dell'opera*, in particolare, dove si prospettano le fasi cicliche dell'«eterna repubblica naturale dalla divina provvidenza ordinata»<sup>522</sup> e il succedere all'ordine naturale, conforme allo stato di natura, dell'ordine civile, nato con le città, Vico ripercorre in maniera sintetica l'itinerario tracciato nella sua opera, esibendo visibilmente il riferimento alla modernità e ad un modello di Stato borghese ormai distante da qualunque residuo feudale.

Dopo aver ripercorso sinteticamente il corso delle nazioni, descrive le cause e i modi della corruzione degli Stati popolare e, nel caso della degradazione estrema, il “rimedio” predisposto dalla Provvidenza. In particolare, nel §1103 Vico fa riferimento al «gran malore delle città»<sup>523</sup> per il quale sono necessari dei rimedi mentre nel §1106 emerge un «ultimo civil malore» che nasce «se i popoli marciscano»<sup>524</sup>. Nella stesura del 1725 Vico non pone alcuna attenzione alla decadenza delle nazioni e ciò si riverbera anche lessicalmente. Lì, infatti, non c'è alcun riferimento ai termini “malore” traslato all'interno di un contesto *politico*. Uno spostamento, questo, che avviene solo a partire

---

<sup>521</sup> In proposito si veda R. CAPORALI, *Splendore delle repubbliche*----in cui l'autore evidenzia, da un lato, come la transizione dalla democrazia alla monarchia nella *Scienza Nuova* non escluda il preciso configurarsi di un carattere strategico della prima forma rispetto alla seconda e, dall'altro lato, come nelle repubbliche libere popolari e nelle monarchie Vico colga due precise alternative concettuali dello Stato moderno, due varianti dell'ordine politico all'interno della modernità. Si vedano, inoltre, gli altri due lavori dello stesso autore: *Heroes gentium* e *Tenerazza e barbarie*.

<sup>522</sup> SN44 p. 961.

<sup>523</sup> *Ivi* §1103, p. 966.

<sup>524</sup> *Ivi* §1106, p..

dal 1730 quando il “malore” viene associato all’ordine civile e alla città rappresentando il dissesto morboso dell’ordine civile e dei cittadini<sup>525</sup>.

Stesso discorso per il lemma “marcire”. Nella *Scienza Nuova* del 1725 il termine, quando compare, è riferito esclusivamente ai cadaveri lasciati insepolti<sup>526</sup> mentre a partire dal ’30 esso viene anche inserito in un contesto politico andando a significare la patologia delle repubbliche popolari. Al di là delle variazioni lessicali o delle scelte linguistiche compiute da Vico è interessante sottolineare come lo spostamento e l’uso di alcuni termini tra le stesure si facciano spia di un itinerario concettuale che si modifica e si approfondisce di volta in volta. È il caso anche dei due termini appena considerati che risultano utili nella misura in cui registrano il cambiamento tra le stesure in relazione al tema della decadenza che Vico comincia a tematizzare a partire dagli anni ’30<sup>527</sup>.

I sintomi e le cause del «gran malore della città»<sup>528</sup> che non è l’«ultimo civil malore»<sup>529</sup> sono da rintracciare nella corruzione delle «filosofie (le quali cadendo nello *scetticismo*, si diedero gli stolti dotti a *calonniare la verità*)» da cui nasce «una *falsa eloquenza*, apparecchiata egualmente a sostener nelle cause entrambe le parti opposte» e «*mal usando l’eloquenza* [...] e non più contentandosi i cittadini *delle ricchezze* per farne ordine, *ne vollero fare potenza*; come furiosi austri il mare, *commovendo civili guerre* nelle loro repubbliche, le mandarono ad un *totale disordine*, e sì, da una *perfetta libertà*, le fecero cadere sotto una *perfetta tirannide* (la qual è peggiore di tutte), ch’è l’*anarchia*, ovvero la

---

<sup>525</sup> «Quindi Filone per rimediare a tanto *civil malore*, ordinò, che ciò, che la plebe avesse co’ plebisciti [...]»; «Al quale gran *malore della Città* adopera la Provvedenza uno di questi tre grandi rimedj»; «Ma se i popoli marciscano in quell’ultimo *civil malore*» (cfr. A. Duro, *Concordanze*, op. cit., p. 449).

<sup>526</sup> «finalmente vi ha nazione, quantunque barbara, che lasci *marcire* insepolti sopra la terra i cadaveri de’ loro attenenti»; «una volta finalmente della schifezza, onde *marcisero* bruttamente sopra la terra i cadaveri de’ loro Attenenti»; «i postati in certe terre dovettero risentirsi del brutto lezzo de’ cadaveri de’ loro attenenti, *marciti* loro da presso»; *ivi*, p. 247.

<sup>527</sup> Si rintraccia un unico riferimento all’interno della *Scienza Nuova* del 1725 non particolarmente significativo in cui si legge: «questa Scienza [...] prende per suo subbietto esse nazioni medesime, in quanto elleno sono quelle che hanno religioni e leggi proprie e, per difendere le loro leggi e religioni, hanno proprie armi e coltivano le lingue delle loro leggi e delle loro religioni [...] nelle quali cose, come elleno van mancando, più tosto che vadano a spegnarsi con la rabbia delle guerre civili, nelle quali prorompono i popoli che calpestanto le loro leggi e religioni, per consiglio della provvedenza, così vanno a soggettarsi ad altre migliori che le conservano» SN25 §399, p. 1175.

<sup>528</sup> SN44 §1102, p. 966.

<sup>529</sup> *Ivi* §1106, p. 967.

*sfrenata libertà de' popoli liberi*<sup>530</sup>. Un passo tanto noto quanto fondamentale in cui diversi sono i punti da segnalare.

## 9.2. Filosofia ed eloquenza

Già negli scritti giovanili Vico aveva posto in risalto l'importanza dell'eloquenza. La sola conoscenza, nelle *Orazioni*, è impotente di fronte alla ferocia. È necessaria anche l'eloquenza che ha il potere di sottomettere gli uomini al processo di civilizzazione. Recuperando, in particolare, l'*Ars poetica* di Orazio e il *De inventione rhetorica* di Cicerone, Vico delinea le figure di Orfeo e Anfione come i sapienti

che hanno unito la conoscenza delle cose divine e l'esperienza delle cose umane attraverso l'eloquenza, e che con la forza suasiva dell'eloquenza conducono gli uomini dalla solitudine agli umani consorzi, cioè dall'egoismo al culto dell'umanità, dall'ignoranza di ogni arte all'attività operosa, dalla libertà sfrenata al rispetto delle leggi, e con l'uguaglianza dei diritti civili dettata dalla ragione inducono i violenti che troppo confidano nelle loro forze a vivere insieme con i deboli.

Laddove la sola conoscenza è impotente di fronte alla ferocia, l'eloquenza ha la forza di allontanare gli uomini dalla solitudine. Nella *Oratio VI* la forza dell'eloquenza e la sua identificazione con la sapienza è ulteriormente sottolineata da Vico. Ancora una volta essa è connessa all'allontanamento dalla solitudine. L'eloquenza è cioè forza coesiva, collante relazionale. L'uomo delle *Orazioni* vichiane è, infatti, *mens, animus e sermo*, i quali, corrotti dal peccato, devono essere reintegrati.

La sapienza, in questo contesto, assume tutto il suo rilievo poiché essa è in grado di sopperire alle carenze restaurando l'*humanitas*. La sapienza, infatti, si presenta come conoscenza delle cose divine, prudenza delle cose umane e linguaggio che è insieme vero ed eloquente. Ecco perché all'altezza della *Oratio VI*, in cui manca una difesa del verosimile quale forza portante della socialità umana, Vico può sostenere la simmetria tra il conoscere con certezza, l'agire correttamente e il parlare con efficacia<sup>531</sup>.

---

<sup>530</sup> *Ivi* §1102, p. 966 [corsivi miei].

<sup>531</sup> Cfr. M. MOONEY, *La tradizione della retorica*, op. cit.; e F. FIDELIBUS, *Umanesimo e Rinascimento in Giambattista Vico*, op. cit.

Diverso è il caso della *Scienza Nuova*. L'*opus maius* porta sulla scena ancora una volta il nesso stretto tra filosofia ed eloquenza, le quali, tuttavia, emergono nei tempi umani, nelle repubbliche democratiche ed entrambe si corrompono con esse:

da repubbliche così fatte – gl'intieri popoli, ch'in comune voglion giustizia, comandando leggi giuste perché universalmente buone, ch'Aristotile divinamente diffinisce “volontà senza passioni” [...] – uscì la filosofia [...]. E dalle filosofie [la provvidenza] permise provenir l'eloquenza, che dalla stessa forma di esse repubbliche popolari, dove si comandano buone leggi, fusse appassionata del giusto; la quale da esse idee di virtù infiammasse i popoli a comandare le buone leggi.

SN44 §1101, p. 965.

La filosofia da sola non riesce davvero a “sostenere” il genere umano poiché essa, in quanto educatrice dell'uomo caduto, «considera l'uomo qual dev'essere» e, dunque, recuperando un'antitesi ciceroniana, «non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo»<sup>532</sup>.

Ad essa deve venir in soccorso la «legislazione»<sup>533</sup>, la quale permette la conversione dei vizi in elementi costitutivi dell'ordine sociale. Rispetto alla filosofia e alle sue astrazioni, infatti, la legislazione consente uno sguardo realistico, operativo che tiene conto delle brutture dell'uomo «qual è» e su di esse lavora per trasformarle in elementi positivi<sup>534</sup> così «della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a traverso tutto il gener umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e sì la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la *civile felicità*»<sup>535</sup>.

Alla filosofia si deve, però, affiancare anche l'eloquenza, la quale risulta in grado di muovere alla passione del giusto. L'eloquenza, d'altra parte, viene definita più volte da Vico come la «sapienza che parla» entro cui si tengono «insieme la lingua e 'l cuore, perocché ad ogni idea sta naturalmente la sua propria voce attaccata»<sup>536</sup>. Nelle repubbliche popolari si crea il nesso fecondo tra le due che allontana il filosofo

---

<sup>532</sup> SN44 §131, p. 496.

<sup>533</sup> *Ivi* §132, p. 497.

<sup>534</sup> Cfr. S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., pp. 60-61.

<sup>535</sup> SN44 §132, p. 497.

<sup>536</sup> Tra i tanti luoghi si veda *Epistola* 57 a Francesco Saverio Estevan, 12 Gennaio 1729, p. 142 ma anche *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*, p. 408.

napoletano dalle concezioni della democrazia che da Platone giungono sino alla modernità. Esempio emblematico è, infatti, il *Gorgia* platonico in cui il rapporto tra filosofia e retorica è nettamente reciso. La retorica serve a persuadere la moltitudine ignorante, è tesa a procurare piacere ai cittadini e a farsi portavoce del relativismo rispetto alla giustizia. Essa, per Platone, si ritrova nelle democrazie le quali, dunque, non possono rappresentare il luogo della verità e della filosofia.

In Vico il discorso cambia radicalmente. Al «violento divorzio»<sup>537</sup> il filosofo napoletano risponde ripristinando il nesso tra filosofia ed eloquenza, la quale non deve essere disgiunta dalla verità come evidente anche nel discorso pronunciato nel 1733 intitolato *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*. Nel momento in cui la filosofia emerge sulla scena e la ragione umana, estendendosi, giunge ad un grado di consapevolezza maggiore «la parola può essere autenticamente comunicativa»<sup>538</sup>.

In tal senso, il nesso tra filosofia ed eloquenza emerge nello specifico luogo della democrazia, della repubblica democratica. A dimostrarlo sono i casi di Demostene e Cicerone, paradigmi di eloquenza, che «regnarono in repubbliche popolari, nelle quali, a dir di Tacito, vanno del pari l'eloquenza e la libertà»<sup>539</sup>. Il nesso stretto rilevato e auspicato da Vico, però, si fa anche segnale di decadenza. Filosofia ed eloquenza, infatti, decadono assieme al decadere delle repubbliche allorché l'insidia del *falso* e della *menzogna* conduce la filosofia a degenerare nel relativismo scettico e l'eloquenza civile a trasformarsi in discorso psicagogico, diretto alla sola persuasione e sciolto da qualunque pretesa di verità.

Sono le avvisaglie del «civil malore», la malattia dell'azione politica. Nella *Scienza Nuova* del 1730 Vico è ancor più esplicito allorché riporta «principalmente» alla «corrottella delle Filosofie» la corruzione degli Stati popolari<sup>540</sup>. All'interno delle CMA 3, inoltre, il filosofo napoletano svolge una «digressione non inutile» intitolata *Dimostrazione di fatto Istorico contro lo Scetticismo* posta subito dopo le *Tre sette de' Tempi*. Qui egli sottolinea come le «Sette de' Filosofi vanno a seconda della Corrosione della Setta de' Tempi Umani, ne' quali abbiam dimostro, nascer'esse Filosofie» aggiungendo

---

<sup>537</sup> *Ivi*, p. 406.

<sup>538</sup> M. RICCIO, *Governo dei molti*, op. cit., p. 74.

<sup>539</sup> *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*, p. 407.

<sup>540</sup> SN30, pp. 373-374.

come «le rovinose all'Umana Società vengono da impurità di cuore, ch'appesta le menti d'una Sapienza perniciosa al Gener' Umano. Tal dimostrazione di fatto è la Storia d'intorno allo scetticismo»<sup>541</sup>. Per mostrare tale corruzione, Vico ripercorre brevemente la filosofia che da Socrate è giunta al Pirronismo segnalandone la corrispondenza con la corruzione dei costumi greci:

S'andarono corrompendo i costumi greci, e Carneade in Roma un giorno ragionò esservi giusto in natura, e 'l giorno appresso ragionò, ch' 'l giusto era bell'oppenione degli huomini; ed aprì le scuole dall'Accademia Mezzana, che si cominciò a dire Scettica, la qual lasciava almeno rattenuti gli huomini sulla dubbiezza d'esser' o questo, o quello. Appresso incominciandosi a sfacciare la Grecia, venne Arcesilao, e portò più innanzi lo Scetticismo, con insegnar' e questo, e quello; e si lasciò libertà d'indifferenza agli huomini d'operare qualunque delle due con non poco d'audacia. Ma quando la Grecia finalmente, perduto ogni rossore, faceva professione d'una Sapienza di laidissimi gusti, e di furiose delicatezze, l'Accademia di Socrate degenerò nell'Accademia Ultima, detta Pirronismo da Pirrone, ch'insegna né questo, né quello; onde gli huomini con tutta la sfacciatezza confusero il lecito e l'illecito, l'onesto e 'l disonesto, il giusto e l'ingiusto.

CMA 3, pp. 494-495.

Attraverso la storia della filosofia greca, di cui Fausto Nicolini non manca di sottolineare le inesattezze cronologiche<sup>542</sup>, Vico mostra il procedere del decadere della vita etico-politico e della filosofia e, con essa, della repubblica popolare entro cui sorge. Proprio la filosofia è la prima responsabile della corruzione nel momento in cui abdica al *sensu commune* per chiudersi nel solipsismo di un razionalismo astratto. Si ritrova qui la critica vichiana ai filosofi monastici o solitari, a coloro i quali hanno misconosciuto i tre principi su cui si fondano la *Scienza Nuova* e le nazioni – il senso comune del genere umano – e hanno compromesso l'*humanitas* in nome di quel “senso proprio” tipico della ragione boriosa che si disperde nello scetticismo e nell'individualismo, trapassando dalle «comunanze Civili» allo «Stato di solitudine»<sup>543</sup>, alle individualità inospitali, ‘idiote’<sup>544</sup>, incapaci di cercarsi e richiamarsi.

Una posizione, questa, che Vico aveva anticipato anche qualche anno prima nella nota Lettera a Francesco Saverio Estevan del 12 Gennaio 1729 in cui criticava i «Dotti d'oggi» che «fervono negli Studi, che soli reputan severi, e gravi, e di Metodi, e di

---

<sup>541</sup> CMA 3, p. 494.

<sup>542</sup> Cfr. F. NICOLINI, *Commento*, op. cit., pp. 189-190.

<sup>543</sup> Cfr. *Epistola* 57 a Francesco Saverio Estevan, 12 gennaio 1729, p. 144.

<sup>544</sup> Da ἰδιώτης, “individuo privato”, che sta a sé.



Critiche» dimenticando che quei «Metodi» da soli «disperdon [...] l'intendimento» poiché non poggiano sull'«Ingegno, che è l'unico padre di tutte le invenzioni: la qual sorta di percepire ecci assicurata dall'Arte Topica»<sup>545</sup>.

Lo Scetticismo è, dunque, preso di mira da Vico poiché esso stordisce le «menti»; mette in dubbio «la verità, la qual unisce gli huomini»; li rende non «animali mansueti, c'hanno pur talento di unitamente vivere ne greggi», ma «fieri, ed' immani, che vivono tutti *divisi*, e *soli* nelle lor *tane*, e *covili*». Immagini, queste, che torneranno con forza nelle ultime pagine della *Scienza Nuova* del 1744. La sapienza riposta degli «Addottrinati, che *dovrebbe* reggere la volgare de' Popoli, le dà le più forti spinte a precipitarsi, ed' a perdersi»<sup>546</sup>. È la ragione boriosa, dimentica della *topica* – che ferma il «verisimile» e permette di “ritrovare” «il senso comune, e l'autorità del Gener'Umano»<sup>547</sup> –, a presentarsi come calunniatrice della verità, generatrice di un'eloquenza che, lungi dal presentarsi come sapienza che parla al senso comune, diviene sobillatrice di una *cupiditas* che trasforma le ricchezze da mezzo per mantenere l'ordine civile a strumento di potere<sup>548</sup>.

### 9.3. Ricchezze

L'utilizzo errato dell'eloquenza conduce i cittadini a non accontentarsi delle ricchezze, del *censo* come misura di ordine ma a voler farne strumento, mezzo di potere ed esercizio di potenza: «mal usando l'eloquenza [...] e non più contentandosi i cittadini delle ricchezze per farne ordine, ne vollero fare potenza»<sup>549</sup>. Vico sottolinea, infatti, come nelle «popolari repubbliche» per non «ridurre tutto o a sorte o a bilancia», affinché né «il caso» né «il fato» vi regnassero, «l' censo vi fusse la regola degli onori» cosicché «gl'industriosi non gl'infingardi, i parchi non gli pròdigi, i providi non gli scioperati, i magnanimi non gli gretti di cuore, ed in una i ricchi con qualche virtù o

---

<sup>545</sup> *Epistola* 57 a Francesco Saverio Estevan, 12 gennaio 1729, p. 143.

<sup>546</sup> *Ivi*, p. 143 [corsivi miei].

<sup>547</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>548</sup> Cfr. G. MODICA, *La filosofia del "senso comune"*, op. cit., p. 153.

<sup>549</sup> SN44 §1102, p. 966.

con alcuna immagine di virtù non gli poveri con molti e sfacciati vizi, fussero estimati gli ottimi del governo»<sup>550</sup>.

Il *censo*, cioè il patrimonio dei cittadini, diviene ciò che garantisce l'ordine fino a quando piuttosto che ordinare meritocraticamente le repubbliche si decade nella stessa plutocrazia che ha distrutto la repubblica romana. Il criterio meritocratico è, cioè, l'ordine al di fuori del quale la società rischia di rovesciarsi nella barbarie<sup>551</sup>. La corruzione delle repubbliche si esplica, dunque, non solo nell'insidia del falso e del relativismo nella filosofia e nell'eloquenza ma anche, non distaccandosi dai tradizionali vizi che corrompono gli Stati<sup>552</sup>, nell'accumulo di ricchezze e nella chiusura della sfera pubblica con un ampliamento della sfera *privata*.

Elementi, questi, che immediatamente vanno a ledere le repubbliche popolari, facendo riemergere nelle composizioni sociali nuove *disuguaglianze* tanto nella distribuzione delle ricchezze quanto nella distribuzione del potere. La chiusura progressiva dello spazio pubblico e la rincorsa per l'accumulo di ricchezze si legano a una precisa forma del conflitto che non ha più una funzione produttiva, bensì dissolutiva: sono le “civili guerre” che portano ad un “totale disordine”. In tal modo, in linea con Machiavelli<sup>553</sup>, emerge nella corruzione delle repubbliche un antagonismo che non produce più una livellante lotta per l'inclusione – i plebei contro i nobili nell'aristocrazia eroica – ma un disgregante scontro intestino.

Dalla libera violenza dell'inizio alla libertà violenta della fine. È l'uguaglianza che viene meno e quando l'uguaglianza si frantuma, la violenza, incanalata al suo interno e immunizzata attraverso il diritto, si dilata facendo emergere fazioni e guerre civili, nuovi domini, nuove scomposizioni<sup>554</sup>. È la crescita ipertrofica del privato sul

---

<sup>550</sup> *Ivi* §1101, p. 965.

<sup>551</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Vico e Rousseau*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>552</sup> Cfr. D. MUSTI, *Demokratia. Origine di un'idea*, Laterza, Bari 1995, p. XIII in cui l'autore sottolinea come la democrazia si pensi come *Φάραμαχον* nel duplice senso del lemma. La democrazia, in questo senso, vale come libertà dalla “potenzialità demoniaca” del potere, come necessità di contenerlo. Ma così come immanente all'esercizio del potere sta la ‘vocazione tirannica’, così immanente alla costituzione democratica sta la «vocazione anarchica»: «non aver padrone sopra di sé, in nessun senso» è intenzione insopprimibile della forma democratica. Ed è una vocazione che può essere corretta, ritardata ma non soppressa. Si veda anche Plato, *Repubblica*, 563 c in cui si ritrova la nota ed emblematica immagine della democrazia come luogo simbolico in cui cavalli e asini circolano in tutta libertà travolgendo chiunque.

<sup>553</sup> Cfr. tra gli altri F. NICOLINI che *Commento*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>554</sup> Interessante da questo punto di vista risulterebbe un confronto con RENÉ GIRARD che ne *La violenza e il sacro* (Adelphi, Milano 1980) sottolinea come «il religioso primitivo addomestica la violenza, la regola, la ordina e la

pubblico; è il luogo in cui si consuma la privatizzazione dell'utile comune: proprio lì può scattare uno dei rimedi ossia «il momento della riconversione immediata, nella figura del monarca, del privato nel pubblico»<sup>555</sup>.

#### 9.4. Libertà

Diretta conseguenza delle guerre civili finalizzate all'accumulo sempre maggiore di ricchezze è la *Degnità* entro cui si dà la configurazione antitetica delle libertà umana: «la *natural libertà* è più feroce quanto i beni più a propri corpi son attaccati, e la *civil servitù* s'inceppa co' beni di fortuna non necessari alla vita»<sup>556</sup>. La “natural libertà” che fa da motore e motivo delle lotte sociali produttive dei tempi eroici si contrappone alla “servitù” che, paradossalmente e ossimoricamente, è “civil servitù”, la quale nasce nelle città nel momento in cui politica e diritto non riescono più a porre un freno che permetta di stare nell'*humanitas*.

Tanto le repubbliche popolari quanto le monarchie hanno una natura *anfibia* che le pone sul piano inclinato della decadenza. È proprio la libertà o, meglio, l'utilizzo che di essa si fa che esplicita meglio tale anfibia. La natura dell'uomo è segnata da una fragilità di fondo che Vico non rinnega affatto. Lo sviluppo pieno della libertà si ha nei tempi umani e, nello specifico, nell'“apertezza” della democrazia entro cui l'equilibrio precario tra il libero agire degli uomini e la normatività si tengono assieme come mostra il simbolo della *bilancia* nella *Dipintura* tradizionalmente attribuito iconografico della giustizia come evidenziano, peraltro, due passi dell'ultima *Scienza Nuova* in cui Vico descrive la dea greca Astrea munita di bilancia.

Una libertà che è delicato equilibrio tra utile e razionalità, tra necessità e cittadinanza. Fonte e insieme collante della *relazionalità* umana, di particolarità e universalità. Libertà che, tuttavia, necessita di un freno dato, in questo contesto, dalle *leggi*. La legislazione, infatti, che testimonia il realizzarsi storico dell'*humanitas*, ha una

---

incanala allo scopo di usarla contro ogni forma di violenza propriamente intollerabile [...]. Definisce una strana combinazione di violenza e di non violenza. Si può dire più o meno la stessa cosa del sistema giudiziario». In assenza di istituzioni propriamente giudiziarie, nelle società primitive è il religioso a svolgere il ruolo di freno laddove nelle società incivilite è la giurisprudenza. Il passaggio da primo sistema immunizzante al secondo è segnato da un'efficacia e una razionalizzazione crescenti (cfr. *ivi*, pp. 38-41).

<sup>555</sup> R. ESPOSITO, *Vico e Rousseau*, op. cit., p. 118.

<sup>556</sup> SN44 §290, p. 530.

funzione trasformativa nella misura in cui canalizza la motivazione egoistica soggettiva sul terreno comune dello spazio civile permettendo ai vizi di divenire virtù.

Il libero fluire di tutte le necessità alimenta la libertà popolare ma quando si interrompe il delicato equilibrio che ha la sua sorgente nell'*inter-esse*<sup>557</sup>; quando il particolare fagocita l'universale e le parti non stanno più nell'intero ecco che si cominciano a promuovere «leggi particolari». Comincia a crollare, così, il freno dei tempi umani. Non solo: la *s-frenata* libertà è quella che patisce lo scarto tra il libero arbitrio “incertissimo” e il senso comune tale per cui il raffrenare i moti del corpo cede alla possibilità che le passioni riprendano il sopravvento e che si attacchino al “superfluo”, agli “agi, delicatezza, piaceri e fasto” che distruggono l'azione regolatrice del senso comune. Ciò è tanto più evidente quando neanche i rimedi possibili alla decadenza della democrazia funzionano.

## 10. Rimedi

La repubblica popolare nasce dalle *conquiste* che, ‘tratto tratto’, la plebe riesce ad ottenere svuotando il sistema diseguale dei tempi eroici e facendosi soggetto indiscusso del dispiegamento della ragione umana, nel riconoscimento pieno della libertà di tutti. Ma quando

i potenti delle repubbliche popolari ordinarono tal consiglio pubblico a' privati interessi della lor potenza, e i popoli liberi, per fini di *private utilità*, si fecero da' potenti sedurre ed assoggettire la loro pubblica libertà all'ambizione di quelli, con dividersi in partiti, sedizioni, guerre civili, in eccidio delle loro medesime nazioni, s'introdusse la forma monarchica.

SN44 §1006, p. 910.

La democrazia può decadere in quel “gran malore” i cui tratti sono stati appena ripercorsi. Vico, a tal proposito, individua una serie di rimedi possibili al decadimento della repubblica popolare. Sebbene la relazione tra le due forme di governo dei tempi umani, la repubblica popolare e la monarchia, rimanga aperta e imprecisata nella *Scienza Nuova* come è stato rilevato da tanti studiosi<sup>558</sup>, la forma di governo monarchico

---

<sup>557</sup> Cfr. R. CAPORALI, *Tenerrezza*, op. cit., p. 123.

<sup>558</sup> Si rimanda a tal proposito a G. NAVET, *Les républiques démocratiques de Vico*, in AA. VV., *Vico road*, op. cit., pp. 131-143; i lavori di R. CAPORALI, *Heroes Gentium*, op. cit.; ID., *La tenerrezza e la barbarie*, op. cit.

risulta uno dei rimedi sotto cui i popoli vanno a riposare al gran malore delle città. È, in particolare, nella *Conchiusion*e dell'opera che Vico tematizza la serie dei «tre grandi rimedi con quest'ordine di cose umane civili»<sup>559</sup>:

*prima* ritruovarsi dentro essi popoli uno che, come Augusto, vi surga e vi si stabilisca monarca, il quale, poiché tutti gli ordini e tutte le leggi ritruovate per la libertà punto non più valsero a regolarla e tenerlavi dentro in *freno*, egli abbia *in sua mano tutti gli ordini e tutte le leggi con la forza dell'armi*; ed al contrario essa forma dello stato monarchico, la volontà de' monarchi, in quel loro infinito imperio, stringa dentro l'ordine naturale di *mantenere contenti i popoli e soddisfatti della loro religione e della loro natural libertà, senza la quale universal soddisfazione e contentezza de' popoli gli Stati monarchici non sono né durevoli né sicuri*.

