

1. Nella relazione presentata al convegno nei cui atti appare questo contributo lo spettro di indagine era più ampio, dal momento che accanto a Malebranche e Vico comprendeva anche Feijoo. L'ipotesi che ermeneuticamente lo reggeva è che potesse risultare utile interrogare sotto un angolo interpretativo particolare tre autori pure considerevolmente diversi, e mai accostati insieme in una qualche indagine critica ravvicinata. La peculiare prospettiva ermeneutica proposta era quella di avvicinare aspetti essenziali o comunque rilevanti del pensiero di tali figure intellettuali alla luce dell'operare in essi di momenti di una cruciale linea della speculazione teologica e filosofica moderna che si può dire, per compendiare, retta dal ricorso ad un "principio di semplicità". L'estensione già notevole, probabilmente eccedente, raggiunta dal saggio che ha sviluppato i materiali allora approntati mi ha consigliato di tenere fuori da esso per il momento la trattazione dell'autore del *Teatro critico universal* e delle *Cartas eruditas*, considerato comunemente il massimo rappresentante della *Ilustración*, a proposito del quale mi restringerò a pochi cenni nelle battute conclusive di queste pagine.

Della presenza, individuabilità, significatività, di un "principio di semplicità" nella storia della cultura occidentale, ed in particolare nella modernità, non è il caso di discorrere in questa sede. Ma si può almeno avanzare l'affermazione – che può essere sostenuta argomentatamente, e comunque considerata carica di una valenza euristica non esaurita – che un principio di "semplicità", di "economicità", sia riconoscibile come un "carattere" irrinunciabile (anche se certamente non univoco) attraverso cui leggere, intendere il "mondo moderno", dai piani delle strutture dell'"economico", del "politico", del "giuridico", etc., a quelli del pensiero impegnato sulle sfere del naturale, del mondo dell'umano, del divino, etc.

Si può ancor più affermare con sicurezza che l'incidenza di simile principio di semplicità si mostra capitale, nel "pensiero moderno", nelle diverse modulazioni di un'idea di "ordine" che – propria della riflessione di impronta "razionalistica", e tuttavia non confinata a questa – attraversa una serie di ambiti essenziali, che vanno da quello proprio del discorso epistemologico ad una serie di discorsi propri dei saperi del mondo naturale.

Così un nucleo "logico-procedurale", per così dire, risulta attivo in tanta parte della riflessione epistemica moderna, con la larga estensione ed incidenza del modello "analitico-scompositivo", come simmetricamente di quello "sintetico-compositivo", con il ricorso – probabilmente più diffuso di quanto Malebranche nella *Recherche de la vérité* lamentasse che non fosse – alla prescrizione di rispettare, per ottenere vera conoscenza, l'inviolabile «ordre» del discorso, con il partire dai «rapports les plus simples, et passer de plus simples aux plus composés». Ma un tale ordine era poi – è facile osservare – quello stesso leggibile nella natura attraverso il conforme linguaggio della scienza moderna, idoneo a intendere un libro scritto in modo trasparente secondo i semplicissimi caratteri di «numeri e figure». Si tratta di un ordine fondato, come ben sappiamo, su precipue premesse teologico-ontologiche nella visione del mondo fisico propria della scienza moderna galileiana. Dio «gusta della semplicità e facilità»,

aveva affermato Galilei nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (con il rischio concretissimo di sollevare le pesanti obiezioni a cui diede voce lo stesso Urbano VIII)¹. In tal senso, come anche sappiamo, la concezione della struttura ontologica di tale ordine doveva molto all'antica direttrice della speculazione teologica della *potestas ordinata* di un Dio sapiente e benevolente creatore di un ordine naturale (e umano) semplice e costante, affidato appunto a vie semplicissime: secondo una visione opposta a quella della *potestas assoluta* di un Dio che mantiene inalterato l'esercizio "arbitrario" della sua onnipotenza, e quindi non può essere eretto a garante di un ordine di quel genere.

È innegabile che il ricorso al principio di semplicità (il quale sembra esprimere un intero orizzonte di senso) caratterizzi in modo determinante ed esplicito la concezione malebranchiana di Dio e della sua relazione con un universo rispondente alla «simplicité de ses voies». Di più, la logica, assiologica prima che descrittiva, di un pervasivo "immaginario della semplicità" tende ad allargarsi nell'Oratoriano alla considerazione di qualsiasi piano del reale nei termini di «machines» più o meno «simples», e quanto più tali tanto proporzionalmente «spirituelles & dignes d'être estimées», come si vedrà.

Vico era assai lontano dal condividere un tale immaginario, e la prospettiva marcatamente razionalistica e "teocentrica" che l'accompagnava in Malebranche. E tuttavia – come in diversi contributi ho già sostenuto – la sua adesione in sostanza costante alla visione di un Dio caratterizzato dal complessivo "attributo" di una sapiente *bonitas* sorresse e accompagnò la sua concezione della provvidenza, basata decisamente sull'idea di un agire divino operante per "cause seconde" (con elementi di assai rilevante vicinanza al pensiero di Malebranche, e anche piuttosto visibili apporti di questo). E ciò appunto secondo un "principio di semplicità" che può essere per altro verso analogamente riconosciuto vigente in un versante della più profonda riflessione epistemica vichiana: laddove in questa – in sintonia con movimenti profondi del razionalismo moderno – l'affilato esercizio delle «prove filosofiche» permette di indirizzare l'ingegnoso lavoro delle «prove filologiche» verso la ricostruzione sicura delle sequenze dei fenomeni storici, delle vicende dell'umanità.

Si tratta di una linea critica complessiva, dicevo, da tempo da me avanzata in una serie di contributi nei quali ho preso precise posizioni su questioni essenziali e, per quanto annose, non esaurite nel dibattito sul pensiero vichiano: così proponendo anche di valutare con maggiore attenzione i debiti da esso contratti con la tradizione speculativa "razionalistica" di matrice cartesiana, o sostenendo la capitale rilevanza dei fondamenti teologici posti a sostegno del dichiarato compito assegnato alla *Scienza nuova* di essere una «dimostrazione della divina provvidenza». In tal senso Vico deve a mio avviso essere collocato senza esitazioni nel campo di una cultura cristiana, cattolica, che operava combattivamente nel segno dell'"ortodossia", ma con un'elaborazione di linee della speculazione teologica che, unita all'adozione di pericolosi materiali concettuali

¹ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale (diretta da A. Favaro), Firenze, Giunti, 1929-38, vol. VII, p. 566.

praticati magari anche da autori “empi”, la portava lontano da una rassicurante ortodossia e rischiava di spingerle ai limiti di questa, o anche oltre. Nella stagione di una conseguente radicalizzazione della direttrice della *potestas ordinata*, della “naturalizzazione” della volontà divina, magari della stessa grazia, la tendenza era quella di pervenire alla razionalizzazione del prodigioso, del favoloso, al contenimento fino allo svanimento del miracoloso.

In tale direzione Malebranche rappresentò il punto più alto di tale radicalizzazione, con la martellante insistenza sull’imprescindibilità della scelta divina delle “leggi generali” (analoghe nella loro potenza a quelle spinoziane...), con una «volontà generale» divina che per essersi fatta tale, seguendo l’imprescindibile disegno di ordine sapienziale dell’assoluta semplicità delle vie, aveva reso Dio «impuissant», aveva in sostanza rinunciato ad ogni residuo suo potere di “arbitrario” intervento. Erano posizioni che non potevano non suscitare la condanna all’indice, ma prima ancora quella dei correligionari: Malebranche aveva letteralmente distrutto la provvidenza, esclamava inorridito Arnauld.

Sono cose piuttosto risapute. Perché allora parlarne ancora nella prima parte di questo contributo, in un giro non breve di pagine? Per alcuni motivi intrecciati. Perché mi è parso che il nodo delle «loix les plus simples et les plus générales» – che diventa assolutamente cruciale negli anni segnati dall’edizione originaria, del 1680, del *Traité de la nature et de la grâce*, ma tale resta anche dopo – meritasse un’attenzione specifica, che raramente gli viene in effetti dedicata, anche un riattraversamento sintetico (qui esaurito in effetti tra la *Recherche* e quel *Traité*), ma un po’ meno veloce, dello stile di un rigoroso martellante argomentare. Mi è parso che meritasse segnatamente tale attenzione in un discorso quale quello qui condotto, che si propone di intervenire su diversi piani.

Il primo riguarda l’approfondimento degli apporti che Vico poté trarre da Malebranche in tema di attributi divini e provvidenza delle vie semplici (con sullo sfondo il problema storiografico generale dei rapporti Vico-Malebranche). E su questo piano un’esigenza di chiarezza comparativa può giustificare un discorso ricostruttivo su Malebranche non accompagnato da pretese di recare autonomi apporti ermeneutici, ma, certo, dalla necessaria opzione per qualche orientamento interpretativo. Tantomeno occorre, credo, giustificare la lunghezza della seconda parte del lavoro destinata a Vico: con la quale ho colto l’occasione di ritornare – più diffusamente di quanto mi era stato possibile in altre occasioni, con un andamento analitico che in verità avrebbe potuto essere anche maggiore – sull’interpretazione dei caratteri e dell’importanza della concezione vichiana di un Dio buono e sapiente, operante in sostanza (almeno al di fuori della «storia sacra») per vie tutte «naturali», «semplici».

Un secondo piano di intervento attiene all’esigenza di intervenire a proposito di orientamenti che negli ultimi anni hanno investito il dibattito storiografico sulla cultura europea, e non soltanto europea, con posizioni che hanno implicato l’impiego, più volte poco persuasivo quando non azzardato, di categorie storiografiche quali per un verso “illuminismo radicale”, *et similia*, dall’altro “illuminismo cristiano”, “cattolico”, etc.: un dibattito nel quale è chiaramente in gioco la caratterizzazione del pensiero di una serie di autori in termini (che non

andrebbero mai semplificati) di “ortodossia” o viceversa “eterodossia”. Da questo punto di vista risulta facile evidenziare la crucialità e insidiosità del “principio di semplicità” nella stagione tra fine '600 e primo '700, nella quale esso, sul piano teologico e metafisico in primo luogo, conosceva le versioni speculative, spinozista, cristiane, cattoliche, della “naturalizzazione” del potere o volere divino, della stessa grazia, etc. Fu, come è ben noto, una stagione di discussioni e accese controversie che coinvolgevano altri autori appena richiamati sullo sfondo in queste pagine, come, dopo Spinoza, Arnauld o Nicole, o, per non allargare ulteriormente il discorso, neppure richiamati, come Leibniz (la figura speculativa più alta nella vicinanza tanto marcata all'Oratoriano sul principio di semplicità, a proposito del quale era anzi rivendicata una sorta di primazia). Fu la stagione nella quale il tentativo di istituire un nuovo sapere dell'economia del mondo umano (vero e proprio disegno di un sapere rigoroso in termini di “scienza” in Vico), accanto a quello dell'ordine della natura fisica e della grazia, ebbe insomma proprio con Malebranche il modello più radicale di una “provvidenzializzazione della natura”, di ogni natura (se ogni “causa seconda” è “occasione” di una volontà generale divina) che poteva rischiosamente, facilmente, rovesciarsi nel modello di una “naturalizzazione della provvidenza”.

Un terzo piano pertiene ad un interesse problematico ben più ampio (maggiormente esposto naturalmente ai rischi che corrono la posizione e trattazione di problemi assai generali), quello che appunto si è enunciato in apertura del nesso tra “moderno” e “principio di semplicità” (nesso, ripeto, non univoco: basta pensare al pur laborioso affermarsi di un diverso, se non opposto, “principio di individualità”, tra processi di “de-ontologizzazione” o nuova “ontologizzazione” dei fondamenti dell'individualità).

Ebbene, anche a tal proposito non pare inopportuno richiamare già in queste pagine introduttive il tema delle differenze tra le posizioni di Malebranche e Vico, tali da poterli forse farle costituire in due paradigmi teologico-speculativi anche del potere umano, quindi, forse con la massima cautela, anche “teologico-politici” (con il che si può forse pure riaprire in modo non banale l'annoso problema della “politicità” del pensiero di Vico).

Nel paradigma malebranchiano la sovranità divina, per quanto poi tutta affidata ad un sistema “amministrativo” di leggi generali e figure del governo, è marcata innanzitutto dalla «gloria» come nota che accompagna, integra, il principio primo dell'«amor di sé»: principio (almeno sul “piano logico”) di un “movimento genealogico” che vede “poi” la «sapienza» detentrica di un «ordine» (essa stessa tale ordine) di assoluta semplicità; per seguire irrevocabilmente il quale non c'è controfinalità naturale e umana per contrastare la quale si possa muovere un attributo di «bontà» (e viene spontaneo ritenere che il riconoscimento, intransigente fino all'ossessione, della primazia illimitata della razionale semplicità sia stato il motore primario del movimento della produzione effettiva del rapporto genealogico). Dell'antica coppia veterotestamentaria “gloria Dei” – “salus hominum”, la nuova versione della teocentrica meditazione malebranchiana enfatizza il primo termine. L'elemento d'intrinseca ineffabile ri-

dondanza della gloria viene tutto assorbito nell'amor di sé del sovrano divino (e connesso a quello "aristocratico" dell'"onore"). Poi, per il resto, l'esercizio del governo divino del mondo fisico e storico è tutto devoluto alla costanza degli strumenti semplici, senza nessuna residua "pastoralità" divina, tutta lasciata all'ordine delle cose naturali e umane (e dei governi umani); e perfino nell'ordine della grazia, e nel campo dei rarissimi miracoli, tale governo è demandato alle figure di Gesù Cristo o degli angeli come «cause occasionali».

Invece al paradigma dell'umanologico pensiero vichiano, analogamente marcatamente antivolontaristico, è estraneo il soffermarsi sulla nota della "gloria" ed essenziale invece quella della "salus hominum", della conservazione dei popoli, dell'umanità. In tale paradigma l'essenziale, decisivo, principio delle sapienziali vie semplicissime (senza il quale non vi sarebbe salvezza delle nazioni e materia ordinata di conoscenza della *Scienza nuova*) rientra in un quadro teologico-speculativo (sempre trattato con la dovuta prudenza) nel quale è l'attributo della «bontà» che sempre maggiormente assume il carattere di primario motore genealogico: anche in tal caso però restando – in uno con la conquista razionale delle "ragioni" del favoloso e del pericoloso sbiadimento del miracoloso – l'allontanamento di un'attesa di minuta pastoralità divina (ed ecclesiastica?) nel governo delle cose umane, e la dichiarata consegna di questo, nei «tempi umani», all'esercizio sapiente, aiutato dai sapienti, del potere dei sovrani e delle repubbliche popolari. Vico contrastava risolutamente l'innalzamento del dispositivo teorico della semplicità a pervasiva chiave e cifra di tutto l'essere, ma spingeva l'indagine su di esso, con più interesse e *patos*, a penetrare nelle «guise» del «naturale» spontaneo formarsi delle forme civili (da quelle "economiche" a quelle filosofiche più elevate), partecipando in prima persona a tendenze che avrebbero trovato ulteriore espressione nella modernità settecentesca e ancora successiva (la "mano invisibile", etc.).

2. Non è azzardato affermare che non c'è pensatore in tutta la storia del pensiero il quale, come Malebranche, affidi al principio di semplicità un posto tanto preminente nella sua meditazione, facendo presto assumere ad esso in effetti un cruciale ruolo fondativo, risolutivo, dell'insieme delle più delicate questioni speculative, a partire da quelle pertinenti ai piani teologico e metafisico².

² In un saggio di diversa natura sarebbe prioritario rendere conto almeno della letteratura critica pertinente alla fondamentale questione dei rapporti Descartes-Malebranche in ordine alla "semplicità". Coerentemente alla scelta effettuata di limitare al minimo la citazione, altrimenti soverchiante, della bibliografia relativa ai temi qui affrontati, mi limiterò a qualche richiamo asistematico. Per un primo avvicinamento alla malebranchiana "semplicità delle vie divine" per il momento mi restringo a citare qualche opera essenziale nella bibliografia sull'Oratoriano: G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963, pp. 306 e sgg. (ma la Rodis-Lewis è autrice di pagine essenziali sul tema sulle quali si verrà tra poco); A. Robinet, *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, specie pp. 41-47; F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, specie pp. 278-285 (per Alquié tra gli svariati cartesianesimi «le cartésianisme modifié» è soprattutto quello delle cause occasionali e della «semplicité des voies»).

Com'è noto, prima del *Traité de la nature et de la grâce* del 1680, tale principio era affiorato esplicitamente in modo piuttosto “interstiziale”, si può dire, e in forma “assiomatica” («Dieu agit toujours par les voies les plus simples») nella *Recherche de la vérité*: precisamente già nel contesto del cap. IV del libro III della parte II, destinato a confutare l'opinione che noi vediamo gli oggetti per mezzo di idee innate create con noi. È opportuno leggere il passo nella traduzione latina, che va tenuta particolarmente presente quando si studia la diffusione dell'opera dell'Oratoriano, ed a maggior ragione nel caso di autori, come Vico, di cui è discussa un'adeguata conoscenza del francese: «jam autem peto an sit verisimile Deum tot res creavisse cum mente humana. Id mihi quidem verisimile non videtur, praecipue cum id fieri possit alia ratione simplicissima & facillima [...] Cum Deus enim agat iuxta rationes simplicissimas [...]»³.

Il passo annunciava la chiara formulazione del principio data nel successivo cap. VI, demandato alla definizione della teoria della visione in Dio di tutte le cose come l'unica pienamente conforme a ragione e dunque “certa”. Delle opinioni prese in considerazione soltanto quella che si appresta a proporre l'autore risulta conforme a ragione, «ad rationem accedere videtur». «Ex oeconomia totius naturae liquet Deum numquam id facere per rationes difficiles quod fieri potest per rationes simplicissimas & facillimas. Deus nihil facit frustra & sine causa. Suam non exerit sapientiam & potentiam parva viis difficilioribus,

³ N. Malebranche, *De inquirenda veritate libri sex, in quibus mentis humanae natura disquiritur, & quomodo varijs illius facultatibus, ut in Scientijs error vitetur, utendum sit demonstratur, Authore P. Malebranche C.O.D.I.P., ex ultima editione Gallica, pluribus illustrationibus ab ipso Authore aucta Latine versi*, Genevae, apud Joh. Ludovicum Dufour, 1685, l. III, parte II, cap. IV, p. 205 (il corsivo è mio). Nell'edizione della *Recherche de la vérité* che si legge nelle *Ceuvres complètes* pubblicate sotto la cura di A. Robinet, Paris, Vrin-C.N.R.S., 1958-1990, cfr. vol. I, 1962, p. 245. Si tratta, com'è noto, del testo stabilito dalla Rodis-Lewis sull'edizione del 1712, con le varianti degli stati precedenti (nella cit. ed. delle *Oeuvres* copre i primi tre *tomes*, il secondo e terzo dei quali apparsi nel 1963 e nel 1964). Su questo testo è basata la trad. it. di Malebranche, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2007; per le parole cit. cfr. pp. 602, 600. Si può osservare che Robinet sosteneva che «la notion de “simplicité des voies” [...] n'apparaît en aucun point des trois premiers livres de la Recherche»: A. Robinet, *Système*, cit., p. 41.

