

La storia del testo e della fortuna critica delle *Orazioni* è alquanto complessa, documentata assai bene dalle ricostruzioni storico-filologiche che Gian Galeazzo Visconti ha premesso all'edizione critica dei testi¹. A partire dal Gentile gli interpreti sensibili alla nota tesi del «precorrimento» della *Scienza nuova* (corrispondente a quello riferito al pensiero vichiano, presunta anticipazione della filosofia idealistica del secolo XIX) hanno considerato l'intero *corpus* delle prolusioni accademiche come preludio delle principali idee della futura «teologia civile ragionata della Provvidenza». A suffragare questa tesi è stato, in parte, lo stesso Vico sostenendo, nell'Autobiografia, che le *Orazioni* «aveva dirozzato pur grossolanamente», pensando, «fin dal tempo della prima orazione», di accorparle tutte in un unico testo con lo scopo di spiegare al lettore l'*iter* che lo avrebbe accompagnato «fil filo» alla *Scienza nuova*². Si deve al Donati, com'è noto, una prima e sistematica attenzione critica ai *nuovi studi sulla filosofia civile* del Vico che non hanno mancato di dedicare particolare cura alle prolusioni, raggruppandole in due «trilogie», incentrate rispettivamente sulla *sapienza* e sulla *prudenza* alla luce dell'efficace definizione di *prolegomeni* alla filosofia giuridica del Vico³.

A temi di autonomo interesse si sono, poi, rivolte le dotte ricostruzioni di Antonio Corsano in grado di smantellare ogni interpretazione categoriale della filosofia vichiana e di richiamarla alle autentiche fonti, osservando, nel caso delle *Orazioni*, quanto singolarmente «possiedano notevole peculiarità di problemi e accenti (sempre) nella innegabile unità e coerenza dell'ispirazione»⁴. Dissentendo dal Gentile – che ne aveva colto «il primo tratto di originalità speculativa» – obiettivo dello storico pugliese, benemerito promotore del «nuovo corso» di studi di metà Novecento, è di sottolinearne «l'acceso fervore nella fede umanistica, nella dedizione alla più schietta e intransigente religione ciceroniana e del pieno rinascimento»⁵, fino a riconoscere quanto sia «strano che il Gentile nell'accettare come fededegna la versione dell'*Autobiografia*, non si sia chiesto se quei due elementi della cultura filosofica del Vico, quello scientifico, cartesiano o spinoziano o malebrancheano, come si voglia, e quello quattrocentesco platonico-ficiniano, non siano in qualche modo incompatibili tanto da escludersi a vicenda»⁶.

Già l'ipotesi di tale presunta incompatibilità sollecita la ripresa di alcuni temi della *III Orazione inaugurale* (1701), nata dal bisogno di riformulare precedenti argomenti (il «conosci te stesso» della prima e i rimedi alla *stultitia* della seconda) in un contesto assai più ampio e definito: quello indicato dall'*Argumentum* della «sana erudizione» che allontana la «perfidia» dalla «repubblica delle lette-

¹ G. G. Visconti, *Introduzione a G. Vico, Orazioni inaugurali. I-VI* (d'ora in poi *Or. I-VI*), a cura di G. G. Visconti, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 7-63.

² G. Vico, *Vita*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana, Napoli, Scriptaweb, 2012, p. 66.

³ B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico. Con documenti*, Firenze, Le Monnier, 1936, p. 165.

⁴ A. Corsano, *Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1956, p. 28.

⁵ *Ivi*, pp. 26, 27.

⁶ A. Corsano, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1935, pp. 48-49.