SN44 §1104, p. 966.

La monarchia appare come il primo rimedio al “gran malore” delle repubbliche popolari. Essa nasce quando «nelle repubbliche popolari» si apre «la via agli ambiziosi» e si asseconda il «desiderio natural della plebe, che, non intendendo universali, d'ogni particolare vuol una legge»<sup>560</sup>; quando «la porta degli onori nelle repubbliche popolari tutta si è con le leggi aperta alla moltitudine» ma quella moltitudine «avara che vi comanda» comincia a «contendervi di potenza non già con le leggi ma con le armi»<sup>561</sup>; quando la libertà delle repubbliche popolari diviene «civil servitù» perché «s'incepta co' beni di fortuna non necessari alla vita»<sup>562</sup>; quando le repubbliche popolari «corrotte in repubbliche di potenti» in cui «si dà [la] peggiore tirannide, dove tanti son i tiranni quanti sono gli audaci e dissoluti delle città» cosicché «le plebi, fatte accorte da' propri mali, per truovarvi *rimedio* vanno a salvarsi sotto le monarchie»<sup>563</sup>.

Per «aver salva la vita comoda» vanno a “inchinarsi” naturalmente «alla suggezion d'un solo»<sup>564</sup>. Sono gli «Stati monarchici, ne' quali i monarchi vogliono ministrare le leggi secondo l'equità naturale e, 'n conseguenza, conforme l'intende la moltitudine, e perciò adeguino in ragione i potenti co' deboli: lo che fa unicamente la monarchia»<sup>565</sup>. La via «più spedita di pervenir alla monarchia» è la «moltitudine delle leggi» come

---

<sup>559</sup> SN44 §1103, p. 966.

<sup>560</sup> *Ivi* §286, p. 530.

<sup>561</sup> *Ivi* §288, p. 530.

<sup>562</sup> *Ivi* §290, p. 530.

<sup>563</sup> *Ivi* §292, p. 531.

<sup>564</sup> *Ivi* §293, p. 531.

<sup>565</sup> *Ivi* §953, p. 878.

dimostra, scrive Vico, il caso della «plebe romana» che « a guisa dell'ateniese, tuttodi comandava delle leggi singolari»<sup>566</sup>.

Se la repubblica popolare, dunque, sorge dalle conquiste ottenute con *fatiga* dalla plebe, che si impossessa del mito, del linguaggio, del sapere, del diritto, dell'uguaglianza, delle terre, la monarchia sorge dalla crisi endogena della democrazia, come suo possibile rimedio, come suo possibile “salvataggio” pur essendo reversibili e interscambiabili tra loro<sup>567</sup>. In linea con il duplice approccio vichiano, strutturale e sociologico, nessuna delle forme di governo rappresenta un esemplare di *ottimo stato* al di là delle preferenze più o meno esplicite del filosofo napoletano<sup>568</sup>.

In tal senso, Bobbio ha parlato di «assolutezza relativa [...] di ogni forma politica» ben evidente nel titolo che Vico dà alla *Conchiusione: Sopra un'eterna repubblica naturale, in ciascheduna sua spezie ottima, dalla divina provvidenza ordinata*. Ogni forma di governo a seconda dei tempi in cui sorge è ottima<sup>569</sup> e porta dentro di sé tanto la traccia della divina Provvidenza quanto quella del peccato e della fragilità umana. La monarchia, nello specifico, non è collocata tra le prime età ma nell'ultima età, quella umana. Un'alterazione radicale «della tipologia tradizionale» della successione delle forme di governo, come ha sottolineato August 't Hart, rispetto ad Aristotele e Polibio ma anche rispetto a Bodin. Alla storia «regressiva e discendente degli antichi» Vico contrapporrebbe, così, una storia «progressiva e ascendente» che troverebbe il proprio compimento, secondo Georges Navet, proprio nei tempi umani e, in particolare, nella democrazia:

du bestione originel à l'homme démocratique se trace une ligne ascendante continue. Jusqu'alors, quand Vico parlait du passage d'une forme du collectif à une autre (du passage des familles aux cités aristocratiques aux cités populaires), il employait le verbe 'devenir', *diventare*. Pour la première fois, avec les républiques démocratiques, il use du verbe 'se corrompre'. Les républiques populaires, à strictement parler, ne “deviennent” pas: avec elles cesse le mouvement ascendant continu, alors qu'elles-mêmes sont le résultat ultime de ce mouvement [...]<sup>570</sup>.

---

<sup>566</sup> *Ivi* §986, pp. 895-896.

<sup>567</sup> «de quali forme di Stati, perché entrambe portano governi umani, comportevolmente si scambiano l'una con l'altra; ma richiamarsi a Stati aristocratici egli è quasi impossibile in natura civile»; *ivi* §1087, p. 952.

<sup>568</sup> Il fatto che non ci sia l'ottimo Stato non implica, per Bobbio, che Vico non esprima una chiara preferenza per la forma di governo monarchica

<sup>569</sup> N. BOBBIO, *Vico e la teoria delle forme di governo*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>570</sup> G. NAVET, *Les républiques démocratiques de Vico*, in

Le nazioni possono fermarsi «nella libertà popolare» come dimostra il caso della «Fenicia». Nella *Sezione Decima* del *Libro Secondo* dedicato alla *Cronologia Poetica*, infatti, Vico sottolinea che la monarchia «non può nascere che sulla libertà sfrenata de' popoli, alla quale gli ottimati vanno nelle guerre civili ad assoggettire la loro potenza; la qual poi, divisa in menome parti tra' popoli, facilmente si richiamano tutta a sé coloro che, col parteggiare la popolar libertà, vi sorgono finalmente monarchi»<sup>571</sup>. Non così la Fenicia «nazione marittima» che «per le ricchezze de' traffichi si dovette fermare nelle libertà popolare, ch'è 'l primo degli umani governi»<sup>572</sup>.

Nessun automatismo, né determinismo nel passaggio repubblica popolare-monarchia. Questa può ergersi sulla crisi di quella e, anzi, ereditarne anche la corruzione per la quale è stata istituita<sup>573</sup>. In questo senso, se il passaggio dallo stato nefario alle famiglie e dalle famiglie alle repubbliche eroiche e da questo ai governi umani appare come inevitabile, necessario non è così per il passaggio democrazia-monarchia nella misura in cui nei tempi umani si accentua la possibilità, si fa spazio l'eventualità, la pluralità «delle dinamiche interne»<sup>574</sup>.

In questo senso, la caduta dell'ordine eroico si presenta come una legge naturale che viene percorsa da tutte le nazioni, le quali *devono* giungere all'*humanitas* in quella logica teleologica che emerge dai “fini ristretti” che divengono mezzo per un “fine più ampio”, ossia il dispiegamento della natura umana<sup>575</sup>. Ma a tale logica teleologica che regola i primi tempi si oppone e si affianca l'eventualità che si apre nei tempi umani. Alla scomparsa del sacro corrisponde un allargamento della giurisprudenza e dell'equità non più regolata dalla fissità di formule inderogabili. È l'orizzonte dell'indeterminato che si apre nei tempi umani, di una libertà allargata che può *stare*, rimanere nell'*humanitas* o *perdersi* e crollare. Proprio quest'orizzonte richiede anch'esso una forma, un ordine che ne regoli la forza e la potenzialità.

---

<sup>571</sup> SN44 §737, p. 790.

<sup>572</sup> *Ibidem*. Cfr. inoltre E. NUZZO, *I caratteri dei popoli nella nuova scienza delle nazioni di Vico. Tra causalità sacra, causalità storica, causalità naturale*, in *Razionalità e modernità*, op. cit., pp. 129-178 per quanto riguarda la bimillenaria tradizione della teoria dei climi cui Vico si rifà per quel che attiene ai tratti geografico-climatici e geografico-ambientali delle nazioni.

<sup>573</sup> Cfr. E. PACI, *Ingens sylva*, op. cit., p. 239. Ma anche G. NAVET, *Les Républiques*, op. cit., p. 134.

<sup>574</sup> R. CAPORALI, *Lo splendore delle repubbliche*, in *Razionalità e modernità*, op. cit., p. 277.

<sup>575</sup> Cfr. *ivi*, pp. 273-286.

Il primo rimedio è, dunque, la monarchia che ha però tratti peculiari situandosi nei tempi umani. Si tratta, infatti, di monarchie rappresentative, che governano ‘popolarmente’, non inficiando ed anzi garantendo la libertà dei popoli poiché sono i popoli, le moltitudini a legittimarne il potere. Nel delineare tanto la repubblica popolare quanto la monarchia, sia pure nello spazio di poche pagine, non c’è dubbio che il riferimento vichiano sia all’organizzazione moderna dello Stato nei suoi due vettori principali che evidenziano altrettanti rischi del moderno.

Il primo fa riferimento, appunto, alla decadenza della repubblica popolare, ossia alla crescita ipertrofica del privato sul pubblico; il secondo, invece, è quello che porta la nazione a risolversi in un ordine gerarchicamente verticalizzato. La monarchia si presenta, rispetto al rapporto privato-pubblico, come il ricostituirsi nella persona del sovrano del pubblico sul privato attraverso un maggiore irrigidimento del potere. L’Augusto interno – lo Stato monarchico borghese – organizza, ricompone, accentrandolo nelle sue mani e neutralizzando il conflitto, il pubblico.

Al contrario ne’ tempi umani, ne’ quali gli Stati provengono o liberi popolari o monarchici, perché cittadini ne’ primi comandano il ben pubblico, che si ripartisce loro in minutissime parti quanti sono essi cittadini, che fanno il popolo che vi comanda, e ne’ secoli son i sudditi comandati d’attender a’ lor privati interessi e lasciare la cura del pubblico al sovrano principe.

SN44 §951, p. 875.

Repubblica e monarchia si presentano, allora, come i due volti dei tempi umani. Due possibili versanti entro cui e attraverso cui si struttura il potere. In tal senso, la monarchia non è alternativa alla repubblica. Semmai, quella si presenta come rimedio quando questa decade. Quella si rivela essere il regime più forte nella misura in cui evita il pericolo insito nell’‘apertezza’ e nella fragilità di quella: l’emersione di individualismi pericolosi, dell’amor proprio che decompone la società composta nella fatica della storia. E poiché senza ordine la società non può reggere, la monarchia si rivela essenziale per salvaguardare i tempi umani, qualora la repubblica fallisca e cada sotto i colpi della stessa libertà che la origina:

Ma, poi che i potenti delle repubbliche popolari ordinarono tal consiglio pubblico a’ privati interessi della loro potenza, e i popoli liberi, per fini di private utilità, si fecero da’ potenti sedurre ad assoggettare la loro pubblica libertà all’ambizione di quelli, con dividersi in partiti, sedizioni, guerre civili, in eccidio delle loro medesime nazioni, s’introdusse la forma monarchica.



La monarchia, dunque, sorge per ricomporre il pubblico su di sé non contro il privato ma per proteggere e allargare l'utile privato di cui si fa garante. Laddove la democrazia rappresenta il culmine dell'umanità, la monarchia rappresenta il culmine della razionalità. È la risposta formalmente ineccepibile ad un'umanità già in via di dissoluzione, la rassicurazione per la conservazione della vita quando la repubblica non è in grado di trovare dentro di sé le energie politiche per un rinnovamento, quando l'uguaglianza raggiunta è portatrice di quegli elementi disgreganti in grado di depoliticizzare gli stessi soggetti che si erano interessati politicamente per raggiungerla.

Quando il primo rimedio – trovare un monarca «dentro» la nazione – non è possibile o non funziona, è possibile un secondo rimedio che Vico identifica nella conquista da parte di uno Stato esterno:

Dipoi, se la provvidenza non truova sì fatto rimedio dentro, il va a cercar fuori; e, poiché tai popoli di tanto corrotti erano già innanzi divenuti schiavi per natura delle sfrenate passioni (del lusso, della delicatezza, dell'avarizia, dell'invidia, della superbia e del fasto) e per gli piaceri della dissoluta lor vita si rovesciavano in tutti i vizi propi di vilissimi schiavi (come d'esser bugiardi, furbi, calunniatori, ladri, codardi e finti), divengano schiavi per diritto natural delle genti ch' esce da tal natura di nazioni, e vadano ad esser soggette a nazioni migliori, che l'abbiano conquistate con l'armi, e da queste si conservino ridutte in provincie. Nello che pure rifulgono due grandi lumi d'ordine naturale: de' quali uno è che ci non può governarsi da sé, si lasci governare da altri che 'l possa; l'altro è che governino il mondo sempre coloro che sono per natura migliori.

SN44 §1105, pp. 966-967.

L'esaurimento scettico della vita sociale, lo sfaldarsi dell'*inter-esse* nel *disinteresse* si ha quando una nazione non può più esser ricondotta ad unità, a ordine, da un Augusto trovato all'interno o da un attore esterno, da una nazione migliore; quando, cioè, una nazione non riesce a trovare una via istituzionale per contrastare la dissoluzione endogena né attraverso la monarchia, né attraverso la conquista da parte di un'altra nazione "migliore" – che è tanto dire "in cui è operante e attiva una coscienza etico-giuridica" – non resta altro che l'estremo rimedio.

I tempi umani rappresentano il momento in cui il ritmo della storia raggiunge un suo equilibrio; il momento in cui logica e storia tendono a coincidere all'altezza di un presente pieno del suo passato, ma tale coincidenza non è mai completa, mai effettiva, sempre precaria e reversibile. È il momento in cui i poli dialettici che muovono la

storia – Stato e società, ordine e conflitto, *ratio iuris* e forza, sapienza volgare e sapienza riposta, legislazione e filosofia – si tengono in equilibrio. Eppure equilibrio fragilissimo. Talmente fragile che quel “gran malore” può diventare, quando se ne creino le condizioni, l’“ultimo civil malore”, l’estremo male a cui occorre un estremo rimedio.

## 11. La “mollezza de’ nostri tempi”

L’ultimo rimedio messo in atto dalla Provvidenza allorché una nazione sia giunta all’“ultimo civil malore”, il momento di corruzione più alto dei costumi, delle filosofie cadute nello «scetticismo», della libertà rovesciatasi in «tirannide», è il *ricorso* a seguito della barbarie della riflessione. Il sintagma ossimorico «barbarie della riflessione»<sup>576</sup> compare a partire dalla *Scienza Nuova* del 1730 per poi tornare nella *Scienza Nuova* del 1744<sup>577</sup> nella *Conchiusione dell’opera* in un passaggio che Donald Ph. Verene definisce «il più potente» paragonabile soltanto, «per l’incisività del linguaggio, a quel notissimo luogo in cui si parla della “notte di fittissima tenebra”, che descrive la prima barbarie, l’origine della società umana»<sup>578</sup>.

La barbarie della riflessione segna il punto più basso dell’eccesso della civilizzazione. In questo senso, per Verene la barbarie della riflessione è «prodotta dall’abuso dell’intelletto nelle vicende umane, un abuso tale che la società e lo spirito degli uomini smarriscono ogni rapporto con le forme naturali della fantasia». Si tratta, insomma, di una barbarie che si riflette in ogni espressione del vivere umano, in cui l’*ingegno* risulta «staccato dal suo vincolo originario con la *memoria* e la *fantasia*»<sup>579</sup>.

Tutta la ricostruzione vichiana dell’*humanitas*, del suo avvento e del suo dispiegamento è segnata dal concetto di barbarie poiché da essa deriva e di essa è impregnata. Come ha sottolineato Manuela Sanna il concetto di barbarie che

---

<sup>576</sup> Molti gli studi che si sono dedicati a questo aspetto della filosofia vichiana. Rimando solo a J. CRUZ CRUZ, *La barbarie de la reflexion. Idea de la historia en Vico*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona 1991.

<sup>577</sup> Nello specifico compare una volta nella *Scienza Nuova* del 1730 e due volte nella versione del 1744. Sull’aspetto ossimorico del sintagma cfr. E. NUZZO, P. GIRARD, *Rationalité et politique*, op. cit., pp. 60-63; G. CARILLO, *Origine e genealogia dell’ordine*, op. cit. ma anche ID., *Allegria di barbarie*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVIII (2018), pp. 29-36.

<sup>578</sup> D. PH. VERENE, *La scienza della fantasia*, op. cit., p. 203.

<sup>579</sup> *Ivi*, p. 204.

rappresenta un atteggiamento della mente, «uno specifico modo di *sentire*»<sup>580</sup>, si declina in più accezioni. Tra queste, Sanna individua una barbarie legata al processo conoscitivo ed emotivo; una barbarie linguistica parzialmente ereditata da Gravina<sup>581</sup>; una barbarie in rapporto con le altre barbarie (del senso, dell'intelletto, della riflessione) e una barbarie legata al concetto di cittadinanza<sup>582</sup>. Due però sono le forme essenziali di barbarie che assumono tanto un valore gnoseologico quanto etico-politico e morale: la barbarie del senso e la barbarie della riflessione. A queste si aggiunge, differenziandosene, la *barbarie degli intelletti* declinata al plurale e riferita al percorso formativo dei singoli. Nella *Scienza Nuova* del 1744, infatti, riprendendo la posizione pedagogica già propria del *De ratione*, si legge:

aggiungiamo l'osservazione, che tuttavia si può fare ne' giovani: i quali nell'età, nella qual è robusta la memoria, vivida la fantasia, e focoso l'ingegno, ch'eserciterebbero con frutto con lo studio delle lingue, e della geometria lineare, senza domare con tali esercizi cotal acerbezza di menti, contratta dal corpo, che si potrebbe dire la barbarie degl'intelletti; passando ancor crudi agli studj troppo assottigliati di Critica Metafisica, e d'Algebra; divengono per tutta la vita affilatissimi nella loro maniera di pensare, e si rendono inabili ad ogni grande lavoro.

Analogamente nel 1709 Vico biasima, con evidente riferimento ad un certo cartesianesimo, «i nostri critici» che ponendo il «primo vero» come anteriore ed estraneo ad ogni «immagine corporea» fanno l'errore di insegnarlo «troppo prematuramente ai giovani» assiderando e “accecando” prima del tempo la «fantasia» che prevale «nella gioventù» e la «memoria» che, invece, dovrebbe essere coltivata. Il

<sup>580</sup> M. SANNA, *Barbarie e civiltà nella storia dell'uomo vichiano*, in Atti del Convegno (Milano, 16-17 Novembre 2016), *Barbarie in età moderna e contemporanea*, a cura di G. Cerchiai, G. Rota e L. Simonutti, Francoangeli, Milano 2018, pp. 61-71 (in particolare, p. 61). Si veda anche della stessa autrice *Nature and Barbarism: a Way of the Heart*, in *The Vico Road*, op. cit., pp. 9-22.

<sup>581</sup> Cfr. M. LOLLINI, sulla differente reazione di Gravina e Vico rispetto alla cultura barocca della maschera e della menzogna: «l'idea vichiana di una *vera narratio* custodita nelle favole antiche si presenta come una reazione a queste teorizzazioni barocche della menzogna. Questa reazione non va tuttavia confusa con quella che si trova nel *Della Ragion poetica* di Vincenzo Gravina. La ricostruzione vichiana delle vicende storiche della poesia dalle origini al mondo moderno riprende esteriormente lo schema interpretativo del Gravina che si fonda sui due capisaldi di Omero e Dante. Gravina individua poi momenti rispettivi di decadenza al venir meno dell'influenza dei due grandi modelli di poesia e sostiene che la decadenza può essere superata solo tornando a riscoprire i valori delle origini. Nella sostanza il ragionamento vichiano risulta diverso, poiché in Vico è più forte la consapevolezza ermeneutica della distanza incolmabile tra il mondo primitivo e il mondo moderno, per cui egli evitava di proporre a modello della poesia moderna un ideale di restaurazione grecizzante come aveva fatto invece il Gravina, che vedeva incarnato questo ideale nel Trissino. Alla rigida alternativa proposta da Gravina tra la “decadenza” barocca e la riproposizione dello stile antico, Vico oppone una più lucida consapevolezza storica del destino della poesia nell'età della “ragione spiegata”» (pp. 156-157).

<sup>582</sup> Cfr. *ivi*, pp. 61-62.

risultato dell'approccio pedagogico di stampo cartesiano è quello di «indebolire gli ingegni»<sup>583</sup>.

È la critica, come già precedentemente accennato, alla rigidità del *cogito* incapace di aderire alla realtà, di estroflettersi nel mondo, di collegare *res* e *verba*, ma anche *res cogitans* e *res extensa*. È per questa ragione, aggiunge Vico in una nota pagina del *De Antiquissima*, che i «finissimi metafisici dei nostri tempi» sono incapaci di spiegare in che modo «la mente umana agisca sul corpo» e si graffiano «e si feriscono reciprocamente» con «rovi» e «spini» figurandosi «la mente umana immobile nella ghiandola pineale alla stregua di un ragno al centro della sua ragnatela»<sup>584</sup>. I contesti teorici sono diversi eppure la critica ad una certa filosofia “moderna” scorre come un sottofondo costante tra le opere vichiane. La barbarie degli intelletti descritta nella *Scienza Nuova* fa riferimento alla declinazione della barbarie nel singolo e nella sua formazione pedagogica.

Uno scollamento simile a quello descritto nella barbarie degli intelletti tra critica e topica, primo vero e verosimile, viene, in parte, ripreso e ampliato anche in riferimento alla barbarie della riflessione che rappresenta l'allontanamento dal fondo sensibile, corporeo dell'*humanitas*, la chiusura asettica in una modalità della riflessione distante dalle cose e incapace di rendere conto della sua stessa complessità. Non è un caso, in questo senso, che Vico faccia riferimento agli «ingegni maliziosi» proprio in riferimento all'ultima barbarie. L'ingegno, infatti, rappresenta la facoltà «in cui maggiormente diventa visibile la struttura integrata del nesso mente/corpo»<sup>585</sup>.

Esso è considerato già nel *De Antiquissima* «la specifica natura dell'uomo, dal momento che è proprio dell'ingegno [...] scorgere la misura delle cose»<sup>586</sup>. Svolge, dunque, un processo di mediazione, facendosi 'termine medio' necessario «per scoprire qualcosa: infatti, scoprire cose nuove in questo mondo è frutto unicamente del lavoro d'ingegno»<sup>587</sup>. Lo si è sottolineato anche nel capitolo precedente. L'ingegno è la capacità di scorgere legami tra cose separate giungendo a novità conoscitive. Si rivela,

---

<sup>583</sup> *De Ratione*, pp. 105-106.

<sup>584</sup> *De Antiquissima*, pp. 35-37.

<sup>585</sup> G. CACCIATORE, *La facoltà della mente "rintuzzata dentro il corpo"*, op. cit., p. 104.

<sup>586</sup> *De Antiquissima*, p. 119.

<sup>587</sup> *Ivi*, p. 129.

dunque, come origine «teorica e storica del sapere»<sup>588</sup>. La forza dell'ingegno è, infatti, posta in relazione con la capacità degli uomini primitivi di *creare*:

i primi uomini delle nazioni Gentili, come *fanciulli del nascente Gener' Umano* [...], dalla *lor' idea criavan' essi le cose*; ma con *infinita differenza* però dal *criare*, che fa *Iddio*; perocché Iddio nel suo purissimo intendimento conosce, e conoscendole, cria le cose; essi per la loro *robusta ignoranza*, il facevano in forza d'una *corpulentissima fantasia*; e perch'era corpulentissima, il facevano con una *maravigliosa sublimità*, tal' e tanta, che *perturbava* all'eccesso essi *medesimi*, che fingendo le si criavano; onde furon detti *Poeti*, che lo stesso in greco suona, che *criatori*.  
SN44 §376, p. 570.

Proprio l'ingegno e la sua acutezza sono alla base della formazione della civiltà. I primi uomini, infatti, «come *fanciulli delle nazioni*, dovettero maravigliosamente valere nella *memoria*» e i popoli «i quali erano quasi *tutti corpo*, e quasi *niuna riflessione*» erano «*tutti vivido senso* in sentir' i particolari, *forte fantasia* in apprendergli, ed ingrandirgli, *acuto ingegno* nel rapportargli a' loro generi fantastici, e *robusta memoria* nel ritenergli». Tali facoltà appartengono «alla *mente*; ma mettono le loro radici nel *corpo*, e prendon *vigore dal corpo*»<sup>589</sup>. La barbarie della riflessione, «ultimo civil malore» del genere umano, motivo di crollo delle nazioni, si dà nella misura in cui viene meno precisamente l'ingegno come termine medio, quella capacità di congiungere elementi lontani tra loro. Viene affinato, piuttosto, il ragionamento analitico a discapito dell'acutezza ingegnosa.

Una barbarie, quella della riflessione, ben diversa dalla barbarie del senso che scandisce i primi tempi dell'umanità. Al di là degli slittamenti semantici cui il termine “barbaro”<sup>590</sup> è stato sottoposto nel corso del tempo, Vico recupera il significato della voce sanscrita che, come noto, è voce onomatopeica e fa riferimento, a partire dalla sua prima apparizione all'interno dell'*Iliade*<sup>591</sup> in cui si dà la distinzione tra il Greco e

---

<sup>588</sup> G. CERCHIAI, *Ingegno e «barbarie della riflessione» in Giambattista Vico*, in *Barbarie in età moderna e contemporanea*, op. cit., pp. 73-81 (in particolare p. 77). Si tenga presente peraltro il significato di *ingegno* individuato da Max Fisch in una nota della versione inglese dell'*Autobiografia* vichiana in cui lo studioso come il latino *ingenium* sia difficilmente definibile. Esso infatti può prendere due strade diverse: « Perception, invention, the faculty of discerning the relations between things, which issues on the one hand in analogy, simile, metaphor, and on the other in scientific hypotheses»; *The Autobiography of Giambattista Vico*, a cura di M.H. FISCH e TH. BERGIN, Great Seals Books – Cornell University Press, Ithaca-New York 1963, p. 216, nota 141.

<sup>589</sup> SN44 pp. 266-267.

<sup>590</sup> Si veda in generale G. GIORGINI, *I doni di Pandora. Filosofia, politica e storia nella Grecia antica*, Libreria Bonomo Editrice, Bologna 2002 (in particolare il capitolo VI dedicato a *L'invenzione del 'barbaro'*, *ivi*, pp. 161-209) ma anche L. SIMONUTTI, *Rappresentazioni della barbarie e inquietudine religiosa tra Sei e Settecento* (Bayle, Picart, Demeunier, *Encyclopédie*), in *Barbarie in età moderna e contemporanea*, op. cit., pp. 43-60.

<sup>591</sup> OMERO, *Iliade*, II, 267.

l'“altro”, alla rappresentazione dell'alterità. È in particolare il balbettio, il suono incerto di una lingua diversa.

In questo senso, la prima barbarie che Vico denomina “barbarie del senso” fa riferimento proprio al balbettio dell'umanità quando non «vi era niun ordine d'umanità»<sup>592</sup>, alla sua infanzia, ad una nascente cultura tesa all'addomesticamento, all'incivilimento, all'ingentilimento di nature feroci eppure generose. Non si tratta dello stato eslege o dell'immagine della selva ma di tutta la vita dei primi uomini immersa in “corpolente” passioni. La fine della barbarie del senso si ha nel momento in cui intelletto e volontà si oggettivano nell'universalità della legge, si passa ai tempi umani caratterizzati dalla capacità di intendere universali. Eppure, anche nella riflessione, nell'età della ragione dispiegata può darsi la barbarie.