Ritornando alla versione in lingua latina (che da adesso in poi citerò come *De inquirenda veritate*) il traduttore in questa, il ministro ugonotto francese Jacques L'Enfant, si era avvalso della quarta edizione dell'opera (*revenue et augmentée de plusieurs Éclaircissements*, Paris, chez André Palard, 1678). Le edizioni successive (Genevae 1689, 1690, 1691) della traduzione appena citata «hanno l'aria di essere la stessa stampa con frontespizi cambiati» annotava E. Garin, *Introduzione all'edizione 1983*, nella su cit. traduzione italiana, p. XXXIX. Si ricordi che la traduzione latina fu messa all'Indice insieme con altre opere di Malebranche, tra le quali, nel 1690, il *Traité de la nature et de la grâce*. Cfr. *Index librorum prohibitorum usque ad diem 4. Junii Anni MCCXLIV, regnante Benedicto XIV*, Romae, Ex Typographia Rev. Cam. Apost., p. 273. Sulle vicende in proposito, con la pubblicazione di documenti originali e l'analisi delle motivazioni che indussero la Congregazione a mettere all'indice tali opere cfr. G. Costa, *Malebranche e Roma. Documenti dell'Archivio della Congregazione della Fede*, Firenze, Olschki, 2003.

A proposito della diffusione del pensiero di Malebranche nella cultura napoletana è opportuno ricordare fin d'ora che copie del *De inquirenda veritate* si rinvennero in biblioteche napoletane, e che in particolare nella ben familiare a Vico biblioteca vallettiana (poi Bibl. Girolamini) si trovava un esemplare dell'edizione del 1691, che reca il medesimo titolo, ma cambia nell'indicazione dell'editore: Genevae, Typis et sumptibus societatis.

modisque magnificis exequendo, id rationi repugnat & finitam arguit intelligentiam. In eo contra elucet sapientia & potentia Dei dum magna, modis simplicissimis & facillimis efficitur⁴.

Inoltre l'enunciazione sicura del principio («cum Deus ordine semper agat & per vias simplicissimas») riappariva ancora più avanti, nel libro VI, e, eloquentemente, poco dopo la ferma prescrizione di seguire la regola essenziale di un imprescindibile altro «ordo», quello epistemologico. Secondo le espressioni già richiamate agli inizi di questo saggio: «omnino itaque necesse est hunc in studijs accurate observare ordinem. Ut, nempe, semper incipiamus a rebus simplicissimis, omnes illas partes examineremus, illisq. Ita assuescamus ut nobis familiares reddantur, antequam pergamus ad res magis complexas a quibus illae pendunt»⁵.

Per quanto in questo modo formulato con notevole chiarezza e vigore nella *Recherche*, il principio di semplicità tuttavia vi appariva ancora in modo marginale: assolvendo ad una funzione argomentativa subordinata, era lontano dall'acquisire un cruciale ruolo fondativo di un sistema di pensiero. Un passaggio ragguardevole in direzione di una simile acquisizione s'incontra, come si sa, negli *Éclaircissements* con i quali Malebranche tornava su diverse materie, questioni, affrontate nella *Recherche* negli anni precedenti la pubblicazione del *Traité de la nature et de la grâce*⁶. Ben eloquente allora è che le «Illustrationes seu Explicationes» del *De inquirenda veritate* si chiudano con pagine, le ultime di tutta l'opera, volte a trattare l'essenziale principio⁷. Alla natura d'infinita perfezione

⁴ N. Malebranche, *De inquirenda veritate*, III, II, VI, p. 209 (il corsivo è mio). Nell'edizione delle *Œuvres complètes*, vol. I, p. 438. Può essere utile riportarne la trad. it.: «dall'economia generale della natura si vede che Dio non fa mai per vie molto difficili ciò che si può fare per vie molto semplici e facili; Dio infatti non fa nulla inutilmente e senza ragione. Ciò che rivela la sua saggezza e la sua potenza non è di fare piccole cose con grandi mezzi; ciò è contro ragione e rivela un'intelligenza limitata; al contrario, Dio si rivela facendo grandi cose con mezzi molto semplici e facili». Il lessico concettuale di Malebranche – può essere osservato – è tra quelli che maggiormente sollecita a tradurre il termine “sagesse” con “sapienza” (il “nosse”, la “sapientia”, che costituisce uno dei tre fondamentali attributi divini).

⁵ Ivi, VI, II, IV, pp. 430, 428.

⁶ Come ben noto, Malebranche si impegnò presto in un lavoro d'integrazione, revisione, chiarificazione, delle tesi esposte nella *Recherche* già all'indomani della sua pubblicazione in due tomi tra il 1674 e il 1675 (anno nel quale in effetti compariva la seconda edizione, già «reveuè et augmentée» del primo tomo). La terza ed. dell'opera, apparsa nel 1678 (non senza recare consistenti varianti nel primo volume), era aumentata del terzo volume, appunto «contenant plusieurs Eclaircissements». Cfr. N. Malebranche, *Tome troisième. Contenant plusieurs Eclaircissements sur les principales difficultez des précédens Volumes*, Paris, Chez André Pralard, 1678. Su ciò risultano sempre importanti le pagine della Rodis-Lewis di *Introduction* all'opera, nella cit. ed. da lei curata nelle *Œuvres complètes*, vol. I, pp. V-XXXVIII.

⁷ Si veda la «Illustratio ad ea quae dixi in Capite Quarto Secundae Partis Methodi, & alibi: Deum, scilicet, semper agere cum ordine, & per vias simplicissimas», nella sezione delle «Illustrationes seu Explicationes» che chiude il *De inquirenda veritate*, pp. 139-143. Per l'originaria versione francese del *Premier Éclaircissement XVI*, che appunto maggiormente prelude alle tematiche e soluzioni del *Traité* del 1680, cfr. «Éclaircissement sur ce que je dis dans le Chapitre quatrième de la seconde Partie de la Méthode, & ailleurs: *Que Dieu agit toujours avec ordre, § par les voyes les plus simples*», nella appena cit. ed. del 1678 del *De la recherche de la vérité*, pp. 412-425 (poi in *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 504-509).

di Dio è dato eseguire i propri «consilia» soltanto «per vias simplicissimas», conformemente ad un'idea di «ordo» che si avvia ad associarsi strettamente con un simile principio, la cui validità peraltro va ben oltre la conoscenza della sfera della natura, allargandosi agli ambiti essenziali per l'uomo della religione e dell'etica. Si deve dunque sostenere «Deum semper agere cum ordine, & per vias seu rationes simplicissimas procedere in consiliorum suorum executione. Itaque hanc veritatem probare & explicare, operae praetium est: siquidem non modo ad naturae, verum etiam ad Religionis & Ethicae cognitionem utilissima est. Per vocem Dei intelligimus ens infinite perfectum, cujus sapientia & scientia nullis circumscribuntur limitibus, & qui proinde omnes rationes quibus consilia sua potest exequi, cognoscit.: hoc ita posito, dico Deum semper agere per rationes brevissimas aut per vias simplicissimas»⁸.

Dalla costanza degli attributi di Dio, ed in particolare di quello della *voluntas* (invece “mobile” nella tradizione della *potestas absoluta*), sempre conforme all'«ordo», consegue la sostanziale inibizione a Dio di avere inutili «voluntates particulares», punto sul quale particolarmente insisterà il *Traité* del 1680. Essendo la sua volontà «semper eadem & ordini conformis permanens, dico Deum non posse exercere plus voluntates, quam quod necesse est ad suorum consiliorum executionem. Adeo ut Deus agat semper per vias simplicissimas relate ad consilia sua». Un'inesorabile legge di non contraddizione non consente che l'infinita perfezione di Dio (unita all'idea di una sua doverosa magnificenza) si disperda indegnamente nella finitezza delle «voluntates particulares», invece che darsi nelle «leges generales» soltanto degne di lui, per le quali soltanto dovrà anche passare la salvezza delle creature⁹.

Si potrebbe continuare. Ma per le configurazioni della natura e della funzione del principio di semplicità negli *Éclaircissements* basterà qui rinviare alle pagine sulla materia della Dreyfus che si leggono nella limpida *Introduction philosophique* che precede il testo da lei pubblicato¹⁰.

⁸ *De inquirenda veritate* (“Illustratio” cit.), p. 139 (il corsivo è mio).

⁹ *Ivi*, p. 141. Malebranche non nega che Dio abbia il potere di seguire anche vie diverse, ma «contradictorium est enti infinite sapienti esse *voluntates inutiles & inordinatas*». Anche nel campo capitale della grazia l'esercizio della benevolenza divina passa implacabilmente entro le invalicabili costrizioni poste dall'algido principio di semplicità: «quamvis enim Deus nos *velit* salvare omnes, eos tamen dumtaxat *salvabit* quos poterit salvare *per vias simplicissimas*»: *ibid.* (ancora gli usi del corsivo sono miei); nell'edizione cit. delle *Œuvres complètes*, vol. II, p. 506.

¹⁰ Si veda G. Dreyfus, *Introduction philosophique* (un contributo assai importante della studiosa) a N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, Paris, Vrin, 1958, specie pp. 17-36, per l'ancora incompleto presentarsi del «principe de la simplicité» nella *Recherche* e il suo primo configurarsi in modo più fermo negli *Éclaircissements*, nel quadro della non semplice evoluzione della meditazione malebranchiana sulla cruciale materia: entro un processo di progressiva chiarificazione di temi e argomenti che troveranno organica definizione nella produzione del sistema universale delle cause occasionali. Ovviamente non appartiene a queste pagine il compito di rendere conto delle ricostruzioni critiche delle vicende e significati degli *Éclaircissements* che maggiormente investono il principio di semplicità. La questione dell'evoluzione della speculazione di Malebranche sulla materia incrocia quella dei caratteri e dell'evoluzione del suo atteggiamento verso il volontarismo e creazionismo cartesiano (e quindi del ruolo dato agli inizi all'attributo dell'onnipotenza). Senza entrare nel merito di una complessa que-

Appare comunque chiaro che, per quanto importante, la revisione del principio di semplicità compiuta negli *Éclaircissements* non lo poneva ancora a stabile fondamento di «un nouveau système du monde», o del mondo e soprammondo. Di un tale sistema si ha invece l'edificazione nel *Traité de la nature et de la grâce*¹¹.

Guardando al problema prioritario della distribuzione della grazia e della teodicea in un intreccio strettissimo di discorso teologico e discorso metafisico,

stione sulla quale si sono spesi i più ferrati specialisti di Malebranche, ho trovato convincenti le tesi espresse in altri lavori dalla Rodis-Lewis (*contra* Robinet) circa una precoce assunzione dell'autore della *Recherche* di una prospettiva ontologico-gnoseologica di stampo agostiniano, per la quale le verità eterne pertengono all'increata ragione divina, e non sono quindi il risultato di una volontà divina che *poi* ne garantisce l'immutabilità: cfr. G. Rodis-Lewis, *Malebranche*, cit., e anche *Ideès et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, 1985 (specie pp. 102 sgg.).

Nel complesso appare persuasivo che prima del *Traité de la nature et de la grâce* sull'essenziale materia del principio di semplicità sia «segnata dal 1678» una «grande svolta» nel pensiero di Malebranche: cfr. S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 74. Un riferimento importante alle «voies plus simples» era apparso già nella revisione, intrapresa nel 1675, del capitolo (l. II, parte I, cap. VII) che interveniva in campo “psico-embriologico”, con un «primo incontro» con questioni di teodicea. Ma nella revisione complessiva del delicatissimo tema si avevano ormai, allo stesso tempo, «l'abbandono completo della preoccupazione cartesiana di non ledere la potenza sovrana di Dio, e il restringimento dell'orizzonte del moralmente possibile, per Dio, nei limiti dell'effettivamente creato»: *ivi*, pp. 73-74. Comunque sempre più chiaramente il principio di semplicità si afferma come la chiave di volta della costruzione del sistema speculativo malebranchiano, dettando la natura di un «ordre» che è “dettato” moralmente a Dio come unica modalità degna della sua perfezione. Entro quel principio s'iscrive, a fatica, anche il “principio dell'economia dei miracoli», per il quale Dio non ne fa che allorché lo richiede l'ordine – che egli segue indefettibilmente – in rare occasioni che restano a noi sconosciute.

Mi guardo bene dal provare a richiamare anche soltanto le principali voci critiche che si sono impegnate nella ricostruzione della dinamica della trattazione malebranchiana degli attributi di Dio. Voci tra le quali – per recare solamente un esempio – naturalmente spicca quella di Robinet, per il quale in un primo momento, nell'orientamento posto sotto il segno del «Dieu caché» a separare fede e ragione, gli attributi di Dio sono il mistero e l'assoluta perfezione, ossia onnipotenza, e la volontà si opera prima per mezzo della creazione poi per mezzo della redenzione riparatrice: cfr. A. Robinet, *Système*, cit., p. 11.

La cura da parte di Ginette Dreyfus dell'ed. originaria del 1680 del *Traité* affianca opportunamente quella dell'ed. del 1712 (l'ultima curata da Malebranche) preparata per le *Œuvres complètes* (tome V). Per la storia interna del *Traité de la nature et de la grâce*, con le sette edizioni che giungono fino all'ultima del 1712, si veda di G. Dreyfus l'*Introduction* all'appena cit., vol. V delle *Œuvres complètes*, specie pp. XXII-XXXV per le vicende di composizione e pubblicazione dello scritto. Le aggiunte all'opera elaborate per le diverse edizioni risultano importanti in specie a partire dalla terza di esse, dalla quale si citerà tra poco. Dell'edizione ultima del 1712 del *Traité* si dispone di un'utile traduzione in italiano curata da Elisabetta Barone: N. Malebranche, *Trattato della natura e della grazia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994. Si può già dire qui che, pur nella rilevanza di molte rielaborazioni innovative in questa opera (come in altre malebranchiane), il principio di semplicità mantiene costante il suo statuto e inalterata la sua centralità fra tali stratificazioni di scrittura.

¹¹ Il *Traité de la nature et de la grâce* infatti «marque l'avènement du malebranchisme comme système philosophique nettement distinct du cartésianisme [...] C'est le *Traité* qui, par ses innovations, son architectonique et la rigueur de sa déduction», dà luogo ad «un nouveau système du monde»: G. Dreyfus, *Introduction philosophique*, cit., p. 7.

in tale testo Malebranche procedeva – come ben si sa – ad una sistematica estensione delle leggi generali dal campo della natura a quello della grazia sulla base di un decisivo organico allargamento del principio di semplicità. Ciò consentiva la coerente sistemazione teorica di una serie di temi e questioni, quali, in primo luogo: la definizione della relazione tra condotta divina ed opera della sua creazione nei termini di una relazione tra perfezione infinita e proporzionata “perfezione parziale” di una realtà finita, l’unica possibile in quanto retta da leggi generali, le sole degne dell’infinità del creatore (una volta che questi avesse deciso di creare un’opera “divinizzata” dall’Incarnazione); la presentazione di una precisa dottrina della distribuzione delle grazie, data anch’essa attraverso leggi generali; in tal modo la compiuta determinazione di una teoria della teodicea che escludeva ogni ricorso all’idea di un male metafisico, e una concezione della provvidenza che prevedeva un limitatissimo ricorso divino ai miracoli. Tutto ciò insieme con altri risolutivi passi teorici, legati alla piena affermazione di una prospettiva marcatamente teocentrica, e dunque all’idea dell’amor di sé di Dio, dell’amor di gloria come il solo amore degno della propria infinita perfezione, e, inestricabilmente, del principio di semplicità anch’esso come il solo degno di lui: in tal senso può essere considerato anche l’ulteriore passo (oltre gli esiti già conseguiti nelle *Conversations chrétiennes* del 1677) della determinazione risoluta dell’Incarnazione e della Chiesa come tempio spirituale quale essenziale, primario disegno della creazione.

In tutto ciò l’Oratoriano procedeva ad un consistente originale ripensamento della dottrina degli attributi divini, costante oggetto della sua riflessione¹², in relazione al quale può essere avanzata qualche breve sommaria considerazione circa il ruolo, la funzione, il “grado”, che assumeva il principio di semplicità.

Tale principio ha a che fare con il necessario modo in cui deve operare la creazione divina, ma, proprio in ragione della natura di tale necessità, non si può ridurre ad una sorta di “subordinato” criterio operativo dell’agire divino, di modo che il criterio di guida della «conduite que Dieu tient pour l’exécution de son gran dessein» relativo alla creazione sia una sorta di posteriore strumento¹³.

A tal proposito può essere opportuno considerare congiuntamente, brevemente, il “principio di semplicità” e il “principio di gloria”, di “amor di gloria”, che si connettono strettamente già agli inizi del *Traité*; e in esso appaiono insediati entrambi, sia pure in diverso modo, nella stessa essenziale natura divina, e in modo tale da definire una peculiare modulazione degli attributi divini, ed in particolare della *sagesse* (uno dei tre tradizionali principali attributi divini, il *nosse* accanto al *posse* e *velle*, secondo una tripartizione della quale Agostino in primo luogo aveva assicurato la diffusione). “Innanzitutto” si pone il “principio” della gloria: un carattere del quale comunemente si dice che fin dal Vecchio Testa-

¹² «Toute la philosophie de Malebranche est une méditation sur les attributs de Dieu», è stato efficacemente detto: H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948, p. 76.

¹³ Come potrebbe sembrare se si restasse all’isolata espressione di queste parole dell’art. VI: N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, cit., I, I, § VI, p. 183.

mento aveva rappresentato piuttosto che l'essenza, la natura, di Dio, il manifestarsi della sua maestà in tutto il suo splendore agli occhi del suo popolo (ma è giudizio da ripensare, perché anche o in primo luogo tale visibile ridondanza potrebbe essere proprio della natura, dell'"essenza" di Dio). Comunque tale principio si presenta dichiaratamente come l'unico che abbia potuto motivare Dio alla creazione, manifestandosi in tal modo come un generale "carattere" attinente alla sua essenza di Essere assolutamente perfetto. Questo – nella prospettiva assolutamente "teocentrica" entro la quale Malebranche esige che sia pensato Dio – non può trovare nessun motivo dell'agire che non sia diretto verso se stesso. Dal suo canto il principio di semplicità si presenta come l'esclusivo modello che deve necessariamente seguire il disegno della creazione, e in tal modo anch'esso (come modello dell'"ordine" creato, primario "ordine" di questo) si rivela consustanziale alla natura divina, più precisamente relativo alla sua sapienza.

Non bisogna farsi trarre in inganno dalla possibile considerazione che sia il movimento della gloria, sia la creazione di un mondo contrassegnato da un ordine retto da volontà generali e dunque da vie semplici, facendo riferimento all'agire di un Dio che poteva non metterlo in atto, siano perciò da collocare in una sorta di sfera logicamente subordinata del "dopo", non consustanziale alla sua più profonda natura¹⁴.