re»⁷. Vico sente di appartenervi in pieno, di dividerne tutti i motivi, richiamando gli studenti e i *soci* alla fedeltà assoluta nella comunità dei dotti poiché «vi sono delle persone che si servono degli studi letterari [...] soltanto per fare del male e fanno di essi, che sono il cibo e il diletto degli animi, un veleno pernicioso ed amaro»⁸. Qui egli partecipa in pieno alla *ratio studiorum* della *literaria societas* e, più in generale, al clima di *libertas philosophandi* assicurato in positivo dalla filosofia cartesiana alla moderna *Republique des Lettres*, inaugurata in Olanda da Le Clerc e Bayle che l'aveva definita «uno stato straordinariamente libero. Le uniche leggi che vigono sono la verità e la ragione»⁹. La questione della *dignità dell'uomo*, introdotta dalla cultura umanistica (da Pico della Mirandola a Ficino), è calata nel fatto nuovo della *societas literaria*, nella natura sociale del singolo e nelle forze che consolidano l'esistenza in comune con gli altri uomini. Conoscenza e libertà diventano temi centrali nel discorso inaugurale rivolto ai giovani chiamati, quasi con imperativo categorico, ad allontanare «ogni manifestazione di perfidia»¹⁰ con l'avvertenza che «per quanto è in voi [...] perché l'essere in errore non dipende dalla nostra volontà»¹¹. Qui mi sembra emerga un motivo originalissimo di incontro tra la filosofia neoplatonica e la critica a un criterio forte della gnoseologia cartesiana (la *voluntas* alle fonti del giudizio, causa dell'errore) per introdurre un diverso modello antropologico che rilegge l'umanesimo con occhi agostiniani, enfatizzando il «dono più luminoso e nello stesso tempo più magnifico del libero arbitrio, munificamente concesso al pensiero umano»¹². Con ciò siamo al cuore di quella svolta antropologica a base della revisione metodologica del 1708 (nel *De ratione*) e del discorso di metafisica (nel *De antiquissima* del 1710). Si tratta, com'è noto, di questioni cruciali per la cultura filosofica e scientifica moderna che all'altezza del pensiero cartesiano e galileiano si è interrogata sulle relazioni tra metodo e metafisica. Abbandonata l'antica concezione essenzialistica della sapienza, è stato trasfigurato l'antico modello aristotelico-scolastico, salvando dello Stagirita l'*Ethica a Nicomaco* nel contesto umanistico-rinascimentale degli studi sulla retorica e la topica legale, sulle *facultates* dell'uomo (la fantasia, la memoria e l'ingegno del *De ratione*, pubblicata significativamente a parte nel 1709) per un ordine delle cose umane e divine. Ne viene fuori la definizione dell'uomo «sovrano assoluto del suo destino» in quanto creatura che la «infinita bontà di Dio» ha voluto così elevare persino concedendogli paradossalmente la possibilità di deviare dal bene¹³. Il richiamo al *libero arbitrio* e alla debolezza della natura umana è al centro di un discorso che raggiunge la sintesi tra la *natura* lucreziana che ha in sé la bestialità e l'idealità neoplatonica di matrice picchiana che contiene il vero e proprio riscatto

⁷ Or. III, p. 123.

⁸ Ivi, p. 127.

⁹ P. Bayle, *Project et fragmens d'un Dictionnaire Critique*, Rotterdam, chez R. Leers, 1692 (reprints, Genève, Slatkine, 1970), pp. 215-217, tr. it. in F. Sinopoli, *Il mito della letteratura europea*, Roma, Meltemi, 1999, p. 67.

¹⁰ Or. III, p. 127.

¹¹ Ivi, pp. 127, 137.

¹² Ivi, p. 123.