In un passaggio centrale della *Scienza Nuova* Vico misura differenze e continuità, pregi e difetti tra le due barbarie. La prima è feroce e orrenda e tuttavia in essa si dà il rigoglio della fantasia, il sublime, la plasticità potente delle immagini, lo spiccato ingegno, le forti passioni capaci di svolgere una funzione produttiva e civilizzatrice. I tempi umani sono, invece, positivamente caratterizzati da processi di allargamento dell'uguaglianza, dall'ingresso di masse sempre più ampie nella lingua, nella società, nella politica.

A questo allargamento, però, può seguire la barbarie della riflessione, non più produttiva d'incivilimento ma dissolutrice dello stesso. In conformità con l'anfibia natura umana in cui risultano compresenti virtù civili e istinti bestiali, Vico ha uno sguardo severo sui tempi umani. Se è vero, infatti, che i tempi umani sono i tempi del dispiegamento, è anche vero che sono i tempi della decadenza, dei tempi “guasti” “ch'or direbbesi *moda*”:

Poiché tai popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della dilicatezza o, per me' dir, dell'*orgoglio*, ch'a guisa di *fiere*, nell'esser disgustate d'un pelo, si risentono e s'inferiscono, e sì nella loro maggiore celebrità o *folla de' corpi*, vissero come *bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri*, non potendovi appena due convenire, seguendo ogniun de' due il suo proprio piacere o capriccio, - per tutto ciò, con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle città, e delle selve covili d'uomini; e, 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di *barbarie vadano ad irruginire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi*,

---

<sup>592</sup> SN44 §688, p. 761.

*che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione, che non era stata la prima barbarie del senso.* Perché quella scuopriva una fierezza generosa, dalla quale altri poteva difendersi o campare o guardarsi; ma questa, con una fierezza vile, dentro le lusinghe e gli abbracci, insidia alla vita e alle fortune de' suoi confidenti ed amici. Perciò popoli di sì fatta riflessiva malizia, con tal ultimo rimedio, ch'adopera la provvidenza, così storditi e stupidi, non sentano più agi, delicatezze, piaceri e fasto, ma solamente le necessarie utilità della vita.

SN44 §1106, pp. 967-968.

Una delle pagine più belle della *Scienza Nuova* si presta ad un'analisi tanto morale quanto politica. Il solo utilizzo dell'espressione "barbarie della riflessione" racchiude in sé, com'è usuale nel linguaggio vichiano, un visibile paradosso. Quando la cultura riflessa viene a creare entro di sé le condizioni della barbarie si dà una patologia non più ricomponibile se non attraverso il ricorso, la spezzatura, la rottura del tempo e dello spazio di una nazione, di un'epoca e l'inizio di un nuovo corso.

Tale barbarie si esplica prima di tutto in un uso errato della ragione, della sapienza riposta le cui colpe sono individuabili nell'incapacità di accondiscendere al *sensus commune*, abdicando all'*humanitas* e alla relazionalità che questa porta con sé. Emblematiche in questo senso le immagini della "folla de' corpi", della "somma solitudine d'animi e di voleri" del lungo passo poco sopra citato. Ancor più chiaramente, Vico misura le distanze tra le due barbarie nella stesura del 1730:

perché, come ne' tempi della barbarie del senso, così la barbarie della riflessione osserva le parole, e non la mente delle leggi, e degli ordini; con quello di peggio, che quella credeva tal' esser' il giusto, dal quale fosse tenuta, qual suonavano le parole; quella conosce, e sa, il giusto, con cui è tenuta, essere ciò, ch'intendono gli ordini, e le leggi; e si studia di defraudarle con la superstizione delle parole.

SN30, p. 457.

Pur interpretate, sovente, come una critica dissimulata allo sviluppo della ragione<sup>593</sup>, le espressioni suggestive attraverso cui Vico si riferisce alla barbarie della riflessione fanno riferimento ad una specifica modalità della riflessione dimentica del suo cominciamento fantastico e poetico. È la riflessione che tradisce la complessità di una ragione non relegabile alla sola logicità.

---

<sup>593</sup> Cfr. P. GIRARD, *Modernità e «ragione tutta spiegata» in Vico*, in *Razionalità e modernità*, op. cit., pp. 245-261 ma anche A. PONS, *Vico et la «barbarie de la réflexion»*, in ID., *La Pensée politique. Écrire l'histoire du XX siècle*, Gallimard-Le Seuil, Paris 1994, pp. 178-197.

Quando il filosofo napoletano parla dello sviluppo più alto della ragione è attento a insistere sul pericolo di questo sviluppo. Il riferimento parziale diretto, contingente, è a quel suo tempo in cui gli «ingegni d'Europa» apparivano «già esausti», in cui i «Filosofi» erano «intorpiditi [...] col metodo di Cartesio» e alla sua Napoli in cui «quantunque ci si abbondi di acuti ingegni, e di severo giudizio, che potrebbero lavora opere tutte nuove e tutte proprie: sono però i nobili addormentati da' piaceri della vita allegra»<sup>594</sup>.

La ragione si restringe, si allontana dalle cose, si proietta al di fuori di tempo e spazio spezzando il suo rapporto con la vita. Nonostante il riferimento parziale al proprio tempo, tuttavia, la barbarie della riflessione appare come un caso-limite, non documentato né documentabile storicamente. Piuttosto il possibile esito della corruzione dei tempi tanto suoi quanto di qualunque altra nazione in ogni tempo.

Nel passo citato della stesura del '30 entrambe le barbarie fanno riferimento a due eccessi e due superstizioni. Alla scrupolosità e inderogabilità delle parole e delle formule del tempo eroico fondato sulle “corte idee” subentra una comprensione più piena del *sensu* delle parole che può, però, trasformarsi in “superstizione delle parole”. Tale superstizione non equivale a quella dei primi tempi dell'umanità poiché questa non è il frutto di una “fiera gentilità” ma di una “riflessiva malizia” che vanifica quanto il rischiaramento delle conoscenze ha raggiunto<sup>595</sup>.

La prima forma di superstizione è quella indistinguibile dalla paura e tradotta in rituali solenni, caratterizzata da un verbalismo che non ammette deroghe; nella seconda, invece, i *verba* si scollano dalle cose cui non aderiscono più. È la parola utilizzata per velare, mascherare, coprire, dire il falso<sup>596</sup> «dentro le lusinghe e gli abbracci» insidiando «alla vita e alle fortune de' [...] confidenti ed amici»<sup>597</sup>. La differenza tra la prima e la seconda barbarie – che Vico considera “peggiore” – sta

---

<sup>594</sup> *Epistola* 47 a Edouard de Vitry, 20 gennaio 1726, pp. 131-133.

<sup>595</sup> Cfr. M. RICCIO, *Governo dei molti*, op. cit., p. 57.

<sup>596</sup> Sulla menzogna come prodotto esclusivo dei tempi umani e della ragione dispiegata, Vico pone l'accento spesso nel corso dell'opera. A ciò riporta anche l'«ironia» che «non poté cominciare che da' tempi della riflessione perch'ella è formata dal falso in forza d'una riflessione che prende maschera di verità. E qui esce un gran principio di cose umane, che conferma l'origine della poesia qui scoperta: che i primi uomini della gentilità essendo stati semplicissimi quanto i fanciulli, i quali per natura son veritieri, le prime favole non poterono fingere nulla di falso; per lo che dovettero necessariamente essere [...] vere narrazioni»; SN44 §408, p. 591.

<sup>597</sup> *Ivi* §1106, p. 967.



nella consapevolezza. La barbarie della riflessione si ha quando al posto di guardare alla «mente delle leggi e degli ordini», si osservano solo «le parole», ma mentre nella prima barbarie ciò avveniva perché si «credeva tal'esser' il giusto», nell'ultima barbarie si «conosce, e sa il giusto [...] essere ciò, ch'intendono gli ordini, e le leggi», ma si «studia di defraudarle», si sceglie di venir meno ai principi dell'*humanitas*.

È dunque la libertà umana che può dissolvere la città quando, pur giunta ad uno sviluppo tale da permetterle di stare, pur conoscendo il giusto, sceglie di procedere in altra direzione. È «l'umano arbitrio» che, scisso da quel «senso comune» che lo «accerta e determina» e non più frenato, torna ad essere «incertissimo»<sup>598</sup>. È l'utile particolare che non si traduce più né viene reindirizzato verso il bene comune. In questo senso, Pierre Girard ha sottolineato come il paradosso di una riflessione barbara si comprende nella misura in cui questa perde la “forza del comune” che le ha permesso di svilupparsi, risultando tautologica e arida, priva di un ancoraggio con il senso comune e, dunque, con la società entro cui è sorta<sup>599</sup>.

Alle due superstizioni uguali e contrarie delle due barbarie si affiancano due eccessi. La prima barbarie, in particolare, si configura come un eccesso la cui esplicazione è in quell'epiteto «ciclopico» associato alla corporeità; la seconda barbarie ha il suo eccesso di riferimento in quell'«umanissimo» che appartiene ai tempi umani. Alla prima – «inumaniissima» – corrisponde un difetto di umanità, un «difetto d'umano raziocinio»<sup>600</sup>; alla seconda, invece, appartiene il debordare dai suoi propri confini mentre i contenuti materiali si rarefanno.

L'una è caratterizzata da una fierezza “generosa” e l'altra da una fierezza “vile” e inorgogliata. L'una è produttiva di inciviltà, ha in sé la potenza dell'origine, è la «fierezza generosa» e feroce poiché barbarie e ferocia «sono proprietà indivisibili di natura umana di corte idee»<sup>601</sup>; l'altra è dissolutiva nella misura in cui si perde la memoria dell'origine e la «riflessione», «mal usata», diviene madre «della menzogna». Proprio la menzogna, per Vico, non può appartenere alla prima barbarie «la quale per

---

<sup>598</sup> *Ivi* §141, p. 498.

<sup>599</sup> Cfr. P. GIRARD, *Rationalité et politique*, op. cit., pp. 62-63.

<sup>600</sup> SN44 §384, p. 575.

<sup>601</sup> *Ivi* §1106, p. 967.

difetto di riflessione non sa fingere (ond'ella è naturalmente veritiera, aperta, fida, generosa e magnanima)»<sup>602</sup>.

Se la prima barbarie, inoltre, è creativa nelle sue rappresentazioni mitico-fantastiche, la seconda è segnata dall'immobilità, da una staticità che non appartiene alla barbarie del senso. Così, per tornare all'etimologia del termine, se la prima barbarie è lo stato di ignoranza e balbuzie, la seconda è il raziocinare senza fantasia, senza la capacità poetica di attribuire significati metaforici.

Proprio il tradimento della fiducia, la menzogna, che «nasce» dalla «mal nata riflessione della mente» al pari della «razza vile della fraude» e «dello 'nganno»<sup>603</sup> come recita l'orazione funebre per *Donn'Angela Cimmino Marchesa della Petrella* del 1727, assume, in negativo, un ruolo centrale nell'intero itinerario vichiano risultando tratto peculiare della barbarie della riflessione. Il riferimento critico non è solo a quel Machiavelli che dell'inganno faceva un'arte politica, ma anche al proprio tempo e alla cultura barocca che si caratterizzava come una vera e propria apologia della menzogna facendo della maschera, del velare e disvelare, della dissimulazione, del travestimento il proprio marchio caratteristico<sup>604</sup>.

Esempio emblematico è, in questo senso, *L'Apologia della Menzogna* di Giuseppe Battista letta all'Accademia napoletana degli Oziosi in cui si sosteneva che «la verità» è «madre dell'odio» mentre la «menzogna» è «genitrice dell'affetto»<sup>605</sup> e che essa è presente in tutta la vita sociale poiché «tutte le cose, che chiude il Mondo, sono bugiarde apparenze. Altramente sono, altramente si veggono» e «lusingano col colore la veduta, ingannano con la cenere il tatto»<sup>606</sup>. Non dissimile dal trattato *Della*

---

<sup>602</sup> *Ivi* §817, p. 826.

<sup>603</sup> *In morte di Donn'Angela Cimmino Marchesa della Petrella*, p. 347.

<sup>604</sup> Cfr. R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica del Seicento*, Laterza, Bari 2003 ma anche i lavori pionieristici di J.A. Maravall, *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, Il Mulino, Bologna 1985 nonché gli importanti lavori di Enrico Nuzzo che ha dedicato al tema e alla costellazione semantica ad esso connessa ('impostura', 'inganno', 'simulazione', 'frode') contributi fondamentali tra cui E. NUZZO, *Il declino della Quietè. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014. In ultimo, si veda il saggio recente di G. SCARPATO, *Vico e le arti della dissimulazione*, in *Polis e polemos*, op. cit., pp. 177-196 e il testo, meno vichiano ma altrettanto fondamentale, di C. BUCI-GLUCKSMANN, *La ragione barocca. Da Baudelaire a Benjamin*, Costa & Nolan, Genova 1992.

<sup>605</sup> G. BATTISTA, *L'Apologia della menzogna*, in *Le giornate accademiche, Prose di Giuseppe Battista dedicate all'Illustriss. e Eccell. Sig. Francesco Marino Caracciolo principe d'Avellino*, Combi, & La Noù, Venezia 1673, pp. 74-90 (in particolare, p. 74).

<sup>606</sup> *Ivi*, p. 90.

*dissimulazione onesta* di Torquato Accetto del 1641<sup>607</sup>. In tal senso, non a torto, Blumemberg ha parlato del barocco come l'epoca dell'«uomo nascosto» dell'antropologia in sostituzione al «dio nascosto» della teologia.

La barbarie della riflessione crea, in un certo senso, una situazione *ironica* poiché nell'ironia, dispositivo retorico complesso e tipico del moderno, altra faccia dell'inganno che non può sussistere senza un atto autoriflessivo, le cose stanno diversamente da come sembrano – “dentro le lusinghe e gli abbracci, insidia alla vita e alle fortune de' suoi confidenti ed amici”<sup>608</sup>. La “riflessiva malizia”, dunque, si manifesta attraverso la menzogna, l'ipocrisia, l'ironia, la ciceroniana *dissimulatio*<sup>609</sup>. Proprio all'ironia Vico si riferiva anche nelle *Vici Vindiciae* in cui quella veniva strettamente connessa con la razionalità.

Gli animali, infatti, «non conoscono il riso» e se è loro «negato il riso, esse [le bestie] sono prive di razionalità»<sup>610</sup>. Il riso è, invece, caratteristico dell'uomo e della «nostra debole natura di uomini che fa sì che noi “siamo ingannati dall'apparenza del giusto”». Proprio tra gli uomini che “ridono”, Vico distingue due tipologie: i *risores* e i *derisores*. Questi ultimi sono i più biasimati da Vico. I derisori, infatti, non «solo avviliscono, ma addirittura deformano il vero» stravolgendo la natura delle cose. Il riso viene così ricondotto all'inganno. Esso scaturisce da «un inganno teso all'ingegno umano avido di verità»<sup>611</sup>.

La barbarie è dunque una situazione ironica che non si esplica solo in una modalità della riflessione ma si riverbera anche nello spazio pubblico e civile. È direttamente connessa ad esso e si manifesta nella perdita del senso sociale, in un iper-soggettivismo e individualismo che lacerano il tessuto sociale. Le immagini che Vico usa sono quelle della città e della selva. La città, lo spazio sorto *contro* e *tra* le selve, rivela il fondo orrido da cui è nata e a cui sempre può tornare. È la soglia entro cui si

---

<sup>607</sup> Interessante da questo punto di vista il capitolo XV del trattato di T. ACCETTO (*Della dissimulazione onesta. Rime*, a cura di E. Ripari, Rizzoli-Bur, Milano 2012) titolato *L'ira è nimica della dissimulazione* su cui si sofferma G. SCARPATO, *Vico e le arti della dissimulazione*, op. cit., pp. 180-182.

<sup>608</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Eth.* IV, 7, 1127a 15- 1127 b34 in cui l'ironia è connessa ad una raffinatezza dei costumi ed è biasimevole «poiché dicono meno della realtà» e dissimulano la verità.

<sup>609</sup> Per questo cfr. A. PONS, *Vie et mort des nations*, op. cit., pp. 309-321.

<sup>610</sup> *Vici Vindiciae*, pp. 354-355.

<sup>611</sup> *Ivi*, pp. 354-357.

costituisce la città e che abita la città. È l'informe che torna ponendo fine alla forma, ad una nazione, ad un'epoca.

In questo senso, vi è chi ha considerato la selva la «negazione trascendentale della storia» capace di incidere su ogni passaggio d'epoca ed ogni periodo storico motivo per il quale «il luogo d'elezione in cui incombe la selva è sempre il presente»<sup>612</sup>. È il rimosso, l'elemento fantasmatico e spettrale che percorre la *civitas* dall'interno e che può riemergere in superficie con una potenza dissolutiva. È in questo senso che va letto il ricorso delle ultime pagine vichiane di cui si dirà a breve. Tornando per un momento sulla barbarie della riflessione, essa si manifesta nella scomposizione dei saperi, nella loro settorializzazione ma anche in un nuovo rapporto dell'uomo con il mondo.

La presa di distanza dal mondo esteriore tanto naturale quanto sociale lo trasforma in semplice oggetto di conoscenza. Si è molto vicini, in questo senso, a tutte quelle diagnosi novecentesche che hanno fatto i conti con lo sviluppo della razionalità calcolante e scientifica. Emblematiche, in questo senso, senza voler per questo pensare a Vico con le categorie del precorrimiento, le pagine della *Dialettica dell'Illuminismo* in cui si legge che «lungo l'itinerario verso la nuova scienza gli uomini rinunciano al significato» cosicché «ciò che non si piega al criterio del calcolo e dell'utilità, è, agli occhi dell'Illuminismo, sospetto»<sup>613</sup>. Quanto più si giunge ad una maggiore razionalità tanto più si creano le condizioni per una decadenza della ragione stessa e con essa della società entro cui la ragione si è sviluppata ed è radicata.

Vi è però anche l'attenzione ad un'"altra" barbarie. È quella che Vico chiama la "barbarie ritornata" o "barbarie ricorsa" presente all'interno dell'ultimo libro della *Scienza Nuova* e che fa riferimento al Medioevo. Lì emerge con forza il metodo vichiano ma anche una compresenza di tempi tenuti assieme dall'analogia tra i costumi. Si tratta, infatti, di una barbarie che "ritorna" in modo analogo ma non uguale alla prima. Ciò è tanto più evidente in termini stilistici in cui si assiste, come ha notato Stefania Sini, ad «un'anafora continua sia a livello microtestuale che macrostrutturale:

---

<sup>612</sup> F. VALAGUSSA, *Vico e la negazione della storia. La 'quarta età' della Scienza Nuova e la barbarie della riflessione*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLIV(2014), p. 194.

<sup>613</sup> Pp. 13-14.

sono queste le pagine che contengono più ritorni di brani già visti, le più insistite analessi di luoghi dell'opera, ora ricomposti in una nuova sintesi, quasi in un quadro anamorfico, che esige lo sguardo retrospettivo ma nondimeno si presenta autonomo all'attenzione del lettore»<sup>614</sup>.

L'accostamento di Vico è tra la barbarie del senso e la barbarie seconda del Medioevo che appare come un ritorno – analogo e non uguale – all'età degli dèi e degli eroi. Si tratta del *Libro Quinto* che precede la *Conchiusionone* intitolato *Del ricorso delle cose umane nel risurgere che fanno le nazioni*. In linea con la sua tendenza al comparativismo, Vico pone in relazione il Medioevo e la Roma antica, barbara. Si tratta, appunto, della barbarie “ritornata” che non coincide con il ricorso ma permette di intenderlo<sup>615</sup>.

La barbarie ritornata è, dunque, un'altra barbarie del senso in cui ricorrono istituzioni del passato. Non si tratta di una *ripetizione* uguale ma, insieme, di uno scarto e di una analogia. Vico rintraccia, dunque, le corrispondenze tra Roma e il Medioevo. Corrispondenze che sono disseminate in tutta l'opera ma trovano una loro condensazione nel *Libro Quinto* che si snoda in tre capitoli brevi entro cui Vico si pone in rapporto con la modernità e con l'avvento del cristianesimo. Il Medioevo si apre, infatti, con l'evento del cristianesimo introdotto dalla metafora della luce:

Imperciocché, avendo per vie sovrumane schiarita e ferma la verità della cristiana religione con la virtù de' martiri incontro la potenza romana e con la dottrina de' Padri e co' miracoli incontro la sapienza greca, avendo poi a surgere nazioni armate, ch'avevano da combattere da ogni parte la vera divinità del suo Autore, *permise nasce nuovo ordine d'umanità tralle nazioni, acciocché secondo il natural corso delle medesime cose umane ella (l'umanità) fermamente fusses stabilita*

SN44 §1947, p. 934.

Vico pone l'accento sull'origine divina della religione cristiana non omettendo le ragioni storiche del suo trionfo. In tal senso, la barbarie ritornata esplicitata attraverso il Medioevo non può intendersi senza il preciso evento del cristianesimo così come,

---

<sup>614</sup> S. SINI, *Figure vichiane*, op. cit., p. 175.

<sup>615</sup> Cfr. SN44 §1046, p. 933 in cui si legge «Agl'innnumerabili luoghi, che, per tutte quest'opera, d'intorno a innumerabili materia si sono finora sparsamente osservati corrispondersi con maravigliosa acconcezza i tempi barbari primi e i tempi barbari ritornati, si può *facilmente intendere il ricorso delle cose umane nel risurgere che fanno le nazioni*. Ma, per maggiormente confermarlo, ci piace in quest'ultimo libro dar a quest'argomento un luogo particolare, per schiarire con maggior lume i tempi della barbarie seconda (i quali erano giaciuti più oscuri di quelli della barbarie prima, che chiamava “oscuri”, nella sua divisione de' tempi, il dottissimo dell'antichità prime Marco Terenzio Varrone)».

d'altra parte, è indubitabile che il cristianesimo non vada in alcun modo a spezzare, a rompere, sul piano dei fatti, la trama del *comune* corso che fanno le nazioni<sup>616</sup> collocandosi, piuttosto, all'interno di quel corso.

Esso non rappresenta neppure una rottura rispetto alle altre religioni pagane – rispetto a cui, pure, Vico sottolinea le differenze – ma come una ripresa della loro funzione civilizzatrice. Attraverso la “storia barbara prima”, dunque, viene ‘schiarita’, la “storia barbara ultima” ripercorrendo i tempi divini ed eroici medioevali in un'omologia strutturale più che contenutistica: così come nei «tempi divini» di Roma, citando Livio, le guerre erano pure e sante in quanto in difesa della patria, anche nella barbarie seconda «i primieri re cristiani fondarono religioni armate, con le quali ristabilirono ne' loro reami la cristiana catolica religione incontro ad ariani [...], contro saraceni ed altro gran numero d'infedeli»<sup>617</sup>.

Così come nei tempi barbari primi «gli antichi araldi, nell'intimare le guerre [...] “*evocabant deos*” dalle città alle quali le intimavano», allo stesso modo nei tempi barbari ultimi, «nel prendere delle città, non ad altro principalmente attendevano ch'a spiare, trovare e portar via dalle città prese famosi depositi o reliquie di santi»<sup>618</sup>; così come la prima lingua era lingua gestuale, allo stesso modo, per il particolarismo linguistico del Medioevo, Vico ipotizza che nella barbarie seconda «per la [...] scarsezza di volgari lettere, dovette ritornar dappertutto la scrittura geroglifica dell'imprese gentilizie»<sup>619</sup>; così come nei tempi barbari primi vi erano i «giudizi divini», nei tempi barbari secondi i «giudizi barbari primi [...] furono detti “purgazioni canoniche”»<sup>620</sup>; ritornarono anche i «ladronecci eroici» tale per cui i «ladroni» dei tempi barbari primi corrispondono ai «corsali» dei secondi<sup>621</sup>; così come nei tempi barbari primi le guerre furono tutte di religione allo stesso modo è per i tempi barbari ultimi. In questo modo ritornano anche le «schiavitù eroiche»<sup>622</sup>.

---

<sup>616</sup> Cfr. M. CACCIARI, *Ricorsi vichiani*, Postfazione a G.B. Vico, *Metafisica e metodo*, a cura di C. Faschilli, C. Greco e A. Murari, Bompiani, Milano 2008, pp. 557-574.

<sup>617</sup> SN44 §1048, pp. 934-935.

<sup>618</sup> *Ivi* §1050, p. 935.

<sup>619</sup> *Ivi* §1051, p. 936.

<sup>620</sup> *Ivi* §1052, p. 936.

<sup>621</sup> *Ivi* §1053, p. 936.

<sup>622</sup> *Ivi* §1055, pp. 936-937.

Ancora, continua Vico, «sopra tutto meraviglioso è 'l ricorso che 'n questa parte fecero le cose umane, che 'n tali tempi divini ricominciarono i primi asili del mondo antico»<sup>623</sup>: infatti, così come nei tempi barbari primi «scorrendo dappertutto le violenze, le rapine, l'uccisioni» l'unico modo «di ritener in freno gli uomini, prosciolti da tutte le leggi umane», erano «le divine, dettate dalla religione», così nei tempi barbari secondi «per timore d'esser oppressi e spenti gli uomini [...] essi si portavano da' vescovi e dagli abati di que' secoli violenti, e ponevano sé, le loro famiglie e i loro patrimoni sotto la protezione di quelli, e da quelli vi erano ricevuti»<sup>624</sup>.

Così Vico, incontrandosi peraltro con l'«empio» Giannone e avendo come osservatorio privilegiato il Regno di Napoli, spiega la nascita dei «feudi», la cui genesi viene rintracciata in questo originario rapporto di «suggezione e protezione»<sup>625</sup>. Proprio attraverso i *feudi* Vico rapporta il diritto «romano antico» con quello «feudale»<sup>626</sup>. All'età *eroica* della Roma antica corrisponde il regime feudale dell'Europa medievale. Se precedentemente, infatti, egli ha parlato dei tempi *divini* ricorsi, cioè i primi secoli del Medioevo, a partire dal §1057 pone la sua attenzione sui tempi *eroici* ricorsi, la cui corrispondenza è più o meno individuabile dall'età di Carlo Magno in poi.

In particolare, nei tempi eroici, che ripropongono la distinzione «ritornata di nature quasi diverse, eroica ed umana»<sup>627</sup>, alle «clientele di Romolo» corrispondono i «feudi rustici personali»<sup>628</sup>; così come ci fu una prima legge agraria a Roma che fu quella con la quale «Servio Tullio ordinò il primo censo» e «permise [...] a' plebei il dominio bonitario de' campi», allo stesso modo, nel Medioevo, dai feudi rustici personali «si passò a' feudi rustici di spezie reali»<sup>629</sup>.

Come attraverso il mito di Ercole (i nobili), Vico mostra «gli Antei [i plebei] annodati alle terre»<sup>630</sup>, i quali solo con la legge Petelia si liberano, allo stesso modo, nel

---

<sup>623</sup> *Ivi* §1056, p. 937.

<sup>624</sup> *Ibidem*.

<sup>625</sup> SN44 §1056, p. 937.

<sup>626</sup> *Ivi*, p. 938.

<sup>627</sup> *Ivi* §1057, p. 938. La prima distinzione corrisponde a quella tra eroi e famoli (cfr. *ivi* §§553-558, p. 681) mentre la seconda a quella tra feudatari e vassalli (cfr. *ivi* §559, pp. 681-683).

<sup>628</sup> *Ivi* §1063, p. 942.

<sup>629</sup> SN44 §1065, p. 942.

<sup>630</sup> *Ivi* §1065, p. 943.

Medioevo, i «vassalli» inizialmente «si dovettero dire “ligi”, da cotal nodo legati»<sup>631</sup> e, in questi feudi rustici, «ritornarono l'enfiteusi, con le quali era stata coltivata la gran selva antica della terra»<sup>632</sup>; le «antiche clientele romane», nel Medioevo, corrispondono alle «commende»; così come a Roma vi era il «censo ordinato da Servio Tullio» con cui i plebei dovevano «lungo tempo servir a' nobili nelle guerre»<sup>633</sup> allo stesso modo, nel Medioevo, si ritrovano i «vassalli detti [...] “angari” e “perengari”» che «furono gli antichi *assidui* romani, che [...] “*suis assibus militabant*”»<sup>634</sup>.