Teologicamente, metafisicamente, razionalmente, tutte le note divine pertengono ad un'unica identità. Comunque, quanto alla gloria di Dio, essa è certo connessa al suo agire, ma in quanto fine di esso. Dio non può «agir que pour sa gloire» e non la può «trouver qu'en lui même», secondo quanto esordisce, con un tratto marcatamente assiomatico, il *Traité*¹⁵, e come continua a ripetere per tutto lo scritto (per restare solo a questo). Anche i tradizionali attributi divini, la cui assolutezza, illimitatezza, è propria dell'assoluta perfezione «dell'Être infiniment parfait», sono di necessità "implicati" nella creazione, una volta che questa sia deliberata. All'idea di tale «Être», pertengono «deux attributs absolument nécessaires pour créer le monde, une sagesse qui n'a point de bornes, & une puissance à qui rien n'est capable de résister» (si noti come non appaia l'attributo della volontà)¹⁶. Necessari a creare il mondo, evidentemente – almeno di principio – non è però necessario che questi attributi siano chiamati co-

¹⁴ È evidente che comunque, di principio, si può ricorrere solo in senso metaforico al "prima" e al "dopo" per discorrere della logica del divino: «Il est visible que le tôt & le tard sont des propriétés du tems»: cfr. *Traité de la nature et de la grâce*, cit., I, I, § VI, p. 183. Ma tutta la storia della speculazione sugli attributi di Dio è ricca di "gerarchie" istituite, magari *de facto*, tra di essi. Mi guardo dall'inoltrarmi in ricostruzioni delle prospettive teologiche (la scotista, etc.) che consentivano maggiormente, o di meno, formulazioni di tipo "gerarchico".

¹⁵ Ivi, I, I, § I, p. 181. Sull'argomento si vedano le osservazioni che la Dreyfus pone a disposizione nell'imponente apparato delle note in ordine alla tradizionale distinzione teologica tra «gloire accidentelle» e «gloire essentielle» alla quale faceva riferimento l'autore: pp. 270-271.

¹⁶ Si potrebbe dire che il carattere dell'"amor di sé" in qualche modo "precede" così l'intervento dell'attributo della volontà, il meno rilevante, il più "pallido" nella trattazione malebranchiana dei tre principali attributi divini, come si proverà a dire ancora tra poco.

munque a crearlo. La sapienza divina detiene tutti i *possibilia*. In quanto «sagesse qui n'a point de bornes» ad essa è disponibile «une infinité d'idées de différens Ouvrages»: ma nessuna di tale opere avrebbe dovuto essere creata¹⁷. La generalissima proprietà dell'assoluta perfezione (che resiste alla determinazione) non può ammettere la necessità del determinare. Se la creazione fosse coesenziale alla natura di Dio nel senso che ubbidisse ad un qualche *principium plenitudinis* (di sovrabbondanza, etc.) non vi sarebbe limite ad ogni forma di spinozismo, e il mondo sarebbe «une émanation nécessaire de la Divinité»¹⁸.

Ma si pone l'interrogativo di come possa fare l'amor di gloria a “resistere” al “desiderio” di una creazione, almeno pari alla sua perfezione. Certo, Malebranche parla di un carattere di non necessità (in ultimo di “superfluità” potrebbe sembrare) dell'«ouvrage» di Dio, come nell'affermazione, non nuova, che si legge nell'art. IV: «la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage ne lui est point essentielle». Ma basta leggere con un minimo di attenzione. Si parla dell'opera quale sarebbe nell'ipotesi di non essere legata indissolubilmente alla presenza di Gesù Cristo e della Chiesa della quale egli è «le Chef». Ma è un'ipotesi assurda, contraria all'unico disegno che Dio abbia potuto avere della creazione. Come afferma l'esordio del *Traité*, «Dieu ne pouvant agir que pour sa gloire, & ne la pouvant trouver qu'en lui-même, n'a pu aussi avoir d'autre dessein dans la création du monde que l'établissement de son Eglise», e «Jesus Christ qui en est le Chef, est le commencement des voies du Seigneur», così come è atemporale «modèle» degli uomini pur avendo avuto tra di essi «sa naissance temporelle»¹⁹. Ma ecco allora che Gesù Cristo ha reso “l'ouvrage de Dieu parfaitement digne de son Auteur», e tale che essa corrispondesse pienamente all'amor di gloria di questo: «il aime trop la gloire qu'il en reçoit en Jesus Christ [...], aime tant la gloire qu'il reçoit de l'établissement de son Eglise»²⁰.

Il principio di gloria, allora, si mostra interno alla più intima natura di Dio in diverse guise, e si dispone come una sorta di principio nel “movimento genealogico” degli attributi, in uno con l'amor di sé al quale è compenetrato, o, se si vuole, seguendo ad esso. Innanzitutto infatti esso “consegue” al “principio dell'amor di sé”, si iscrive nell'interna struttura di questo “amore verso di sé” che

¹⁷ Ivi, I, I, § XII, p. 185.

¹⁸ Ivi, I, I, § IV, p. 182.

¹⁹ Ivi, I, I, §§ II-III, p. 181.

²⁰ Ivi, I, I, §§ V-VI, pp. 182-183. Nella prima delle *Additions* apposte nell'ed. del 1684 del *Traité* agli articoli di questo (e poi pervenute per la più parte senza modifiche a quella del 1712), Malebranche si intrattiene più diffusamente sulla nota della «dignità», dell'«onore degno» di Dio, che la creazione deve avere (e quindi della sua santificazione attraverso la Persona Divina di Gesù Cristo, necessaria a tale dignità). Si veda l'*Addition* all'*Avertissement*: «La volonté de Dieu ne peut être que l'amour qu'il se porte à lui-même [...] Mais le monde n'est pas digne de Dieu. Il n'a même avec Dieu aucune proportion, car il n'y a nul rapport entre le fini & l'infini [...] or le Monde par rapport à Dieu n'est rien [...] Dieu ne peut donc pas par la simplicité de ses voyes résoudre a rien faire, si une personne divine ne se joint à son ouvrage pour le rendre divin, & par là digne de sa complaisance»: N. Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grace [...] Dernière Edition, augmentée de plusieurs Eclaircissements qui n'ont point encore paru*, Rotterdam, chez Reinier Leers, 1684, p. 2.

a Dio pertiene per la necessità del suo Essere, configurandosi come un imprescindibile “supremo” carattere divino, quell’irresistibile amore di Dio per la propria sostanza sul quale si aprirà con nitido vigore il *Traité de l’amour de Dieu*²¹. Tale principio di amore è l’unico a costituire una motivazione alla creazione: e dunque (logicamente “antecedente”) tale da muovere la deliberazione della volontà divina a produrre un’opera, appunto a sua gloria, e subito a “passare” a tal fine alla consultazione della «sagesse». «Dieu s’aimant par la nécessité de son Etre, & se voulant procurer une gloire infinie, un honneur parfaitement digne de lui, consulte sa sagesse sur l’accomplissement de ses désirs» (secondo un lessico della sovranità “politica” assoluta, ma che con la nota dell’“onore”, pare risentire delle idealità di una società aristocratica di *ancien régime*...)²².

²¹ Come chiarirà diffusamente nel *Traité de l’amour de Dieu*, e poi ancora nelle *Trois Lettres* del 1698 in risposta al Lamy, etc., per Malebranche Dio non può amare nulla se non mosso dalla compiacenza che trova in se stesso, unica causa della propria perfezione e felicità (il *Traité de l’amour de Dieu*, pubblicato nel 1697 insieme con la seconda edizione del *Traité de morale*, costituisce, nel testo dell’ed. del 1707, il t. XIV, a cura di A. Robinet, delle *Œuvres complètes*). Contrastando alla radice le teorie del “puro amore di Dio” (genitivo oggettivo), Malebranche poneva precisamente in un tale amore di Dio per se stesso il modello dell’amore degli uomini per lui. Se Dio ha voluto che negli esseri umani vi fosse un’*impression*, un impulso, un’impronta, per un “interessato” amore della beatitudine, è perché un analogo impulso già caratterizza la sua natura, la presiede. Per la resa di «impression» come «impulso» o anche come «impronta» si vedano le opportune considerazioni di Alessandro Stile (il quale con equilibrio critico discute ma non accetta letture dirette ad immettere Malebranche nella corrente della mistica francese seicentesca, o intese a trascurare «l’incomparabile distanza tra uomo e Dio», in direzione di interpretazioni in chiave di «panteismo raffinato» o «spinozismo cristiano»). Cfr. A. Stile, *Introduzione a N. Malebranche, Trattato sull’amor di Dio e Lettere e Risposta al R.P. Lamy*, Napoli, Guida, 1999, p. 38.

²² *Traité de la nature et de la grâce*, cit., I, II, § XXIV, p. 190. La «sagesse» consultata è quella della “sapienza incarnata” di Gesù Cristo, «Sapientia genita» rispetto a quella «ingenita» del Padre, come si premurerà di ricordare l’autore nell’*Addition* a questo articolo che perverrà fin all’ed. del 1712. Non pare difficile rilevare come il lessico impiegato da Malebranche per designare la natura di Dio si riveli carico di valenze di un linguaggio della sovranità politica assoluta, intessuto allo stesso tempo di espressioni connotate dallo spiccato sapore di valorialità “aristocratiche”: “amor di sé”, “gloria”, “amor di gloria”, “dignità”, “onore”(in fondo lo stesso “interesse” al piacere, alla felicità) etc.: espressioni poi ignote al linguaggio di Vico (e al suo pensiero antiteocentrico). La scelta delle vie è per il Dio malebranchiano innanzitutto una questione di onore. «Il ne veut pas que ses desseins l’honnorent, & que ses voyes le deshonnorent»: si veda l’*Addition* all’art. XIII nell’ed. del 1684 del *Traité de la Nature et de la Grace* [...] *Dernière Edition*, cit., p. 30.

La concezione di un Dio al quale ripugna il ricorso a “volontà particolari”, se non nei rarissimi casi nei quali la stessa perfezione dell’ordine lo richiede, l’opzione dunque per il Dio non arbitrario, antivolontaristico, della *potestas ordinata*, non può trarre in errore. Precisamente come il sovrano più assoluto e potente, il Dio di Malebranche disdegna di abbassarsi ad un’opera di minuta legiferazione e amministrazione diretta *singulatim* ai suoi sudditi. E la sua autocentralità, “autoreferenzialità”, alterità, fa sì che rimanga opaco l’attributo della *bonitas* (cruciale invece in Vico).

La tematica e il lessico della “volontà generale” (per Malebranche, si è visto, la volontà di fare qualcosa congruamente ad una legge, un principio, di ordine generale) vireranno decisamente nel linguaggio politico con Rousseau, ma la lunga storia loro sul terreno prevalentemente teologico non è certo privo proprio delle impronte e connotazioni del linguaggio politico, come attesta la stessa storia dei prolungati dibattiti su *potestas absoluta* e

Ma l'operare divino, si può dire, si dà secondo un'ulteriore peculiare forma di necessità, dal momento che si lega indissolubilmente, dall'interno, all'assetto del Dio trinitario. Per tale assetto la figura di Gesù Cristo – dall'eternità insediata accanto a quella del Padre, e insieme legata ai «reste des créatures», e, per la salvezza loro, a «son Eglise» – dall'eternità “attende”, per “realizzarsi”, la sua incarnazione: che – si è visto – è la sola, insieme con l'istituzione della Chiesa, che appunto può rendere perfettamente degna e gloriosa l'opera della creazione, edificando un «temple» spirituale “santo” e contrassegnato anch'esso dalla

ordinaria. Per un'analitica storia della nozione di volontà generale prima della sua “politizzazione” con Rousseau si veda il lavoro di P. Riley, *The General Will Before Rousseau. The Transformations of the Divine into the Civic*, Princeton, Princeton University Press, 1986; tr. it. *La volontà generale prima di Rousseau. La trasformazione del divino nel politico. Saggi di filosofia morale*, Milano, Giuffrè, 1995 (cfr. in particolare i primi tre capitoli, che investono significativamente Malebranche).

Giorgio Agamben ha dedicato alcune opportune pagine a Malebranche, e non a caso proprio al *Traité de la nature et de la grâce*, in un suo abbastanza recente lavoro, non poco ricco e sollecitante, nel quale la prospettiva di discorso dal paradigma “teologico-politico” si curva piuttosto verso un “paradigma teologico-economico”: cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, poi Torino, Bollati Boringhieri, 2009 (ed. da cui cito) pp. 288-296. La novità nella risposta all'interrogativo iniziale, tipicamente foucaultiano – sulle «ragioni per cui il potere è andato assumendo in Occidente la forma di una *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini» –, sta nel proporre di portare l'attenzione sulla «Gloria», e, lungi dal considerarla nella logica della superfluità, nell'identificare in essa una nota essenziale, «l'arcano centrale del potere»: *ivi*, pp. 9-10. In certo modo curioso poi che la presentazione del sovrano divino di Malebranche taccia in effetti del carattere, dell'attributo primario, dell'“amor di sé-gloria”, soffermandosi soltanto sul sistema governamentale disposto da Dio per governare attraverso leggi generali. È da vedere se l'evidenziazione del carattere della gloria nel Dio malebranchiano vada tutta a favore della considerazione della cifra “moderna” della rappresentazione del potere. A tale Dio non interessa per nulla, anzi repugna, essere considerato in modo “amabile”; il modello della sua gloria è di una discosta alterità, che non teme di essere anche discostante; è come se egli avesse assorbito il modello antropologico elaborato dagli agostinisti del Seicento (e tanto fatto proprio da Hobbes) di un amor di sé, un amor proprio (che si dispone come principio primario accanto all'interesse, e tende ad essere ancora più pervasivo di questo), che è autoreferenziale, “narcisistico”, ma nella sua perfezione assoluta ovviamente non bisognoso di essere amato. Si tratta di un modello di sovranità che ha difficoltà, su questo punto, a trovare corrispondenza con il modello del “consenso”. Per il resto, quanto alla macchina governamentale disposta dal Dio di Malebranche, essa corrisponde pienamente ad una delle due situazioni rappresentate da Hobbes in una nota pagina del *De cive* che Agamben pone tra i penetranti *exergo* del suo libro. «Si deve distinguere fra il *diritto* e l'*esercizio* del potere supremo [...] Quando il *diritto* e l'*esercizio* sono divisi, il governo dello Stato è simile al governo ordinario del mondo, in cui Dio, primo motore di tutte le cose, produce gli effetti naturali mediante l'ordine delle cause seconde. Quando invece chi ha il diritto del regno vuole partecipare a tutti i giudizi, le consultazioni, le azioni pubbliche, l'amministrazione, è come se Dio, al di là dell'ordine naturale, intervenisse immediatamente in ogni evento». Mi guardo dal chiamare in ballo anche Hobbes, ma è chiaro che, per quanto nel suo pensiero «il Dio ricavato in sede puramente naturale e razionale» si complichino con tratti dell'altro Dio in esso presente, «il Dio rivelato e personale della tradizione biblica», comunque egli è «causa efficiente del movimento. È struttura garante della scansione meccanica dell'universo materiale e della sua intelligibilità razionale» (basata sulla sua semplicità...). Cfr. A. Pacchi, *Introduzione* a T. Hobbes, *Scritti teologici*, traduzione e note di G. Invernizzi e A. Lupoli, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 14-15.

dimensione dell'eternità²³. L'Incarnazione di Gesù Cristo, consustanziale alla sua figura, è già "scritta" dall'eterno, la sua atemporalità "precede" e detta la sua temporalità. Non è certo il caso di approfondire qui le risposte che possono essere rinvenute in questa opera, e in tutta l'opera di Malebranche, alla tanto delicata e complicata questione del profilo di "necessitarismo" relativo alla "realizzazione" della figura di Gesù Cristo. Certo è che il principio di gloria anche o ancor più per questa via si rivela interno alla più intima natura di Dio quale è scorta e rappresentata nella visione malebranchiana, nel mentre simmetricamente viene sottolineata l'«indifferenza» di Dio verso le creature²⁴.

Se nel Dio di Malebranche si ravvisa un'eminenza di un generale attributo, carattere, dell'amore per il proprio Essere (immutabile), in certo modo si associa a tale eminenza l'attributo della sapienza (la quale si presenta come l'essenziale oggetto di tale amore), che aveva cominciato ad entrare in conflitto con quello della potenza, nonché con quello della volontà, già nella *Recherche*²⁵.

Tale attributo risulta decisivo allorché la deliberazione della creazione che segue il carattere dell'amor di sé che nutre l'Essere perfettissimo, deve fare suo inderogabilmente l'«ordre» sapienziale come sua «règle essentielle». Una simile deliberazione non può avvenire se non dandosi come una "volontà particolare", che dà però luogo ad un mondo retto da un limitato numero di leggi costanti e immutabili che esprimono, realizzano, la "volontà generale" di Dio²⁶.

²³ N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, cit., I, I, § III, p. 182. Sulla durata eterna di tale «temple spirituel», conseguente alle sue fondamenta incrollabili posate da Gesù Cristo l'autore interviene poi in particolare nelle "Additions" a questo articolo organicamente disposte fin dall'ed. del *Traité* del 1684. Ma che non si tratti della Chiesa come istituzione temporale, tempio materiale, ma invece di un immateriale tempio delle anime, è già detto, rammentato chiaramente in svariati articoli della prima edizione dello scritto. È l'«Écriture sainte» – prima della «Raison», che ha gli strumenti per confermarla autonomamente – che ci dice della natura «de ce temple auguste, qui a toujours été & qui sera éternellement l'objet de la complaisance de Dieu même»: ivi, I, II, § XXV, pp. 190-1. Sulla natura di «Edifice spirituel de l'Eglise», diversamente dai «temples matériels», cfr. ancora ivi, I, II, § XXX, p. 193.

²⁴ «Comme Dieu s'aime nécessairement, il suit aussi nécessairement les règles de sa sagesse. Mais comme les Creatures ne sont point partie de son Etre, il se suffit tellement a lui même, que rien ne l'oblige a les produire, il est tres-indifférent out tres-libre à leur égard»: ivi, II, I, § LII, p. 234.

²⁵ Sul grado della *sagesse* nella configurazione gerarchica degli attributi rilevabile nella nuova prospettiva aperta dal *Traité* del 1680, si veda la Dreyfus: «l'ordre qui fonde la prévalence de la perfection des voies sur celle de l'ouvrage» fa sì che «dans la hiérarchie des attributs divins, la sagesse l'importe sur la volonté et sur la toute-puissance»: G. Dreyfus, *Introduction philosophique*, cit., p. 34. Appare strettamente legato all'attributo della sapienza (e dell'"ordine semplice"), ma anche a quello del costante amor di sé, l'attributo dell'immutabilità. Lo si incontra anche in altre opere, ad es. nel *Traité de morale* coevo alla terza ed. del testo al centro del discorso qui condotto: «Dieu agit d'une manière uniforme & constante, par des loix générales, par les voyes les plus simples & les plus sages, en un mot, d'une manière qui porte admirablement le caractère de ses attributs» (N. Malebranche, *Traité de morale par l'Auteur de la Recherche de la Vérité. Première Partie*, Rotterdam, chez Reinier Leers, 1684, cap. X, p. 175).