¹³ *Ibid.*

da tale natura: «Tu (uomo) potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori che sono divine»¹⁴. Ma la novità rispetto ai neoplatonici - che considerano l'uomo il punto di incontro tra Dio e il mondo - è nella lezione agostiniana della *vis veri*, considerato che «molto grande e potente quella forza, insita nell'anima umana, che unisce ed affratella gli uomini fra loro: così che non vi è nessuno tanto malvagio, tanto infame, tanto empio, che per la salvezza della società non conservi ed alimenti [...] un briciolo di giustizia, come una favilla vivace sotto la cenere spenta»¹⁵. Coerente è, allora, la critica estesa agli eruditi del proprio tempo che tradiscono la vera funzione degli studi letterari (di «eliminare proprio questi danni scaturiti dall'uso depravato del libero arbitrio»), quando fingono di essere colti o lo sono con lo scopo, però, di raggiungere «una gloria vana, senza valore»¹⁶. Dal che nasce l'invito a fugare ogni «testardaggine» e a rimanere in una «convinzione soltanto sino a quando non venga dimostrata un'altra più verosimile». Un'affermazione, questa, significativa per l'approdo ancora incerto ma già sensibile ai temi della verosimiglianza e del probabile (sviluppati nell'*Oratio* del 1709), nonché per il fatto di cadere in un lungo brano dedicato a questioni di medicina come la tesi dei tradizionalisti e degli aristotelici convinti che «i nervi hanno le loro radici nel cuore». Vico riproduce qui i *Ragionamenti* antiaristotelici di Leonardo di Capua, introducendo la questione di interesse cartesiano della «ghiandola che chiamiamo pineale» con l'invito dai toni ironici a mettere da parte il microscopio e a guardare la «parte superiore del cervelletto», provocando l'intransigente interlocutore che non cambia opinione, avendo «nell'anima salda la convinzione opposta che (mi) è stata inculcata fin da bambino»¹⁷. Dello stesso tenore è la polemica contro il dogmatismo moderno che nasce prendendo lo spunto dalle regole della dinamica di Cartesio nei *Principia Philosophiae*, al centro delle riserve del Malebranche che delle ultime quattro prova la falsità, consentendo a Vico prima del *De ratione* di rigettare l'interpretazione geometrica del mondo fisico e il suo tentativo di «ficcare in testa ad un uomo di mente sana delle dimostrazioni geometriche che egli non può accettare»¹⁸. Un principio di carattere giuridico deve, invece, valere: il «pro socio» che è legge di assistenza reciproca che gli uomini si danno, mettendo in comune il patrimonio, e che gli eruditi e i filosofi debbono imitare, evitando di calunniare le altrui dottrine come hanno fatto con Platone e Zenone, così con Democrito ed Epicuro che Vico ricorda evocando la critica non costruttiva e solo denigratoria che li definisce «uomini di sola carne», così accusando indirettamente Car-

¹⁴ G. P. Della Mirandola, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 108-109.

¹⁵ *Or. III*, p. 127. «Per Vico - ha osservato Enzo Paci - l'uomo è principio di comprensione, categoria metodologica, ma è anche principio operante all'interno della storia e della società dove viene superata concretamente anche la sintesi tra l'uno e i molti» (E. Paci, *Ingens sylva*, Milano, Mondadori, 1949, p. 36; nuova edizione Milano, Bompiani, 1994).

¹⁶ *Or. III*, p. 127.

¹⁷ Ivi, p. 137; per i riferimenti ai *Ragionamenti* del di Capua cfr. G. G. Visconti, *Commentario*, in *Or. I-VI*, p. 232.

¹⁸ Ivi, p. 143.

tesio che, nelle *Responsiones* alle *Obiectiones Quintae*, aveva censurato Gassendi, definendolo «carneus» fino al punto di osservare che «sinora lo spirito ha discusso con la carne»¹⁹.

I temi della frode e della calunnia, della perfidia e della denigrazione risentono della presenza di un autore, Machiavelli, che Vico ha in comune con molte delle sue fonti dirette e certo con Jean Bodin per la condivisa critica all'intellettualismo astratto, per quel realismo che il pensatore francese prima del professore di *rettorica* accoglie e, insieme, critica alla luce della prospettata relazione tra religione, politica e storia. Questo è un incrocio tematico di prima grandezza che contribuisce a collegare due personalità così distanti per formazione e obiettivi teorici ma non tanto da escludere quello felicemente definito un «dialogo costruttivo»²⁰.

È noto che se la prima edizione della *Scienza nuova* (1725) aveva ricordato l'opinione del pensatore francese circa «i domini sovrani de' primi padri»²¹ senza alcun commento polemico, l'edizione del 1730 non esitava a introdurre riserve critiche circa l'assenza di un motivo unificatore. Venivano, in particolare, coinvolti i temi dell'origine dello Stato, della sovranità e della successione delle forme di governo (con la preminenza di quella monarchica in Bodin nel tempo delle origini) e una serie di questione collegate (il ruolo dei feudi nella storia, l'uniformità delle strutture politiche negli Stati, la definizione della forma di governo nella Roma antica, la composizione delle famiglie nell'età degli dei, la *Lex Regia*, la genesi della monarchia francese) che l'edizione del 1744 ridurrà a un gruppo più limitato di contestazioni e di citazioni dell'autore della *République* nella «Confutazione De Pprincipi della Dottrina Politica, fatta sopra il Sistema di Giovanni Bodino»²². Eppure, all'opera del pensatore francese era riconosciuta un impegno erudito assai fine per la politica, essendo egli «egualmente eruditissimo Giureconsulto, e Politico»²³. Alla lezione dei moderni filosofi politici (Machiavelli) giungevano anche attraverso l'ineludibile passaggio per Tacito, lo storico-politico dell'antica Roma e delle antichità germaniche, della genealogia dei poteri (*arcana intra sacra domus*) «nei penetrati dei loro gabinetti», come si leggerà nel *De ratione*²⁴. Qui l'«autore» che insegna a riflettere sull'«uomo qual è»