Ritornarono, poi, le «mancipazioni, con le quali il vassallo poneva le mani entro le mani del suo signore, per significare fede e suggezione; onde i vassalli rustici, per lo censo di Servio Tullio, poca sopra abbiam detto essere stati i primi *mancipes* de'romani»<sup>635</sup>; così, se nella storia romana si susseguirono il dominio bonitario e il quiritario, nel Medioevo, «ritornarono le due spezie di dominio diretto e utile»<sup>636</sup>; così come i «giureconsulti romani ultimi [...] avevano già a' tempi loro perduto di vista il diritto romano antico» allo stesso modo i «dottori barbari ultimi [...] negli ultimi tempi perdettero di veduta l'antico diritto feudale»<sup>637</sup>; alle «ragunanze eroiche che si tenevano sotto l'armi, dette di cureti greci e di quiriti romani» corrispondono, nel Medioevo, «le corti armate»<sup>638</sup>

Come evidente si tratta della ricorrenza analoga e *formale* di istituzioni del passato in cui le due barbarie vengono viste l'una accanto all'altra, finanche l'una nell'altra, non per fonderle ma per farne emergere, insieme, la non-coincidenza e l'analogia<sup>639</sup>. Ma la barbarie ritornata non riguarda solo le istituzioni. Essa è anche poeticamente produttiva come la prima barbarie. Il corrispettivo di Omero è, però, Dante come emerge già in una lettera che Vico invia a Gherardo degli Angioli il 26 dicembre 1725<sup>640</sup>. Dante come Omero nacque «in seno alla fiera, e feroce barbarie d'Italia»

---

<sup>631</sup> *Ivi* §1066, p. 943.

<sup>632</sup> *Ivi* §1067, p. 944.

<sup>633</sup> *Ivi* §1068, p. 944.

<sup>634</sup> *Ivi* §1069, p. 944.

<sup>635</sup> *Ivi* §1072, pp. 944-945.

<sup>636</sup> *Ivi* §1073, p. 945.

<sup>637</sup> *Ivi* §1075, p. 947.

<sup>638</sup> *Ivi* §1078, p. 948.

<sup>639</sup> Cfr. F. HARTOG, *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo 2007.

<sup>640</sup> Sugli spostamenti dell'interpretazione vichiana di Dante e in generale sul rapporto Dante-Vico si vedano in particolare i saggi contenenti in *Dante e Vico. Alle radici della vita civile*, op. cit. (in particolare, M. CARAMELLO,



quando Firenze «rincrudelì con le Fazioni de' Bianchi, e Neri»; gli uomini, in quel periodo, «dovevano menar la vita nelle selve, o nella città, come selve»; nulla «o poco tra loro, e non altrimenti, che per le streme necessità della vita, comunicando»<sup>641</sup>.

Si tratta, scrive Vico già a quest'altezza, di uno «stato ricorso delle fiere di Grecia d'Orfeo» in cui anche le lingue si confusero e «i latini da' barbari, i barbari da' latini» non si intendevano. Dovette, allora «tra gli Italiani ritornare la lingua muta, che noi dimostrano delle prime nazioni gentili» con cui «i loro autori, innanzi di trovarsi le lingue articolate, dovettero spiegarsi a guisa di mutoli, per atti, o corpi aventino naturali rapporti all'idee». Una situazione, questa, particolarmente evidente e duratura a Firenze «per lo bollire turbolento di quell'acerrima nazione»<sup>642</sup>. Anche in questo contesto, però, è la religione, segno che rimanda ad una logica, un ordine provvidenziale, che consente al genere umano di conservarsi:

Ma la Provvidenza, perché non si sterminasse affatto il gener' Umano, rimenandovi i tempi divini del primo mondo delle nazioni, dispose, che almeno la religione con la lingua della Chiesa latina (lo stesso per le stesse cagioni provvide all'Oriente con la greca) tenesse gli uomini dell'Occidente in società: onde coloro soli, che se n'intendevano, cioè i Sacerdoti, erano i sapienti.

*Epistola* 43 a Gherardo degli Angioli, 26 dicembre 1725, p. 123.

Il Medioevo rappresenta, dunque, *storicamente* un ricorso e la barbarie ritornata è il ricorso storico – analogo non uguale – della prima barbarie del senso. Il ricorso assume valore *filologico*. Nella *Conchiusione della Scienza Nuova* è, invece, possibile rilevare il valore filosofico, teorico-concettuale del ricorso. Il riferimento, così come per la barbarie della riflessione, è in parte al proprio tempo, alla modernità di quegli Stati “umanissimi” dell'Europa cristiana.

---

*Considerazioni sulla figura di Dante nel pensiero di Vico*, pp. 35-53; F. LOMONACO, *Tra sapienza volgare e vita civile. Vico con Dante e altri classici*, pp. 77-105; P. SOKOLOV, *Dante vichiano all'ombra della torre di Babele: lo stato naturale delle lingue nella ritornata barbarie d'Italia*, pp. 165-182 ; M. VANZULLI, *Dante “il toscano Omero” della “ritornata barbarie d'Italia”. L'interpretazione vichiana di Dante all'interno della scienza del “mondo civile”*, pp. 183-202.

<sup>641</sup> *Epistola* 43 a Gherardo degli Angioli, 26 dicembre 1725, pp. 121-126 e in particolare p. 123.

<sup>642</sup> *Ibidem*.

## 12. Storia e crisi

Il primo riferimento esplicito da parte di Vico al proprio tempo è nell'ultimo capitolo del *Libro Quinto* dal titolo *Descrizione del mondo antico e moderno delle nazioni osservata conforme al disegno de' principi di questa scienza*. Dopo aver tracciato le analogie tra la storia romana e il Medioevo, non omettendo riferimenti al suo tempo in cui le tracce delle istituzioni feudali si ritrovano nel «Sagro Consiglio napoletano» e nei governi aristocratici di Polonia, Svezia e Danimarca<sup>643</sup>, Vico constata come «oggi una compiuta umanità sembra essere sparsa per tutte le nazioni»<sup>644</sup>.

A questa constatazione aggiunge una breve rilevazione dello stato delle nazioni sparse nel mondo tenendo conto di diversi fattori, quali il clima, i costumi, le religioni, il temperamento degli uomini. In tal senso, lo sguardo vichiano si sposta dal «freddo Settentrione» con lo «czar di Moscovia» che «signoreggia ad uomini di menti pigre» allo «cnez o cam di Tartaria» che domina «a gente molle» fino al «negus d'Etiopia» che regna su popoli «troppo deboli e parchi»<sup>645</sup>; giunge alla «zona temperata» con «l'imperador del Giappone» che celebra «un'umanità somigliante alla romana ne' tempi delle guerre cartaginesi» ma la cui religione è «fantasticata» e «assai terribile e fiera di dèi orribili»<sup>646</sup>. Sino ad arrivare ai «chinesi» che, invece, hanno «una religion mansueta» e coltivano «lettere» rivelandosi «umanissimi»<sup>647</sup>.

Infine, l'Europa in cui «si celebra la religion cristiana», vi sono «delle grandi monarchie ne' lor costumi umanissime», in cui si coltivano le «scienze» e vi sono «gran numero di repubbliche popolari che non si osservano affatto» altrove<sup>648</sup>. In essa, aggiunge Vico, «non sono d'aristocrazie più che cinque» e sono quasi tutte «di brevi confini»<sup>649</sup>. Ma dappertutto

l'Europa cristiana sfolgora di tanta umanità che vi si abbonda di tutti i beni che possano felicitare l'umana vita, non meno per gli agi del corpo che per gli piaceri così della mente come dell'animo. E tutto ciò in forza della cristiana religione, ch'insegna verità cotanto

---

<sup>643</sup> SN44 §§1083-1084, pp. 950-951.

<sup>644</sup> *Ivi* §1089, p. 954.

<sup>645</sup> *Ivi* §1090, p. 954.

<sup>646</sup> *Ivi* §1091, p. 954.

<sup>647</sup> *Ivi* §1091, p. 955.

<sup>648</sup> *Ivi* §1092, p. 955.

<sup>649</sup> *Ivi* §1093, p. 956.

sublimi che vi si sono ricevute a servirla le più dotte filosofie de' gentili, e coltiva tre lingue come sue: la più antica del mondo, l'ebraica; la più dilicata, la greca; la più grande, ch'è la latina. Talché, per fini anco umani, ella è la cristiana la migliore di tutte le religioni del mondo, perché unisce una sapienza comandata con la ragionata, in forza della più scelta dottrina de' filosofi e della più colta erudizion de' filologi.

SN44 §1094, p. 956.

Nonostante l'apparente entusiasmo eurocentrico è precisamente in riferimento all'Europa e alla modernità che si spalanca la preoccupazione di Vico. Tutta la *Scienza Nuova* si presenta come una grande angosciata domanda: dovranno crollare anche le nostre "umanissime" repubbliche? Anche questa modernità, questa Europa che "coltiva scienze" dove "dappertutto si celebra la religion cristiana", dove "vi sono grandi monarchie ne' lor costumi umanissime", dove "sono gran numero di repubbliche popolari che non si osservano" altrove?

All'apparente entusiasmo eurocentrico che si respira alla fine del *Libro Quinto*, in cui il procedere vichiano sembra intriso di un ottimismo non diffuso nel resto dell'opera, segue la più terribile delle barbarie, la diagnosi acuta e cruda che il filosofo partenopeo fa del proprio tempo indicando l'eventualità di una sua crisi espressa nella figura del *ricorso*. Il fatto di trovarsi nel più alto trionfo della ragione non dà alcuna garanzia. Di pari passo con la maggiore potenza della mente umana e la più ampia eventualità che si spalanca per il corso delle nazioni, va la maggiore fragilità e possibilità di cadere.

All'ottimismo apparente si affianca un giudizio più duro intriso di pessimismo, forse di tragicità<sup>650</sup>, per quegli «Ingegni d'Europa» già «esausti»<sup>651</sup>. Il riferimento di Vico è alla corruzione dei suoi tempi che spiega, per il filosofo napoletano desideroso di riconoscimento, anche la cattiva ricezione della *Scienza Nuova*: «il Libro è uscito in una età in cui con l'espressione di Tacito, ove riflette sopra i suoi tempi somigliantissimi a questi nostri; corrumpere et corrumpi seculum vocatur; e perciò come libro, che o disgusta, o disagia i molti, non può conseguire l'applauso universale»<sup>652</sup>.

---

<sup>650</sup> Cfr. S. RUDNICK LUFT, *The Divinity of Human Making and Doing in the 18th century*, in S. BOURGAULT and R. SPARLIN, *A Companion to Enlightenment Historiography*, Brill, London 2013, pp. 403-436.

<sup>651</sup> *Epistola* 47 a Edouard de Vitry, p. 131.

<sup>652</sup> *Ivi*, p. 127.

La *Scienza Nuova* registra, prima di ogni altra opera, la crisi della coscienza europea forse intravedendone anche il suo destino e lo fa con quella sua tensione tutta pratico-politica che Vico sottolinea a più riprese. Del resto, la filosofia «per giovar al genere umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione»<sup>653</sup>. È precisamente in questa vocazione pratica che si condensa il senso del rifiuto vichiano per i filosofi monastici e solitari in favore dei filosofi politici come Platone o Bacone.

Ed è sempre in virtù di questa vocazione pratica che si spiega la definizione della *Scienza Nuova* nella stesura del 1725 come «arte diagnostica», la quale, «regolandoci con la sapienza del genere umano, da esso ordine delle cose dell'umanità ne dà i gradi della loro necessità o utilità e, in ultima conseguenza, ne dà il fine principale di questa Scienza di conoscere i segni indubitati dello stato delle nazioni»<sup>654</sup>. L'arte diagnostica rappresenta una delle due «pratiche» della *Scienza Nuova* poiché è ciò che consente di capire il grado di incivilimento delle nazioni, ossia il grado di conformità o difformità da quei tre principi – «gradi» nella *Scienza Nuova* del 1725 – che sono i tre sensi comuni del genere umano e danno origine al processo di incivilimento: la religione «d'una divinità provedente», le «nozze solenni» e le sepolture dei propri «defonti»<sup>655</sup>.

Quando le nazioni rimangono ferme su questi tre costumi esse non corrono il rischio di ricadere nello stato della “bestial ferinità”. Ma l'arte diagnostica misura anche i «gradi dell'utilità della sapienza riposta, che deve servire alla sapienza volgare, perché ella è nata dalla volgare e per quella medesima vive, a fin che la volgare dalla riposta, indebolita, sia retta e sostenuta, ed, errante, sia guidata e condotta»<sup>656</sup>. La sapienza riposta deve guidare la volgare, ma quella non può e non deve fare a meno di questa da cui, peraltro, deriva. L'arte diagnostica si assume, dunque, il compito di misurare il rapporto e la connessione tra sapienza volgare e sapienza riposta che nella prima stesura viene legata all'*akmé* che gli Stati possono raggiungere proprio quando la sapienza riposta dei filosofi “cospira” con la sapienza volgare dei legislatori.

---

<sup>653</sup> SN44 §129, p.

<sup>654</sup> SN25 §391, p. 1169-1170.

<sup>655</sup> *Ivi* §397, p. 1170.

<sup>656</sup> *Ivi* §398, p. 1171.

Come nel lessico medico l'arte diagnostica si rivolge ad un corpo in grado di stare male e di cui deve poter riconoscere il morbo, individuarlo, descriverne i sintomi. Il corpo cui Vico si rivolge è il mondo civile, le nazioni. Ma è un'arte, quella a cui aspira con la sua scienza, che persegue una verità stabile<sup>657</sup>. È probabilmente il *De ratione* a offrire la spiegazione più adeguata di ciò che Vico intende con "arte diagnostica". All'interno di un confronto tra la medicina degli antichi e la medicina dei moderni, il filosofo partenopeo sottolinea come la seconda conosca bene «le cause dei morbi» ma dia «scarsa importanza ai sintomi»<sup>658</sup>.

Gli antichi, invece, ignari delle cause dei morbi «investigavano con religiosa diligenza» i sintomi, con una lunga osservazione poiché l'intento non era definitivo. Non si trattava cioè di «giudicare» la «natura del male» quanto «la gravità e il suo corso, per giungere a una sicura guarigione»<sup>659</sup>. Al fine di evitare gli inconvenienti della medicina moderna bisognerebbe, dunque, raccogliere, topicamente, «con lunga indagine» i «segni e le diagnosi» verosimili piuttosto che ricavare tutti i ragionamenti da un unico vero<sup>660</sup>. Non è con il sillogismo né con il sorite che si conoscono le cause delle malattie poiché tali ragionamenti non portano nulla di nuovo laddove le malattie «sono sempre nuove, diverse secondo gli ammalati»<sup>661</sup> e non possono, pertanto, essere circoscritte da una sola forma.

È più adeguato, per Vico, attenersi ai casi particolari, usare il "sorite" con precauzione e appoggiarsi all'induzione al fine di spiegare, con i moderni, le cause più esplicite e tenere conto, con gli antichi, dei sintomi e della diagnosi. Si tratta, dunque, di un lavoro di interpretazione paziente e capace di adattarsi plasticamente e *prudentermente* al corpo non di fargli violenza, riducendolo a macchina, attraverso l'applicazione analitica e meccanica di principi astratti. Allo stesso modo, anche l'arte diagnostica con cui Vico definisce la *Scienza Nuova* è un lavoro di interpretazione dei segni di una patologia correlati ad un malato particolare in linea con un *topos* tipico della cultura napoletana tesa a porre in relazione una nazione in crisi con un corpo

---

<sup>657</sup> Cfr. G. CARILLO, *Origine e genealogia*, op. cit., p. 123.

<sup>658</sup> *De ratione*, pp. 126-127.

<sup>659</sup> *Ibidem*.

<sup>660</sup> *Ivi*, pp. 128-129.

<sup>661</sup> *Ibidem*.

malato<sup>662</sup>. Un lavoro di interpretazione lento che implica il costante intreccio del vero con il certo, della teoria con l'osservazione.

La definizione vichiana di *Scienza Nuova* come arte diagnostica scompare nelle stesure successive per ricomparire, tuttavia, sotto forma di *Pratica* del 1731 nelle *Correzioni i miglioramenti e le aggiunte terze* (CMA) relative alla *Scienza Nuova* del 1730. In quelle pagine Vico sottolineava la necessità di una funzione *pratica* che deve appartenere a tutte le scienze «che si ravvolgono dintorno a materie, le quali dipendono dall'umano arbitrio, che tutte si chiamano attive»<sup>663</sup>. Tale pratica deve servire alla «prudenza umana» affinché essa si adoperi «perché le Nazioni, le quali vanno a cadere o non rovinino affatto, o non s'affrettino alla loro rovina»<sup>664</sup>. In questo senso, tutta la *Scienza Nuova* non è affatto segnata dal determinismo tanto più nei tempi umani «ne' quali siam nati d'ingegni scorti, ed intelligenti» e, dunque, capaci di non “secondare” la «corrottella della Setta di questi Tempi» dimenticando i «tre Principj, sopra i quali si è questa Scienza fondata» e il «Criterio di Verità, che si debba riverire il comun giudizio degli huomini, o sia il senso comune del Gener' Umano»<sup>665</sup>.

All'altezza dei tempi umani, quando non è più presente la funzione del *metus dei* e si assiste ad una progressiva desacralizzazione del potere politico per fare posto alla giurisprudenza benigna che si fa portatrice del criterio di giustizia conforme al grado più alto di incivilimento, deve essere la *prudentia* a svolgere un ruolo centrale. Proprio la prudenza si presenta, in un certo senso, come l'ultima figura della *Scienza Nuova*, strumento *providenzialmente* a disposizione dell'uomo per *stare*, conservarsi nell'*humanitas*. La *religio*, infatti, così come presentata nei primi tempi dell'umanità viene meno. Nei tempi primitivi la religione costituiva l'impalcatura psichica necessaria e indispensabile per il consolidamento sociale, pervadendo, regolando, dirigendo l'attività di ciascuno all'interno della collettività e dando legittimità alle istituzioni sociali. Si faceva sistema immunitario dei rapporti di natura antisociali in una serrata e particolarissima eterogenesi dei fini che lascia spazio, nei tempi umani, all'autocoscienza agire e intendere di una razionalità ormai dispiegata. Nei tempi umani

---

<sup>662</sup> Sebbene già nel *De Republica* di Cicerone è possibile rintracciare metafore di carattere organologico.

<sup>663</sup> SN30 p. 511.

<sup>664</sup> *Ibidem*.

<sup>665</sup> *Ibidem*.

e, in generale, nel moderno è la giurisprudenza benigna e guidata da principi di ordine razionale che deve agire da *forma* sostituendo il ruolo prima svolto dalla *religio*.

È Vico stesso a sottolinearlo quando ripercorre le «tre sette de' tempi»: i tempi divini sono «religiosi», i tempi eroici sono «puntigliosi», i tempi umani sono «civili»<sup>666</sup> o, ancora, «gli uomini per lunga età non poteron esser capaci del vero e della ragione, ch'è 'l fonte della *giustizia interna*, della quale si soddisfano gl'intelletti – la qual fu [...] ragionata da' filosofi, i quali non provennero che duemila anni dopo essersi le loro nazioni fondate; – frattanto si governassero col certo dell'autorità, cioè con [...] il senso comune d'esso genere umano, sopra il quale riposano le coscienze di tutte le nazioni»<sup>667</sup>.

Le “formole” religiose scompaiono quando si promuovono le «ragioni dell'umana natura» comuni «così a' plebei com' a' nobili»<sup>668</sup>; le azioni virtuose non sono più dovute a «sensi di religione» ma all’“intendimento” della loro idea:

Da repubbliche così fatte uscì la filosofia [...] interessata alla verità; così ordinando la provvidenza: che, non avendosi appresso a fare più per sensi di religione (come si erano fatte innanzi) le azioni virtuose, facesse la filosofia intendere le virtù nella lor idea, in forza della quale riflessione, se gli uomini non avessero virtù, almeno si vergognassero de' vizi ché sol tanto i popoli addestrati al mal operare può contenere in ufizio.

SN44 §1101, p. 965.

La filosofia sorge sulla morte di Giove. Già nella *Scienza Nuova* del 1725 ciò evidente laddove Vico sottolinea come «θεωρηματα, che furono dapprima le cose divine della vana scienza della divinazione, terminarono nelle cognizioni eterne della mente e del vero in metafisica» così come la «contemplazione del cielo, onde provennero gemelle l'idolatria e la divinazione [...] terminò nella contemplazione della universale natura» e «Giove» che fu creduto «la volontà del cielo» terminò «da' filosofi in una mente infinita che detta un giusto eterno agli uomini»<sup>669</sup>.

Non c'è più bisogno del *metus dei* poiché l'idea di giusto, «formola informe d'ogni forma particolare» che informava di sé «i corpi opachi» dei primi tempi<sup>670</sup>, si esprime

---

<sup>666</sup> SN44 §§975-978, p. 890.

<sup>667</sup> *Ivi* §350, pp. 552-553.

<sup>668</sup> *Ivi* §995, p. 902.

<sup>669</sup> SN25 §245, pp. 1098-1099.

<sup>670</sup> SN44 §1045, p. 930.

ora nelle «buone leggi» della giurisprudenza<sup>671</sup>. Si fa coscienza, “giustizia interna”. Nei tempi umani, dunque, conformemente alla libertà ed equità allargata, è la *prudenza* a dover essere messa in campo di fronte all’indebolirsi della *religio*, fondamento metapolitico della vita sociale, civile degli uomini. I primi tempi dell’umanità, come si è accennato precedentemente, sono caratterizzati da una teleologia tesa al raggiungimento dei tempi umani, dell’incivilimento e del dispiegamento della razionalità<sup>672</sup>.

Precisamente nei primi tempi dell’umanità, conformemente alla natura degli uomini, l’agire è regolato per lo più dalla ricerca dell’utile assistito da un disegno provvidenziale particolarmente serrato, motivo per cui i primi uomini agiscono virtuosamente non perché *intendono* l’idea di virtù ma per religiosi sensi:

le religioni sono quelle unicamente per le quali i popoli fanno opere virtuose per sensi, i quali efficacemente muovono ad operarle [...] i sensi devono strascinare la mente a far opere di virtù.

SN44 §1110, p. 970.

Nei primi tempi dell’umanità, dunque, la *religio* nella forma del *pudor-metus* e l’utile agiscono come motori per l’agire umano che, tuttavia, rimane ad un livello di spontaneità, automatismo, immediata necessità non concettualizzata o poco concettualizzata. È precisamente in questo contesto che assume tutto il suo senso la produttività sociale delle passioni, la conversione dei vizi in virtù e in civile felicità retta da una «divina mente legislatrice»<sup>673</sup>.

Nei tempi umani alla credenza succede il consensuale riconoscimento di forme giuridiche, sociali e politiche. Precisamente in questo momento è lasciata alla prudenza umana la possibilità di rimanere nel momento più equilibrato ma non per questo meno rischioso. La prudenza Vico la delinea nel *De ratione* e il suo significato rimane sostanzialmente lo stesso anche all’interno della *Scienza Nuova* sebbene in un contesto teorico profondamente modificato. La prudenza assume particolare importanza proprio in relazione alla *pratica* dell’opera poiché consente di mettere in relazione il

---

<sup>671</sup> *Ivi* §1101, p. 965.

<sup>672</sup> Percorso comunque non necessitato nella misura in cui può capitare che il corso – teleologicamente orientato ai tempi umani – di una nazione può essere fermato, per esempio, dalla conquista da parte di un’altra nazione.

<sup>673</sup> SN44 §133, p. ...



sapere, la scienza e la contingenza. Nel *De ratione* il filosofo napoletano sostiene che il metodo geometrico non funziona per il mondo morale e per la vita civile e, anzi, lascia «trascurata e incolta la compiutissima e nobilissima dottrina dello stato»<sup>674</sup>.

La conoscenza apodittica, il cui fine è la verità, intesa come *res*, come ciò che permane eternamente identico, non è in grado di applicarsi all'incerta e mutevole natura umana a differenza della conoscenza *probabile*. Per questo, in un passo molto noto, Vico sostiene che con il criterio di una «*recta mentis regula, quae rigida est*», con una rettilinea e rigida regola mentale, non è possibile misurare i fatti umani e le azioni della vita pratica che cambiano a seconda della contingenza<sup>675</sup>. Occorre, invece, misurarla con la regola Lesbia che «lungi dal voler conformare i corpi a sé, si snodava in tutti i sensi per adattare se stessa alle diverse forme dei corpi»<sup>676</sup>.

Di volta in volta occorre agire a seconda dei fatti laddove non è possibile adattare i fatti a regole statiche prestabilite. In ciò Vico rintracciava la forza del *sapiente* contrapposto allo *stolto*. All'altezza del *De ratione*, il filosofo napoletano recupera la tradizione umanistica quattrocentesca in cui rintraccia gli strumenti necessari e sufficienti (in quel contesto) per far fronte alle esigenze della prudenza civile senza tuttavia ridurla a precettistica tecnica ma ancorandola ad una dimensione etica e veritativa. Prudente è colui che è in grado di operare nella contingenza per approssimarsi il più possibile al vero, colui che utilizzando la conoscenza probabile valuta il miglior modo di agire nella mutevolezza degli eventi.

Mentre, infatti, nel metodo scientifico si rintraccia «*unam causam*» da cui ricavare i fenomeni della natura, nella prudenza civile «prevalgono quelli che ricercano quante più cause di un sol fatto per congetturarne quale sia la vera»<sup>677</sup>. Proprio per questa profonda differenza nella considerazione del rapporto di causa-effetto, non è possibile adottare nella prassi il metodo di giudicare proprio della scienza, ma occorre tenere assieme verosimile prudenziale ed eloquenza che trovano la loro esplicazione nel senso comune.

---

<sup>674</sup> *De ratione*, pp. 130-131.

<sup>675</sup> *Ivi* pp. 130-133.

<sup>676</sup> *Ivi* pp. 132-133.

<sup>677</sup> *Ibidem*.

All'altezza dei tempi umani e nella *Scienza Nuova* si tratta di pensare un'articolazione tra la conoscenza e la prudenza in vista del bene comune per "salvare", "conservare" una nazione. Il disegno serrato della provvidenza dei primi tempi si stempera, così, nei tempi umani in prudenza affidata all'uomo tanto più in relazione ai tempi presenti e futuri. In questo senso, l'opera vichiana è pensata per essere d'aiuto alla prudenza umana, al fine di impedire la "rovina delle nazioni" offrendo un quadro d'intelligibilità dei fatti umani e una diagnosi attenta del presente in vista del futuro. Fornisce, insomma, delle chiavi di volta per leggere la realtà.

Del resto, la capacità di Vico di non far coincidere mai logica dell'essere e logica dell'esistenza gli consente di far rimanere aperta e problematica la storia senza chiuderla in sintesi asfissianti. Gli permette di dare ragione delle trasformazioni storiche, individuandone tendenze, costanti, con uno sguardo retrospettivo che permette di allungarne la portata in modo prospettivo e prospettico per rendere ragione anche delle trasformazioni a venire. Una scienza e una teoria della storia che nulla ha a che vedere con una filosofia della storia.

È solo in questo quadro che può profilarsi la figura del ricorso, la sempre incombente catastrofe che trova la sua genesi nel fallimento e nella dissoluzione dei tempi umani. Il ricorso diviene il rischio intravisto, preconizzato da Vico, il possibile riverbero storico di una crisi politica rintracciabile nell'incapacità di mantenere l'equilibrio nei tempi umani. Un equilibrio difficilmente sostenibile ma non impossibile da sostenere, nella misura in cui la *memoria*, la *prassi politica* e la *prudenza* assumano dalla storia l'onere della disgregazione in vista della durata contro le possibilità contestuali della corruzione e della dissoluzione del vivere libero. In tal senso, la storia lungi dal configurarsi come un insieme di equilibri automatici, è direttamente connessa sui modi e i tempi della politica e della legislazione che la esprime, sulle sue incertezze, le sue imprevedibilità e le sue complicate ricomposizioni. Nominare il ricorso sottende l'invito vichiano a leggere adeguatamente i segni della storia che, soli, possono garantire il controllo istituzionale, giuridico, politico della decadenza di una nazione.