²⁶ «La règle essentielle de la volonté de Dieu [...] c'est l'ordre» (N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, cit., I, I, § XX, p. 188). Quanto all'atto deliberativo del creare divino, «creation itself is the product of a "particular volition" (*volonté particulière*) [...] Thereafter, nature unfolds according to a small number of "constant and immutable" laws that God wills know-

Dopo di che, l'attributo della volontà, insieme con quello della potenza, in effetti resta in secondo piano, sostanzialmente impallidito, di fatto “imprigionato”, perché è la sapienza divina, in quanto “ordine”, che detta il semplicissimo, “geometrico” ordine dell’universo, tanto naturale che morale, spirituale, realizzato secondo leggi, vie generali; e detta anche, in profondità, il carattere dell’immutabilità (che non deriva in prima istanza dalla *bonitas*), o, se si vuole, si “allea” con questo attributo: il quale obiettivamente confligge con quello della volontà, da esso paralizzato (salvo i casi rarissimi dei miracoli)²⁷.

Sicuramente il “principio di semplicità” può essere ricondotto alla *sagesse*, esserne considerato un necessario “momento”: se è vero che della «sagesse» fa tutt’uno l’«ordre», come “regola”, “struttura di regole”, che è coesistente, sostanziale, alla sapienza come la sua inderogabile “natura”, dalla quale Dio non può prescindere, è «impotente» a derogare, in quanto – secondo il connesso principio dell’immutabilità – sarebbe indegno appunto per lui mutare un disegno incardinato nella sua stessa natura sapiente.

In tal modo nel *Traité* del 1680 l’Oratoriano perviene alla sistematica risoluzione del problema della teodicea con l’idea che la sapienza prescrive inviolabilmente che Dio non produca un’opera assolutamente perfetta, ma soltanto quella resa possibile dall’indispensabile scelta della semplicità delle vie necessarie alla sua esecuzione.

«Dieu pouvoit, sans doute, faire un monde plus parfait que celui que nous habitons», ad esempio non consentendo le controfinalità della caduta della pioggia in luoghi inferti, o della nascita di mostri. «Mais pour faire ce monde plus parfait, il auroit fallu qu’il eût multiplié les lois de la communication des mouvemens, par lequel nôtre monde subsiste». In realtà sono tali «lois si simples & en même tems si fécondes, qu’elles servent à produire tout ce que nous voyons de beau dans le monde, & même à reparer en peu de tems la mortalité & la sterilité la plus générale». Dunque «il auroit indigne de sa sagesse, de mul-

ing fully the consequences that will follow from them, including natural events harmful to human beings»: cfr. D. Rutherford, *Malebranche’s Theodicy*, in S. Nadler (a cura di), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 171.

²⁷ Che tra gli attributi del Dio di Malebranche (un filosofo che come pochi ha tanto celebrato i poteri della «raison») finisca con risultare di spiccata “eminenza” la sapienza, legata all’attributo, al principio, dell’immutabilità, mi pare si possa affermare e argomentare senza eccessive difficoltà. Del resto era quanto già ampiamente rilevato da voci critiche presto sollevate dalle idee dell’Oratoriano. Così Arnauld denunciava che nel sistema di Malebranche «on s’est attaché à ne considerer en Dieu que deux attributs, la sagesse et l’immutabilité, & [...] on s’est formé de l’une et de l’autre de nouvelles idées inconnues à tous les Peres & à tous les Théologiens»: cfr. A. Arnauld, *Réflexions philosophiques et théologiques sur le Nouveau Système de la Nature et de la Grâce*, Cologne, chez Nicolas Schouten, 1685-1686, poi in Id., *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne*, Paris et Lausanne, chez Sigismond d’Arnay, 1775-1783, vol. XXXIX, 1781, l. II, cap. XXVII, p. 604 (da tale ed. citerò qui di seguito). Arnauld riteneva in particolare inammissibile che si potesse istituire un disaccordo, un conflitto, tra la *volonté* divina di salvare tutti gli uomini e la sua *sagesse*, che impedisce di conseguire ciò per il vincolo imposto di operare solamente per vie semplici. Certamente l’ordine, nella sua immutabilità, si dispone su di un terreno sul quale in sostanza la volontà perde la sua giurisdizione, in uno con la stessa onnipotenza.

tiplier ses volontés pour empêcher certains desordres particuliers, qui son même dans l'Univers une espèce de beauté»²⁸.

La scelta delle necessarie “vie generali” implica dunque che da queste discendano anche conseguenze dannose per gli uomini, le quali risultano però integrate nel disegno della perfezione conseguita: esse rappresentano il “male”, la cui esistenza non può essere negata (nel mentre del male viene negata una natura “metafisica”), ma non deve essere ricondotta ad una volontà diretta e positiva di Dio, e non inficia la perfezione del disegno sapienziale, la massima possibile compatibile con il principio di semplicità. Dio potrebbe *de jure* intervenire con delle «volontés particulières» a porre rimedio a quegli effetti nocivi, ma ciò contraddirebbe appunto la sua eminente *sagesse*, il carattere, l'attributo ad essa legata, della propria immutabilità. Soltanto in casi eccezionali si danno tali volontà particolari e i loro effetti costituiscono in ispecie i rarissimi miracoli che Dio concede avvengano, riaprendo così uno spazio di intervento all'attributo della volontà. Dio accetta di agire con una volontà particolare, dando luogo a dei miracoli, soltanto quando delle imperfezioni particolari dell'opera derivanti dal ricorso alle vie generali ne mettano a tal punto a repentaglio la perfezione complessiva da indurlo a rimediare dismettendo momentaneamente la generalità delle vie per accrescere la perfezione del mondo, e conservare la perfezione ottimale del tutto²⁹.

²⁸ N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, cit., I, I, §§ XIV, XVIII, XXII, pp. 186-187, 189. Nell'*Addition* che perviene all'ed. del 1712 gli stessi mostri sono considerati portatori di «une espèce de beauté»: «non que les monstres soient beaux en eux-mêmes [...]; mais c'est que les hommes jugent souvent de la beauté de certaines choses par la difformité des autres»: *Traité de la nature et de la grâce* nell'ed. 1712 (d'ora in poi cit. con la sigla *Traité 1712*), in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 36. Anche sulla cruciale materia della teodicea in Malebranche, sulla quale interveniva tanto energicamente Arnauld, continuo ad astenermi dal richiamare anche soltanto i principali contributi ad un fitto dibattito critico che ha visto interventi importanti, ad es., di Alquié, Gouhier, Gueroult, Robinet, Riley, Nadler, oltre la la Dreyfus e la Rodis-Lewis, etc.

²⁹ Come riassume la Dreyfus – ponendo il problema degli attributi implicati in queste rare sospensioni delle leggi generali – Dio potrebbe rimediare agli effetti dannosi del loro agire, «mais, le plus souvent, sa sagesse, qu'il aime plus que son ouvrage, ne le veut pas, car ce serait blesser son immutabilité, et l'effet qui arriverait de chacune de ses volontés particulières ne vaudrait pas l'action qui le produirait. La sagesse ne le veut qu'exceptionnellement, lorsque ce que Dieu doit à son immutabilité est de moindre considération que ce qu'il doit à quelqu'autre de ses attributs. Les effets de ces volontés particulières sont le miracles proprement dits»: cfr. G. Dreyfus, *Introduction philosophique*, cit., p. 42. Ma quali attributi sono richiamati in gioco? Non quello della “bontà”, che – nello stesso ordine della grazia – si esprime piuttosto nella volontà sincera che tutti gli uomini siano salvi, purché meritino la grazia che li tocchi. Sembrerebbe essere piuttosto la stessa sapienza a prevedere che venga concessa qualche occasione di riparazione a “eccessivi” disordini derivanti dalle leggi generali dell'ordine, i quali lederebbero la dignità del creatore dell'opera. Ecco che allora viene richiamato in gioco, ma sempre subordinatamente, in funzione “esecutiva”, l'attributo della volontà, al quale Malebranche è assai riluttante a concedere poteri di grazia analoghi a quelli di un potente sovrano assoluto. Ma ovviamente anche su questa materia andrebbero seguite le modificazioni di posizioni – nella forma non solo di chiarificazioni e approfondimenti, ma anche di ragguardevoli oscillazioni – che dopo il 1680 la meditazione dell'Oratoriano rivela nel fuoco delle polemiche dei suoi avversari, e di Arnauld in particolare.

Ma gli stessi miracoli, «assez rares», tendono ad essere il più possibile eliminati nella prospettiva razionalistica di Malebranche (che, pur senza valicare le soglie della narrazione biblica e della teologia cristiana, si approssima pericolosamente alla veduta di Spinoza dell'impossibilità dei miracoli proprio per via delle leggi eterne e necessarie che governano l'universo) e comunque ad essere destituiti di valore, riluttante concessione di Dio alla natura deficitaria degli uomini, dai quali un'intransigente spiritualità religiosa oratoriana esige che non chiedano a Dio di piegare la sua dignità a deplorevoli richieste di venir meno continuamente alla sua suprema volontà generale. «Il y a encore quelques occasions assez rares où ces loix générales des mouvemens doivent cesser de produire leur effet. Mais ce n'est pas que Dieu change ses loix, ou se corrige; c'est parce qu'il est de l'ordre de la grâce auquel celui de la nature doit servir, qu'il arrive des miracles en certain rencontres»³⁰.

Dio ha come pena a dovere piegarsi a compiere dei miracoli, vorrebbe “risparmiarsi” una simile incombenza, in effetti come indegna di sé³¹. E comunque egli la tiene in sostanza lontana da sé, nell'esigenza a “delegare” a “figure” al di fuori di sé, esse stesse disposte come “cause occasionali”, le funzioni tanto della somministrazione dei miracoli che dell'amministrazione della grazia. Così l'effettuazione dei miracoli viene delegata agli angeli mediante una legge generale che ne fa ministri occasionali di generali disposizioni, e Gesù Cristo stesso è stato stabilito da Dio che fosse «causa occasionale della grazia»³².

Come sanno bene i lettori di Malebranche, infatti al pervasivo principio di semplicità è inderogabilmente sottoposto, al pari dell'ordine della natura, l'ordine della grazia, che decide della sua distribuzione. «Comme c'est le même Dieu qui est l'Auteur de l'ordre de la grâce & celui de la Nature; il faut que ces deux ordres conviennent entre eux à l'égard de tout ce qu'ils renferment, qui

³⁰ N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, cit., I, I, § XXI, p. 188. La natura dei miracoli si presenta in effetti sminuita nella prospettiva malebranchiana rispetto alla diffusa visione di essi come espressione magnificente della potenza divina. Essa invece risulta corrispettiva alla natura deficitaria della maggior parte degli uomini, per colpire l'intelletto dei quali è opportuno che Dio ricorra ad uno strumento del quale non vi sarebbe bisogno se tutti fossero sapienti e veri filosofi. Su ciò è chiara l'*Addition* che Malebranche appone a questo articolo: «Dieu se fait admirer aux sages, ou aux vrais Philosophes dans les productions ordinaires: mais tout le monde n'est pas Philosophe. Il faut des effets, qui surprennent & frappent l'esprit de ceux qui ne font nulle reflexion sur tout ce qui est ordinaire»: *Traité de la Nature et de la Grace [...] Dernière Edition [...]*, 1684, cit., p. 40; *Traité 1712*, p. 35. Nel successivo discorso del *Traité* (dell'ed. 1680) che si estende all'ordine della grazia, si può vedere l'art. XLIII (p. 198): «on ne doit point trouver à redire que Dieu ne trouble pas l'ordre & la simplicité des ses loix par des miracles qui seroient fort commodes pour nos besoins, mais très-opposez à la sagesse de Dieu, qu'il n'est pas permis de tenter». Ma cfr. anche I, II, § LVII, p. 207.

³¹ «Il me semble qu'on est obligé de penser que Dieu ayant une sagesse qui prévoit toutes les suites de tous les ordres possibles & de toutes leurs combinaisons; il ne fait jamais de miracle, lorsque la Nature suffit: & qu'ainsi il a dû choisir la combinaison des effets naturels, qui lui *éparnant* pour ainsi dire des miracles, exécute néanmoins tres-fidèlement ses desseins»: N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, cit., II, I, § LXIII, p. 239 (il corsivo è mio).

³² Ivi, II, I, § IX, p. 213: «Comme Dieu avoit dessein de faire son fils Chef de son Eglise, il étoit à propos qu'il l'établît cause occasionelle ou naturelle de la grace qui la sanctifie», quindi, come tutte le cause occasionali, producendo i propri effetti per l'efficacia della causa generale.

marque la sagesse & la puissance de leur Auteur. Ainsi comme Dieu est une cause générale dont la sagesse n'a point de bornes, il est nécessaire [...] que dans l'ordre de la Grace, aussi-bien que dans celui de la Nature, il agisse comme cause générale; e qu' [...] il établisse les loix les plus simples & les plus générales; & qui ont avec leur effet une plus grande proportion de sagesse & de fécondité»³³.

Ora è tale obbligata semplicità delle vie di Dio che impone una distribuzione della grazia per la quale non tutti gli uomini possono essere salvati, come pure egli vorrebbe, secondo quanto afferma Malebranche in opposizione convinta (ma del tutto convincente?) alle vedute gianseniste in tema di predestinazione. «Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & qu'ils viennent à la connoissance de la vérité [...] & néanmoins la Foi n'est pas donnée à tout le monde, & le nombre de ceux qui périssent, est même plus grand que celui des prédestinez»³⁴. Dato tale necessario ordine, la distribuzione della grazia è simile a quella della pioggia che nel mondo naturale cade su terre fertili come su spazi sterili, con conseguenze incresciose agli occhi degli uomini, ma che rientrano complessivamente nella più perfetta configurazione dell'ordine della grazia. «Il est nécessaire, selon les loix de la Grace, que Dieu a établies en faveur de ses élus, & pour la construction de son Eglise, que cette celeste pluie se répande quelquefois sur des coeurs endurcis, aussi-bien que sur des terres préparées. Si donc la Grace tombe inutilement, ce n'est point que Dieu agisse sans dessein [...]. C'est que la simplicité des loix générales ne permet pas que cette Grace inefficace dans ce coeur corrompu, tombe dans un autre coeur où elle seroit efficace»³⁵. Una tale dispersione della grazia, che pure potrebbe apparire drammatica, risulta pienamente conforme alla nozione di un Dio «qu'aimant uniquement sa gloire, «[...] n'a rien fait uniquement pour ses Elûs», dal momento che, come insegna San Paolo, «il fait ses Elûs pour Jesus Christ, & Jesus Christ pour luy même»; e pienamente conforme all'idea fornita dalla «Raison» secondo la quale l'ordine semplicissimo delle vie – per il quale soltanto Dio può essere amato in quanto Essere «infiniment parfait» – non consente, pure in presenza (contro le vedute gianseniste) di una pienezza «de Charité pour ses Créatures», che tutte «méritent» questo «si grand bien», che appunto deve invece essere meritato³⁶.

³³ Ivi, I, II, XXXVII, pp. 195-196.

³⁴ Ivi, I, II, § XXXIX, pp. 197-196. Nella sua secca perentorietà, la formulazione nella successiva *Addition* all'art. XXXVIII rende la tesi ancora più eterodossa, scandalosa agli orecchi di tanti: «C'est que sa sagesse le rend pour ainsi dire impuissant. Car comme elle l'oblige d'agir par les voyes les plus simples; il n'est pas possible que tous les hommes soient sauvés, à cause de la simplicité de ses voyes»: *Traité de la Nature et de la Grace [...] Dernière Edition [...]*, 1684, cit., p. 61; *Traité 1712*, p. 47. Il principio di semplicità si presenta – secondo una veduta inaccettabile ad una prospettiva ortodossa – come l'elemento causale di una forma almeno “quantitativa” di tassativa predestinazione, facendo soggiacere senza scampo agli attributi divini della sapienza e della gloria quello della bontà.

³⁵ *Traité de la nature et de la grâce*, cit., I, I, II, § XLIV, p. 199.

³⁶ Ivi, I, II, § LV, p. 204.

Non c'è nulla che resista al principio di semplicità, al suo orizzonte di senso, all'immaginario per cui ogni forma dell'essere tanto più può essere considerata spiritualizzata, e quindi degna di valutazione positiva, esaltazione, quanto più si approssima al modello (“moderno”...) di una forma, una macchina semplice, bella nella sua efficacia. «Plus les machines sont simples & leur effets différens plus elles sont spirituelles & dignes d'être estimées. Le grand nombre des loix d'un Etat marque souvent peu de pénétration & d'étenduë d'esprit dans ceux qui les ont établies [...] Dieu dont la sagesse n'a point de bornes, doit donc se servir de voies très-simples & très fécondes dans la formation du monde futur, comme pour la conservation du monde présent»³⁷.

Come è ben noto, segnatamente dopo il *Traité* del 1680, verso il complesso di idee in esso sostenute, ritenute insidiosamente o marcatamente e irrimediabilmente eterodosse, si levò un fuoco di fila di critiche, in uno spettro di posizioni che andava dall'espressione di forti preoccupazioni a pronunce estremamente dure; critiche che vennero innanzitutto da ambienti della cultura francese di ispirazione cattolica in larga misura inizialmente vicini a Malebranche: da Bossuet, Fénelon, Fontenelle, dallo stesso Nicole, dei gesuiti, e soprattutto da Arnauld, il quale alimentò una polemica sempre più accanita, con una serie di scritti ai quali Malebranche replicò assiduamente anche dopo la morte del suo più fiero avversario. L'obiettivo principale di tali critiche non poteva non essere la teoria della “volontà generale” attorno a cui si raccoglieva l'intero sistema dottrinario elaborato in quell'opera. In gioco non era l'adozione del “principio di semplicità” per rendere conto di estesi ambiti dell'esperienza umana, a partire dalla lettura del mondo fisico, ma la sua radicalizzazione ed estensione pervasiva in sostanza ad ogni sfera: ai linguaggi teologico e metafisico come a quelli della fisica e dell'antropologia, alla soprannatura come alla natura; con la considerazione unitaria della perfezione delle vie semplici nelle due sfere come del significato delle analoghe controfinalità della distribuzione della pioggia salvifica della grazia come di quelle della pioggia naturale caduta seguendo soltanto le leggi generali che presiedono all'universo fisico. In gioco era uno stravolgimento, inaccettabile agli occhi dei critici, degli attributi di Dio, con la visione

³⁷ Ivi, I, II, § XXXVIII, p. 196. Non è il caso di approfondire l'argomento qui (tantomeno richiamando contributi sull'“estetica” di Malebranche), ma si può osservare che nell'Oratoriano si configura l'affermazione di una concezione, “moderna”, della bellezza come funzionalità, appunto semplicità (corrodendo una tradizione millenaria del principio di pienezza). È vero che Malebranche sente di dovere opporre ancora semplicità e bellezza. Come viene detto icasticamente nell' *Addition* all'art. XXII del *Traité* al centro dell'analisi qui condotta: «Dieu merite d'être admiré, mais c'est beaucoup plus dans la simplicité de ses voyes, que dans la beauté de l'Univers»: *Traité de la Nature et de la Grace [...] Dernière Edition [...]*, 1684, cit., p. 42; *Traité 1712*, p. 36. Ma, appunto, ciò che si viene affermando è l'ideale di una forma di bellezza che non è basata più su un principio di pienezza, o su di un tradizionale fondamento ontologico di *proportio*, ma ha a che fare con un modello, un ideale, di semplicità funzionale. Su tale “moderna” configurazione dell'idea di bellezza è largamente curvata l'attenzione di un mio saggio al quale mi permetto di rinviare: E. Nuzzo, *Eros senza pulchritudo*, in L. Palumbo - V. Sorge (a cura di), *Eros e Pulchritudo. Tra antico e moderno*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2012, pp. 215-44.

intollerabile della resa impotente di questi dinanzi all'obbligo delle vie semplici, con la supremazia del principio della semplicità delle vie (legato al principio di amor di sé e di gloria), "integrato" irrinunciabilmente nel più intimo nucleo sapienziale dell'idea di Dio³⁸.