¹⁹ Ivi, p. 129; per i richiami alle cartesiane *Responsiones* cfr. Visconti, *Commentario*, cit., p. 227.

²⁰ Così A. Del Prete, *Vico et Bodin*, in «Historia Philosophica», I, 2003, p. 43, con particolare riferimento ai richiami del Bodin nella *Scienza nuova 1730* (pp. 43-53). Sul tema si veda anche l'acuto studio di R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 103, 105-106, 194.

²¹ G. Vico, *Scienza nuova 1725* (d'ora in poi *Sn25*), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Scriptaweb, 2014, p. 160.

²² G. Vico, *Scienza nuova 1730* (d'ora in poi *Sn30*), a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Guida, 2004, pp. 227-228, 250-251, 341, 353-359, 364-366; Id., *Scienza nuova 1744* (d'ora in poi *Sn44*), a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013, p. 310. Per l'anastatica di un esemplare del 1730 cfr. Id., *Principj d'una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1730, con postille autografe, ms. XIII H 59, a cura di F. Lomonaco e F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2002.

²³ *Sn44*, p. 287.

²⁴ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, Scriptaweb, 2014, p. 151.

sarà evocato per i temi della «*giusta ragion di Stato*» in una versione antitirannica e filo monarchica che però non vede venir meno il senso della *legum religio* appassionatamente sostenuta dal filosofo napoletano. Tacito è il grande storico che si concentra sullo studio scrupoloso delle cause degli avvenimenti e dei fatti reali dentro l'ordine delle istituzioni umane. Questo è l'orizzonte che Vico, leggendo la *Methodus* (1566), ha potuto ritrovare in Bodin che aveva coniugato i due modelli antichi, Platone e Tacito, per quella connessione di ideale e terreno nell'ambito della *civitas* umana che è politica, «intesa come lo studio del modo con cui si realizza lo stato della vita dei popoli come il momento centrale ed unificante del corso degli avvenimenti umani»²⁵. Grazie all'opera del Segretario Fiorentino, riletto attraverso l'*exemplum* tacitano, maturava in Vico (nel *De ratione*) come in Bodin (nella *Methodus*), la scoperta del nesso tra diritto, politica e storia. Quest'ultima è contrassegnata dalla presenza dello Stato, autentico soggetto della storia, punto di integrazione dell'umano, del divino e del naturale. Lo Stato si forma nella storia; con le leggi e le istituzioni, la forma di civiltà che esprime è la struttura portante della storia; è l'autentico centro di unificazione delle attività degli uomini sulla base del principio che lo fa sussistere: la sovranità²⁶. In Vico lo Stato è l'«*universitas iuris*», quel tutto che ripete umanamente la sovranità di Dio, una volontà che si immedesima necessariamente con la ragione e che è somma potenza²⁷. Mediante l'ordine istituzionalizzato la storia sottrae la volontà alla sua possibile, iniziale incertezza e indica i fini mediante i quali il volere realizza la razionalità e la libertà. Questa è anche la grande lezione del pensatore più rappresentativo del moderno che, però, nei *Sei libri della Repubblica* attira un tono critico decisamente ostile per la frattura introdotta tra politica e *virtus* e che spingerà il dotto francese ad approfondire il binomio giustizia eterna e ragione alleate nel far «passare regni ed imperi in mano dei principi più saggi e virtuosi [...] nel maneggio degli affari pubblici [...] E quando dico giustizia intendo la prudenza nel comandare con rettitudine ed onestà. È dunque un'incongruenza ben grave in materia politica, e gravida di pericolose conseguenze, insegnare ai principi regole d'ingiustizia per affermare il loro potere in forma tirannica». Qui i riferimenti al Segretario Fiorentino si fanno espliciti, per sostenere che con il suo pericoloso ateismo «ha posto a base dello Stato l'empietà e l'ingiustizia, biasimando la religione come contraria all'interesse dello Stato»²⁸. Alla politica concepita con i criteri della forza fisica e dell'utile Bodin oppone un ordine armonico di leggi giuste (la «giustizia armoni-