Il ricorso, infatti, filosoficamente si configura come immagine anfibia, posta sulla soglia vita-morte, la stessa soglia da cui si origina la *Scienza Nuova*. È figura che rappresenta, insieme, la fine e l'inizio: la fine, il *de-lirare* della nazione che si è composta

nei lenti passi della storia, ma anche il cominciamento di un nuovo corso. È passaggio d'epoca eventuale che consente alla storia vichiana di rimanere aperta e problematica spezzando e spiazzando linearità e circolarità.

Momento di crisi, piuttosto. Nel caso del Medioevo – esempio filologico del ricorso – l'esito è la riattivazione delle facoltà primitive; è l'evento – il cristianesimo – che apre ad una nuova epoca con una nuova, diversa, religiosità. Nella *Conchiusione*, invece, Vico non indica quali possano essere gli esiti di un ipotetico ricorso poiché, appunto, esso ha valore filosofico, più che filologico. Non è evento documentato o documentabile ma rischio di crisi che percorre la *civitas*, il negativo che sta dentro il moderno. È il rischio incombente di un'assenza di forma.

Benedetto Croce leggendo la *Scienza Nuova* ha rilevato più volte l'assenza di un'idea compiuta di *progresso*. Lo seguiva Francesco De Sanctis quando scriveva che «la teoria del progresso è per Vico come la terra promessa. La vede, la formula, stabilisce la sua base, traccia il suo cammino, diresti che l'indica col dito, e quando non gli resta a fare che un passo per giungervi, la gli fugge dinanzi, e riman chiuso nel suo cerchio e non sa uscirne»<sup>678</sup>. Vico poneva la premessa ma non riusciva a trarre la conseguenza per De Sanctis tanto che, per quanto conoscitore del mondo antico, il filosofo napoletano non capì il Medioevo né «i tempi suoi, parendogli indizio di decadenza e di dissoluzione quella vasta agitazione religiosa e politica, in cui era la crisi e la salute»<sup>679</sup>. Alla base, come noto, tanto della lettura crociana quanto di quella desanctisiana c'è la categoria storiografica del precursorismo e il costante riferimento a Vico in termini hegeliani.

Ma nel tentativo vichiano di dare senso al materiale sconnesso della storia dei popoli non vi è l'intenzione di giungere ad un approdo prestabilito. In questo dar senso e dare forma non viene mai meno il rapporto tra storia e *crisi* tant'è che risulta alquanto singolare l'idea di una *Scienza Nuova* da inserire nello schema delle 'magnifiche sorti' progressive. Il mondo della storia può approdare ad una conclusione catastrofica che si fa insieme anche possibilità di nuovo cominciamento. Quanto più ci si avvicina alla perequazione tra individuo e storia, alla quiete tra libero arbitrio e Provvidenza,

---

<sup>678</sup> F. DE SANCTIS, *Storia della Letteratura italiana*, op. cit., pp. 731-732.

<sup>679</sup> *Ibidem*.

tanto più si dà la possibilità, l'eventualità del disfacimento e di una crisi a cui Vico dà una forma "anti-hegeliana". Più che un passo avanti o un passo indietro rispetto a Hegel, è un passo di lato. Il reale non diviene totalmente razionale per il filosofo napoletano. Al di là delle intenzioni dell'autore che mai rinuncia alla scientificità della sua opera, rimane forte la potenza di un negativo che la Mediazione non sembra in grado di vincere sino in fondo nella sua caotica vitalità<sup>680</sup>.

Dalla condizione finale descritta mirabilmente nelle pagine della *Conchiusione* quale uscita è possibile? Sintomatica la risposta del filosofo napoletano che torna sul concetto di Provvidenza. Non si può dare ulteriore incivilimento quando la ragione ha raggiunto il suo maggiore dispiegamento ma ha dimenticato le sue radici corporee, quando il sapere si è estraniato dalla vita. Si rende necessario, piuttosto, un recupero non rintracciabile nell'individuo. Emblematico, in questo senso, che la presenza complessiva del lemma 'Provvidenza' si collochi in maniera discontinua nell'opera di Vico. In particolare, la sua presenza appare soprattutto all'inizio e alla fine.

Come a ripresentarsi protagonista riportando gli uomini «dentro la *forza*, sollevandoli dalle "diligentissime" e rimettendoli dentro "le necessarie utilità della vita"»<sup>681</sup> facendoli ritornare «religiosi, veraci, fidi» con il fine di «conservare l'umana generazione in questa terra». È necessario il recupero della semplicità indistinta dell'origine, di un corpo che incrina la riflessione astratta. All'autocoscienza del fare e dell'intendere che si apre nei tempi umani, alla "totalità singola" e indivisa dell'ego torna prepotente l'eterogeneità dei fini; al mondo nelle mani dell'uomo segue – torna – la serrata logica della Provvidenza. Vico preconizza il negativo che la modernità si porta dentro e che sopprime piuttosto che affrontare. È lo stesso negativo che irrompe quando scompare la tensione, la sperequazione che tiene viva la dissimmetria tra vita e forma. È il motivo per cui l'opera vichiana rimane aperta, la sua risposta rimane in-compiuta.

Il mondo umano stesso è sempre preso in un'aporia, in uno slivellamento di piani non ulteriormente ricomponibile. È aporia e slivellamento da cui non può liberarsi, ma di cui si può prendere atto storicamente, politicamente, giuridicamente nella

---

<sup>680</sup> Si veda in generale B. DE GIOVANNI, *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, Il Mulino, Bologna 2022.

<sup>681</sup> B. DE GIOVANNI, *La teologia civile*, op. cit., p. 21.

consapevolezza che «la politicITÀ è conquista straordinariamente faticosa e sempre precaria» e che lo stato ferino «non è condizione originaria fissata in un dato momento dello sviluppo umano, bensì insidia che sta sotto ogni società storica come incombente frana in cui possa sprofondare se i livelli minimi civili non siano rispettati»<sup>682</sup>.

L'uomo di Vico ha sempre «il baratro della non-storia spalancato sotto i piedi»<sup>683</sup> e il momento più alto della civilizzazione è anche il momento di maggiore equilibrio sull'orlo di questo baratro. Equilibrio dato dal rischio costante di crollare, dal camminare al bordo di una precarietà che minaccia un ritorno non uguale, certo analogo, dalla raggiunta uguaglianza-ragione di Solone alla violenza-forza di Achille, dai dissoluti e sfacciati Neroni agli immani e goffi Polifemi.

È il baratro che percorre la modernità nel duplice pericolo di una *reductio* all'Uno della politica o della dispersione del Molteplice. L'esigenza e la necessità di Vico è allora quella che l'Uno regoli, indirizzi, guidi il Molteplice al fine di evitare i due rischi che il Moderno si porta dentro. Alla fine della *Scienza Nuova* che rimanda, in un certo senso, all'inizio è possibile allora cogliere compiutamente l'espressione vichiana di *teologia civile ragionata della Provvidenza divina*. Non si tratta di contemplare estaticamente Dio «sopra l'ordine delle cose naturali, per lo quale fin'ora l'hanno contemplato i Filosofi» ma di contemplare «in Dio il mondo delle menti umane, ch'è 'l Mondo Metafisico, per dimostrare la Provvedenza nel Mondo degli animi umani». Così i «Filosofi infin' ad ora, avendo contemplato la Divina Provvedenza per lo sol' Ordine Naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte; [...] ma no'l contemplarono già per la parte, ch'era propria degli huomini».

Nessuna teologia naturale né teologia rivelata nella *Scienza Nuova*. Una teologia civile capace di dimostrare contro una compagine di autori empì – libertini, scettici, stoici, epicurei – una logica interna, una direzione di senso superiore negli effetti alle intenzioni umane. Impresa che costringeva Vico a maneggiare strumenti e materiali eterodossi ma non era di principio eterodossa. Ordine metafisico delle menti umane e ordine civile degli uomini venivano indagati con una nuova mossa epistemica ed etica nella consapevolezza della finitezza umana.

---

<sup>682</sup> P. PIOVANI, *Vico e la filosofia senza natura*, in ID., *La filosofia*, op. cit., p. 81.

<sup>683</sup> *Ibidem*.

Nella figura del ricorso si dà allora tutta la portata della teologia civile *ragionata* della Provvidenza divina. Poiché per quanto «gli huomini hanno essi fatto questo mondo delle nazioni (ch'è il primo principio incontrastato di questa Scienza [...])», purtuttavia «egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti». Tali «fini ristretti» divengono «mezzi per servire a fini più ampi» necessari «per conservare l'umana generazione su questa terra»<sup>684</sup>.

Teologia civile rimanda, allora, a qualche cosa che si sottrae alla dimensione del tempo e della ragione sulla soglia di una necessità della *fondazione* della politica – in alternativa tanto all'artificialismo moderno quanto al classicismo – e, insieme, di una *infondatezza* del teologico come mondo a sé, collocato in un mondo sovraordinato. Questa la distanza, mi pare, rispetto al *Diritto Universale*: la teologia si fa politica e solo in questo modo il mondo dell'uomo si conserva all'altezza di una possibilità di storia. È forma non isolata ma dispersa all'interno del mondo civile.

Nessuna marcia trionfalistica dello spirito né un reale che diviene razionale. La *theoria* non fagocita né la vita né la realtà che, sempre, la eccedono. Lo sguardo dello scienziato si apre all'eventualità di ciò che può accadere nel moderno tenendo conto di ciò che già è accaduto nell'antico. Questa è la grande “fatiga” vichiana, la *mente heroica* dello scienziato che si sente d'aver “vestito un nuovo huomo” che elabora una metafisica alla portata della finitezza umana. Il *labor* faticoso di chi sa che «ci è naturalmente negato di entrar nella vasta immaginativa di que' primi uomini» di cui «appena intender si può, affatto immaginare non si può»<sup>685</sup>; di chi vede che prima dei filosofi ci sono le leggi; prima di quell'osannato «astrattissimo» *sum*, indissolubilmente legato a quel *cogito* soffocante, c'è il «“mangiare”, che dovet'esser il primo significato si “*sum*”»<sup>686</sup>.

Di chi alla *machina machinarum* dello Stato moderno che cerca di chiudere a doppia mandata la vita, indica la *selva* indicibile e il suo possibile ritorno che più che *ritorno* è *riemersione* di ciò che da sempre percorre, come suo rovescio negativo, la città; di chi

---

<sup>684</sup> *Ivi* §1108, pp. 968-969.

<sup>685</sup> *Ivi* §378, p. 572.

<sup>686</sup> *Ivi* §693, p. 764.

agli uomini *solo* razionali contrappone i bestioni: l'insopprimibile alterità che ognuno di noi porta dentro di sé e che, qualora la si dimentichi, può tornare ad inghiottirci; di chi vede quello Stato moderno essere nient'altro che un *astratto* che lascia fuori dal suo meccanismo tutto ciò che non è tale; di chi vede nella ragione politica moderna, la matrice della spoliticizzazione.

Il filosofo napoletano vede le polarizzazioni del moderno e cerca di elaborare una sua risposta, svelando o tentando di svelare il discorso auto-fondativo e contraddittorio della modernità. Non ne può indicare "scientificamente" la soluzione. Racconta miti, dipinge passioni, tratteggia eroi guardando ai corpi sensuali di quei "giornalieri", "famoli", "clienti" e "plebi" che nelle loro "caterve" turbano gli "ordini" dei nobili, lavorano curvando l'aratro sui campi e combattono nelle guerre rivendicando diritti che non hanno. Corpi materiali che, nel conflitto, inseguono le loro utilità e fanno la storia. Un intero contro-discorso sulla modernità, avviluppato attorno al rapporto tra storia e crisi, quello di Vico, che non implica necessariamente la sua anti-modernità. Modernissimo, piuttosto. Ma di una modernità diversa. E, forse, perdente.





## CONCLUSIONE

### VICO CONTRO

La *Scienza Nuova* come teologia civile è la risposta che Vico tenta di elaborare contro una serie di autori che già nel *Diritto Universale* riteneva empi. Nel *Libro X* de *Le Leggi* Platone rilevava sei tipi di empietà per le quali individuava le relative pene. Tra queste «l'uomo che non crede per nulla all'esistenza degli dei, eppure per un innato istinto di giustizia è portato a odiare i malvagi» poiché è avverso all'ingiustizia; l'uomo che «oltre a ritenere che da nessuna parte nell'universo c'è posto per gli dei» non sa «dominare né i piaceri né i dolori, nonostante sia dotato di ottima memoria e buona capacità di apprendimento»; l'uomo che usa «sistematicamente l'inganno» e quello che lo usa non sistematicamente; l'uomo che nega «l'impegno degli dei nei confronti degli uomini» e l'uomo che giudica «gli dei facilmente influenzabili»<sup>1</sup>. Per la verità Platone identifica anche altre tipologie di empietà ma considera meritevoli di una pena – e necessarie delle leggi per – coloro che utilizzano l'inganno.

Proprio l'inganno e la costellazione di termini che ad esso si associano – frode, lusinga, apparenza, ecc. –, come si è visto nel capitolo precedente, vengono condannati aspramente anche da Vico tanto più in relazione alla questione della religione e del politico. Di «vile impostura», «laida calunnia», «infamatore» e «vil traditore», del resto, egli accusava anche quell'*ignotus erro* autore della «Novella Letteraria» sulla *Scienza Nuova* del 1725 negli «Acta eruditorum lipsiensia» del 1727 invitandolo a «vivere tralle fiere ne' deserti dell'Affrica» poiché non adatto al «mondo degli uomini»<sup>2</sup>. Così come di inganno, impostura, “fraude” accuserà anche quegli empi autori, seguaci di Epicuro, contro cui scrive la sua *Scienza Nuova*.

Da autore che non cita spesso o non cita affatto le sue fonti, Vico ci dà un'indicazione tanto rara quanto preziosa allorché nel *Diritto Universale* enumera gli autori e le opere che ritiene empi pur elaborandone i linguaggi ed assimilandone

---

<sup>1</sup> *Leggi*, X 908 B-908 E (pp. 1693-1694).

<sup>2</sup> *Vita*, pp. 73, 75. Cfr. anche le *Vici Vindiciae*, pp. 372-373 in cui si legge «tu li raggiri, li inganni, li tradisci a tal punto da indurli a scrivere il contrario di un'opera e di un autore (il che è perlomeno mostruoso) [...]» o ancora «è meglio infatti essere ignorante e in buona fede piuttosto che errare sconosciuto e tanto nocivo, reietto del genere umano, anche se dottissimo».

elementi portanti: Machiavelli e *Il Principe*, Hobbes e il *De Cive*, Spinoza e il *Tractatus*, Bayle e il *Dizionario*. Una costellazione di quattro autori partecipi di quella linea teorica inaugurata da Epicuro che fa della negazione della Provvidenza e della desacralizzazione del discorso sulla società politica i suoi capisaldi.

Vico, infatti, non rinuncia a biasimi feroci nei confronti di Epicuro a eccezione, forse, dell'unica notazione parzialmente positiva che si ritrova nel *De Antiquissima* all'interno del *Caput IV*. Qui, scorrendo della geometria e dello statuto dei numeri, distingue quattro classi di filosofi: i «geometri eccellenti, che studiarono i principi fisici con ipotesi matematiche» come Pitagora; i ben istruiti in geometria e assidui cultori della metafisica che «meditarono i principi delle cose senza partire da alcune ipotesi, e quindi trattarono della natura con metodo metafisico» come Aristotele; gli «ignoranti in geometria e nemici della metafisica» che «portarono il semplice corpo esteso alla funzione di materia, commettendo gravissimi errori sin dall'inizio nell'espone i principi, salvo poi pensare correttamente sulle singole nature peculiari dei fenomeni» come Epicuro; in ultimo, coloro che individuavano le origini delle cose in un corpo con qualità e quantità definite, come Talete<sup>3</sup>.

Una breve parentesi solo dalla eco positiva che non tornerà più se non nella *Vita* come flebile ricordo che lascerà il posto ad altre tesi da confutare: la negazione della Provvidenza e l'incapacità di articolare un discorso politico. Del resto, proprio nella sua autobiografia, ripercorrendo i «progressi» nelle «filosofie» sottolinea il rinascente e pericoloso interesse per Epicuro mediato da Gassendi che pur incuriosisce il filosofo partenopeo:

nel tempo nel quale egli [Vico] partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia d'Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla; onde in lui destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio. Nella cui lezione conobbe che Epicuro, [...] negava la mente esser d'altro genere di sostanza che 'l corpo [...]

*Vita*, pp. 18-19.

La morale che inaugura Epicuro è morale «di piacere» buona «per uomini che debbon vivere in solitudine, come in effetto egli ordinò a coloro che professassero la sua

---

<sup>3</sup> *De Antiquissima*, pp. 238-239.

setta»<sup>4</sup>. Giudizi simili tornano sia nelle *Epistole* che nel *Diritto Universale* e nelle tre stesure della *Scienza Nuova*. A parte i luoghi in cui Epicuro viene accostato agli altri 4 autori empiri, egli compare in più parti in solitaria ad assumere un ruolo tanto significativo da meritare anche capitoli a parte nell'opera giuridica.

È il caso, per esempio, del *De Constantia* e, nello specifico, del *Caput VII*. Quest'ultimo non a caso è posto dopo i due capitoli (III e IV) che affermano la verità della metafisica e della religione cristiana, dopo il *Caput V* dedicato ai dogmi di Platone da accettare nella misura in cui risultano agostinianamente conformi alla dottrina cristiana – l'eternità delle idee, l'immortalità dell'anima e la divina provvidenza – e dopo il *Caput VI* dedicato agli stoici il cui dogma metafisico del *fato* viene considerato falso nella misura in cui comporta un determinismo che elimina il libero arbitrio umano ma vero nella misura in cui «il fato è *verbo*, parola, mediante cui Dio *fatur* [dice] alla mente la verità eterna» e da cui proviene «il *fas* col quale i filosofi designarono più tardi il diritto naturale» che è «immutabile»<sup>5</sup>.

Diverso è il caso del capitolo dedicato a Epicuro e intitolato *Iniustum ab Epicuro metaphysicae indictum bellum* interamente volto a rilevare la falsità di alcune idee epicuree – o recepite come tali. Risulta falso, in particolare, «il dogma» secondo il quale vi è «un solo genere di cose, ossia il corpo» e che tale corpo «sia vuoto, cioè nulla». Due principi, il corpo e il vuoto, che sono alla base della guerra «tanto empia [*nefaria*] quanto micidiale» che Epicuro combatte contro la mente. Conseguente ai due principi è l'«improbabile e ridicolo» dogma, proprio di *imbecilli ingenii*, del caso per il quale tutto deriverebbe dal casuale incontro nel vuoto di atomi retti da cieca sorte così che Epicuro «*divinam providentiam tollit*», toglie di mezzo la divina Provvidenza sino a considerare l'*autopsia*, l'evidenza sensibile come criterio della verità negando «le verità eterne» in nome dell'apparenza particolare<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *Vita*, p. 19.

<sup>5</sup> «Il dogma stoico del fato è falso nella misura in cui comporta una concatenazione necessaria delle cose, che trascina ogni cosa con la sua forza, ivi compreso il libero arbitrio umano»; *De Constantia*, pp. 366-367.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 368-369. Anche nel *De Uno* si trova il riferimento vichiano alla metafisica di Epicuro identificata con quella dei poeti rozzi delle origini che di «continuo fa scorrere e volare per l'aria le immagini dai corpi». Una dottrina che corrisponde all'adolescenza del genere umano e che tratta le cose metafisiche allo stesso modo con cui favoleggiano i poeti; *De Uno*, pp. 278-281.

Ma non è solo la guerra epicurea alla metafisica ad essere oggetto dell'interesse vichiano. Non meno biasimata è, infatti, la morale ancora una volta collocata all'interno di una serie di capitoli speculari ai precedenti: prima l'affermazione della verità della morale cristiana (che si snoda tra i capitoli VIII e XI), poi i dogmi morali di Platone e quelli degli stoici conformi al cristianesimo (*Caput XII* e *Caput XIII*) e per finire l'errore di Epicuro nella dottrina morale (*Caput XIV*). Alle filosofie dei gentili che auspicano ad una «beatitudine umana» e terrena Vico contrappone la verità della religione e della morale cristiane, la cui «ethica» insegna la superiorità della mente sul corpo e il ruolo di guida della prima sulle «membra» del secondo. Ma essa si fa anche volano di *humilitas* intesa come consapevolezza della propria finitezza contro la *philautia* e l'*impia superbia* di chi non ha contezza della miseria umana e del soccorso della grazia divina<sup>7</sup>.

Non tutti sono però caduti in errore. Tra i dogmi platonici conformi alla dottrina cristiana, infatti, Vico considera la definizione della filosofia come *meditatio mortis* che spinge a vivere in conformità al vero e a raffrenare per quanto possibile i sensi; il fine della filosofia inteso come unione della mente con Dio e la differenza tra la vita divina, umana e brutta dell'uomo: la prima si compendia nella contemplazione del vero eterno, la seconda nell'operare conformemente al vero e l'ultima nel seguire gli errori dei sensi. L'ultima verità conforme al cristianesimo che Vico rintraccia in Platone è il vivere onestamente poiché l'*honestas* è la «bellezza della virtù»<sup>8</sup>. Anche tra gli stoici, di cui pure condanna la vanità dell'apatia, Vico enumera una serie di dogmi conformi al cristianesimo come il valore centrale assunto dall'onestà e il «seguire Dio» inteso come «vivere conformemente alla natura razionale»<sup>9</sup>.

Diverso ancora una volta appare il caso di Epicuro che ha reso l'anima una modificazione del corpo e fondato la felicità umana sulla voluttà corporale. Sebbene a questa abbia unito «la scelta e la moderazione» egli non ha riconosciuto «che questa scelta, questa moderazione sono possedute dalla mente non dai sensi». Infatti, aggiunge Vico, «la misura è una moderazione del corpo, ma non è essa stessa di carattere

---

<sup>7</sup> *De Constantia*, pp. 368-371.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 372-373.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 372-375.

corporeo»<sup>10</sup>. Il materialismo di Epicuro, inoltre, accompagnato al relativismo delle opinioni risulta dannoso anche per la giurisprudenza: egli, infatti, non ammette per natura alcun diritto riposto sull'onestà eterna, ma solo sulla fluidità dell'utilità materiale<sup>11</sup>. Forse Vico aveva in mente quel passaggio delle *Massime Capitali* in cui si legge che la giustizia non è «un qualcosa che esiste di per sé, ma solo nei rapporti reciproci e sempre a seconda dei luoghi dove si stringe un accordo di non recare né di ricevere danno» così come l'ingiustizia non è un male di per sé ma «per il timore che sorge dal sospetto di non poter sfuggire a coloro che sono preposti alla punizione di tali azioni»<sup>12</sup>.

Nelle poche critiche esplicite al solo Epicuro all'interno del *Diritto Universale* Vico si muove su tre versanti: un versante metafisico, uno morale ed uno politico-giuridico secondo l'adagio vichiano per il quale i principi della metafisica, della morale e della politica sono gli stessi in un nesso costante e reciproco. Nella *Scienza Nuova* la critica vichiana ad Epicuro subirà uno spostamento, una semplificazione o, se si vuole, una “contrazione” in parallelo alla valutazione dello stoicismo. In quest'ultimo, infatti, Vico non opera più alcuna distinzione tra ciò che è vero e conforme e ciò che non lo è. Lo stoicismo e l'epicureismo vengono ridotti a filosofie solitarie da contrapporre a Platone e rispettivamente ricondotte alle sole dottrine del fato e del caso.

Si tratta di uno spostamento che in parte interviene sin dalle prime pagine della *Scienza Nuova* del 1725 in cui Vico contrappone le massime degli epicurei e degli stoici alle pratiche di Platone – di cui, pure, individua non pochi limiti<sup>13</sup> – ma che solo nella

---

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 374-375.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 382-383.

<sup>12</sup> Epicuro, *Ratae Sententiae*, XXXIII-XXXIV, 150-151 (Epicuro, *Opere*, pp. 131-132)

<sup>13</sup> «ma gli epicurei e gli stoici, per vie, nonché diverse, affatto opposte tra loro, eglino pur troppo si allontanano dalla sapienza volgare e l'abbandonano. Gli epicurei, perché essi insegnano il caso reggere ciecamente le cose umane; gli animi umani morir coi corpi; i sensi del corpo, poiché altra cosa non dan che corpo, col piacer dover regolare le passioni; e l'utilità, la quale ad ogni ora si cangia, essere la regola del giusto. Gli stoici, al contrario, perché decretano che una fatale necessità trascini tutto, anche l'umano arbitrio; donano una vita a tempo agli animi dopo morte; e, quantunque predichino esservi un giusto eterno ed immutabile e che l'onestà debba esser la norma delle umane azioni, però annientano l'umanità con volerla affatto insensata alle passioni [...]. Talché gli epicurei, con la loro sempre variante utilità, rovinano il primo e principal fondamento di questa scienza, che è l'immutabilità del diritto naturale delle genti; gli stoici, con la loro ferrea severità, ne bandiscono la benigna interpretazione, che regola gl'interessi e le pene [...]. Solo il divino Platone egli meditò in una sapienza riposta che regolasse l'uomo a seconda delle massime che egli ha apprese dalla sapienza volgare della religione e delle leggi [...]. Però essi Platone perdè di veduta la provvidenza quando, per un errore comune delle menti umane, che misurano da sé le nature non ben conosciute di altrui innalzò le barbare e rozze origini dell'umanità gentilezza allo stato perfetto delle sue altissime divine cognizioni riposte [...]» SN25 §§12-13, pp. 985-986.

*Scienza Nuova* del '30 e del '44 apparirà compiuto come emerge nella nota *Degnità V* in cui viene delineata la funzione pratico-civile della filosofia che deve «sollevar e reggere l'uomo caduto e debole»<sup>14</sup>. Degnità che

allontana dalla scuola di questa Scienza gli stoici, i quali vogliono l'ammortimento de' sensi, e gli epicurei, che ne fanno regola, ed entrambi niegano la provvidenza, quelli facendosi strascinare dal fato, questi abbandonandosi al caso, e i secondi oppinando che muoiano l'anime umane coi corpi, i quali entrambi si dovrebbero dire "filosofi monastici o solitari". E vi ammette i filosofi politici, e principalmente i platonici».

SN44 §130, p. 496.

Si tratta, dunque, di una contrapposizione tra una filosofia politica e una filosofia da solitari i quali risultano incapaci di articolare un discorso politico.

Epicuro, viene, poi considerato, non solo il propugnatore di una filosofia di solitari<sup>15</sup> ma anche il capostipite di una linea di autori empî accomunati dalla negazione della Provvidenza. Nelle *Epistole* viene anche associato allo scetticismo per la comune tendenza a rovinare tutti i tentativi di fondazione di una società cristiana delle nazioni o viene affiancato a Cartesio poiché con quest'ultimo è da considerarsi uno dei motivi della decadenza delle nazioni<sup>16</sup>. Tutte connotazioni negative che si ritrovano anche in una *Disputazione unica* dedicata a "sciogliere" gli argomenti di Lucrezio contro l'immortalità e inviata al Vico – che a sua volta risponderà con un'Epistola – da quel Tommaso Russo che si dichiarava «diligente Lettore» delle «profonde speculazioni» del filosofo napoletano<sup>17</sup>.

In tutti gli altri contesti Epicuro compare come il primo nome di una serie di autori che rimane sempre la stessa (a eccezione di una serie di occorrenze in cui si

---

<sup>14</sup> SN44 §129, p. 496.