In gioco era agli occhi di Arnauld la stessa persistenza dell'idea di provvidenza, che Malebranche aveva letteralmente distrutto, con un'operazione che richiedeva a contrastarla un accanito impegno critico pari appunto alla posta in gioco, della quale molti non avevano inteso la portata³⁹.

Gli attacchi di Arnauld, il più aspro critico di tali posizioni dell'autore del *Traité de la nature et de la grâce*, si appuntarono naturalmente, nelle *Réflexions philosophiques et théologiques sur le Nouveau Système de la Nature et de la Grâce*, sul nucleo di tutto il suo sistema, il principio di semplicità in quello ossessivamente ribadito, «son principe des voies simples qu'il bat & rebat sans cesse»⁴⁰. Smontando tale principio veniva meno tutto un insieme di inaccettabili tesi, relative agli attributi divini, alla creazione, alla teodicea, ai miracoli, alla provvidenza, e così via, che rompevano con la tradizione scritturale, teologica, e anche filosofica, con un linguaggio offensivo per le «oreilles chrétiennes».

Assumendo anch'egli l'assetto dimostrativo dell'argomentare di Malebranche, Arnauld ribatteva tutte le sue tesi. Di fatto «Dieu pouvant former le monde par des voies simples, il ne l'a point fait. Donc Dieu peut agir d'une manière très digne de lui & ne pas agir par les voies plus simples[...] Donc Dieu peut agir par des volontés particulieres, & autrement que par les voies plus simples,

³⁸ «Far from being simply means that are indifferent utilized for the sake of a result [the creation] that alone has value, God's ways must be integrated by God into his search for maximal perfection»: D. Moreau, *The Malebranche-Arnauld Debate*, in *The Cambridge Companion to Malebranche*, cit., p. 97. In effetti, come si è provato a dire, tale integrazione è già *a priori* data nell'eminente attributo della sapienza come ordine: attributo che l'amor di sé divino non può non prediligere.

³⁹ «Il faut que ceux qui disent qu'il serait à souhaiter que je m'appliquasse à quelque chose de plus important que n'est la réfutation de P. Malebranche ne sachent pas de quoi il s'agit [...] Car n'est il pas important de soutenir la foi catholique de la providence de Dieu contre un homme qui la détruit?». Cfr. A. Arnauld, *Lettre a Du Vaucel* du 20-10-1685, in *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, cit., vol. II, pp. 570-571; ma che cito dal bel libro di D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, p. 242. Di tale lavoro si vedano in particolare i capp. IX e X, dedicati a "Providence et transcendence" e "Combat de Dieux", pp. 241-67 e 268-301 (su "Le Dieu d'Arnauld: puissance", pp. 275-79, etc.). Nella "Conclusion" l'autore non teme di prendere in considerazione la validità della posizione di quei critici di Malebranche che si sono mossi nella direzione di considerarlo addirittura un «aventurier de la pensée» (p. 305).

⁴⁰ A. Arnauld, *Réflexions philosophiques et théologiques*, cit., I, IV, p. 218. L'uso di un tale principio denotava un atteggiamento di orgogliosa fiducia nei poteri della ragione umana, con la temeraria applicazione a Dio di «notions abstraites de simplicité ou de composition, de généralité ou de particularité», senza alcuna considerazione dell'incapacità umana di «pénétrer dans la profondeur de ses conseils & de ses desseins»: *ivi*, I, III, p. 212.

Ai fini del discorso qui imbastito, centrato sulla crucialità problematica e tematica del principio di semplicità, mi soffermo brevemente sull'asse principale delle critiche mosse da Arnauld a Malebranche, ma per un'analisi accurata della polemica tra i due è doveroso rinviare a contributi di interpreti autorevoli, quale, oltre quelli citati, specialmente G. Dreyfus, *Introduction philosophique*, cit., pp. 47-127.

sans se démentir soi-même & mépriser sa sagesse. Donc Dieu aime plus la perfection de son ouvrage, que cette sagesse qu'on fait consister à l'agir par les voies les plus simples [...] Donc c'est parler de Dieu d'une manière qui blesse la piété et le respect qu'on lui doit, que d'appeller *une conduit bizarre, changeante, déréglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celui qui la suit*, la conduite» di Dio che non sia quella sostenuta da Malebranche⁴¹.

L'errore principale, gravissimo, commesso da Malebranche era per Arnauld di avere confuso tra volontà generale e legge generale. Al contrario, Dio può tranquillamente servirsi di leggi generali per attuare una sua «volonté particulière», intervenendo miratamente, *ad hoc*, in particolare in modo provvidenziale nel corso della storia, come potevano peraltro attestare tanti esempi tratti dalla Santa Scrittura, che Malebranche non a caso eterodossamente trascurava, rifiutando di prendere alla lettera le espressioni bibliche⁴².

Come sopra si è ricordato, Arnauld accusava Malebranche, e non infondatamente, di restringere gli attributi di Dio a due, la sapienza e l'immutabilità, e quindi di espropriare questi della volontà, facendolo soggiacere ad un duro determinismo, obbligandolo a seguire le leggi più semplici da lui istituite. Al contrario Arnauld rovesciava simmetricamente questa impostazione. Il suo Dio è un sovrano reggitore e anche governatore e minuzioso costante esecutore, non agendo che per volontà particolari. «Il n'arrive rien dans le monde, ne fût-ce qu'une feuille ou un fruit qui tombe d'un arbre, et a plus forte raison le point de la naissance et de la mort des animaux, que par la volonté de Dieu, appliquée à chaque événement [...] il n'y a rien de toutes ces choses qui soit indigne d'être déterminé par des ordres particuliers de sa providence». È «avoir une idée plus digne de Dieu de le regarder come ordonnant toutes choses, en quoi consiste la providence»⁴³. Invece – argomentava Arnauld – le tesi sostenute da

⁴¹ A. Arnauld, *Réflexions philosophiques et théologiques*, cit., I, IV, p. 218.

⁴² I teologi comunemente «ne nient pas que Dieu n'ait établi des lois générales, qu'il observe ordinairement; mais il soutiennent qu'il emploie aussi, & très-souvent, des opérations particulières, non comprises dans ces lois générales, qui tendent directement à certains effets»: *ivi*, I, I, cap. X, p. 257 (il corsivo è mio). Segue l'esposizione di numerosi casi che si leggono nella Scrittura incompatibili con le tesi di Malebranche. Più avanti (*ivi*, cap. XI, p. 295), eloquente il caso descritto di Abimelech.

⁴³ *Ivi*, I, II, p. 197. Il Dio di Arnauld si dispone secondo la figura di un sovrano benevolo e giusto, costantemente presente e attento nell'intervenire nel governo del suo regno. Dio «ne fait rien, surtout dans les choses humaines, que comme en étant le souverain Modérateur, & ayant dans tout ce qu'il fait, des fins dignes de lui, de sa bonté, de sa miséricorde & de sa justice»: *ivi*, I, I, chap. XIII, p. 279. È di grande interesse studiare il ricorso al linguaggio della politica negli autori di cui si sta discorrendo. Per un altro luogo delle *Réflexions*, si veda ad esempio la comparazione istituita tra il governo divino e quello umano: «Il faut distinguer deux choses dans tout gouvernement, comme est celui d'un Etat, ordonner & exécuter [...]» (*ivi*, I, XIV, p. 291).

In tema di provvidenza, Arnauld evidenziava l'assoluta novità, oltre che intollerabile eterodossia, delle vedute dell'Oratoriano. Non soltanto attraverso la fede, ma anche attraverso la «droite raison» si è convenuto su un'idea di Provvidenza ben diversa da quella di Malebranche, come riconosciuto «en effet par tous les Philosophes même Payens, qui ont eu des pensées raisonnables touchant la Divinité» (p. 280). Sulla tematica della provvidenza divina Arnauld,

Malebranche nel *Traité* del 1680, e negli scritti successivi di questi che le difendevano e approfondivano, si prestavano a radicali obiezioni (le quali in effetti provocarono nell'Oratoriano significative oscillazioni negli sviluppi del suo pensiero). Così, data la soluzione della scelta obbligata delle vie più generali, come è poi possibile che si producano delle eccezioni? Come sono possibili i miracoli? E se si ammette che Dio possa concedere di agire in casi limitati attraverso volontà particolari, perché non ammettere che egli possa agire sempre in tal modo?⁴⁴

Così Malebranche e Arnauld si collocavano sui lati opposti nello spettro delle posizioni che riguardavano i caratteri della *potestas* divina. Da un lato Malebranche si manifesta come il pensatore del suo tempo più ostile alla linea della *potestas absoluta* di Dio, alla preminenza di un sovrano arbitrario che può ritornare continuamente sui suoi decreti, prediligendo la visione di un sovrano assoluto che invece detta leggi, disposizioni generali, ma non sopporta di eseguirle di persona con una miriade di atti “governamentali”, di abbassarsi ad un continuo ricorso ad atti puntualmente determinati. Al contrario, «de tous les penseurs du XVIII^e siècle, Arnauld pourrait bien être le défenseur le plus acharné de la liberté absolue de Dieu»⁴⁵, e il difensore di una concezione tradizionale dell'agire divino provvidenziale, in effetti però come moltiplicato in una pervasiva provvidenzialità puntiforme.

Per quanto punto essenziale del pensiero malebranchiano fosse la sproporzione estrema tra l'infinità divina e la finitezza della creazione, sancita soltanto dalla sua dignificazione attraverso la figura dell'incarnazione, l'idea essenziale di un modello di ordine che si realizzava per vie generali, eliminando tendenzialmente ogni intervento di un principio divino, in uno con la concezione metafisica e gnoseologica dell'occasionalismo, favorì, come sappiamo, sospetti, accuse di eterodossia ancora più gravi, anche non isolati rilievi di affinità delle posizioni di Malebranche con quelle di Spinoza.

dopo averne trattato polemicamente con Malebranche sulla base di un'analisi della Sacra Scrittura nei capitoli X-XII, si soffermava diffusamente nei successivi capitoli XIII-XVI.

⁴⁴ «Vous reconnoissez donc – si rivolgeva Arnauld a Malebranche nelle *Lettres* da lui scritte nel corso della dura polemica – qu'il a pû être digne de Dieu, de négliger la prétendue simplicité de les voies, pour opérer tous le miracles de la Loi par le ministere des Anges, en les y déterminant par des volontés particulieres». Ma una simile ammissione irrimediabilmente «ruine ce que vous dites...»: A. Arnauld, *Lettres de Monsieur Arnauld Docteur de Sorbonne, au Révérend Pere Malebranche [...]*, in *Oeuvres*, XXXIX, cit., *Lettre III*, p. 45.

⁴⁵ S. Nadler, *L'ombre de Malebranche. Providence divine et volonté générale dans la correspondance entre Leibniz et Arnauld*, in «Archives de philosophie», LXXVIII, 2015, 1, pp. 131-151, p. 136. Tra gli svariati importanti contributi precedenti dello stesso studioso su questa tematica cfr. almeno – dopo il libro del 1992, *Malebranche and Ideas*, New York, Oxford University Press – *Occasionalism and General Will in Malebranche*, in «Journal of Philosophy», XXXI, 1993, 1, pp. 31-47, *Choosing a Theodicy: The Leibniz-Malebranche-Arnauld Connection*, in «Journal of the History of Ideas», LV, 1994, 4, pp. 573-589, e soprattutto, e non soltanto per le sezioni su Malebranche, il bel libro *A Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God and Evil in the Age of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 2008, tr. it. di F. Piro, *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, Torino, Einaudi, 2009.

Lo stesso Leibniz, ad esempio, riteneva che l'occasionalismo tendesse pericolosamente in una direzione affine allo spinozismo. Più chiaramente Locke, magari senza avere letto direttamente o accuratamente Malebranche, pensava che l'occasionalismo spingesse in una simile direzione deterministica, in particolare rilevando che l'idea dell'esistenza in Dio dell'estensione intellegibile equivaleva in sostanza a sostenere che le cose materiali sono esse stesse Dio, o parte di esso⁴⁶.

Una preoccupazione simile – per venire a casi conosciuti della cultura francese – veniva sollevata anche da Dortous de Mairan, futuro scienziato assai rinomato e allora giovane corrispondente di Malebranche, e da lui agli inizi fortemente influenzato: una volta ammessa che l'estensione intellegibile è in Dio, ne consegue che tutti i corpi sono una modificazione dell'essenza divina, o che questa è la sostanza di tutti i corpi. E gli argomenti portati da Malebranche, nella corrispondenza intercorsa, non apparivano all'interlocutore chiari e convincenti, tali da sconfiggere l'impressione che il suo pensiero della sostanza divina si mostrasse affine a quello spinoziano dei rapporti tra *natura naturans* e *natura naturata*: impressione espressa pure da diversi altri, come presto già da Noël Aubert de Versé (assorbire la natura in Dio non è poi tanto diverso dall'assorbire Dio nella natura) o poi da René-Josephe Tournemine.

E per cominciare a richiamare già da adesso un caso importante della cultura napoletana, sul quale si ritornerà brevemente più avanti, Paolo Mattia Doria, ancora in tema di interpretazione della «infinita estensione» delle forme viste dalla mente umana in Dio, esprimeva forti dubbi che Malebranche fosse stato uno «Spinosaista».

Come riassume uno studioso, con un giudizio chiaramente corretto, in effetti «Malebranche was not a Spinozist, but a number of his contemporaries thought to detect a Spinozist direction in his thought»⁴⁷. Non è un caso allora che su svariati degli autori appena richiamati abbia fermato la sua attenzione Jonathan I. Israel, già in qualche pagina del primo dei ponderosi volumi nei quali ha presentato i risultati della sua fortunata linea di ricerca: nella quale – si sa – è centrale la proposta di individuare una poderosa corrente appunto di ete-

⁴⁶ J. Locke, *Remarks on Some of Mr. Norris's Books wherein he asserts Père Malebranche's Opinion, of our Seeing All Things in God* (1694), in *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke, Never before printed, or not extant in his Works*, London, J. Bettenham, 1720 (si veda segnatamente il par. 16). Lo scritto fu oggetto di un intervento critico a difesa di Malebranche da parte di Giacinto Sigismondo Gerdil. Sull'argomento è il caso di richiamare il lavoro di C. J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, The Clarendon Press, 1983, per il capitolo dedicato, oltre che a John Norris, a Thomas Taylor e Arthur Collier. Sui critici contemporanei dell'Oratoriano alla distanza appare inevitabilmente superato il complesso dei contributi che si leggono nel volume *Nicolas Malebranche. His Philosophical Critics and Successors*, a cura di S. Brown, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1991. Si vedano ora almeno i contributi raccolti nel volume curato da D. Kolesnik-Antoine, *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Champion, 2014: tra di essi naturalmente interessa in modo particolare il nostro argomento il saggio di P. Girard, *Les usages de Malebranche dans la réception du cartésianisme à Naples*, pp. 225-46.

⁴⁷ Cfr. S. Brown, *The Critical Reception of Malebranche, from His Own Time to the End of the Eighteenth Century*, in S. Nadler (a cura di), *The Cambridge Companion to Malebranche*, cit., p. 274.

rodosso “illuminismo radicale”, precocemente alimentata in primo luogo dalla filosofia di Spinoza, e dal largo spettro di versioni e di influenze secondo lo studioso riconducibili allo spinozismo (in verità più volte con ragguardevoli forzature interpretative)⁴⁸. Nel caso di Malebranche, Israel si guarda in realtà dall’inserirlo in una linea di eterodossia, come invece senza esitazioni – sul versante della cultura italiana – fa con Giambattista Vico e Paolo Mattia Doria, etc. Nello stesso tempo Israel può fondatamente richiamare, ai fini del suo discorso, la diffusione delle preoccupate critiche da parte dei tradizionalisti alle conseguenze della concezione malebranchiana della “volontà generale”, con l’imposizione a Dio di una visione di necessitarismo metafisico, con posizioni (utilizzate estesamente da Bayle) che riducevano la provvidenza ad un’eccezionale sospensione delle leggi generali e restringevano al massimo il campo del miracoloso: onde il ricorso anche alla filosofia *malebranchiste* da parte di esponenti del «moderate enlightenment» impegnati nel contrasto delle credenze tradizionali in materia di magico, di demonico, di miracoloso, etc.⁴⁹.

In verità la concezione di Malebranche apriva la strada ad una concezione innovativa della provvidenza che poteva a ragione essere rivendicata come pienamente cristiana, anche se densa di insidie nell’ottica di tradizionali visioni volutaristiche di essa: una provvidenza affidata appunto alle cause seconde, alle vie semplici delle occasioni di un agire umano basato sugli strutturali caratteri antropologici dell’interesse, del “piacere”, dell’amor di sé nella forma dell’“amor proprio”. Si può così argomentare che su di un piano sincronico, l’antropologia, la psicologia malebranchiane (in effetti ben meno segnate da una rigida postura razionalistica di pensiero), con il sostenere che le inclinazioni naturali vengono da Dio e così si dispongono armonicamente nel perfetto ordine del reale, già attivano l’idea di una produttività sociale delle passioni:

⁴⁸ Su figure come quelle di Jean-Jacques Dortous de Mairan, e Noël Aubert de Versé, René-Joseph Tournemine, si intrattiene brevemente, limitandosi a qualche informazione essenziale, J. I. Israel in *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 495-497. In materia di polemiche sullo spinozismo nella cultura francese vicina a Malebranche e al *malebranchisme* lo studioso richiama opportunamente (cfr. le pp. 497-500) anche l’opera dell’abate Claude-François Houtteville, uno dei più giovani discepoli di Malebranche, autore di prove robuste di confutazione dello spinozismo: quali un *Essai philosophique sur la Providence* (Paris, 1728) e soprattutto la *La Religion Chrétienne prouvée par les faits* (1722, 1740), fortunata opera che, apparsa anche in italiano, fu molto apprezzata da Genovesi (negli *Elementa metaphysicae*). Su Malebranche e Dortous de Mairan a proposito dello spinozismo andrebbe tenuto presente almeno J. Moreau, *Malebranche et le spinozisme*, nel vol. da lui curato *Correspondence avec J.-J. Dortous de Mairan*, Paris, Vrin, 1957. Tutta la materia è interessante in ordine alla questione dell’“eterodossia” di Malebranche e dei “malebranchisti”, specie sul tema cruciale della “provvidenza”.