²⁵ Così M. D'Addio, *Il problema della politica in Bodin e in Vico*, in «Rivista di Studi Salernitani» II, 1969, 4, pp. 17-18. Questa interpretazione ha dedicato particolare attenzione ai temi della *Methodus*, confrontandoli con il pensiero vichiano all'altezza del *De ratione* e fino al *De uno*, prima della *République* al centro della *Scienza nuova 1730* (ivi, p. 15).

²⁶ J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, ed. P. Mesnard, 1951, pp. 167a16, 114b6.

²⁷ G. Vico, *De uno*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, intr. di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1974, capp. CXIII-CXV (pp. 132-136). Dell'opera si veda l'anastatica curata da F. Lomonaco, *De universi juris uno principio, et fine uno*, Napoli, 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62, Napoli, Liguori, 2007.

²⁸ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1964, pp. 136-138.

ca») e coerenti con le prerogative dell'ordine cosmico e dello Stato la cui felicità coincide con quella del singolo individuo nella «contemplazione delle cose naturali, umane e divine»²⁹. Si tratta di leggere la trama dei grandi eventi natural-celesti che si intrecciano con i mutamenti imponderabili dell'agire umano e con il volere assoluto di Dio che governa i meccanismi delle supreme cause naturali nelle particolari congiunzioni degli astri: «In ogni caso, se non bisogna fare alcuna affermazione temeraria circa i cambiamenti o la fine delle monarchie e degli Stati in genere, non si può negare che vi siano grandi e straordinari effetti dovuti all'incontro dei grandi pianeti, quando essi si cambiano di triplicità, o quando si aggiungono i tre alti pianeti, o se vi sia una concorrenza di eclissi»³⁰. Qui a prevalere è il tentativo di una scienza sistematica dei fatti umani in un ordine cosmologico retto da Dio, secondo un'impostazione del discorso che associa il corso della natura a quello storico in netta dissonanza con il filosofo napoletano. Questi già nel libro primo del *Diritto universale* ha individuato un criterio di verità alternativo a quello del *verum-factum*, per ristabilirlo sul *certum* e *l'auctoritas* come *pars veri*. aveva introdotto al nuovo criterio della conoscenza (*verum et certum*) con un ancoraggio alla rivisitata metafisica, in quanto «critica del vero», definita in base a un ordine del vero e alla istituita *conformatio* che espunge ogni pareggiamento del mondo umano a quello naturale³¹.

L'esigenza bodiniana di individuare il momento dell'unificazione del mondo giuridico nella storia si esprime con categorie giuridiche che spiegano le modificazioni intervenute nei singoli istituti ma senza la ricerca delle forze del cambiamento, senza riconoscere le leggi del divenire, né considerare la concreta dinamica del processo storico fatto di lotte, di tensioni tra le “genti maggiori” e quelle “minori”, tra i patrizi e i plebei che sono alle origini delle trasformazioni della vita sociale e dei relativi istituti giuridici. Prima della «Confutazione» nella *Scienza nuove* del 1730 e del 1744, il Bodin che può essere utilmente letto da Vico non è soltanto quello degli scritti politici e di metodologia storica, ma anche del *Colloquium Heptaplomeres* del 1593 (circolato manoscritto e letto da Grozio e Naudé, da Peiresc e Valletta), utile a sostenere la tesi dell'estraneità dello Stato nei conflitti religiosi e della *tolleranza* verso i riformati in cambio dell'obbedienza civile. *Le sette visioni del mondo* (così recita il sottotitolo dell'opera), è stato uno dei maggiori e più popolari manoscritti moderni in circolazione clandestina con più di 100 copie catalogate. Guy Patin e Huet, Grozio e Naudé ne possedevano una copia intorno al 1630; Leibniz curò un lavoro editoriale sul manoscritto, mentre Henry Oldenburg volle trascriverlo. Nel 1662 Conring ne ricer-

²⁹ «Ora se la vera felicità di uno Stato e di un individuo singolo è la stessa, e se il bene supremo dello Stato in generale come di ogni individuo singolo sta nelle virtù intellettuali e contemplative, come i più saggi hanno ben definito, bisogna dedurne che un popolo gode del sommo bene quando si prefigge lo scopo di esercitarsi nella contemplazione delle cose naturali, umane e divine, riferendone la lode al gran principe della natura. Se ammettiamo che questo sia il fine fondamentale della vita dei singoli, in vista della felicità, dobbiamo riconoscervi anche il fine e la felicità dello Stato» (ivi, pp. 14, 164).