<sup>15</sup> Si vedano anche CMA 3, pp. 421-422 in cui Vico, pur riconoscendo il «magnanimo sforzo» con cui Epicuro credette «d'accrescere la greca filosofia» diede, di fatto, vita ad un «infelice evento», quale quello di trattare «solamente l'uomo nella solitudine, nella famiglia, nella città» senza pensare l'uomo «nella Società di tutto il Gener umano».

<sup>16</sup> Si tratta della lettera inviata a Luigi Esperti a seguito della poca accoglienza della *Scienza Nuova* del 1725. Il filosofo napoletano trova la motivazione della mancata accoglienza nel fatto che la sua opera è "lavorata" «sull'idea della Provvidenza» e si adopera «per la giustizia del Gener'Umano» richiamando le «Nazioni a severità» in un tempo in cui il «Mondo o fluttua ed ondeggia tra le tempeste mosse a costumi umani dal Caso di Epicuro; o è inchiodato e fiso alla Necessità del Cartesio» abbandonandosi o alla «Cieca Fortuna» o alla «sorda Necessità»; *Epistola* 44 a Luigi Esperti, p. 127.

<sup>17</sup> *Epistola* 59 di Tommaso Russo, 11 giugno 1729, pp. 151-152 e *Epistola* 62 a Tommaso Russo, 7 novembre 1729, pp. 155-156.

aggiunge anche Locke<sup>18</sup>): Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle. Paolo Cristofolini indagando «lo Spinoza “esplicito” di Vico»<sup>19</sup> ne ricavava cinque immagini diverse: l'utilitarista, il deista, il fatalista, l'ateo e il devastatore di repubbliche. L'immagine di “utilitarista”, nel *Diritto Universale*, è immagine che viene applicata a tutti e quattro gli autori citati sempre assieme.

Spinoza e Machiavelli, accanto all'accusa di utilitarismo, vengono accusati anche di deismo (Spinoza) e di incomprendimento della storia e dell'essenza della repubblica romana (Machiavelli). Con gli altri tre autori «Macchiavello»<sup>20</sup> ha la colpa di mettere in forse la giustizia nelle faccende umane, replicando gli argomenti di Carneade allorché discorse un giorno a favore e un giorno contro la giustizia come se le due argomentazioni potessero essere bilanciate tra loro rimanendo sul piano puramente sofistico<sup>21</sup>. A tutti e quattro viene, appunto, imputata la colpa, alla cui origine vi è Epicuro, di utilitarismo poiché hanno reso l'utilità «madre del diritto» confondendo ciò che fu semplice occasione per una causa<sup>22</sup>.

L'altra accusa comune a tutti e quattro gli autori è l'ossequio ai sensi e il disconoscimento della Provvidenza. Nel *De Constantia*, in particolare, quando la Provvidenza inizia a fare la sua comparsa più corposa, Vico, ricorrendo all'eterogenesi dei fini, biasima gli empi. Questi, con le loro teorie, non possono negare l'ordine semplicissimo, «coerente sempre con se stesso e comune a tutte le genti» con cui la

---

<sup>18</sup> Tra le *Epistole* si vedano in particolare *Epistola* 31 a Filippo Monti, 18 novembre 1724, pp. 108-110 e *Epistola* 44 a Luigi Esperti, pp. 126-129.

<sup>19</sup> P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, op. cit., pp. 54-74.

<sup>20</sup> Sul rapporto Machiavelli-Vico sono state scritte molte pagine. Rimando in generale a B. CROCE, *Elementi di politica*, in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945 in cui, pur ritrascrivendo Vico in chiave neoidealista, a discapito della tesi sostenuta dallo stesso autore di una apoliticità di Vico (Id., *La filosofia di G.B. Vico*, op. cit.) viene qui considerato il «vero e degno successore di Machiavelli» pur non benevolo nei suoi riguardi nella misura in cui è riuscito a comporre le sue aporie «integrando il suo concetto della politica e della storia», «rasserenando il suo pessimismo» e rendendo un «eterno momento» quello della «forza». Ma si vedano anche: A. DEL NOCE, *La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli*, in «Prospettive del mondo», V (1980), n. 54, pp. 51-62; R. ESPOSITO, *Machiavelli e Vico*, op. cit., ma anche *Politica e tecnica nel '600. L'antimachiavellismo fino a Vico*, in AA. VV., *Divenire della ragione moderna*, op. cit., pp. 167-235; J. MORRISON, *Vico and Machiavelli*, in *Vico: Past and Present*, op. cit., pp. 1-14; R. CAPORALI, *Heroes gentium*, op. cit.; G. MAZZOTTA, *La mappa del mondo*, op. cit.; N.S. STRUEVER, *Purity as Danger*, op. cit.; O. REMAUD, *Vico et Machiavel*, op. cit.; M. VANZULLI, *Machiavelli e Vico*, op. cit.; E. NUZZO, *Tra frode e autoinganno*, op. cit. in cui l'autore sottolinea come Vico recuperi il Fiorentino per quanto attiene alla riflessione attorno alla storia romana – con le relative differenze –, per i caratteri e i processi della forme di governo non meno che per la produttività del conflitto che, tuttavia, restava vincolato «ad una filosofia della storia “vicissitudinale”, ad un'antropologia contrastata, ma “fissista”, ad una lettura della storia in ultimo “esemplarizzante”, ad una definizione dei soggetti storici in larga misura “singolarizzante”» (*ivi*, p. 304). Per la citazione, *Sinopsi*, p. 6.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem* e *De Uno*, pp. 30-31.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi* pp. 60-61.

provvidenza sviluppa i suoi disegni. Per mezzo «di ciò che avrebbe portato alla rovina il genere umano» la provvidenza «lo arricchì invece di tutte le utilità e pregi della vita sociale di cui ora usufruiamo»<sup>23</sup>. Non è possibile spiegare questa confluenza delle peripezie e degli ostacoli in un tutto ordinato solo attraverso l'utilità personale del singolo dipinto come una «bestia feroce»<sup>24</sup>. È invece la divina provvidenza, non cieca ma intelligente ed eterna che «dispensa e divide le private cure degli uomini in modo che – talvolta addirittura contro il loro stesso disegno [*contra ipsorum propositum*] – tornino complessivamente, alla fine, ad esprimere la sua [della provvidenza] infinità bontà»<sup>25</sup>.

Machiavelli, però, ha anche errato nell'interpretazione della storia romana. All'indagine machiavelliana, infatti, delle cause della grandezza romana e allo studio dei disparati istituti sia pagani che militari non ha fatto seguito un'attenta comprensione della genesi e della provenienza di tali istituti direttamente connessa agli squilibri e ai conflitti sociali<sup>26</sup>. Nelle stesure della *Scienza Nuova* si aggiunge alla critica dell'incomprensione della storia romana anche la mancata considerazione della religione. Machiavelli ha, infatti, posto la «cagione della grandezza romana» esclusivamente nella «magnanimità della plebe», laddove per Vico la religione ha fatto la «romana grandezza» perché «la religione degli auspici, i quali i padri nella Tavola XI delle XII avevano chiusi tra esso loro, fece tutta la romana magnanimità nella plebe di voler essere uguagliati co' padri in casa nelle ragioni degli eroi [...] e quindi co' medesimi in guerra di gareggiare in valore per meritarse»<sup>27</sup>.

Prima del *Diritto Universale*, per la verità, Machiavelli compariva già nella dedica del *De Antiquissima* in contrapposizione a Paolo Mattia Doria. Quest'ultimo, infatti, ha il merito, per il Vico del 1710, di aver applicato il primo vero alla pratica della vita umana delineando, nella *Vita civile* e nell'*Educazione del principe*, l'immagine di un

---

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 408-409.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 410-411. In questi passi Cristofolini ha individuato una fonte vichiana proprio nell'*Etica* di Spinoza aggiungendo che l'"empio" Spinoza cui fa riferimento Vico «qui non è altro che una figura demoniaca dell'immaginario cattolico, che deve a tutti i costi associarlo con le altre figure demoniache a prezzo d'ignorare e censurare differenze e contrasti» (P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, op. cit., p. 59).

<sup>25</sup> *De Uno*, pp. 410-411.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 704-705. Si veda anche la SN25.

<sup>27</sup> SN44 §1003, p. 907.



Principe «esente da tutte le male arti di governo» a cui lo aveva relegato Machiavelli e conforme alla legge cristiana non meno che alla felicità degli stati.

Anche a Hobbes Vico riserva l'accusa di utilitarismo all'interno del *Diritto Universale* in cui i quattro autori empici sono appiattiti ad una considerazione pressoché univoca e non ulteriormente approfondita. A partire dalla *Scienza Nuova* del 1725 – ma anche nelle *Epistole* – Hobbes viene collocato non più solo con Machiavelli, Spinoza e Bayle ma anche e soprattutto con un'altra coppia di autori: Grozio e Pufendorf cui si aggiunge Selden.

Quel che, tuttavia, sembra interessare maggiormente a Vico, oltre l'antropologia hobbesiana, è l'origine del fatto politico, il ruolo della paura e il passaggio dallo stato di natura alla società mediato dal contratto. Tutti passaggi che riconducono, in ultimo, all'accusa di negare la Provvidenza divina e la religione senza la quale non è possibile, per il filosofo napoletano, spiegare l'origine della società riconducendola semplicemente alla frode, alla forza o al contratto. Nella *Scienza Nuova* del 1725, com'è usuale nel procedere vichiano per assurdo, si succedono una serie di domande retoriche volte a constatare l'impossibilità di un'«origine» dei regni per «dissolutezza o infingardaggine», per «frode o forza» poiché essi «furono da altra mente ordinati, che non è il Caso di Epicuro, che divaga tra' dissoluti e gli scioperati; non è il Fato degli stoici, che regna con la forza o aperta della violenza ovvero occulta della frode, che entrambe tolgono l'arbitrio; ma dalla Provvidenza per mezzo delle religioni»<sup>28</sup>.

Così «Obbes» nella *Scienza Nuova* del 1730 viene associato ad Epicuro «errando» col suo «Caso» nell'andare a «trouvar'ì principj» che, invece, scrive Vico nella *Degnità* XXIX – che nella *Scienza Nuova* del 1744 è la *Degnità* XXXI con qualche variazione – sono da rintracciare nella religione<sup>29</sup>. Non può nascere la società – lo Stato – da un patto che trasforma una moltitudine amorfa in un corpo politico né dalla forza così

---

<sup>28</sup> SN25 §121, pp. 1044-1045.

<sup>29</sup> «Ove i popoli sono inferiti con le armi, talché non vi abbiano più luogo l'umane leggi, l'unico potente mezzo a ridurgli è la Religione. Questa Degnità stabilisce, che nello stato eslege la Provvidenza Divina diede principio a' fieri, e violenti di condursi all'Umanità, e ordinarvi le nazioni, con risvegliar'in essi un'Idea confusa di Divinità; ch'essi poi per la loro ignoranza attribuirono a cui non conveniva, e così con lo spavento di quella immaginata Divinità si cominciarono a rimettere in qualche ordine: che de' suoi fieri, e violenti in tale stato non seppe vedere Tommaso Obbes perché ne andò a trouvar'ì principj errando col Caso di Epicuro» (SN30, p. 100). Cfr. anche SN44 §§177-179, pp. 507-508.

come intesa dai «cattivi Politici»<sup>30</sup>. Certamente anche per il Vico della *Scienza Nuova* – soprattutto a partire dal '30 – il *metus*, la paura ha una funzione insostituibile e, in un certo senso, scandalosa.

Così come Vico non nega affatto la forza e la violenza. La differenza, tuttavia, sta nello statuto della forza. Nella *Scienza Nuova* del 1730, in un passaggio che, mi pare, venga espunto successivamente, è «per alto consiglio della Provvidenza» che «ebbe il suo Principio il diritto della Forza, con la quale Giove legittima il suo Regno» tale per cui fin quando gli uomini «non intendessero ragione, estimassero la ragion dalla forza, ma *infrenata da alcun timore di Religione*», grazie al quale «i Giganti s'assoggettiscono alla forza di Giove, e Giove legittima il suo Regno con la catena, con la qual tien' entro i suoi auspicj incatenati i Giganti».

E però non fu la forza fatta «da huomini ad altri huomini», così come «hanno finora stimato», ma forza «che fecero gli huomini a se medesimi [...] dalla Provvidenza permesse a bene del Gener' Umano»<sup>31</sup>. La paura originaria di Vico è paura verticale che atterra immediatamente i bestioni dando abbrivio al farsi degli uomini. Non vi è alcuna mediazione da parte di una ragione calcolante né vi sono intenti pattizi. È terrore, quello provato dai bestioni vichiani che, tuttavia, non si risolve in paralisi improduttiva.

Proprio l'assenza della provvidenza e la mancata considerazione della religione come elemento principale delle nazioni conduce Vico a considerare «Obbes, Spinosa, Bayle, ed ultimamente Lock» anche come distruttori della società, incapaci di fondare o capaci di rovinare le istituzioni civili. Affermazione, questa, che si ritrova nella lettera inviata da Vico a Filippo Monti del novembre 1724<sup>32</sup> ma anche nella lettera a Lorenzo Corsini del novembre del 1725<sup>33</sup> salvo poi ricomparire nella *Scienza Nuova* del 1730 in riferimento a Spinoza e Bayle e nella *Scienza Nuova* del 1744 solo in riferimento a Bayle.

---

<sup>30</sup> SN30, p. 151.

<sup>31</sup> SN30, p. 151.

<sup>32</sup> «Quindi i Principj di tal dritto si vanno a ritruovare dentro quelli della Sacra Storia, che anche per umana credenza è la più antica di tutte, che a noi son giunte, anche la favolosa de' greci: e quivi umanamente si stabiliscono con la dottrina Platonica, che serve alla Provvidenza; e si difendono contro il Fato degli Stoici, il Caso degli Epicurei; e si confermano contro Obbes, Spinosa, Bayle, ed ultimamente Lock, i quali tutti con quelle stesse loro dottrine, con le quali oppugnano le massime civili cattoliche, si dimostrano andar'essi a distruggere, quanto è per loro, tutta l'umana società»; *Epistola* 31 a Filippo Monti, 18 novembre 1724, pp. 109-110.

<sup>33</sup> Cfr. *Epistola* 39 a Lorenzo Corsini, 20 novembre 1725, pp. 117-118.

Spinoza, poi, non viene certo salvato dalla “turba” degli empi. Sulla scia di Giuseppe Valletta che condannava l’«empietade» di Spinoza «Giudeo di nazione ma di professione Ateista» poiché «negò Iddio e la sua Provvidenza, l’immortalità dell’Anima, le Rivelazioni, i Profeti, i Diavoli e l’Inferno»<sup>34</sup> anche Vico riserva aspre parole di biasimo all’autore del *Tractatus* tra le quali l’accusa di ateismo in una lettera del 1737 inviata a Muzio Gaeta<sup>35</sup> in cui ripete alcuni dei luoghi comuni della ricezione partenopea di Spinoza. Nel *Diritto Universale* compare sempre accanto agli altri empi seguaci di Epicuro ad eccezione di un luogo. Si tratta della *Dissertazione XII* dedicata a *La lingua divina delle genti* in cui Spinoza viene paragonato alle genti più rozze.

Come, infatti, la metafisica *rudissima* dei primi uomini che, per falsa persuasione, immaginarono tutte le cose umane «perfuse di religione», allo stesso modo Spinoza, con il suo «deismo», ritiene «essere Dio» tutto ciò che ascolta, vede e sente<sup>36</sup>. Nella *Scienza Nuova* del 1744, in cui scompare l’accusa di deismo che compariva ancora nella stesura del 1730<sup>37</sup>, Spinoza viene criticato per la sua repubblica di “mercadanti”:

Niuna [nazione] credette in un dio tutto corpo o pure in un dio tutto mente la quale non fusse libera. Quindi né gli epicurei, che non danno altro che corpo e, col corpo, il caso, né gli stoici, che danno Dio in infinito corpo infinita mente soggetta al fato (che sarebbero per tal parte gli spinosisti), poterono ragionare di repubblica né di leggi, e Benedetto Spinoso parla di repubblica come d’una società che fusse di mercadanti.

Vico aggiungeva, peraltro, nelle *Correzioni Miglioramenti e Aggiunte terze* (CMA 3) una sezione poi espunta nella versione definitiva titolata *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoso, e di Giovanni Locke* in cui sottolinea come non si possa avere «Scienza» né «Virtù» senza «un Dio, ch’a tutti è Giove»<sup>38</sup>. Spinoza, in questo contesto, è «huomo senza pubblica Religione, e ‘n conseguenza rifiuto di tutte le Repubbliche, e per odio di tutte intimò una guerra aperta a tutte le Religioni»

---

<sup>34</sup> G. VALLETTA, *Istoria*, op. cit.

<sup>35</sup> *Epistola* 90 a Muzio Gaeta, pp. 189-191 (in particolare, p. 190).

<sup>36</sup> *Dissertationes*, pp. 900-903.

<sup>37</sup> «Quindi né gli Epicurei, che non danno altro, che Corpo, e col corpo il Caso, né gli Stoici, che danno Dio in infinito Corpo, perché aspettano piaceri de’ sensi per premj dell’altra vita. Niuna credette in un Dio tutto Corpo; o pure in un Dio tutto mente, ma che non fusse libera. Quindi né gli Epicurei, che non danno altro che Corpo, e col corpo il Caso, né gli Stoici, che danno Dio in infinito Corpo infinita Mente soggetta al Fato, che sarebbon’ i Deisti, se pur se ne truovano, ovvero gli Spinozisti, poterono ragionare di Repubblica, né di Leggi: e Benedetto Spinoso parla di Repubblica, come d’una società di Mercadanti, e di leggi, come mercantili» SN30, p. 124.

<sup>38</sup> CMA 3, p. 436.

utilizzando la «maniera di filosofare» scandalosa di “Renato” che «sconosce l’Ente, e ‘ncomincia a conoscer le cose dalla sostanza»<sup>39</sup>.

L’inimicizia più insidiosa di Vico è, però, Bayle, il più inaccettabile e irredimibile. Del resto non bisognerebbe dimenticare che la *Scienza Nuova*, come riporta Vico stesso nella lettera a Monsignor Filippo Monti, doveva essere una sorta di confutazione esemplare «contra Obbes, Spinoso e Bayle»<sup>40</sup> e, ancora, come ribadisce al Cardinal Corsini si attribuisce il vanto di convincere d’errore «e i filosofi obbesiani e i filologi baileani» dimostrando loro come il mondo delle nazioni «non abbia retto per un momento senza la religione d’una divinità provedente»<sup>41</sup>. Proprio Bayle non solo disconosce la Provvidenza, ma non ammette neppure la funzione di vincolo sociale della religione giungendo sino ad assumere l’ipotesi di una possibile società di atei virtuosi, implicante la possibilità di una virtù senza religione.

Se sino ad un certo punto del suo itinerario la grande sfida di Vico sarà Descartes e un certo cartesianesimo diffuso a Napoli, con la *Scienza Nuova* la grande sfida di Vico saranno precisamente i quattro autori empici in cui Bayle sembra ricoprire il ruolo principale. È con Bayle, infatti, che si aprono e/o si chiudono tutte le stesure dell’opera maggiore di Vico. Così la *Scienza Nuova* del 1725 si apre con la certezza che «alcuna giammai al mondo fu nazione d’atei, perché tutte incominciarono da una qualche religione»<sup>42</sup> e si chiude con un’affermazione speculare:

Si truova convinto di fatto Bayle che senza religioni possano reggere nazioni. Ché, senza un Dio provedente, non sarebbe nel mondo altro stato che *errore, bestialità, bruttezza, violenza, fierezza, marciume e sangue*; e, forse e senza forse, per la gran selva della terra orrida e muta oggi non sarebbe genere umano.

SN25 §476, p. 1208.

In modi meno lapidari anche la *Scienza Nuova* del 1744 e del 1730<sup>43</sup> si chiudono con il riferimento a Bayle:

---

<sup>39</sup> CMA 3, pp. 436-437.

<sup>40</sup> *Epistola* 31 a Filippo Monti, 18 novembre 1724, pp. 108-110.

<sup>41</sup> *Epistola* 39 a Lorenzo Corsini, 20 novembre 1725, pp. 117-118.

<sup>42</sup> SN25 §8, p. 983.

<sup>43</sup> SN30, p. 377.

Quindi veda Bayle se possan esser di fatto nazioni nel mondo senza veruna cognizione di Dio! E veda Polibio quanto sia vero il suo detto: che, se fossero al mondo filosofi, non bisognerebbero al mondo religioni!

SN44 §1110, p. 970.

Se nel *Diritto Universale* Bayle veniva appiattito, peraltro erroneamente, all'utilitarismo, il problema nella *Scienza Nuova* diviene un altro: la possibilità che possa esistere la virtù senza la religione, che possano esistere società giuste in cui risulti inutile finanche la funzione di vincolazione sociale della *religio* come sosteneva Bayle nel *Trattato delle comete* citato da Vico<sup>44</sup> il cui cruccio si compendia in ultimo nella supposta inutilità della religione per l'istituzione e la conservazione degli organismi politico-sociali.

Effettivamente Bayle, criticando la necessità della religione basata sul *consensus omnium*, sottolineava come la differenza e la difformità delle credenze sulla divinità nonché la molteplicità delle divinità stessa riscontrabili storicamente tolgono validità al consenso universale inficiando l'idea stessa di una religione naturale secondo la quale l'uomo sarebbe *animal capax religionis*. Anche su questo si misura la distanza tra Bayle e Vico. Tanto nei *Pensieri sulle comete* quanto nel *Dictionnaire* scorrono, sotto la patina dell'erudizione, le idee corrosive di uno stato privo di qualsivoglia intervento della Provvidenza e al di qua di ogni fede religiosa. Poco importa quale sia effettivamente l'intero e complesso itinerario di Bayle. La ricezione dei testi si condensava in pochi, precisi punti.

Il punto dirimente rimane che tutti questi autori, per Vico, rompono il legame sociale, non presuppongono la relazione ma la singolarità, l'individualità che risulta, pertanto, incapace di produrre relazione. Nel delineare il proprio itinerario alternativo agli "empi", però, egli non manca di utilizzarne elementi e concetti. Non è possibile delineare qui un confronto più attento tra le idee che, pure, si rimanda ad altro contesto. Quel che rileva dalla superficiale indagine delle sole citazioni degli autori "empi" è la strategia vichiana che dà forza e forma allo sforzo costante di delineare una

---

<sup>44</sup> Cfr. *ivi* e SN44.

risposta all'altezza di tante tesi "eterodosse" e corrosive recuperandone ampi plessi concettuali.

In tal senso, se è vero che gli Epicurei e gli Stoici sono filosofi solitari da contrapporre al "divino" Platone, è poi anche vero che egli non manca di utilizzare ampi aspetti del materialismo per sottolineare i limiti del discorso platonico. Tra questi, la mancata attenzione alla *feccia di Romolo*, la difficoltà di "usare" Platone. Nella *Scienza Nuova* del 1725, infatti, l'errore sottolineato è quello di aver fondato repubbliche «che non ebbero uso alcuno» così come, all'opposto, Polibio (ma si può leggere anche Machiavelli) ha commesso l'errore di ragionare sulle repubbliche già fondate perdendosi nella sola particolarità.

Senza contare, poi, l'assenza in entrambi gli autori di due dei principi che reggono la *Scienza Nuova*: Polibio ha fatto a meno della religione credendo «potervi essere nazione al mondo di sapienti senza alcuna religione civile»; Platone, invece, ha fatto a meno dei matrimoni stimando «poter esservi repubblica di sapienti che avessero le donne comuni»<sup>45</sup>. La materialità, il corpo di cui è opportuno tener conto per un'azione politica all'altezza dei propri tempi, soprattutto nei tempi umani, non sembra trovare spazio, per Vico, nelle ideali repubbliche platoniche. Allo stesso modo la strategia vichiana si applica anche all'utile. Nel *Diritto Universale* riletto attraverso la distinzione tra causa e occasione dell'incivilimento umano; nella *Scienza Nuova* ricondotto ad una logica provvidenziale diversa e "alle volte tutta contraria" alle particolari motivazioni egoistiche che spingono l'individuo ad operare.

Proprio la logica "provvidenziale" condensa il senso della teologia civile ragionata vichiana. In ultimo, essa non rimanda ad altro che alla struttura della mente umana, alle sue dotazioni utili per stare nel e costruire il mondo civile ma anche alla presenza di un ordine interno al mondo, agente e operante nella storia. E, tuttavia, tale ordine non chiude affatto la storia. La scomparsa dell'"acme" dall'ultima stesura e la comparsa del ricorso risultano emblematiche in questo senso. Karl Löwith in *Significato e fine della storia* collocava Vico nel momento di passaggio tra la teologia della storia di Bossuet e la filosofia della storia di Voltaire, tra l'ortodossia nella storia e il progresso

---

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*.

promosso interamente dall'uomo. Effettivamente in Vico non si dà né una teologizzazione della storia né una razionalizzazione assoluta della storia ma, semmai, un tentativo di interpretazione razionale del mondo civile.

La *Scienza Nuova* rimane al di qua dell'una e dell'altra tanto più nella sua ultima stesura ed è precisamente questo rimanere "al di qua" che le consente di non cedere né ad un progresso lineare già da sempre dato né a chiuse circolarità. Non vi sono "magnifiche sorti progressive" a reggere i fili del mondo civile. Pietro Piovani, in questo senso, definiva a ragione la logica della Provvidenza vichiana una «logica malcerta» che se serra il corso delle nazioni nella stringente necessità del "dovette, deve e dovrà" nel passaggio dai tempi divini ed eroici ai tempi umani è proprio in questi ultimi che la "salvezza", la "perdizione", la "conservazione" risultano nelle mani dell'uomo tanto potenti e libere quanto fragili. In questa fragilità si dà la sperequazione costante tra individuo e storia che non giunge a immancabili trionfi di spiriti assoluti.

La logica malcerta della provvidenza sembra, allora, nell'ultima stesura della *Scienza Nuova* lasciare spazio ad una contingenza machiavelliana non ulteriormente né necessariamente ricomponibile, non sistematizzabile scientificamente. Il ricorso, la sempre incombente catastrofe che si annida nel corso delle nazioni e che può trovare la sua genesi nel fallimento e nella dissoluzione delle repubbliche popolari dei tempi umani, diviene il rischio intravisto da Vico, il possibile riverbero storico di una crisi politica, sociale, giuridica rintracciabile nell'incapacità di mantenere l'equilibrio della e nella democrazia e di fondarsi sulla *fides*, sul rapporto di fiducia che lega e deve legare gli uomini. È equilibrio, quello dei tempi umani, difficilmente sostenibile ma non impossibile da sostenere nella misura in cui la prassi politica assuma dalla storia l'onere della disgregazione in vista della durata contro le possibilità contestuali della corruzione e della dissoluzione del vivere libero.





## BIBLIOGRAFIA

### 1. OPERE DI GIAMBATTISTA VICO

#### 1. ORAZIONI INAUGURALI

- *Le Orazioni Inaugurali I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

#### 1.2 DE RATIONE

- *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Le Orazioni inaugurali, il De Italarum Sapientia e le Polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, "Scrittori d'Italia", in G.B. VICO, *Opere*, Laterza & Figli, Bari 1914, Vol. I.
- *Il metodo degli studi del tempo nostro*, a cura di A. Corsano, Vallecchi, Firenze 1937,
- *L'ordine degli studi del nostro tempo*, in *La Scienza Nuova e Opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, UTET, Torino 1952.
- *Il metodo degli studi del nostro tempo*, in G. Vico, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli 1953.
- *Il metodo degli studi del nostro tempo*, trad. it. P. Cristofolini, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini e N. Badaloni, Sansoni, Firenze 1971.
- *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990.
- *De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico, Prima redazione inedita dal ms.XIII B 55 della Binl. Naz. Di Napoli, Indici e ristampa anastatica dell'edizione del 1709*, a cura di M. Veneziani, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2000.
- *De nostri temporis studiorum ratione*, trad. it. C. Faschilli, in G. Vico, *Metafisica e metodo*, a cura di C. Faschilli, C. Greco, A. Murari, Postfazione di M. Cacciari, Bompiani, Milano 2008.