⁴⁹ J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, cit., pp. 485-7, 376. Si deve ricordare ancora che la condanna all’indice del *Traité de la nature et de la grâce* intervenuta nel 1690, se non ravvisava in esso posizioni affini a quelle spinoziste, evidenziava la gravità delle inedite posizioni perniciose espresse in materia di attributi divini, provvidenza, mistero dell’Incarnazione, grazia e libero arbitrio, dando opportuno rilievo centrale al “principio fondamentale” della volontà generale divina che agisce per vie semplici. Su ciò cfr. l’*Appendice. II* (“De la condamnation du *Traité*”) alla più volte cit. *Introduction philosophique* della Dreyfus, pp. 168-73, e il citato accurato volume di Gustavo Costa (*passim*).

quell'idea che si rinviene, dislocata sul piano storico, nella linea Nicole – Mandeville – Smith, e nella quale di pieno diritto si inserisce Vico.

Su questa linea (sulla quale sono intervenuto in diverse sedi) non è il caso di diffondersi ora. Basterà soltanto qualche cenno su Nicole (se non altro in quanto altro autore ben noto a Vico), il quale non mancò di unire anche la sua voce a quella dei critici del suo “correligionario” Malebranche, dopo avere cercato di svolgere una funzione di mediazione nel fuoco delle polemiche insorte, ma che della sua prospettiva antropologica condivideva in sostanza l'opposizione alla troppo fiduciosa prospettiva dell'«amor puro».

Nicole ha pagine assai fini sugli esiti provvidenziali di quel concentrato di vanitoso egoismo, o egocentrismo, che è l'amor proprio, capace naturalmente di trasformarsi in amore per gli altri per soddisfare il suo fine, l'essere amato, apprezzato, gloriato: e così capace di disporsi come “semplice”, costante e solido, fondamento del vivere sociale degli uomini, non bisognoso perciò di una diretta assistenza della divinità. «Il n'y a rien de si naturel à l'homme que le desir d'être aimé des autres, parce qu'il n'y a rien de si naturel quer d'aimer soi-même. Or on desire toujourns que ce qu'on aime soit aimé [...] Nous desirons d'estre aimez pour nous aimer encore davantage [...] L'amour des hommes étant donc si necessaire pour nous soutenir, nous sommes portez naturellement à le rechercher et à nous le procurer [...] C'est le fondement de la civilité humaine, qui n'est qu'une espece de commerce d'amour propre»⁵⁰. In effetti «l'homme corrompu non seulement s'aime soi-même, mais [...] il s'aime sans bornes et sans mesure [...], il n'aime que soi, [...], il rapporte tout à soi [...] Cette disposition tyrannique était empreinte dans le fond du coeur de tous les hommes, le rend violens, injustes, cruels, ambitieux, flatteurs, envieux, insolens, querelleux [...]». Allora «on ne comprend pas d'abord comment il est pû former des Societés, des Republicues et des Royaumes de cette multitude de gens plens de passions si contraires à l'union et qui ne tendent qu'a se détruire les uns les autres; mais l'amour propre qui est la cause de cette guerre, sçaura bien le moyen de le faire vivre en paix». Così l'amor proprio si rivela come «la source et le fondement de tout commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manieres», non soltanto nelle forme degli scambi di tipo economico, ma anche del «trafic de travaux, de services, d'assiduez, de civilité»⁵¹.

Solo un chiaro e costante disegno divino può in effetti assicurare questa eterogenesi dei fini. Si tratta di un ordine che non richiede il ricorso ad atti particolari, a «volontà particolari» da parte di Dio. Su questo punto Malebranche, il pensatore per eccellenza di un'economia universale delle vie semplici, rappresentava una fonte inesauribile di concettualizzazioni ed argomentazioni; ma

⁵⁰ P. Nicole, *De la civilité chretienne*, cap. I, in Id., *Essais de morale, contenus en divers traitéz sur plusieurs devoirs importants*, La Haye, chez Adrieen Moetjens, 1700 (VII ed.), vol. II, pp. 102-104.

⁵¹ Id., *De la charité et de l'amour propre*, nella cit. ed. degli *Essais*, vol. III, c. I, pp. 117-119. Ho trattato tale materia, e richiamato anche pagine di Nicole, in specie in un mio libro: E. Nuzzo, *Verso la "Vita civile". Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984.

certo non era interessato – conformemente alla sua prospettiva “teocentrica” e alla vocazione “dimostrativa” del suo discorso – ad avviarsi sulla strada di una “dimostrazione” di Dio “a parte hominis” attraverso la dimostrazione storica della provvidenza divina.

Era questo il compito invece assunto di lì a poco dalla filosofia tutta “umanologica” di Vico, il quale procedeva ad un’inedita operazione di trasferimento sistematico, appunto sul piano storico, di quei caratteri antropologici messi a fuoco da Nicole su di un piano sostanzialmente ancora “sincronico”; ponendo con energia speculativa straordinaria un complesso disegno della storia di tutte le forme umane (da quelle affettive, mentali, a quelle economiche, sociali, politiche, e così via) nel quale veniva valorizzato mirabilmente l’assunto indispensabile dello spontaneo darsi dei fenomeni umani secondo le vie semplicissime previste dalla storia ideale eterna: la quale non potrebbe essere tale se non si desse appunto secondo un regime di semplicità e costanza, voluto da un Dio innanzitutto sapiente e buono, dei modi di sviluppo dell’ordine storico, dal semplice al complesso.

3. Come annunciato in apertura, non è mia intenzione riprendere in mano l’insieme del problema storiografico relativo ai rapporti Vico-Malebranche, ma ripensarlo a proposito del “principio di semplicità”, sul quale non è stato finora organicamente interrogato. È evidente che tale principio nel pensiero vichiano non assume l’assoluta centralità presto conseguita nella speculazione malebranchiana. Ma appare a mio avviso ugualmente chiaro che il pensatore napoletano elabora una concezione dell’ordine storico provvidenziale che non si comprende adeguatamente e correttamente (magari interpretandola in una chiave immanentistica, spinozista, e così via) se non la si riconduce alla prospettiva teologica della *potestas ordinata*, di un Dio che opera per cause seconde, senza intervenire con le sue volontà particolari: la prospettiva vistosamente impersonata da nessun’altro come Malebranche, tra fine ’600 e primo ’700, in scritti che – come si è ricordato – erano al centro di dibattiti vivacissimi, infuocati, ed erano peraltro messi all’indice.

Certo, per il resto, per svariati ed essenziali aspetti, le differenze tra il pensiero dei due autori sono nel fondo tanto marcate da collocarli su fronti speculativi opposti.

A dirla sommariamente, si tratta in primo luogo di differenze di campi di interesse. Nel caso della filosofia di tenore spiccatamente spiritualistico e metafisico di Malebranche, campi connotati dal nesso strettissimo e costante tra speculazione filosofica e teologica, con impostazioni ed esiti congrui ad un marcato se non radicale “teocentrismo”; nel caso di Vico contrassegnati da una messa a parte del discorso teologico sulla salvezza, sulla grazia (non a caso il tema dell’incarnazione, la figura di Gesù Cristo nell’opera vichiana sono del tutto eclissate), e portato di un fermo atteggiamento di fondo (anche se probabilmente non esente da preoccupazioni prudenziali), proprio di una costante impronta “umanologica” (di un’“umanologia civile” e poi “storico-civile”, si po-

trebbe dire), per il quale interesse cruciale diviene quello della salvezza delle umane forme civili.

Si tratta ancora della distanza ravvisabile nella fattura del nerbo stesso da cui muovono due generali prospettive teorico-filosofiche. Da una parte – nel caso dello spiccatissimo razionalismo malebranchiano –, una fiducia fortissima nei poteri della ragione, che gode della visione delle idee in Dio, che è stata largamente dotata del potere di pervenire per suo conto alle verità della fede, etc.: una fiducia denunciata dai critici coevi, nonché dalla condanna all'indice, come portatrice di un orgoglio smisurato. Dall'altra – nel caso del “post-razionalismo”, piuttosto che “antirazionalismo” vichiano –, una visione più misurata e plurale delle facoltà conoscitive umane, con la sollecita introduzione del principio del *verum-factum* a definire le limitate giurisdizioni concesse a capacità veritative umane, con la risaputa valorizzazione del “verosimile”, del “senso comune”, del portato delle “facoltà ingegnose”, e così via.

Naturalmente si tratta poi dell'opposizione decisiva tra una concezione tradizionalmente atemporale della ragione ed una concezione via via maturata della storicità delle forme conoscitive come di tutte le forme dell'umano. Con in più nel caso dell'Oratoriano, la prosecuzione della condanna decretata da Descartes dell'infecundità del sapere storico (che trascorre per l'autore del *Discorso sul metodo* tra gli estremi dell'inerzia intellettuale e anche pratica indotta dall'attività cumulativa della memoria e dell'eccesso di progettualità attivato dai percorsi dell'immaginazione): onde in particolare – come ribadisce la *Recherche* – un sapere al più verosimile, ma troppe volte ostativo e dissuasivo nei confronti della ricerca della conoscenza dell'evidenza delle «verità necessarie», come avviene in particolare con le sterili ricerche storico-filologiche degli uomini di studio, che danno un tipo di cognizioni che non può rendere un uomo «nec beatum nec infelicem»⁵². Mentre nel caso di Vico, superfluo dirlo, la sua indagine inesausta sulla genesi e dinamica storica di tutte le forme dell'umano lo rende il protagonista di una mossa nella sua profondità e organicità inedita, quanto straordinariamente feconda, nella storia del pensiero occidentale, disponendolo ad assumere la figura del “cantore dell'alba” dell'umano (secondo la bella immagine di Capograssi) e quella dell'autore di un disegno totale della storia dell'umanità, con il primo abbozzo di una storia completa della civiltà che attinge all'ermeneutica delle sue più remote forme genetiche.

Infine si tratta della vistosa distanza che intercorre tra due stili di pensiero che si riconoscono immediatamente come dati in due lontanissime forme espressive di linguaggio. Nel caso di Malebranche, un linguaggio essenzialmente e asciuttamente “dimostrativo”, che non ha timore di ripetere fino al martellamento indefinito tesi, concetti, modi sintattici e scelte lessicali, per un'esigenza estrema di rigore conoscitivo e a suo modo “pedagogica”, davvero congrua ad un ideale “linguistico” (nel senso più ampio) il più possibile aderente al principio normativo, oltre che metafisico, ontologico, della “semplicità”. Nel caso di Vico, un linguaggio ben altrimenti fascinoso, pure a rischio di essere

⁵² N. Malebranche, *De inquirenda veritate*, cit., II, II, VI, p. 128.

spesso disagevolmente «aspro» per il lettore, con lo stile (anch'esso dinamico) di una prosa dalla ricchezza ampissima, giocata su complessi registri espressivi, fitta di svariati apporti lessicali, insomma uno stile idoneo a rendere il più possibile, e spesso con autentica ispirazione poetica, l'intricata ricchezza di un pensiero nuovo (non a caso tanto impegnato a decifrare le capacità conoscitive della poesia...) ⁵³.

Si tratta, si diceva, di differenze sommariamente richiamate: incomplete sia per la limitatezza degli ambiti che si sono enunciati, sia per il rischio di una rappresentazione riduttiva degli interessi e delle posizioni dei due autori.

Così, per quanto attiene a Malebranche, si può osservare – proprio guardando a Vico – come nel campo metafisico-gnoseologico il suo razionalismo estremamente fiducioso si limitasse al mondo delle idee, arrestandosi non soltanto dinanzi all'inconoscibile mondo delle cose esistenti, ma anche dinanzi al territorio dell'anima, la cui coscienza non ci dà un'idea chiara, evidente di essa, e dunque in considerevole misura si disponesse contro il principio fondamentale di Descartes che la coscienza faccia accedere ad un'«idea chiara» dello spirito ⁵⁴. O si può ricordare come in materia di sapere delle cose contingenti l'Oratoriano invitasse a non disprezzare il sapere del verosimile, idoneo a conseguire verità sia pure non di ordine dimostrativo ⁵⁵. O si può ancora ricordare la significatività e potenziale fecondità nella meditazione malebranchiana delle prospettive d'indagine sul terreno antropologico: un terreno ovviamente cruciale per la considerazione degli elementi di distanza, ma anche di possibili punti di vicinanza tra la riflessione dell'autore della *Recherche* e quella dell'autore della *Scienza nuova*. Un terreno sul quale già nella *Recherche* Malebranche era intervenuto – come ben si sa – indagando nei primi due libri su “i sensi” e specialmente sull’“immaginazione”, nel quinto sulle “passioni”: da un lato – va già detto – all'interno di un prospettiva spiccatamente teologico-metafisica, e con l'intento “emendativo”, per così dire, di individuare la fenomenologia genetica degli errori (il che ostacolava la strada del rinvenimento della produttività conoscitiva delle facoltà corporee, come soprattutto l'ingegno vichiano); dall'altro, però con una teoria religiosa dell'errore (ripresa dal “primo Vico”), per la quale esso è conseguenza del peccato originale, che però (*Recherche*, I, V,

⁵³ In proposito non si può fare a meno di richiamare lo straordinario interesse di un mirabile accuratissimo lavoro appena pubblicato sulla lingua della *Scienza nuova*: M. Vitale, *L'«autodidascalo» scrittore. La lingua della Scienza Nuova di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

⁵⁴ Anche se non «falsa», «cognitio quam de mente nostra habemus per conscientiam imperfecta quidem est»: N. Malebranche, *De inquirenda veritate*, cit., III, II, VII, § 4, p. 217 (nella cit. trad. it., p. 326: anche se non è «falsa», «la conoscenza che abbiamo della nostra anima per coscienza è imperfetta»).

⁵⁵ «In morale, in politica, in medicina e in tutte le scienze pratiche si è costretti a contentarsi della verosimiglianza», tuttavia «non in via definitiva, ma temporaneamente». Infatti «non bisogna disprezzare del tutto le verosimiglianze perché di solito accade che, riunendosi in parecchie, abbiano tanta capacità di convincere quanto dimostrazioni evidentissime [...] sicché, spesso, conviene raccoglierne un numero sufficiente su materie altrimenti indimostrabili per poter trovare la verità che sarebbe impossibile scoprire per altra via» (ivi, I, III, § III; per la trad. it. cfr. N. Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 40).

§ II) non ha corrotto integralmente i sensi (i quali pertanto non subiscono la condanna ad essi inflitta segnatamente dai giansenisti), derivando allora l'errore piuttosto dalla volontà, per non dire delle acute analisi dell'immaginazione e della sua straordinaria potenza⁵⁶.

Ma il discorso riguarda correlativamente anche Vico, e l'incidenza nella sua meditazione di apporti tratti da Malebranche, e più in genere dalla cultura del razionalismo moderno di matrice cartesiana, la quale, come si sa, spesso nella cultura napoletana si presentava come un plesso nel quale non sempre erano adeguatamente distinti gli orientamenti cartesiani e quelli malebranchiani.

Su tutto ciò richiamo almeno le due principali distinte direttrici di studio che, relativamente agli studi degli ultimi decenni, è necessario tenere presenti riaprendo il discorso storiografico attorno a Vico e Malebranche.

Una prima direttrice, interna al dibattito critico sul pensiero dell'Oratoriano, è quella che in particolare ha evidenziato l'ampiezza e acutezza degli interessi suoi in materia di «connaissance de l'homme», «de toutes les sciences la plus nécessaire» secondo una sua nota pronuncia, ed ha rivisto, e sollecitato a ripensare in modo adeguato, l'interpretazione complessiva del suo pensiero nei termini di un “radicale teocentrismo” (tesi che a mio avviso può pure essere in ultimo confermata, ma a patto di non considerare “puro” tale “teocentrismo”)⁵⁷.

⁵⁶ Secondo una ben nota importante tesi, «i nostri sensi non sono dunque tanto corrotti quanto si immagina, ma è corrotto ciò che vi ha di più profondo nella nostra anima; è la nostra libertà che è corrotta. Non sono i nostri sensi ad ingannarci; è la nostra volontà che c'inganna coi suoi giudizi precipitati» (ivi, I, III, § III; trad. it. cit. pp. 50-51). Sull'acutezza estrema dell'autore della *Recherche* nel sostenere la forza dell'immaginazione si espresse tra gli altri, nella cultura napoletana, assai elogiativamente Pietro Giannone: cfr. segnatamente P. Giannone, *L'ape ingegnosa, ovvero raccolta di varie osservazioni sopra le opere di natura e dell'arte*, a cura di A. Merlotti, in *Opere di Pietro Giannone*, vol. V, Roma, Libreria dello Stato, 1993, p. 102.