³⁰ Ivi, p. 428.

³¹ D'Addio è, invece, più propenso a stabilire connessioni e analogie tra la *Methodus* e il *De uno* (cfr. *Il problema della politica in Bodin e in Vico*, cit., pp. 51-53).

cava un esemplare per una biblioteca. Pubblicato per intero solo nel 1857 da Ludwig Noack³², il *Colloquium* rappresenta il raro prototipo di manoscritto filosofico clandestino che «trasmise il tipo della “conversazione” rinascimentale fin dentro il secolo dei Lumi [...], applicandolo però al tema controverso del pluralismo religioso»³³. Scritto a trent'anni di distanza dalla *Methodus*, l'*Heptaplomeres* è un complesso dialogo ambientato nella libera Repubblica di Venezia in casa del cattolico Coroneo, dotto studioso della natura e di tutti i suoi occulti aspetti, il quale invita i commensali a riflettere su alcuni aspetti del *Fedone*. Ai temi fondamentali (le leggi della natura, i demoni e la pluralità delle fedi religiose) si sovrappongono argomentazioni certo non secondarie (ad esempio la lunga discussione nel libro III sul problema dell'origine del male) non hanno l'obiettivo di fornire soluzioni interpretative definitive ma di mettere sullo stesso piano tutte le possibili letture di un fenomeno storico-culturale. Non c'è una verità unica, questa è la tesi dominante: ogni personaggio dice la sua senza sopraffare o imporre le proprie idee agli altri conviviali. Il contrassegno emergente è, allora, quello della polifonia armonizzata, quale requisito necessario alla sopravvivenza dell'unità politica dello Stato, raggiunta dalla concordia tra i cittadini sulle questioni di fede. Bodin introduce il motivo dell'armonia all'inizio del libro IV, assumendo quale modello l'armonia musicale che riesce far convivere dissonanze nella scala armonica grazie alla presenza di note intermedie. Questo, com'è noto, è un tema centrale anche nella *Répubilque* quando nel libro VI l'autore distingue tra regimi politici e modalità di governo per giungere al tema della giustizia armonica come garanzia di equità, già presente nella *Methodus*³⁴.

Quello del *Colloquium* è, invece, il Bodin maturo che aveva assistito al massacro del 24 agosto 1572 (la famosa notte di San Bartolomeo nella quale furono trucidati centinaia di ugonotti), il giurista, avvocato del parlamento parigino e consigliere della corte di Enrico III, il filosofo dei sette eruditi che dibattono a proposito del valore delle religioni storiche. Se ogni fede religiosa ha derivazione divina, la tolleranza non ha bisogno di complicate dimostrazioni, come attesta l'epilogo del cenacolo in casa Coroneo:

Dopo essersi abbracciati con reciproco affetto, si separarono. In seguito con mirabile concordia coltivarono la pietà e l'integrità di vita con studi comuni, vivendo insieme, ma da allora non discussero più di religione, benché ciascuno conservasse la propria con somma santità di vita³⁵.

³² Per una dettagliata e documentata analisi dei manoscritti dell'opera, della sua fortuna esegetica e critica nella letteratura moderna rimando allo studio di A. Suggi, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, in partic. cap. I.

³³ G. Paganini, *La civil conversazione nell'epoca delle guerre di religione: il “Colloquium Heptaplomeres” di Jean Bodin*, in N. Panichi (a cura di), *L'antidoto di Mercurio. La civil conversazione tra Rinascimento ed età moderna*, Firenze, Olschki, 2013, p. 14.

³⁴ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., pp. 562-563; e *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit., cap. VI. Sul tema si veda Suggi, *Sovranità e armonia*, cit., pp. 52-57, 146-153.

³⁵ J. Bodin, *Colloquium Heptaplomeres. Le sette visioni del mondo*, tr. it., s. l., 2003, p. 645.