### 1.3 DE ANTIQUISSIMA 1710

- *De Antiquissima Italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres*, in *Le Orazioni Inaugurali, il De Italarum sapientia e le Polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, "Scrittori d'Italia", G.B. Vico, *Opere*, Laterza & Figli, Bari 1914, vol. I.
- *Dell'antichissima sapienza italica da dedursi dalla origini della lingua latina. Libri tre di Giovanni Battista de Vico regio professore di eloquenza*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, "La Letteratura Italiana: Storia e testi", Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1953, vol. XLIII.
- *La metafisica del 1710*, introduzione, trad. it. e commento a cura di A. Corsano, Adriatica, Bari 1966.
- *De antiquissima Italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda. Libri tres*, in *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971.
- *L'antichissima sapienza degli Italici da estrarsi dalle origini della lingua latina (1710)*, in *La Scienza nuova e altri scritti di Giambattista Vico*, a cura di N. Abbagnano, "Classici della filosofia", UTET, Torino 1976.
- *De Antiquissima Italarum sapientia di Giambattista Vico indici e ristampa anastatica*, a cura di G. Adamo, Leo S. Olschki editore, Firenze 1998.
- *De Antiquissima Italarum sapientia*, in G. Vico, *Metafisica e metodo*, a cura di C. Faschilli, C. Greco, A. Murari, Postfazione di M. Cacciari, Bompiani, Milano 2008.

### 1.4. SCIENZA NUOVA 1725

- *La scienza Nuova e Opere scelte di Giambattista Vico*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino 1952.
- *Scienza Nuova prima*, in *Tutte le opere*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1957.
- *La Scienza Nuova prima con la polemica contro gli "Atti degli Eruditi" di Lipsia*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, vol. III.

- *Scienza Nuova*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971.
- *Principj di una Scienza Nuova*, a cura di T. Gregory, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979.
- *Scienza Nuova*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, vol. II.
- *Principj d'una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni*, ristampa anastatica elettronica a cura di R. Mazzola, in «ISPF-LAB», II (2005), n. 2.
- *La Scienza Nuova 1725*, in Giambattista Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012.

### **1.5. SCIENZA NUOVA 1730**

- *Principj di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, ristampa anastatica a cura di F. Tessitore e F. Lomonaco, Liguori, Napoli 2002.
- *La scienza nuova 1730*, edizione critica a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Guida, Napoli 2004.
- *La scienza nuova 1730*, edizione critica on line a cura di L. Pica Ciamarra, in «ISPF-LAB», I (2004).
- *Cinque libri di Giambattista Vico de' Principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, ristampa anastatica elettronica a cura di R. Mazzola, in «ISPF-LAB», I (2005), n. 1.
- *La Scienza Nuova del 1730*, in Giambattista Vico, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012.
- *La Scienza Nuova 1730*, Alfredo Guida Editore, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Bompiani, Napoli 2004.

### **1.6. SCIENZA NUOVA 1744**

- *La scienza nuova seconda (1744)*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1911-1916.
- *The new science*, a cura di T.G. Bergin e M.H. Fisch, Cornell University Press, Ithaca 1948.

- *La scienza nuova e opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino 1951.
- *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli 1953.
- *Tutte le opere*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1957.
- *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 1963.
- *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, 2 voll.
- *Idea della Scienza nuova*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2009.
- *La «Scienza Nuova» del 1744*, in Giambattista Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello, Bompiani, Milano 2012.

### **1.7. DIRITTO UNIVERSALE**

- *Opere giuridiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Introduzione di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1974.
- *Diritto Universale*, a cura di Marco Veneziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019.

## **2. ALTRE OPERE CITATE**

ACCETTO, TOMMASO

- *Della dissimulazione onesta. Rime*, a cura di E. RIPARI, Rizzoli-Bur, Milano 2012.

ALETINO, BENDETTO

- *Lettere Apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica dedicate al Sig. D. Carlo Francesco Spinelli, principe di Tarsia*, Napoli 1694.

BACONE, FRANCESCO

- *La grande instaurazione. Parte seconda Nuovo Organo*, Introduzione, trad. it., note e apparati di M. MARCHETTO, Bompiani, Milano 2002.

BAYLE, PIERRE

- *Dizionario sotirco-critico*, a cura di G. CANTELLI, Laterza, Roma-Bari 1976.
- *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. CANTELLI, Laterza, Roma-Bari 1995.

BATTISTA, GIUSEPPE

- *L'Apologia della menzogna*, in *Le giornate accademiche. Prose di Giuseppe Battista dedicate all'Illustriss. E Eccell. Sig. Francesco Marino Caracciolo principe d'Avellino*, Combi, & La Noù, Venezia 1673.

BLUMENBERG, HANS

- *Elaborazione del mito*, trad. it. B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991.
- *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. M.V. Serra Hansberg, Introduzione di E. Melandri, Il Mulino, Bologna 1969.

BUONAFEDE, APPIANO

- *Ritratti poetici, storici, e critici di varj moderni uomini di lettere di Appio Anneo de Faba Comanziano. Quinta edizione napoletana. Accresciuta di nuovi Ritratti, di altri Poemetti in versi liberi, di alcune Rime disperse, e della Commedie de' Filosofi fanciulli del medesimo Autore (1745)*, Presso i Fratelli Terres, Napoli 1789, Tomo II.

CALOPRESE, GREGORIO

- *Dell'origine dell'imperi*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*. Napoli 1968-1701, a cura di M. Rak, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2000.
- *Lettura sopra la Concione di Marfisa a Carlo Magno contenuta nel Furioso al Canto trentesim'ottavo, fatta da Gregorio Caloprese all'Accademia degl'Infuriati di Napoli nell'anno 1690*, presso Antonio Bulifon, Napoli 1691.

CAPACCIO, GIULIO CESARE

- *Delle imprese di Giulio Cesare Capaccio. In tre libri diviso*, Gio. Giacomo Carlino & Antonio Pace, Napoli 1592.
- *Il Forestiero*, Napoli 1634.

CASSIRER, ERNST

- *Il mito dello stato*, trad. it. C. Pellizzi, SE, Milano 2010.

CICERONE, MARCO TULLIO

- *Opere politiche e filosofiche. Volume Primo. Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 1974 *De Natura deorum*, .....
- *Opere politiche e filosofiche. Volume Secondo. I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane. La natura degli dèi*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1955.

CLARKE, SAMUEL

- *Discorso sugli obblighi immutabili della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana*, a cura di A. SABETTA, Studium, Roma 2021.

D'ANDREA, FRANCESCO

- *Risposta al Trattato delle ragioni della Regina Cristianissima, sopra il ducato del Brabante ed altri stati della Fiandra. Nella quale si dimostra l'ingiustizia della guerra mossa dal Re di Francia, per la conquista di quelle Provincie; Non ostanti le ragioni, che si son pubblicate in suo nome, per la pretesa successione à favor della Regina Cristianissima*, D. S. F. D. A., Napoli 1667 e 1676.

DELLA PORTA, GIAN BATTISTA

- *Della fisionomia dell'uomo* (1586), Giacomo Carlino e Costantino Vitale, Napoli 1619.

DESCARTES RENEE

- *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di S. LANDUCCI, Laterza, Roma-Bari 1997.
- *Discorso sul metodo*, trad. it. l. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2002.

DORIA, PAOLO MATTIA

- *La vita civile*, Cugini Pomba e Compagnia, Torino 1852.

GENOVESI, ANTONIO

- *Elementorum Metaphysicae Tomus Quartus*, Gessari, Napoli 1751.

GIMMA, GIACINTO

- *Idea della storia dell'Italia Letterata esposta coll'ordine cronologico dal suo principio fino all'ultimo Secolo, colla notizia delle Storie particolari di ciascheduna Scienza...Divisa in due tomi, colle Tavole de' Capitoli, e delle Controversie nel primo: Degli Autori o lodati o impugnati; e delle cose notabili nel secondo. Discorsi di D. Giacinto Gimma, Dottore delle Leggi, Avvocato Straord. Della città di Napoli....; Tomo II. Dall'Anno 1401 Secolo Decimoquinto sino all'Anno 1723, Secolo Decimottavo ed ultimo, Stamperia di Felice Mosca, Napoli 1723.*

#### GRAMSCI, ANTONIO

- *Quaderni del carcere*, a cura di V. GERRATANA, Einaudi, Torino 1975.
- *Antologia*, a cura di A. SANTUCCI, Editori Riuniti, Roma 2012.

#### GRIMALDI, COSTANTINO

- *Risposta alla lettera apologetica in Difesa della Teologia Scolastica di Benedetto Aletino. Opera nella quale si dimostra esser quanto necessarie ed utile la teologia dogmatica e metodica; Tanto inutile, e vana la volgar Teologia Scolastica. Laonde si avvertono le ottime Regole per potersi perfettamente Teologare, Con Licenza de' Superiori appresso Sebastiano Hecht, Colonia 1699.*
- *Risposta alla seconda lettera apologetica di Benedetto Aletino. Opera utilissima a' Professori della Filosofia: in cui fassi vedere quanto manchevole sia la Peripatetica Dottrina, Con licenza de' Superiori appresso Sebastiano Hecht, Colonia 1702.*

#### HOBBS, THOMAS

- *Leviatano*, a cura di C. GALLI, BUR, Milano 2015.
- *Elementi sul cittadino*, a cura di N. BOBBIO, UTET, Torino 1948.

#### LE BOVIER DE FONTENELLE, BERNARD

- *Storia degli oracoli*, a cura di R. CAMPI, Edizioni Medusa, Milano 2006.

#### LUCREZIO, TITO CARO

- *De rerum natura*, a cura di A. FELLIN, Utet, Torino 2013.

#### MALEBRANCHE, NICOLAS

- *La ricerca della verità*, a cura di M. GARIN, Introduzione di E. Garin con una nota di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 2007.

MARX, KARL

- *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1973.

MONIGLIA, T.V.

- *Dissertazione contro i fatalisti*, Ciuffetti e Benedini, Lucca 1744, voll. 2.
- *Dissertazione contro i materialisti*, Stamperia del Seminario, Padova 1750.
- *Osservazioni critico-filosofiche divise in due trattati*, Giuntini, Lucca 1760, voll. 2.

NEWTON, ISAAC

- *Scritti di ottica*, a cura di A. PALA, Utet, Torino 1978.

SPINOZA, BARUCH

- *Etica*, trad. it. di G. DURANTE, Note di G. GENTILE rivedute e ampliate da G. RADETTI, Bompiani, Milano 2015.
- *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DUNI, Bompiani, Milano 2014.

TACITO, PUBLIO CORNELIO

- *Annali*, a cura di A. ARICI, Utet, Torino 1969.

UNGARETTI, GIUSEPPE

- *Vota d'un uomo. Saggi e interventi*, Mondadori, Milano 1974.

VALLETTA, GIUSEPPE

- *Istoria della filosofia corpuscolare di Giuseppe Valletta Napoletano*, Biblioteca Universitaria di Bologna.
- *La lettera del signor Giuseppe Valletta napoletano in difesa della moderna Filosofia, e de' coltivatori di essa, indirizzata alla Santità di Clemente XI. Aggiuntavi in fine un'osservazione sopra la medesima*, Stamperia di Pierantornio Verno Libr., Rovereto 1732.



### 3. STUDI CRITICI

AA. VV.

- *A Companion to Enlightenment Historiography*, ed. by S. Bourgault and R. Sparlin, Brill, London 2013.
- *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Sestante, Ripatransone 1999.
- *Barbarie in età moderna e contemporanea. Atti del Convegno, Milano 16-17 Novembre 2016*, a cura di G. Cerchia, G. Rota e L. Simonutti, Francoangeli, Milano 2018.
- *Campanella e Vico*, in «Archivio di Filosofia», Cedam, Padova 1969.
- *Campanella e Vico*, in «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei», CCCLXVI (1969).
- *Dante e Vico. Alle radici della vita civile*, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, Vrin, Paris 1997.
- *Giambattista Vico. An International Symposium*, The John Hopkins Press, Baltimore 1969.
- *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, sous la direction de R. Ruggiero, Presses Universitaires de Provence (PUP), France 2022.
- *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, CUEN, Napoli 1999.
- *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1971.
- *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione...*
- *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, in «Laboratorio dell'ISPF», I (2005).
- *L'interpretazione nei secoli XVI-XVII*, Franco Angeli, Milano 1993.
- *La profezia nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- *Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, ISPF Lab, Napoli 2015.
- *Leggere Vico*, a cura di E. Riverson, Spirali, Milano 1982.
- *Metafisica e teologia civile in G.B. Vico*, Levante ed. Bari 1992.
- *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968.
- *Per il secondo centenario della Scienza Nuova di G.B. Vico (1725-1925)*, Edizioni della «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Roma 1925.

- *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- *Présence de Vico*, ed. R. Pineri, Montpellier 1994.
- *Problemi di lingua e letteratura italiana del Settecento*, Verlag, Wiesbaden 1965.
- *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Atti del Convegno di Studio di Genova: Genova 30 Ottobre – 1 Novembre 1980, a cura di T. GREGORY, La Nuova Italia, Firenze 1981.
- *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, Atti del Convegno Internazionale, Parigi 13-14 Gennaio 2015, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.
- *Vico and Contemporary Thought*, Humanities Press, New Jersey 1976.
- *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, Humanities Press, New Jersey 1983.
- *Vico e Gentile*. Atti delle Giornate di Studio sulla Filosofia Italiana organizzate dall'Accademia dell'Ungheria in Roma, a cura di J. Keleman e J. Pal, Rubettino, Scoveria Mannelli 1995.
- *Vico e il pensiero contemporaneo*, Milella, Lecce 1991.
- *Vico in Italia e in Germania. Letture e prospettive*. Atti del Convegno Internazionale Napoli 1-3 Marzo 1990, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli 1993.
- *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Armando, Roma 1979.

ADAMS, H.P

- *The life and Writings of Giambattista Vico*, George Allen & Unwin, London 1935.

AGAMBEN, GIORGIO

- *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018.
- *Profanazioni*, Nottetempo, Milano 2005.

AJELLO, RAFFAELE

- *Arcana Juris. diritto e politica nel Settecento italiano*, Jovene editore, Napoli 1976.

AMABILE, LUIGI

- *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione in Napoli*, S. Lapi, Città di Castello 1892.

AMERIO, FRANCO

- *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, SEI, Torino 1947.

AMOROSO, LEONARDO

- *Lettura della Scienza Nuova di Vico*, Utet, Torino 1998.
- *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, ETS, Pisa 2004.

ANSELMINI, GIANMARIO

- *Le frontiere degli umanisti*, Clueb, Bologna 1988.

APEL, KARL OTTO

- *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975.

ASOR ROSA, ALBERTO

- *La fondazione del laico*, in *Letteratura italiana. Volume quinto. Le questioni*, Einaudi, Torino 1986.

AUERBACH, ERICH

- *San Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, De Donato, Bari 1970.

BACHTIN, M.

- *Freud e il freudismo. Studio critico*, Mimesis, Milano 2005.

BADALONI, NICOLA

- *Introduzione a G.B. Vico*, Feltrinelli, Milano 1961.
- *Introduzione a G. B. Vico, Opere filosofiche*, a cura di P. CRISTOFOLINI, Sansoni, Firenze 1971.
- *Introduzione a G. B. Vico, Opere giuridiche*, a cura di P. CRISTOFOLINI, Sansoni, Firenze 1974.
- *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Le Monnier, Firenze 2005.

BASSI, ROMANA,

- *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
- *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001.

BATTISTINI, ANDREA (a cura di),

- *Vico oggi*, Armando Editore, Roma 1979.

BATTISTINI, ANDREA

- *La Dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pacini Editore, Pisa 1975.
- *La dimensione spaziale del pensiero. G.B. Vico e l'iconismo della scrittura*, in «Studi Filosofici: annali dell'istituto universitario orientale» AION, xXIX (2006), pp. 105-117.
- *La sapienza della retorica di Giambattista Vico*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Il Mulino, Bologna 2007.
- «Un angoletto morto della storia?». *Vico e la cultura europea tra Sei e Settecento*, in «Lettere Italiane», XLVII (1995), n. 4, pp. 549-564.
- *Vico tra antichi e moderni*, Il Mulino, Bologna 2004.

BEDANI, GINO

- *Vico revisited: orthodoxy, naturalism and science in the 'Scienza nuova'*, Berg, Oxford 1989.

BELLOFIORE, LUIGI

- *La dottrina del diritto naturale in G.B. Vico*, CEDAM, Padova 1962.

BELPONER, MARIA

- *La traccia della Bibbia nel 'Diritto Universale' di Vico*, in T. Piras (a cura di), *Gli scrittori italiani e la Bibbia. Atti del convegno di Portogruaro, 21-22 ottobre 2009*, Edizioni Università di Trieste (EUT), Trieste 2011, pp. 55-66.

BENVENISTE, EMILE

- *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, in «Revue de l'histoire des religions», CXXXIV (1947-1948), nn. 1-3, pp. 81-94.

- *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, vol. II.

BERDJAEV, NIKOLAJ

- *Il senso della storia*, trad. it. P. Modesto, Jaca Book, Milano 1971.

BERGER, JOHN

- *Sul guardare* (1980), trad. it. M. Nadotti, Il Saggiatore, Milano 2017.

BERLIN, ISAHIA

- *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma 1978.

BERTELLI, SERGIO

- *Giannoniana. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Ricciardi, Milano-Napoli 1968.

BOBBIO, NORBERTO

- *Vico e la teoria delle forme di governo*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VIII (1978), pp. 5-27.

BODEI, REMO

- *La differenza italiana. Comunità ed esilio*, in «Lo Sguardo», XV (2014), pp. 97-105.
- *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini e G. Strummiello, Quodlibet, Macerata 2017.

BOLLACK, JEAN

- *Styx et serments*, in «Revue des études grecques», LXXI (1958), pp. 1-35.

BORRELLI, GIANFRANCO (a cura di)

- *Prudenza civile, bene comune e guerra giusta. percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, Archivio della Ragion di Stato-Adarte, Napoli 1999.

BOSCO, DOMENICO

- *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1987, voll. 2.
- *Metamorfosi del 'libertinage'. La 'ragione esigente' e le sue ragioni*, Vita e Pensiero, Milano 1981.

BOTTURI, FRANCESCO

- *Caduta e storia. Note sul "peccato originale" in G.B. Vico*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XCVII (2005), pp. 29-54.
- *La sapienza della storia: Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «Storia ideale eterna»*, Guida, Napoli 1996.

BOURDIEU, PIERRE

- *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988.

BOYANCÉ, PIERRE

- *Fides et le serment*, in *Hommage à Albert Grenier*, Bruxelles 1962, Vol. I, pp. 329-341.

BRANCATO, FRANCESCO

- *Vico nel Risorgimento*, Flaccovio, Palermo 1969.

BRETONE, MARIO

- *Diritto romano e coscienza moderna. dalla tradizione alla storia. scritti nomadi*, Marcial Pons, Madrid 2011.
- *Storia del diritto romano*, Laterza, Roma-Bari 1987.

BRUNI, FRANCESCO

- *Dal bene comune all'utilità comune. Nuove osservazioni sulla terminologia intellettuale della «Scienza Nuova» (II)*, in «Lingua e Stile», L (2015).

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE

- *La ragione barocca. Da Baudelaire a Benjamin*, Costa & Nolan, Genova 1992.

BURY, JOHN

- *Storia dell'idea di progresso*, Eutimia, Milano 1964.

CACCIARI, MASSIMO

- *Ricorsi Vichiani*, Postfazione a G.B. Vico, *Metafisica e metodo*, a cura di C. FASCHILLI, C. GRECO e A. MURARI, Bompiani, Milano 2008.
- *Ripensare l'Umanesimo*, in *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, a cura di R. EBGI, Einaudi, Torino 2016.

CALOGERÀ, ANGELO (a cura di).

- *Raccolta d'opuscoli scientifici, e filologici*, Zane, Venezia 1728, Tomo I, pp. 127-143.

CAMPAILLA, SERGIO

- *A proposito di Vico nella Querelle des Anciens et des Modernes*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», III (1983), pp. 181-192.

CAMPBELL, JOSEPH

- *The Hero with Thousand Faces*, Princeton UP, Princeton 1968.

CANTELLI, GIANFRANCO

- *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Firenze 1986.
- *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Guida, Napoli 1971.

CANTONI, CARLO

- *G.B. Vico. Studi critici e comparativi*, Civelli, Torino 1867.

CAPISTRO, ANNALISA

- *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», X (1987-1988), pp. 183-212.

CAPOGRASSI, GIUSEPPE

- *Dominio, libertà e tutela nel De Uno*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», (1923), pp. 427-452 (ora in ID., *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, 4 voll.).
- *L'attualità di Vico*, in *L'attualità dei filosofi classici. Età moderna*, Giuffrè, Milano 1943, pp. 89-98 (ora in ID., *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, 4 voll.).

CAPONIGRI, ROBERT

- *Tempo e idea: la teoria della storia in Giambattista Vico* (1953), Patron, Bologna 1969.

CAPORALI, RICCARDO

- *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Il Mulino, Bologna 1992.
- *La politica di Vico. Nota sugli attuali orientamenti storiografici*, in «Il pensiero politico», XVI (1983).
- *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli 2006.
- *Lingua e politica in Vico*, in «Modernos Contemporaneos», VI (2019), pp. 289-304.
- *Solone e gli altri. Sulla figura del legislatore in Vico*, in «Etica & Politica», XXIII (2021), n. 1, pp. 111-129.
- *Sul popolo in Vico*, in «Filosofia Politica», (2022), n. 2, pp. 315-326.
- *Vico e la «temperatura». Sull'idea di Stato misto nel Diritto Universale*, in «Biblioteca Elettronica su Montequieu e Dintorni», I (2009), pp. 1-14.

CARILLO, GENNARO

- *Allegria di barbarie*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVIII (2018), pp. 29-36.
- *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Editoriale Scientifica, Napoli 2000.

CASTELLANI, CECILIA

- *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Istituto per gli Studi filosofici, Napoli 1995.

CERCHIAI, GERI



- *Il "cogito" di Sosia e la coscienza di Vico. La nozione di "conscientia" nel "De Antiquissima Italarum Sapientia"*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LXIII (2008), n. 2, pp. 243-265.

CHAIX-RUY, J.

- *Il «buon senso» di Descartes e il «senso comune» di Vico*, in «Humanitas», V (1950), pp. 571-588.

CHILD, ARTHUR

- *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Guida, Napoli 1970.

CHIOCCHETTI, EMILIO

- *Giambattista Vico nella mente di Benedetto Croce*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», III (1911), nn. 3-4, pp. 381-394.
- *La filosofia di G.B. Vico. Saggi*, Vita e Pensiero, Milano 1935.
- *Saggi su G.B. Vico*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXI (1929), nn. 3-4, pp. 201-221.

COOK, ARTHUR BERNARD

- *Zeus. A Study in Ancient Religion*, University Press, Cambridge 1914-1940, vol. II.

CORSANO, ANTONIO

- *G. B. Vico*, Laterza, Bari 1956.
- *Umanesimo e religione in Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1935.

COSPITO, G. (A CURA DI)

- *Politica e storia in Vico*, Ibis, Como-Pavia 2019.

COSTA, GUSTAVO

- *Vico e il mito di Orfeo*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XIV-XV (1984-1985), pp. 131-147.

COTRONEO, GIROLAMO

- *Bodin e Vico*, in «Rivista di Studi Crociani», I (1964), pp. 296-311.

CRIFÒ, GIULIANO

- *Ulpiano e Vico: diritto romano e ragion di Stato*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Jovene, Napoli 1984, vol. V, pp. 2061-2085.

CRISTOFOLINI, PAOLO

- *Vico pagano e barbaro*, ETS, Pisa 2001.

CROCE, BENEDETTO

- *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. NICOLINI, Ricciardi, Napoli 1947-1948, 2 voll.
- *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, con un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari 1907.
- *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945.
- *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), Laterza, Bari 1965.
- *Proemio a G. VICO, Affetti di un disperato*. Canzone riprodotta dalla stampa originale del 1693, Philobiblon, Napoli 1948 (in «La Critica», 7, 1909, pp. 316-322).
- *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1948.
- *Uomini e cose della vecchia Italia*, Laterza, Bari 1927.

D'ADDIO, M.

- *Il problema della politica in Bodin e in Vico*, in «Rivista di Studi Salernitani», II (1969), pp. 3-100.

D'ANTUONO, NUNZIA

- *Sotto il segno del "naufragio": la scrittura autobiografica di Pietro Giannone*, in «Sinestesieonline. Periodico Quadrimestrale di Studi sulla Letteratura e le Arti. Supplemento della Rivista "Sinestesie"», IX (2020), n. 30, pp. 1-11.

DALLARI, EDOARDO

- *Il conflitto costituente. Da Platone a Machiavelli*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

DAMIANI, ALBERTO MARIA

- *La secolarizzazione politica nella Scienza Nuova*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXX (2000), pp. 213-229.
- *Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», XXIII-XXIV (2009-2010), pp. 133-150.
- *Orde civil y orden metafísico en la Scienza Nuova*, in «Cuadernos sobre Vico», XI-XII (1999-2000), pp. 97-105.

DANESI, MARCEL

- *Vico, Meraphor, and the Origin of Language Advances in Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

DE GIOVANNI, BIAGIO

- *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, Il Mulino, Bologna 2022.
- *Filosofia e diritto in Francesco D'Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Giuffrè, Milano 1958.
- *Topica e critica* in «Il Pensiero. Rivista di Filosofia», XLI (2002), *Giambattista Vico: i segni della storia*, pp. 31-45.

DE MAS, ENRICO

- *Bacone e Vico*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959.

DE MAURO, TULLIO

- *G.B. Vico dalla retorica allo storicismo linguistico*, in «La Cultura»>, VI (1968), pp. 167-183.

DE RUGGIERO, GUIDO

- *Storia della filosofia*, VI, «Da Vico a Kant», Laterza, Bari 1940.

DE SANCTIS, FRANCESCO

- *Storia della Letteratura*, Einaudi, Torino....

DEL LUCCHESI, FILIPPO

- *Monstrosity and Philosophy. Radical Otherness in Greek and Latin Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.

DEL NOCE, AUGUSTO

- *Il problema dell'ateismo*, Mulino, Bologna 1990.

DELLA TERZA, DANTE

- *Misura dell'uomo e visione del mondo nelle autobiografie degli scrittori napoletani tra il Seicento e l'Ottocento*, in *Forma e memoria*, Bulzoni, Roma 1979.

DIANA, ROSARIO

- *Configurazioni filosofiche del sé. Studi sull'autobiografia intellettuale di Vico e Croce*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

DONATI, BENEDETTO

- *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico*, Le Monnier, Firenze 1936.

DONZELLI, MARIA

- *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Istituto Italiano per gli studi storici, Napoli 1970.

DORIGO, ERMES

- "Progetto ai letterati d'Italia per iscrivere le loro vite" (1721) di Giovanni Artico Porcà e le "Vite" di L.A. Muratori, G.B. Vico, Benedetto Baccini, in «Rivista di studi italiani», XXX (2012), n. 1, pp. 1-89.

DU BOIS MARCUS, NANCY

- *Vico and Plato*, Peter Lang, New York 2001.

DUMÉZIL, GEORGES

- *La religione romana arcaica*, BUR, Milano 2017.

- *Mito e epopea. La terra alleviata. L'ideologia delle tre funzioni nelle epopee dei popoli indoeuropei*, Einaudi, Torino 1982.

DURO, ALDO

- *Concordanze e indici di frequenza dei Principi di una scienza nuova (1725) di Giambattista Vico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981.