⁵⁷ Dal *De la recherche de la vérité* l'affermazione della più alta necessità della «connaissance» o «science» dell'uomo perviene in particolare al *Traité de morale*. Sulla materia, anche per l'accuratezza della ricostruzione del dibattito critico e la dovizia dell'informazione bibliografica, alla quale si può rinviare, mi limito a richiamare il ponderoso e solido lavoro, piuttosto recente, di R. Carbone, *Infiniti et science de l'homme. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*, Napoli-Paris, La Città del sole-Vrin, 2006. Questi ha messo fortemente in questione l'interpretazione del marcato teocentrismo del pensiero malebranchiano, mostrando persuasivamente la considerevole dignità che significativamente l'Oratoriano riconosceva all'esperienza della conoscenza dell'uomo come «science expérimentale, qui résulte de la réflexion qu'on fait sur ce qui se passe en soi-même», secondo le parole stesse del *Traité de morale* (I, V, § XVII), e, più decisamente, lo spazio lasciato al “finito” (e al suo fondo di opacità) in un discorso che abbraccia “infinito” e “finito”. Il problema è non poco complesso. Certamente, si può condividere, per l'Oratoriano gli uomini non possono e non debbono prescindere dal muoversi sul terreno del finito, dal partire da un'irriducibile finitezza, dall'intreccio dell'«esprit de l'homme» sia con il «corps» che con la «Raison universelle» (*Traité de morale*, II, III, § II; cfr. R. Carbone, *Infiniti et science de l'homme*, cit., p. 197), dall'insormontabile desiderio di essere felici, dalla ricerca del piacere, dall'«amour propre» (e sul piano gnoseologico dalle conoscenze dei sensi, dalla messa in opera dei poteri produttivi dell'immaginazione, etc.). D'altra parte, si può osservare, compito proprio degli uomini, fondato sulla loro adesione a quella «Raison», è «s'élever à l'Auteur de ces loix», è «contempler Dieu dans les attributs que renferme l'idée vaste & immense de l'Être infiniment parfait», di accedere alla prospettiva dell'«ordre» facendo propria la struttura metafisica

Una seconda direttrice, che ovviamente è imprescindibile tenere accuratamente presente trattando di Vico e Malebranche, è quella che si è impegnata in anni più recenti in approfondimenti dell'indagine sulle relazioni tra i due autori; ma in questa sede non si potrà passare sotto silenzio (come in effetti comunemente avviene) le più lontane tesi di Augusto Del Noce, il quale avanzava la secca proposta critica di un'«identità» tra la provvidenza malebranchiana e quella vichiana, con un allargamento del sistema formulato dall'Oratoriano delle leggi generali della Provvidenza al sistema, o sottosistema, delle leggi generali che sostengono il corso della storia, sistema formulato da Vico secondo i principi dell'occasionalismo: un'interpretazione sicuramente eccessiva, ma che affrontava il terreno sul quale verte la prospettiva critica qui proposta⁵⁸.

teocentrica dell'essere: e così, sul piano morale, consentire o meno con la libera determinazione della propria volontà a un desiderio, ad un bene particolare, ad un piacere corporeo, sulla base del giudizio della sua conformità o meno al bene generale, insomma distogliersi massimamente dal mondo esteriore. Ma ciò significa che sul piano della vita sociale viene richiesto – a costo di passare per folli – di reprimere il più possibile la fenomenologia di quell'«amour propre» che pure Malebranche ritiene inestinguibile, e che risulta alle stesse origini di tale vita. «Car celui qui passe pour fou en suivant la Raison l'aime véritablement. Mais celui qui ne suit l'Ordre que lorsqu'il brille aux yeux du monde, ne recherche que la gloire; & quoiqu'alors il paroisse lui-même tout éclairant aux yeux des hommes, il est en abomination devant Dieu»: *Traité de morale*, I, II, § I (passo che Carbone non manca di citare: cfr. p. 596). L'Oratoriano allo stesso tempo evidenzia la naturalezza (entro l'ordine armonico che è consustanziale a Dio) e inestinguibilità delle inclinazioni raccolte attorno all'amor proprio, al desiderio di felicità, e il compito di non smarrirne mai il senso della netta demarcazione tra lo spirituale e il corporeo (che sul piano assiologico Vico non abbandona, ma entro uno sforzo straordinario di cogliere gli elementi di feconda compenetrazione tra le due dimensioni). In tema di una considerazione comparata di Malebranche e Vico va segnalato l'interesse delle considerazioni relative alla scienza dell'uomo, nel primo nei termini di un sapere segnato da un'intermittenza di vero e verosimile (cfr. specie p. 652). Ma si tratta di tematiche assai complesse, che richiederebbero ben altra attenzione, e applicazione di studio.

⁵⁸ Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, Il Mulino, 1964, specie pp. 269-95. Ma in questa sede citerò dalla posteriore edizione de *Il problema dell'ateismo*, Bologna, il Mulino, 1990, specie pp. 479-490, 498-511. Successivamente al lavoro del 1964 Del Noce intese chiarire (non so quanto persuasivamente) che quanto aveva detto circa la «possibilità di stabilire una continuità tra Malebranche e Vico [...] non significa presentare il vichismo come un'«estensione» del malebranchismo alla storia»: cfr. Id., *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965, p. 655 (su Vico e Malebranche cfr. tutte le pp. 652-658.). Ma su ciò tornerò brevemente tra poco.

Per i principali contributi espressamente dedicati al tema Vico-Malebranche negli ultimi trent'anni circa si vedano: A. Ingegno, *Da Malebranche a Vico*, in M. Ciliberto - C. Vasoli (a cura di), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Roma, Editori Riuniti, 1991, vol. II, pp. 495-529; B. Billi, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel De uno universi iuris principio et fine uno*, in G. Canziani - Y. C. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 209-23; G. Costa, *Malebranche e Vico*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1997, parte II, pp. 31-47, poi anche G. Costa, *Malebranche y Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», 1998, 9-10, pp. 75-87; M. Agrimi, *Vico e Malebranche*, in M. Agrimi (a cura di), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, Napoli, CUEN, 1999, pp. 9-46; A. Stile, *La corpulenza del Padre Malebranche*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXX, 2000, pp. 51-61; Id., *Anatomia dell'anima. Tra Malebranche e Vico*, in M. Sanna - A. Stile (a cura di), *Vico tra l'Italia e la Francia*, Napoli, Alfredo Guida, 2000, pp. 263-286; P. Fabiani, *Fantasia e immaginazione*

In tale direttrice di studi non è mancata la necessaria attenzione in primo luogo al quadro della diffusione e del significato delle conoscenze del pensiero dell'Oratoriano nella coeva cultura napoletana, delle opere circolanti, con il dovuto riferimento agli autori che maggiormente lo discussero o tennero presente: tra i quali in verità vi sono protagonisti del dibattito intellettuale a Napoli che ancora attendono di essere indagati in proposito, come segnatamente il già richiamato Paolo Mattia Doria, nel cui pensiero è chiara la rilevanza di una componente malebranchiana per più aspetti difficilmente districabile dal suo sempre più martellante platonismo metafisico⁵⁹.

in *Malebranche e Vico*, in M. Agrimi (a cura di), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, cit., pp. 167-93, Id., *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, Firenze University Press, 2002, *The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche*, a cura di G. Pinton, Firenze, University Press, 2009; R. Carbone, *Genesi e decadenza del linguaggio. Segni, parole e società tra Malebranche e Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLI, 2011, 1, pp. 15-41. Ma pagine sulla diffusione del pensiero di Malebranche nella cultura meridionale si leggono naturalmente in numerosi contributi su Descartes e le tradizioni cartesiane a Napoli, così come significative analisi e considerazioni su Vico e Malebranche si rinvencono in lavori monografici sul primo. Cfr. ad es. F. Botturi, *La Sapienza della storia. G. B. Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e pensiero, 1990; J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico. 1668-1744. Part. I. The Early Metaphysics*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1991, specie vol. I, pp. 229 sgg. («Vico's "semi-occasionalism"», p. 251); G. Carillo, *Vico: origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale scientifica, 2000, etc.

⁵⁹ Per la diffusione della conoscenza dell'opera più nota di Malebranche, la *Recherche*, nella cultura napoletana, e per la possibilità di una sicura lettura da parte di Vico, si è già ricordato come fosse presente nella biblioteca vallettiana almeno un esemplare della traduzione latina della *Recherche*. Sulla diffusione delle opere di Malebranche a Napoli e sugli autori che maggiormente lo tennero presente, lo discussero, anche molto lo lodarono, rinvio a diversi dei contributi appena citati (Costa, Agrimi, etc.), ma anche al citato mio volume del 1984 *Verso la "Vita civile"*.

Paolo Mattia Doria è il rappresentante della cultura napoletana che maggiormente merita di essere studiato per la rilevanza nel suo pensiero di una componente malebranchiana non facilmente distinguibile dal suo incalzante platonismo metafisico. La difficoltà da parte sua di interpretare il pensiero dell'autore del *De inquirenda veritate* in una chiave di ontologismo platonizzante, o in una chiave insidiosamente spinozista, era dichiarata dallo stesso aristocratico genovese. «Fra gli Metafisici Moderni vi è il padre Malebranche, il quale ha trattata la Metafisica nel suo libro *De inquirenda veritate*. Questo invero si è più che gli altri Moderni Filosofi metafisici avvicinato a Platone. Imperciocché egli ha detto, come ha insegnato Platone, che la Mente Umana s'inganna in quelle idee, che forma per lo mezo de' sensi, e che le verità le vede solamente in Dio. Ma poscia perche egli ha detto, che la Mente Umana vede in Dio un'infinita estensione di forme e non ha dichiarato se quelle forme siano forme sostanziali, spirituali, ed incorporee, come ha detto Platone, ovvero se siano forme materiali e corporee, come ha detto Spinoso, egli ci ha lasciato in dubbio, se egli sia stato Spinosista, ovvero Platonico; Ed invero Monsieur Arnaldo d'Artigli [*sic*] pretese di accusarlo di quest'errore nel suo libro *de veris et falsis ideis*» (P. M. Doria, *Lettera alla Signora Duchessa d'Erce [...]*, in *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, vol. IV, a cura di P. De Fabrizio, Galatina, Congedo, 1981, p. 22). E ancora: «si può dubitare che l'idea di quelle infinite forme estense, ch'egli [Malebranche] dice di vedere in Dio sia quell'istessa infinita estensione, la quale Spinoso dice ancor esso di vedere in Dio, e la quale per sentimento di Spinoso forma l'essenza di Dio» (Id., *Ragionamento di Paolo Mattia Doria il quale serve d'Epilogo [...]*, in *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, vol. II, a cura M. Marangio, Galatina, Congedo, 1979, p. 366). L'autore al quale si riferisce Doria nella *Lettera alla Signora Duchessa d'Erce* non è altri che il grande giansenista e massimo avversario di Malebranche Antoine Ar-

Quanto a Vico, svariati poi sono stati i temi oggetto di approfondimento: gli elementi di ascendenza, influenza, della meditazione malebranchiana sulla fondazione metafisica della sua teoria della conoscenza; la rilevanza dell'analisi antropologica condotta dall'autore della *Recherche* sull'errore, e sull'immaginazione, ai fini della definizione della "logica idolatrica" della mentalità pagana; sempre a proposito dell'immaginazione, la funzione di questa nella costituzione e conservazione delle relazioni sociali; l'interesse, in tema di concezione del linguaggio, di uno studio che non trascuri nella riflessione di Malebranche perfino tratti di una prospettiva storico-linguistica di considerazione della natura umana idonea ad essere tenuta presente guardando alla proposta vichiana, certamente più acutamente originale, relativa alle origini e forme del linguaggio⁶⁰.

nauld D'Andilly, il quale aveva pubblicato nel 1683 il testo *Des vraies et fausses idées* che aveva sollevato l'immediato entusiasmo di Bossuet per le critiche contro l'autore del *Traité: «De veris ac falsis ideis*, quo libro gaudeo vehementissime confutatum auctorem eum qui *Tractatum de natura et gratia*, gallico idiomate, me quidem maxime reclamante, publicare non cessat»: si veda la *Lettre a M. de Neercassel, archevêque d'Utrecht* del 22 giugno 1683, in C. Jourdain, *Notices sur les travaux philosophiques d'Antoine Arnauld, Docteur de la Sorbonne*, Paris, Hachette, 1845, p. 39. Comunque la posizione "platonizzante" di Doria, quale anche nei testi citati viene senza esitazioni confermata, assolutamente non va nella direzione dell'interpretazione di Israel del pensiero dell'aristocratico genovese in una chiave eterodossamente spinozista.

Il riferimento di Doria – del quale sappiamo la ragguardevole frequentazione con Vico – allo scritto di Arnauld fa intendere la presenza di diversi tramiti diretti e indiretti attraverso i quali un autore come Malebranche poteva essere conosciuto e interpretato. Dovrebbe essere superfluo rammentare che, oltre che la possibilità di consultazione diretta delle opere, vi erano poi svariati tramiti non diretti per alimentare la circolazione delle idee, specie di autori stranieri, la cui lingua non era a tutti accessibile: dalle riviste alla circolazione orale delle idee nelle accademie, nei salotti, e così via. Nel caso di Malebranche è certamente importante tenere presente la diffusione delle opere e idee di autori che ne avevano presentato anche organicamente il pensiero (come Johann Jacob Brucker, autore stimato da Vico, il quale nella sua *Historia philosophica doctrinae de ideis* aveva dato largo spazio alla polemica tra Malebranche e Arnauld, o si erano confrontati criticamente con lui, come – si è ricordato – Locke, Bayle, e così via. Sulle presenze nella cultura napoletana di Locke – che si è ricordato essere voce importante nella ricezione e critica di Malebranche (appunto con sospetti di affinità con lo spinozismo) – si possono ricordare, dopo i ripetuti contributi di Gustavo Costa: P. Amodio, *La diffusione del pensiero di Locke a Napoli nell'età di Vico. Contributo critico-bibliografico*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», CVIII, 1997, pp. 182-194 e soprattutto N. de Scisciolo, *Presenza lockiana a Napoli tra fine Seicento e primo Settecento. Dagli Investiganti alle eredità genovesiane. Note ed appunti di lavoro*, in «Studi filosofici», XX, 1997, pp. 73-111. Su Vico e Locke in particolare ricordo anche M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda» lockiana*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXX, 2000, pp. 31-50. Su Vico e Bayle, anche in relazione alla questione della conoscenza del francese da parte del primo, mi permetto di rinviare ancora a mie pagine: E. Nuzzo, *Vico e Bayle. Ancora una messa a punto*, in L. Bianchi (a cura di), *Pierre Bayle e l'Italia*, Napoli, Liguori, 1996, pp. 123-202, poi, con il titolo *Attorno a Vico e Bayle*, in Id., *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 165-239, specie pp. 175 e sgg. Sulla possibile conoscenza da parte di Vico di opere di Malebranche non accessibili in traduzione latina si veda qui anche la nota 66.

⁶⁰ In questa linea si caratterizza per la scelta metodica di procedere ad un'estesa comparazione sistematica della riflessione rispettivamente di Malebranche e Vico per ambiti problematici, sia pure raccolti attorno al tema dell'immaginazione (non ritenendo perciò di impegnarsi in un lavoro di contestualizzazione e più ampia discussione critica) il citato lavoro di P. Fabiani,

A volere stilare un resoconto dei risultati complessivi degli interventi critici effettuati sul problema storiografico Vico-Malebranche, potrebbe essere utile distinguere tra diversi versanti di interesse, di indagine. Ad esempio il versante del Vico “metafisico-gnoseologico”, con le sue posizioni in ordine alla questione delle idee innate o della visione in Dio delle idee. O il versante più propriamente relativo al metodo della conoscenza (e all'errore, e alla sua origine “religiosa”), al metodo geometrico, etc. (e in proposito mi pare opportuno richiamare mie proposte critiche pertinenti all'incidenza e significato degli apporti della cultura razionalistica di matrice cartesiana in ordine al ricorso da parte di Vico ad un'episteme del “necessario” decisiva per la decifrazione razionale dei fenomeni storici)⁶¹. O il versante della meditazione antropologica, sul quale si è appena portata l'attenzione relativamente ad una serie di tematiche di grande rilievo, quali le facoltà conoscitive connesse al corporeo (sensi, immaginazione, linguaggio, etc.), l'amor proprio, le passioni. Ma il versante che interessa precipuamente il discorso qui avanzato è quello del Vico “metafisico-teologico”, e particolarmente della meditazione vichiana attorno agli attributi di Dio, e conseguentemente al “principio di semplicità”: un versante, quest'ultimo, a mio parere poco o inadeguatamente frequentato nella letteratura critica (nella quale

La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche (poi in inglese nel volume del 2009 già anch'esso citato).

Per un confronto tra Malebranche e Vico sul tema del linguaggio si veda ora anche il saggio, appena citato, di R. Carbone, *Genesis e decadenza del linguaggio. Segni, parole e società tra Malebranche e Vico*. L'autore equilibratamente vi indica i contenuti punti di contatto tra i due pensatori (a partire dall'idea, peraltro di ampissima condivisione, che «sussiste un principio metaumano che istituisce la socievolezza e la possibilità della vita associata degli uomini» (p. 23) e le ben più rilevanti differenze di fondo (come sulla storicità del linguaggio, dimensione che Malebranche appena sfiora, accennando alla profondità storica che celano le parole, ma non indaga e neppure tematizza, piuttosto interessato ad un lavoro di emendazione del linguaggio, delle pratiche linguistiche ordinarie, ai fini della massima restituzione del collegamento della mente umana con la atemporale *Ratio* divina).

⁶¹ In diversi miei contributi ho suggerito un ripensamento degli apporti che Vico poté assumere dalle non unilineari posizioni che in tema di statuto della conoscenza storica erano rinvenibili nella cultura del razionalismo del suo tempo, specie di matrice cartesiana, e ho proposto, inusualmente, di individuare nella riflessione del filosofo napoletano una decisiva fondazione della sua pretesa di istituire una scienza del corso storico delle nazioni mediante il ricorso ad una “logica del necessario”, sorretta in primo luogo dalla cogenza delle «pruove filosofiche». Tra quei contributi, che mi sono permesso di segnalare, ricorderei specialmente nel cit. volume *Tra ordine della storia e storicità* il saggio *La «critica di severa ragione» nella scienza della storia. Vico e l'ermenutica dei tempi favolosi attorno al primo '700*, pp. 57-108.

In questa sede è il caso di dire, sinteticamente, che Vico certamente si oppone vigorosamente al modello di matrice cartesiana (e quindi anche a quello malebranchiano) di preminenza del discorso – condotto dai «Filosofi» (come tra i primi Malebranche) con «le dimostrazioni geometriche, aritmetiche» (*Lettera <a Muzio Gaeta>*, in G. Vico, *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, p. 190) – dell’“ordine” epistemico delle regole della chiarezza, dell'evidenza; ma pure da un lato assume elementi di questa posizione nel rilievo dato alle «pruove filosofiche», al criterio dell'assurdo (dell'evidenza) sul piano epistemico, etc., dall'altro assume quell'area del discorso sull'ordine che veniva da un incontro sul piano teologico-filosofico, dall'adozione del principio dell'istituzione di un ordine generale operato per vie semplicissime.

in questa direzione vanno, piuttosto isolate, le riduttive indicazioni di Del Noce, come si è ricordato), e che ho già reso oggetto di svariati miei interventi critici, le cui tesi riprendo e approfondisco più analiticamente nelle pagine che seguono⁶².

Veniamo dunque agli sviluppi nella riflessione vichiana delle tematiche connesse al “principio di semplicità”, e in primo luogo alla meditazione attorno agli attributi divini.

Non è il caso di soffermarsi sulle *Orazioni inaugurali*, nelle quali non mancano richiami anche espliciti di Vico al pensiero del «doctissimus» Malebranche, ma su ambiti di discorso limitati, come in particolare, sul terreno della fisica, sulle leggi del moto, dove il pensatore napoletano si avvaleva delle critiche mosse nel *De inquirenda veritate* alle teorie di Descartes sulla dinamica per mettere in dubbio la fondatezza di tutto il sistema fisico da questi eretto⁶³.