Libertà religiosa, concordia e tolleranza coesistono proprio perché l'obiettivo comune è la pacifica convivenza delle diverse religioni che non deve annientare la libertà di coscienza. Bodin fu un "inquisitore tollerante", consapevole che la tolleranza avesse bisogno di idee laiche per non essere soffocata dai contrasti inevitabili tra religioni rivelate.

Considerando che a Napoli nella biblioteca Valletta giungevano quasi tutti i testi provenienti dalla Francia e dall'Europa e ribadendo l'interesse di Vico per le opere bodiniane, è possibile che egli sia venuto a conoscenza dell'opera segreta e ne abbia interiorizzato i contenuti³⁶. Nell'*Oratio III* si prospetta un concetto che confina con quello di *tolleranza*: giudicate «con indulgenza e comprensione»³⁷. Dopo aver incitato allo studio delle lettere e della filosofia, imbastendo la sua topica dell'eloquenza che poi diverrà argomento del *De ratione*, egli si sofferma, sulla «capacità di conoscere e di perdonare» da impartire ai giovani studenti, educati a «non giudicare alcuno senza prima avere attentamente indagato»³⁸.

Ma al di là di ogni possibile comparazione ciò che avvicina il Bodin del *Colloquium* a questo Vico è l'idea di *humanitas* che esce fuori dall'*Heptaplomeres*. Pur dipendente dalle arcane leggi del cosmo l'uomo di Bodin è in grado di autodeterminarsi ed entro certi limiti di modificare il corso degli eventi:

Io non prendo in considerazione – osserva Salomone citando dall'*Ecclesiastico* (15, 15 sgg.) – né le arguzie degli Stoici né le ragioni dei Peripatetici, ma gli oracoli della legge divina [...]. Dio creò l'uomo, gli concesse il libero arbitrio e, dopo avergli rivelato le leggi, disse: "Se vorrai, osserverai i precetti ed essi ti conserveranno. Egli ha posto dinanzi a te il fuoco e l'acqua, tu stenderai la mano a quel che vorrai. Davanti all'uomo c'è la vita e la morte, il bene e il male: egli ha quello che sceglie"³⁹.

E a suo modo Vico riflette sulla libertà che è anche all'origine del male («Il libero arbitrio è la fonte di ogni male»), riformulando una nota argomentazione agostiniana ripresa nelle tesi antiscettiche della *Teologia platonica* (XI, 7) del Ficino⁴⁰. Il tutto non appare estraneo al *Colloquium*, quando nel libro terzo Bodin farà dire a Senamo: «Agostino scrive che Dio stesso rende la volontà degli uomini incline al male»⁴¹; e proclamerà il diritto dell'individuo alla libertà intellettuale e spirituale, collocando alla fine dell'opera la frase di Teodorico (tratta da Cassiodoro e dal netto tono antiagostiniano) che «meriterebbe di essere scritta a lettere d'oro all'ingresso di ogni reggia [...]: "Non posso imporre la religione, perché nessuno può essere costretto a credere contro la propria volontà"⁴².

³⁶ «Oscuramente Valletta tendeva anche a modellarsi sulla personalità di Bodin, a sviluppare in un complesso culturale unico visione umanistica della vita, economia e politica». Così V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, s. e., 1970, p. 43.

³⁷ *Or. III*, p. 145.

³⁸ *Ivi*, p. 133.

³⁹ Bodin, *Colloquium*, cit., p. 575.

⁴⁰ *Or. III*, p. 145; per il richiamo all'Agostino di Ficino si veda Visconti, *Commentario*, cit., p. 221.

⁴¹ Bodin, *Colloquium*, cit., p. 233.

⁴² *Ivi*, p. 645.