ESPOSITO, ROBERTO

- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2014.
- *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.
- *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli 1980.
- *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- *Vico e Rousseau e il moderno stato borghese*, De Donato, Bari 1976.

FABIANI, PAOLO

- *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Firenze 2002.

FAJ, ATTILA

- *Vico, il filosofo della metabasi*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXXI (1976), n. 3, pp. 251-278.

FASSÒ, GUIDO

- *Il problema del diritto e l'origine storica della «Scienza Nuova» di G. Vico*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», XXVI (1977), pp. 139-148.
- *I "quattro autori" del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza Nuova*, Giuffrè, Milano 1949.
- *Vico e Grozio*, Guida, Napoli 1971.

FERRARI, GIUSEPPE

- *Il genio di Vico*, R. Carabba, Lanciano 1916.
- *La mente di G.B. Vico*, Soc. Tip. Dei Classici Italiani, Milano 1837.

FERRONE, VINCENZO

- *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiano nel primo Settecento*, Jovene, Napoli 1982.

FIDELIBUS, FRANCESCA

- *La caduta dello stato eroico. Il conflitto nella Scienza Nuova di Giambattista Vico*, in «Rivista Italiana di Filosofia Politica», I (2021), pp. 249-266.
- *Umanesimo e Rinascimento in Giambattista Vico*, in *Rinascimento e genesi della modernità. Pensare il passato, trasformare l'attuale*, a cura di O. Palmi e M. Lecis Cocco-Ortu, La Scuola di Pitagora, Napoli 2022.

FISCH, MAX HAROLD

- *Introduction to G. Vico, The Autobiography*, Cornell University Press, New York 1944.

FISCH, MAX HAROLD-BERGIN, THOMAS (a cura di)

- *The Autobiography of Giambattista Vico*, Great Seals Books – Cornell University Press, Ithaca-New York 1963.

FLINT, ROBERT

- *G.B. Vico*, Bocconi, Firenze 1888.

FUBINI, MARIO

- *Stile e umanità di Giambattista Vico* (1946), Ricciardi, Milano-Napoli 1965.

GALASSO, GIUSEPPE

- *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Guida, Napoli 1989.
- *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Sansoni, Firenze 1982, Tomo II.

GALLI, CARLO

- *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.

- *Platone. La necessità della politica*, Il Mulino, Bologna 2021.

GARIN, EUGENIO

- *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri Lischi Editore, Pisa 1970.
- *L'Umanesimo italiano, filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1952.
- *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Vallecchi, Firenze 1948.
- *Storia della Filosofia Italiana*, Einaudi, Torino 1962, vol. II.
- *Vico in Gramsci*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VI (1971), pp. 187-189.

GEMELLI, AGOSTINO (A CURA DI)

- *G.B. Vico. Volume commemorativo nel secondo centenario della pubblicazione della «Scienza Nuova» (1725-1925)*, Vita e Pensiero, Milano 1926.

GENTILE, GIOVANNI

- *Studi vichiani*, Principato, Messina 1914.

GERNET, LOUIS

- *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1983.

GIANTURCO, ELIO

- *L'importance de Vico dans l'histoire de la pensée juridique*, in «Les études philosophiques», (1968), nn. 3-4, pp. 327-349.

GIARRIZZO, GIUSEPPE

- *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1981.

GINZBURG, CARLO

- *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006.
- *Paura Reverenza Terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015.

GIORGINI, GIOVANNI

- *I doni di Pandora. Filosofia, politica e storia nella Grecia antica*, Libreria Bonomo Editrice, Bologna 2002.

GIRARD, PIERRE

- *De Vico à Gramsci. Éléments pour une confrontation*, in *Gramsci da un secolo all'altro*, «Laboratoire italien. Politique et société», XVIII (2016).
- *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova*, PUPS, Paris 2008.
- *L'émergence des Lumières à Naples entre matérialisme et radicalité*, in «Archives de Philosophie», LXXX (2017), n. 3, pp. 417-434.

GIRARD, RENÉE

- *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

GOETSCH, JAMES ROBERT

- *Vico's Axioms: The Geometry of the Human World*, Yale University Press, New Haven 1995.

GORIA, GIULIO

- *Imperfetti ricorsi. Autorità e Legge sopra una scena di «teologia civile ragionata»*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», *Teologia politica*, L (2011), n. 2, pp. 99-128.

GOUHIER, HENRI

- *La philosophie et son histoire*, Vrin-Reprise, Paris 1943.

GRASSI, ERNESTO

- *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, La Città del Sole, Napoli 1999.
- *Vico e l'Umanesimo*, Guerini e Associati, Milano 1992.

GUALTIERI, GAETANO ANTONIO

- *The Socio-Political View about the Primitive World in Giambattista Vico's Thought*, in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía. Política, Humanidades y Relaciones Internacionales», XXI (2019), n. 41, pp. 97-116.



GUARINO, ANTONIO

- *La rivoluzione della plebe*, Liguori, Napoli 1975.
- *Le ragioni del giurista. giurisprudenza e potere imperiale nell'età del principato romano*, Jovene, Napoli 1983.

GUARAGNELLA, PASQUALE

- *Dalla «politica poetica» alla «ragion di Stato» nella «Scienza Nuova»*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIII (2003).

HADDOCK, BRUCE

- *Vico's Political Thought*, Mortlake Press, Swansea 1989.

C. 'T HART, AUGUST

- *La metodologia giuridica vichiana*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XII-XIII (1982-1983), pp. 5-28.

HARRISON, ROBERT POGUE

- *Foreste. L'ombra della civiltà*, trad. it. G. BETTINI, Garzanti, Milano 1992.

HARTOG, FRANÇOIS

- *Regimi di storicità: presentismo e esperienza del tempo*, Sellerio, Palermo 2007.

HAZARD, PAUL

- *Crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968.

HILLMAN, JAMES

- *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi, Milano 2002.

HOSLE, VITTORIO

- *INTRODUZIONE A VICO. LA SCIENZA DEL MONDO INTERSOGETTIVO*, GUERINI ASSOCIATI, MILANO 1997.

ISRAEL, JONATHAN

- *RADICAL ENLIGHTENMENT. PHILOSOPHY AND THE MAKING OF MODERNITY. 1650-1750*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, OXFORD 2001.

JACOBELLI ISOLDI, ANGELA MARIA

- *G.B. Vico. Per una «scienza della storia»*, Armano, Roma 1985.

JAMESON, FREDRIC

- *Valences of the dialectic*, Verso, London 2009.

KELLEY, DONALD R.

- *In Vico Veritas: The True Philosophy and the New Science*, in «Social Research», XLIII (1976), pp. 601-611.

LABANCA, BALDASSARE

- *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici con osservazioni comparative su gli studi religiosi dei secoli XVIII e XIX*, Luigi Pierro, Napoli 1898.

LACHTERMAN, DAVID

- *The Ethics of Geometry. A genealogy of modernity*, Routledge, New York 1989.

LANDUCCI, SERGIO

- *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Einaudi, Torino 2014.

LANZA, FRANCO

- *Saggi di poetica vichiana*, Magenta, Varese 1961.

LAUFER, ROGER

- *La notion de paragraphe*, éditions du C.N.R.S., Paris 1985.

LEHNER, ULRICH L.

- *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford University Press, Oxford 2016.

LEVINE, JOSEPH M.

- *Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns*, in «Transactions of the VII International Congress on Enlightenment» (Budapest, 1987), The Voltaire Foundation, Oxford 1989

LILLA, MARK

- *The making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Cambridge-London 1993.

LIVOV, GABRIEL

- *Corporalidad y poder en la Scienza Nuova del 1744*, in «Cuadernos sobre Vico», XV-XVI (2003), pp. 65-100.

LOLLINI, MASSIMO

- *Le muse, le maschere e il sublime. G.B. Vico e la poesia nell'età della «ragione spiegata»*, Guida, Napoli 1994.
- *Vico e l'eroismo moderno*, in «Italian Culture», XXI (2003), pp. 79-94.

LOMONACO, FABRIZIO (a cura di)

- *Indici degli Acta Eruditorum Lipsiensium (1693-1733)*, Liguori editore, Napoli 2016.
- *Tra metafisica e Scienza Nuova. Presenza e fortuna di Vico in età moderna e contemporanea*, Diogene Edizioni, Campobasso 2017.

LOMONACO, FABRIZIO

- *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, ETS, Pisa 2021.
- *Filosofia diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.
- *L'erudizione etico-politica di Fausto Nicolini*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, La Città Del Sole, Napoli 1997
- *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018.

- *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, La Città del Sole, Napoli 1997.
- *Lex regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Guida, Napoli 1990.
- *Filosofia diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.
- *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

LOPEZ, PASQUALE

- *Riforma cattolica e vita religiosa e culturale a Napoli dalla fine del Cinquecento ai primi anni del Settecento*, I.E.M., Napoli-Roma 1964.

LORAUX, NICOLE

- *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

LÖWITZ, KARL

- *Significato e fine della storia*, Il Mulino, Bologna 1963.

LUGLIO, DAVIDE

- *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l'oeuvre de G.B. Vico*, Presses Universitaires de France (PUPS), Paris 2003.

MALAMOUD, CHARLES

- *Cuocere il mondo. Mito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano 1994.

MALI, JOSEPH

- *The Poetics of politics. Vico's 'Philosophy Authority'*, in «History of Political Thought», X (1989), n. 1, pp. 41-69.

MARAVALL, JOSÈ ANTONIO

- *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, Il Mulino, Bologna 1985.

MARGIOTTA, GIACINTO

- *Le origini italiane della «querelle des anciens et des modernes»*, Editrice Studium, Roma 1953.

MARKUS, FREDERICK

- *Vico and Hebrews*, in «New Vico' Studies», XIII (1995), pp. 18-20.

MAROCCO STUARDI, DONATELLA

- *La teoria delle forme di Stato e di governo nella République di Jean Bodin*, in «Il Pensiero Politico», XI (1978), n. 3, pp. 321-344.

MARSHALL, DAVID

- *Prophecy and poetry in Vico's "Scienza Nuova": towards the manifold quality of time*, in «Bruniana & Campanelliana», XI (2005), n. 2, pp. 519-549.

MARTIRANO, MAURIZIO

- *Vero-Fatto*, Guida, Napoli 2007.

MASTELLONE, SALVO

- *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Casa Editrice G. D'Anna, Messina-Firenze 1965.

MASULLO, ALDO

- *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata 2018.
- *La libertà e le occasioni*, Jaka Book, Milano 2011.

MAZZARINO, SANTO

- *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari 1983, Vol. I.
- *Vico, l'annalistica e il diritto*, Guida, Napoli 1971.

MAZZOLA, ROBERTO

- *I giganti in Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXIV-XXV (1994-1995), pp. 49-76.
- *Religione e Provvidenza in Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 101-126.

MAZZOTTA, GIUSEPPE

- *La ciencia nueva. Etnografía del nuevo mundo y escolástica*, in «Cuadernos sobre Vico», XIII-XIV (2001-2002), pp. 287-294.
- *La nuova mappa del mondo*, Einaudi, Torino 1999.

MILBANK, JOHN

- *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1688-1744*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1991-1992.

MINER, ROBERT C.

- *Vico. Genealogist of Modernity*, Notre Dame Press, Indiana 2002.

MODICA, GIUSEPPE

- *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1983.

MOMIGLIANO, ARNALDO

- *Vico's 'Scienza Nuova': roman "bestioni" and roman "eroi"*, in «History and Theory», VII (1966), pp. 3-23.
- *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984.

MONDOLFO, RODOLFO

- *Il «verum-factum» prima di Vico*, Guida, Napoli 1969.

MONTANARI, MARCELLO

- *Studi su Vico. Idea della storia e forme della politica*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2013.

- *Vico e la politica dei moderni*, Palomar, Bari 1995.

MONTI, SALVATORE

- *Sulla tradizione e sul testo delle orazioni inaugurali di Vico*, Guida, Napoli 1977.

MOONEY, MICHAEL

- *Vico e la tradizione della retorica*, Il Mulino, Bologna 1991.

MORI, GIANLUCA

- *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci Editore, Roma 2016.

MOSSÉ, CLAUDE

- *Comment s'elabore un mythe politique. Solon «pere fondateur» de la démocratie abénienne*, in «Annales Economies, Sociétés, Civilisations», (1979), n. 3, pp. 425-537.

MUSTI, DOMENICO

- *Demokratia. Origine di un'idea*, Laterza, Bari 1995.

NAGY, JÓZSEF

- *Dante e Vico. La teologia civile di Dante. Capitoli della ricezione dantesca*, Aracne, Roma 2021.

NICOLINI, BENEDETTO

- *Introduzione a F. NICOLINI, Scritti di archivistica e di ricerca storica*, Pubblicazione degli Archivi di Stato [Ministero dell'Interno], Roma 1971.
- *Vico, Croce e Nicolini: stralci di lettere di Fausto Nicolini nel centenario della nascita*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», IX (1979), pp. 111-119.

NICOLINI, FAUSTO

- *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949-1950, voll. 2.

- *Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e il Hobbes con qualche riferimento al Machiavelli*, in «English Miscellany», I (1950), Storia e Letteratura, Roma.
- *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie. I figli. La casa. Appunti e documenti*, Ricciardi, Napoli 1927.
- *La giovinezza di Giambattista Vico (1688-1700). Saggio biografico*, Laterza & Figli, Bari 1932.
- *La religiosità di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1949.
- *Saggi Vichiani*, Giannini, Napoli 1955.
- *Vico storico*, Morano, Napoli 1967.

NUZZO, ENRICO

- *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014.
- *Religione e 'ortodossia' in Vico. I fondamenti teologici della razionalità storica*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVI (2016), pp. 11-52.
- *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.
- *Tra Religione e Prudenza. La «filosofia pratica» di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.
- *Verso la "vita civile". Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Guida, Napoli 1984.
- *Vico nel Settecento. Vico tra gli illuminismi?*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVIII (2018), pp. 59-66.

ORLANDO, FRANCESCO

- *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Nuova edizione riveduta e ampliata a cura di L. Pellegrini, Einaudi, Torino 2015.

OSBAT, LUCIANO

- *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti. 1688-1697*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974.



OTTO, STEPHAN

- *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli 1992

PACI, ENZO

- *Ingens Sylva*, Bompiani, Milano 1994.

PAGANINI, GIANNI

- *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari 2008.

PAGLIARO, ANTONINO

- *Altri saggi di critica semantica*, D'Anna, Messina-Firenze 1961.

PAPINI, MARIO

- *Arbor humanae linguae. L'etimologico di G.B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Cappelli, Bologna 1984.
- *Il geroglifico della storia, significato e funzione della dipintura nella Scienza Nuova di G.B. Vico*, Bologna 1984.

PASINI, DINO

- *Diritto società e stato in Vico*, Editore Jovene, Napoli 1970.

PASTINE, DINO

- *Teocrazia e storia sacra in Kircher e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», X (1980), pp. 150-167.

PATELLA, GIUSEPPE

- *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Guerini Scientifica, Milano 1995.

PAVONE, SERGIO

- *I gesuiti. Dalle origini alla soppressione. 1540-1773*, Laterza, Roma-Bari 2004.

PENNISI, ANTONINO

- *La linguistica dei mercatanti. Filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Guida, Napoli 1987.

PINCHARD, BRUNO

- *La Raison dédoublée. La Fabbrica della mente*, Aubier, France 1992.

PIÑÓN, FRANCISCO

- *G.B. Vico: de la "ciencia" de dios al "conocimiento" del hombre (¿Un teólogo del la historia?)*, in «Cuadernos sobre Vico», XVII-XVIII (2004-2005), pp. 215-221.

PIOVANI, PIETRO

- *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari 1961.
- *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. TESSITORE, Morano, Napoli 1990.

PLACELLA, ANNARITA

- *Gravina e l'universo dantesco*, Guida, Napoli 2003.

POMPA, LEON

- *Vico: A Study of the «New Science»*, Cambridge University Press. Cambridge 1975.

PONS, ALAIN

- *La Pensée politique. Écrire l'histoire du XX siècle*, Gallimard-Le Seuil, Paris 1994.
- *Vico, Hercule et le «principe héroïque» de l'histoire*, in «Les études philosophiques», IV (1994), *Philosophie italienne*, pp. 489-505.
- *Vie et mort des nations. Lecture de la Science Nouvelle de Giambattista Vico*, Gallimard, Mayenne 2015.

PORTINARO, PIER PAOLO

- *Vico e il diritto come Nomos*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LVII (1980), pp. 453-478.

PRETI, GIULIO

- *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968.

PRODI, PAOLO

- *Il sacramento del potere*, Il Mulino, Bologna 1992.

PROPP, VLADIMIR JAKOVLEVIČ

- *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1973.

QUONDAM, AMEDEO

- *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Mursia, Milano 1968.
- *Nota critica a G. GRAVINA, Scritti critici e teorici*, Laterza, Bari 1973, pp. 593-605.

RAK, MICHELE

- *La parte storica. Storia della filosofia e libertinismo erudito. Documenti per una ricerca sulla struttura del genere «storia della filosofia» nella cultura europea dell'età libertina, con alcune lezioni storico-politiche di Giuseppe Valletta*, Guida, Napoli 1971.
- *Lecture vichiane*, Liguori, Napoli 1971.
- *Note Napoletane. I processi del 1688-1697*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LII (1973), n. 4, pp. 52-83.
- *Note storiche*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, a cura di M. RAK, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2005, voll. 5.

REALE, MARIO

- *Vico e il problema della storia ebraica in una recente interpretazione*, in «La Cultura», VIII (1970), pp. 81-107.

REMAUD, OLIVIER

- *Conflicts, lois et mémoire. Vico et Machiavel*, in «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», I (1999), pp. 35-60.
- *Les Archives de l'Humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, Seuil, Paris 2004.

RICCI, SAVERIO

- *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Salerno Editrice, Roma 2008.

RICCIO, MONICA

- *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Guida, Napoli 2002.
- *Lecture du conflit social et influence de Vico dans quelques ouvrages au seuil de la revolution napolitaine*, in «Noesis», (2015), n. 8.
- *Nota sul termine «ragion di Stato» nella «Scienza Nuova 1744»*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 353-355.
- *Opacità della riflessione del sé e azione prudente: un excursus nei testi vichiani*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 153-160.
- *“Troppo vicini”. Letture della catastrofe prossima nel pensiero meridionale alla fine del XVIII secolo*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», X (2013), pp. 1-9.
- *Vico e la moltitudine «soddisfatta e contenta»*, in ISPF-LAB, V (2008), n. 1, pp. 32-39.

RIVERSO, E. (A CURA DI)

- *Leggere Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri*, Spirali Edizioni, Milano 1982.

ROCKMORE, TOM

- *Una riflessione su Vico e il materialismo marxista nel Capitale*, in «Materialismo storico», I (2016), nn. 1-2, pp. 132-141.

RODOLICO, NICCOLÒ

- *Alla vigilia della Repubblica napoletana del 1799*, in «Archivio Storico Italiano», LXXX (1922), nn. 305-306, pp. 85-133.

ROMEO, ROSARIO

- *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, ..Milano-Napoli 1954.

ROSSI, PAOLO

- *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979.
- *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

RUGGIERO, RAFFAELE

- *Nova scientia tentatur. introduzione al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

RUOZZI, GINO

- *Pragmatica dell'aforisma nella cultura europea*, in «Annali di Ca' Foscari», XXVI (1997).

SABETTA, ANTONIO

- *I 'lumi' del Cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Città del Vaticano 2006.

SAN MAURO, CARLA

- *Gianvincenzo Gravina e il De Romano Imperio Liber Secundus*, Guida, Napoli 2004.

SANNA, MANUELA

- *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno"*, Guida, Napoli 2001.
- *Vico*, Carocci, Roma 2016.

SANTISALIA, STEFANO

- *La forza della realtà: il senso comune nel pensiero vichiano*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XLVII (2017), pp. 183-196.

SARCHI, CARLO

- *Della dottrina di Benedetto Spinoza e di Gian Battista Vico*, L. Bortolotti, Milano 1877.

SASSO, GENNARO

- *Lucrezio: la paura della morte, il primitivismo, il progresso*, in «La Cultura», XVI (1978), nn. 2-3, pp. 163-184.

SCALERCIO, MAURO

- *Il futuro come problema politico. Francis Bacon e Giambattista Vico come matrici del moderno*, in «Laboratorio dell'ISPF», XV (2018), n. 10, pp. 1-17.

- *Povera oppressa plebe. Corpo, conflitto e immaginazione nella teoria politica vichiana*, in «Quaderni Materialisti» (2016), n. 15, pp. 93-103.

SCHAEFFER, JOHN D.

- *From Natural Religion to Natural Law in Vico: Rhetoric, Poetic, and Vico's Imaginative Universals*, in «*Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*», XV (1997), n. 1, pp. 41-51.
- *Sensus Coomunis. Vico, Rhetoric, and Limits of Relativism*, Duke University Press, Durham & London 1990.

SCHUPFER, FRANCESCO

- *Manuale di storia del diritto italiano*, S. Lapi, Città di Castello 1904.

SEMERARI, FURIO

- *La fine della virtù. Gracián. La Rochefoucauld. La Bruyère*, Edizioni Dedalo, Bari 1993.

SETARO, PAOLA

- *Una città in fermento. Gli intellettuali napoletani e il ruolo del viceré Francisco de Benavides, IX Conte di Sanristeban (1688-1696)*, in «Pedralbes», XLI (2021), pp. 255-298.

SINA, MARIO

- *Vico e Le Clerc: tra filosofia e filologia*, Guida, Napoli 1978.

SINI, CARLO

- *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali Edizioni, Milano 1982.

SINI, STEFANIA

- *Figure vichiane. Retorica e topica della «Scienza Nuova»*, Led, Milano 2005.

SORRENTINO, ANDREA

- *La retorica e la poetica di Vico, ossia la prima concezione estetica del linguaggio*, Bocca, Torino 1927.

SPAVENTA, BERTRANDO

- *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1861), a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1926.

STRAROBINSKI, JEAN

- *L'inchiostro della malinconia*, Einaudi, Milano 2014.

SUGGI, ANDREA

- *Le «monarchie per natura si governano popolarmente». Vico interprete di Bodin*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVII (2017), pp. 87-122.

SUPPA, SILVIO

- *L'Accademia di Medinacoeli. Fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Istituto per gli Studi Storici, Napoli 1971.

TAGLIACCOZZO, GIORGIO (a cura di)

- *Introductory Remarks* a «Vico and Contemporary Thought», in «Social Research», XLIII (1976), n. 3, p.
- *Vico: Past and Present*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1981, voll. 2.

TENENTI, A.

- *Teoria della sovranità e ragion di Stato nella «République» di Jean Bodin (1576)*, in «Il Pensiero Politico», XIV (1981), n. 1, pp. 34-49.

TESSITORE, FULVIO

- *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VI (1976), pp. 76-111.
- *Un impegno vichiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.
- *Vico "religioso" e "moderno"*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIII (2003), pp. 191-197.

THOMAS, YAN

- *Vitae necisque potestas. La père, la cité, la mort*, in *Du châtement dans le cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Actes de la table ronde (Roma, 9-11 Novembre 1982), école française de Rome, Roma 1984, pp. 499-548.

TRABANT, JURGEN

- *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Arte Tipografica Editrice, Napoli 2007.
- *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, trad. it. di D. DI CESARE, Laterza, Bari 1996.

TRIPODI, NINO

- *Il pensiero politico di Vico e la dottrina del fascismo*, Cedam, Padova 1941.

VALAGUSSA, FRANCESCO

- *Vico. Gesto e poesia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.
- *Vico e la negazione della storia. La 'quarta età' della Scienza Nuova e la barbarie della riflessione*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLIV (2014), pp. 189-200.

VANDER, FABIO

- *De philosophia italica. Modernità e politica in Vico e Cuoco*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010.

VANZULLI, MARCO

- *Gramsci su Vico: la filosofia come una forma politica*, in «Verinotio. Revista online de educação e ciências humanas», V (2008), n. 9, pp. 35-46.
- *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Mimesis, Milano 2006.
- *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Guerini e Associati, Napoli 1991.
- *La soglia invalicabile della politica. Su Machiavelli e Vico*, in «Isonomia», 2005.

VANZULLI, MARCO (A CURA DI)

- *Razionalità e modernità in Vico*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

VASOLI, CESARE



- *L'enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- *Note sul «metodo» e la «struttura» della “Scienza Nuova prima”*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XIV-XV (1984-1985), pp. 21-37.
- *Vico, Tommaso d'Aquino e il Tomismo*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», IV (1974), pp. 5-35.

VÉLEZ, DAVID CALVO

- *Hombre y providencia en Giambattista Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», XIII-XIV (2001-2002), pp. 341-349.

VELOTTI, STEFANO

- *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e a poesia in Giambattista Vico*, Pratiche Editrice, Parma 1995.

VENEZIANI, MARCELLO

- *Indici e concordanze delle Orazioni Inaugurali di Giambattista Vico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991.

VERENE, DONALD PHILIPPE

- *Knowledge of Things Human and Divine. Vico's Science and 'Finnegans Wake'*, Yale University Press, New Haven and London 2003.
- *Vico. La scienza della fantasia*, a cura di F. VOLTAGGIO, Armando, Roma 1981.

VIANO, CARLO AUGUSTO

- *Presupposti e limiti della categoria del precorrimiento*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XIII (1958), n. 1, pp. 72-81.

VIDAL ENRICO

- *Il pensiero civile di Paolo Mattia Doria negli scritti inediti*, Giuffrè, Milano 1953.

VILLARI, ROSARIO

- *Elogio della dissimulazione. La lotta politica del Seicento*, Laterza, Bari 2003.

VITIELLO, VINCENZO

- *L'ora e l'attimo. Confronti vichiani*, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma 2020.
- *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- *L'immagine infranta: linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Bompiani, Milano 2014.

VOEGELIN, ERIC

- *La «Scienza Nuova» nella storia del pensiero politico*, a cura di G. ZANETTI, Guida, Napoli 1996.

VOLOŠINOV, VALENTIN NIKOLAEVIČ

- *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Manni, Lecce 1999.

WAYNE, AMBLER

- *On Strauss on Vico: A Report on Leo Strauss's Course on Giambattista Vico*, in «Interpretation», XXXVI (2009), n. 3, pp. 165-187.

WITZENMANN, W.

- *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. Giambattista Vico und die Lehre der Faschismus*, Verlag, Berlin 1935.

ZANETTI, GIANFRANCESCO

- *Le ambigue persistenze aristoteliche della «De nostri temporis studiorum ratione» di Giambattista Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXI (1991), pp. 79-92.
- *Vico eversivo*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- *Vico, pensatore antimoderno. L'interpretazione di Eric Voegelin*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XX (1990), pp. 185-194.

ZOLI, SERGIO

- *Il preadamitismo di Isaac La Peirère nell'età previchiana e il libertinismo europeo del Seicento*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXI (1991), pp. 61-77.

## 4. SITOGRAFIA

- [HTTPS://ARCHIVE.ORG](https://archive.org)
- [HTTP://WWW.BCSV.CNR.IT](http://www.bcsv.cnr.it)
- [HTTP://WWW.ISPF-LAB.CNR.IT/ARCHIVE](http://www.ispf-lab.cnr.it/archive)
- [HTTP://WWW.ISPF-LAB.CNR.IT/QUADERNI](http://www.ispf-lab.cnr.it/quaderni)
- [HTTPS://QUADERNIMATERIALISTI.UNIMIB.IT](https://quadernimaterialisti.unimib.it)
- [HTTPS://REVISTASCIENTIFICAS.US.ES/INDEX.PHP/VICO/](https://revistascientificas.us.es/index.php/vico/)
- [HTTPS://JOURNALS.OPENEDITION.ORG/NOESIS/](https://journals.openedition.org/noesis/)
- [HTTPS://WWW.TRECCANI.IT](https://www.treccani.it)