Ma i motivi di analogia funzionale tra Bodin e il Vico dell'*Oratio III* non dipendono solo dalla centralità del libero arbitrio (non una novità rispetto ad un Agostino o ad un Pico), ma dalla capacità comune ad entrambi di storicizzare «questo grande beneficio a noi elargito da Dio Onnipotente»⁴³, prologo alla formazione dei cittadini («Del resto è proprio della società che si agisca secondo coscienza»⁴⁴) e a quell'*armonia cosmica* cui l'*Heptaplomers* mirava. Assistiamo a una trasformazione del concetto di *tolleranza* in quello di *libertà*. La libera volontà – più sintonizzata sulla finitezza umana che sulle capacità di elevarsi al di sopra delle «stelle» (Bodin) e all'«uso depravato del libero arbitrio» (Vico)⁴⁵ – diventa traccia dominante nell'*Oratio III* come nel *Colloquium*: «Io sono del parere che coloro che pretendano di togliere agli uomini il libero arbitrio di agire bene, cerchino in realtà un pretesto per occultare le loro malefatte, e aprano le porte ad ogni genere di iniquità»⁴⁶. Esistenza del libero arbitrio e piena responsabilità individuale fanno la teoria morale di Bodin, convinto che gli uomini possano agire in modo intenzionale e compiere azioni volontarie. Sebbene la durata della vita sia stabilita da Dio, ogni uomo è responsabile del proprio destino, al punto che i malvagi avranno una vita più breve dei saggi⁴⁷. Solo a tali condizioni si difende la comunità, giacché l'inesistenza del libero arbitrio avrebbe come conseguenza il sovvertimento di ogni organizzazione sociale, l'annullamento delle prescrizioni della morale e delle leggi stesse dello Stato⁴⁸.

Siamo ancora lontani dalla pubblicazione del *Traité sur la tolérance* (1763) di Voltaire, ma ciò che si legge nel *Colloquium* e nella *Oratio III* vichiana va ben oltre il principio di *tolleranza*, è un inno alla *libertà*, velato da un senso di profetica tristezza che sembra alleare idealmente Bodin con Vico al grido di Madame Roland quando, nel giugno del 1793, ai piedi della ghigliottina esclamerà: «Oh, libertà, quanti delitti si commettono in tuo nome!».

⁴³ *Or. III*, p. 123.

⁴⁴ *Ivi*, p. 131.

⁴⁵ *Ivi*, p. 127; cfr. Bodin, *Colloquium*, cit., pp. 235-242.

⁴⁶ Bodin, *Colloquium*, cit., p. 573.

⁴⁷ *Ivi*, p. 253.

⁴⁸ Cfr. J. Bodin, *Paradoxon, quod nec virtus ulla in mediocritate nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit*, Parisiis, excudebat Dionysius Duvallius, 1596, p. 36, cit. da Suggi, *Sovranità e armonia*, cit., p. 166, a proposito della polemica contro la morale aristotelica (*ivi*, pp. 158 sgg.).



Claudia Megale

Università di Napoli “Federico II”

claudia.megale@unina.it

– Il dono del libero arbitrio nella *Terza Orazione inaugurale*: analogie e differenze con Jean Bodin

Citation standard:

MEGALE, Claudia. Il dono del libero arbitrio nella *Terza Orazione inaugurale*: analogie e differenze con Jean Bodin. Laboratorio dell’ISPF. 2016, vol. XIII (7). DOI: 10.12862/ispf16L503.

Online First: 25.11.2016

Full issue online: 21.12.2016

ABSTRACT

The “gift of free will” in the Third Inaugural Oratio: Similarities and Differences with Jean Bodin. This paper intends to emphasize the position of Vico between knowledge and liberty with reference to modern concept of *respublica literaria*. We are still far from Voltaire’s *Traité*, but the political influences of the theory of religious tolerance had found full expression already at the end of the XVIth century, especially by Jean Bodin, whose *Colloquium Heptaplomeres* (1593) is analyzed by the author and compared with Vico’s *Oratio III*.

KEYWORDS

G. Vico; J. Bodin; Tolerance; Free will

SOMMARIO

Il saggio si focalizza sulla posizione di Vico tra conoscenza e libertà nel riferimento al concetto moderno di *respublica literaria*. Benché ancora distanti dal *Traité* di Voltaire, le influenze politiche della teoria della tolleranza religiosa hanno trovato già espressione alla fine del sedicesimo secolo, in particolare in Jean Bodin, sul cui *Colloquium Heptaplomeres* del 1593 l’autrice si sofferma confrontandolo con la terza *Orazione inaugurale* di Vico.

PAROLE CHIAVE

G. Vico; J. Bodin; Tolleranza; Libero arbitrio

Laboratorio dell’ISPF

ISSN 1824-9817

www.ispf-lab.cnr.it