È nel *De antiquissima* invece che Vico, lavorando ad un’organica fondazione metafisica della sua prospettiva gnoseologica e affrontando quindi la questione della relazione delle verità possedute dell’uomo con la verità divina, nonché correlativamente la questione degli attributi divini, attingeva largamente alla costruzione teorica di Malebranche, ma già se ne discostava significativamente proprio in ordine a tali attributi. La questione è complessa, ed essendo mio intento, ripeto, soltanto evidenziare il configurarsi e poi affermarsi nel pensiero

⁶² Per tali tesi rinvio in particolare a E. Nuzzo, *Between Orthodoxy and Heterodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria*, in S. Mortimer - J. Robertson (a cura di), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1650-1750*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 205-234; pagine poi riviste e ripresentate nel saggio *Religione e “ortodossia” in Vico. I fondamenti teologici della razionalità storica*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLVI, 2016, pp. 11-52, e anche in sezioni del lavoro *I caratteri dei popoli nella nuova scienza delle nazioni di Vico. Tra causalità sacra, causalità storica, causalità naturale*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 129-178.

⁶³ Infatti delle sette regole della dinamica formulate da Descartes «non una falsa a doctissimo Malebranchio deprehensa est» (G. Vico, *Oratio III*, in Id., *Le orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 142). Di quelle sette regole dettate nei *Principia Philosophiae* (II, §§ XLVI-LII) nel *De inquirenda veritate* (cit., VI, II, IX, p. 505), erano state dichiarate false la quarta, la sesta e la settima. Vico poi, nel ritornare sullo stesso tema nel *De ratione*, richiamando implicitamente Malebranche, ripresenta la medesima espressione: «si una de motu regula falsa sit, ut ne dicam non unam tantum iam falsi compertam esse»: cfr. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 114 (il corsivo è mio). Mi astengo dal richiamare qui tutti i motivi che distanziano marcatamente Vico nelle *Orationes* da Malebranche, al di là delle pure importanti inflessioni proprie delle venature spiritualistiche di una direttrice platonico-agostiniana (e quindi anche debitrice dell’agostinismo operante nel *De inquirenda veritate*) che convive con quella più propriamente umanistico-ciceroniana. Già a ridosso del favorevole riferimento a Malebranche della III *Oratio* Vico criticava decisamente il ricorso impropriamente ambizioso dei moderni alle «geometricas demonstrationes», da una parte richiamando in modo peculiare la costitutiva debolezza conoscitiva dell’uomo, «nostram imbecillitatem naturae», dall’altro avviando una configurazione dei suoi poteri conoscitivi nella quale già spiccavano gli apporti dell’«ingenium», «commune nostrae gentis», ma soprattutto la centralità dei compiti civili di una «sapientia» non «ociosa», largamente espressa nei saperi della «prudencia» e della «eloquentia» (cfr. G. Vico, *Orationes III e V*, in Id., *Le orazioni inaugurali I-VI*, cit., pp. 142, 168).

vichiano del principio teologico-metafisico di semplicità, mi limito a richiamare alcuni punti essenziali, ed in primo luogo la necessità di valutare, difficoltosamente, la vicinanza o la distanza dalle posizioni di Malebranche, tenendo conto dei notevoli cambiamenti introdotti, si è visto, negli *Éclaircissements*.

Si può dire già da adesso che Vico, rispetto alle posizioni complessivamente proposte nella *Recherche* e negli *Éclaircissements*, si disponeva in una posizione di relativo equilibrio sugli attributi divini. Da un lato infatti assumeva la prospettiva – per larghi versi decisiva a mio avviso – della preminenza di una sapienza identificata con l'ordine, ed espressa di necessità attraverso vie semplicissime (la prospettiva insomma entro la quale Vico si avvicinava fortemente a Malebranche, nel contempo evidentemente distaccandosi dal volontarismo di tipo cartesiano). Dall'altro temperava tale prospettiva: sia mostrando la preoccupazione di ribadire la co-implicazione degli attributi, e così entro di essa di non ridurre troppo con pericolosi esiti necessitaristici il ruolo dell'onnipotenza divina; sia accentuando originalmente l'attributo della bontà vincolante la volontà; sia, ancor più, non palesando nessuna vicinanza alla figura, progressivamente cruciale nella meditazione malebranchiana, del Dio dell'amor di sé e della sua gloria.

Su tutta la materia è il caso di richiamare brevemente la problematica metafisico-gnoseologica in materia di creazione delle idee da parte di Dio ovvero di visione in lui delle idee, di unione della mente a Dio, cioè la problematica sulla quale la meditazione di Vico risulta ancor di più sottoposta allo stesso movimento di fondo che pare reggere il suo confronto con il pensiero di Descartes e con quello di Malebranche: cioè un movimento di forte influenza su di essa del secondo alla quale viene posto un qualche argine, freno, ricorrendo a posizioni del primo. È il caso di partire, con pochi cenni, dal *De antiquissima*, lasciando però da parte un discorso di tipo comparativo tra le prospettive metafisiche complessive di Malebranche e Vico, all'altezza della meditazione di questo testo e poi lungo la sua dinamica traiettoria⁶⁴.

⁶⁴ Già soltanto la "sistemica" di ordine metafisico-fisico, raccolta in particolare attorno alla concezione del punto metafisico e del conato, impedisce di valutare – alla maniera di Del Noce – la metafisica vichiana del *De antiquissima* come propriamente malebranchiana. Per Del Noce Vico è pienamente «aderente all'ontologismo e all'occasionalismo nella forma propriamente malebranchiana» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 484): un giudizio che – sia pure con elementi di verità – appare notevolmente esagerato. Ma, a parte la costruzione metafisico-fisica del *De antiquissima*, probabilmente il punto più importante è che la spiccata caratterizzazione "umanologica" del pensiero di Vico si può considerare matrice e portato ad un tempo di un'originaria dazione di senso che si palesa anche nelle prospettazioni metafisiche del suo "fattivismo" umano: essenziale anche al di là del ricorso al discorso epistemologico del *verum-factum* (la cui centralità nella speculazione vichiana ho ritenuto in più di un'occasione di ridimensionare), ed invece espresso decisamente, a partire dal *Diritto universale*, nel nesso *verum-certum* che regge la lettura di tutto il corso storico delle nazioni umane. Quelle prospettazioni, implicite o esplicite che siano, tengono distante Vico dall'univocismo causativo divino caro a Malebranche. Senza aprire una disamina organica sul tema, si può dire che non si può attribuire a Vico «una fondamentale condivisione della sistemica malebranchiana, implicante il cardine metafisico dell'unica esclusiva causalità divina», secondo le parole di uno studioso che si è confrontato adeguatamente con l'interpretazione di Del Noce: cfr. F. Botturi, *La sapienza della storia*, cit., 1991, p. 354 (ma si vedano tutte le pp. 353-358, e già 241-246). Su svariati aspet-

In tema di presenza divina nella conoscenza umana in effetti Vico nel *De antiquissima* era più vicino alle teorie dell'Oratoriano di quanto egli stesse sostenesse. Come è stato da più parti osservato, Vico in quel testo attribuiva (o mostrava di attribuire) a Malebranche la dottrina della creazione da parte di Dio delle idee nell'uomo, avvicinandolo a Descartes, laddove il primo aveva sostenuto che l'uomo le vede in Dio; ma in effetti, "correggendo" l'Oratoriano, si avvicinava alle sue posizioni, o, come è stato suggerito da uno studioso, «ad una delle possibili versioni dell'occasionalismo»⁶⁵.

ti di tale ambito problematico è intervenuto anche, in quegli stessi anni, John Milbank, proponendo una definizione ermeneutica della posizione di Vico in termini di «semi-occasionalism», «ontologism-occasionalism»: «Vico establishes a synergy between divine and human creation which does not, like Malebranche's philosophy, propose that human beings only assent to divine initiation and movement, but instead proposes a 'semi-occasionalism' for which our transitive motions can only be completed if the point of completion coincides with the point of divine creative origination»: J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico*, cit., pp. 243-244 (in un capitolo dedicato a "The Vision in God"). Non sempre condivisibile, il lavoro di Milbank ha comunque il merito di interpretare il pensiero di Vico nella chiave di "An Alternative Version of Modernity" (come si intitola il capitolo conclusivo di questo primo volume), sia pure concentrando tale modernità nei temi centrali dell'«*homo creator*» e del «*verum-factum*» (p. 327), rivendicando l'importanza dell'impianto metafisico-teologico di quel pensiero, in ispecie nei confronti delle interpretazioni "trascendentalistiche" (individuate in Otto, Viechtbauer, etc.). Si tratta di momenti di un dibattito critico importanti per la questione qui proposta dei nessi tra cristianesimo e modernità, delle categorie di "illuminismo cristiano", etc.

Per ritornare un momento sul sistema di metafisica-fisica configurato da Vico in ispecie nel *De antiquissima*, segnatamente la cruciale introduzione del punto e del conato ai fini della spiegazione del moto faceva riferimento ad una nozione di sostanza metafisica inconciliabile con il malebranchismo e con la sua fisica meccanicistica. In comune con Malebranche (ma in comune in primo luogo con le tradizioni del platonismo) v'era la netta partizione tra le realtà metafisiche inestese, indivisibili, e quelle empiriche, corporee. E non a caso Vico nel *De uno* – per la fondazione metafisica del diritto naturale («*dura non sunt modi corporum*») poneva in un rapporto di continuità ideale l'antica «*Theologia iurisconsultorum*», la «*Platonis de immortalitate animorum doctrina*» e la «*doctrina Malebrancii de intelligibili extensione*». «*Hanc a gentibus accepere romani theologiam et perfecere iurisconsulti. Nam, ut Plato inter graecos postea invictis rationibus firmat animos supra corpus esse ac proinde immortales, et has corporum imagines sive ideas, quamquam corporum sint et corporum occasione in nobis excitentur, corporeas non tamen esse demonstrat – quam doctrinam Malebrancius, novo et eleganti excogitato "intelligibilis extensionis" vocabulo, nostris temporibus multa cum laude expolivit*»: G. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno* (d'ora in poi *De uno*), in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, CLXXXV, [11-12], p. 281. Ma pur dato questo terreno comune, in genere, il lessico concettuale del *De antiquissima* («*veri criterium [...] ipsum fecisse*», le «*formae metaphysicae*» intellegibili con la comparazione alla «*forma plastae*», il «*conatus [...] virtus movendi*», le «*omnium rerum virtutes aeterna[e] et infinita[e]*», etc.) è fortemente debitore ad un complesso platonismo ben poco malebranchiano. In proposito si colgono piuttosto «*assonanze con il sistema di metafisica leibniziano*», derivanti da un comune fronte di resistenza al meccanicismo contemporaneo. Le parole sono di M. Sanna, *Introduzione a G. Vico, De antiquissima Italorum sapientia* (d'ora in poi *De antiquissima*), VI, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. XXX, con indicazioni bibliografiche sul problema storiografico.

⁶⁵ Posto tra i «*subtilissimi huius tempestatis Metaphysici*», l'acutissimo, «*acerrimus Malebrancius*» ammette, secondo Vico, «*quod Deus in me ideas creat*», mentre avrebbe dovuto dire che «*nullam corporis ideam agnosco: id igitur quod in me cogitat, est purissima mens, nempe Deus*» («*qual-*

Venendo sul cruciale terreno degli attributi di Dio, Vico cominciava a manifestare fin dall'inizio una posizione maggiormente "equilibrata" rispetto all'insieme delle svariate posizioni assunte dalla speculazione malebranchiana, nel mentre – come si è detto – pur da questa doveva le più forti sollecitazioni e influenze, e un contributo essenziale all'assunzione del fondamentale principio di semplicità.

In verità il giudizio sulla maggiore o minore affinità della posizione di Vico sulla materia rispetto al Malebranche del *De inquirenda veritate* dipende in buona misura dall'interpretazione delle posizioni assunte dall'autore in quel testo e nei suoi sviluppi. Come si è intravisto in precedenza, si può sostenere che le posizioni di Malebranche sulla materia siano state sempre caratterizzate, sia pure in misura ben diversa, da un tratto di "disquilibrio": in un primo momento, in un "primo Malebranche", con la ragguardevole supremazia concessa all'attributo dell'onnipotenza, specie in materia di grazia, almeno stando ad una linea interpretativa piuttosto affermata; poi, negli *Éclaircissements*, con l'evidenziazione dell'attributo della sapienza in correlazione con l'idea di un ordine semplicissimo e di una volontà generale che non tollera le vie particolari; poi, con il *Traité* del 1680, e le opere che ne proseguivano le vedute, con la piena marcata espressione della tesi audace della supremazia del Dio di gloria e di sapienza di cui si è detto nelle pagine iniziali. Ora, escludendo in linea di massima questo testo da un'indagine comparativa di tipo filologico tra Vico e il Malebranche che egli sicuramente conosceva (laddove è probabile che di quel testo tanto discusso avesse piuttosto una conoscenza indiretta), il problema storiografico attiene soprattutto

cosa in me pensa, dunque è. Tuttavia nel pensiero non riconosco alcuna idea di corpo: quindi, quel che in me pensa è una mente purissima, cioè Dio»: G. Vico, *De antiquissima*, VI, p. 108 (la trad. it. alla p. 109). In effetti nella *Recherche* l'autore aveva chiaramente affermato «Que nous ne voyons point les objets par des idées créés avec nous. Que Dieu ne le produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin» (N. Malebranche, *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 429); «Nos non percipere objecta per ideas nobiscum creata. Deum eas in nobis non producere, quotiescunque indigemus» (*De inquirenda veritate*, cit., III, II, IV, p. 205). Vico poi ritornò nelle *Risposte* sul Malebranche interpretato come teorico della creazione divina delle idee, e in ciò dichiarato eloquentemente oggetto di una favorevole inclinazione: «e qui noto Malebranche, che vuole Iddio creare in noi l'idee»; «o che Iddio tuttavia le ci crei [le idee], come la discorre Malebranche, nel quale volentieri inclinerei»: si vedano rispettivamente la prima *Risposta*, del 1711, e la seconda *Risposta*, del 1712, in G. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 138, 153. Piuttosto persuasivamente Alfonso Ingegno suggeriva un'interpretazione diversa da quella, più comune, di un fraintendimento vichiano inconsapevole o deliberato, osservando che «l'equivoco, se di equivoco si può parlare e non di scelta, in cui è caduto Vico, è cosa relativamente diffusa: corrisponde da un lato ad una delle possibili versioni dell'occasionalismo e sembra poter poggiare sul fatto che, in questi stessi testi ma in realtà lungo tutto l'arco della *Recherche*, Malebranche ripeta costantemente che Dio è l'autore di tutto ciò che ha luogo in noi sia sul piano della conoscenza che su quello della volontà». Cfr. A. Ingegno, *Da Malebranche*, cit., p. 498. Pure su tali argomenti è opportuno sempre l'invito a non perdere di vista i mutamenti che la terminologia malebranchiana subì passando attraverso la traduzione latina di L'Enfant: cfr. A. Stile, *Anatomia dell'anima*, cit., pp. 266-267.

all'interpretazione della *Recherche*, opera nella quale una diversa linea critica ha ravvisato già significativi limiti posti all'attributo dell'onnipotenza divina⁶⁶.

Come che sia, la posizione espressa da Vico nel *De antiquissima* sugli attributi di Dio, nel mentre mostra rilevanti affinità con quella complessivamente avanzata nel *De inquirenda veritate*, ed in particolare sottolinea il tema della *simplicitas* dell'*intelligere* di Dio, della sua sapienza, e quello non volontaristico della fermezza, costanza e ineluttabilità del suo *velle*, già pone l'accento sull'attributo della *bonitas* («optimum», «bonum»), che connota sia l'onnipotenza che la volontà, secondo un orientamento che tende a distanziarlo non poco dall'Oratoriano. «*Certo scimus Deum omnipotentem, omniscitum, optimum; cujus intelligere, verum; cujus velle, bonum; cujus intelligere simplicissimum, & praesentissimum; cujus velle defixum & ineluctabile*»⁶⁷.

Se era del tutto “naturale” che Vico, rispondendo ad una comune “ortodossia”, fin da principio riconoscesse in Dio l'attributo della «divina bonitas», non pare superfluo osservare come da un lato di questa sia rimarcato l'operare con assoluta «celeritate & facilitate» (con una «divina faciendi facilitas» che sarà poi strettamente legata alla «simplicitas», ma anche distinta da essa, in quanto piuttosto connessa alla «omnipotentia»⁶⁸), e come dall'altro il carattere della beni-

⁶⁶ La tesi – sostenuta con ricchezza di argomentazioni da studiosi del valore di Robinet, etc. – di un marcato primato dell'attributo dell'onnipotenza nel primo Malebranche, è stata rivista, ridiscussa, ulteriormente “contenuta”, da contributi successivi. In particolare risultano inoppugnabili le osservazioni avanzate circa l'importanza precoce, anche nella *Recherche*, dei limiti posti all'onnipotenza divina dal vincolo della sua «obbligazione» (un'attribuzione importantissima, pur se non un vero e proprio attributo); su ciò si veda il bel saggio (che opportunamente richiama le possibili fonti del pensiero malebranchiano nel dibattito medievale sulla *potestas* divina) di G. Gori, *Onnipotenza divina e obbligazione nella prima filosofia di Malebranche*, in G. Canziani - M. A. Granada - Y. C. Zarka (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 467-81; nello stesso volume si legge un ulteriore contributo proprio di A. Robinet, *La puissance de Dieu et l'éthique humaine chez Malebranche*, pp. 483-94 (nel quale riprende la sua linea di ricerca sull'atteggiamento politico di Malebranche, relativamente ad un suo orientamento in direzione dei limiti del potere monarchico assoluto, un tema sul quale potrebbe essere avviato un altro elemento di comparazione con Vico). Il punto è di rilevante importanza, perché, se si accetta la linea ermenutica (che mi pare più convincente) che ravvisa fin dagli inizi, nella *Recherche*, una ragguardevole limitazione dell'onnipotenza divina, allora lo spazio innegabile che Vico poi nel *De uno* concede a questa rispetto alla sapienza va piuttosto riportata all'orientamento cartesiano.

Sul tema non poco importante dell'improbabile conoscenza da parte di Vico del *Traité de la nature et de la grâce* va tenuto però presente che in una delle lettere a Muzio Gaeta, nelle quali più volte il pensatore napoletano viene su Malebranche, egli mostra di conoscere di questi le *Méditations chrétiennes et métaphysiques*: relativamente alla costante difficoltà mostrata da più parti di scrivere un'opera di «Cristiana Moral dimostrata», anche «il P(ad)re Malebranche nelle sue quantunque al suo argomento più adatte, e però poche meditazioni metafisiche pur v'inciam-pò»: si veda la già cit. lettera *A Muzio Gaeta*, in G. Vico, *Epistole*, cit., p. 189.

⁶⁷ *De antiquissima*, VI, p. 108. «Noi sappiamo per certo che Dio è onnipotente, onnisciente e ottimo, che il suo pensare è il vero, che il suo volere è il bene, che il suo pensiero è semplicissimo ed evidentissimo, che la sua volontà è ferma e ineluttabile» (pp. 109, 111: il corsivo è mio). Sulla «divinae voluntatis constantia» cfr. ancora ivi, p. 110.

⁶⁸ Ivi, VIII, I, pp. 136-8. Su caratteri e significato della *facilitas* nel *De antiquissima* e ancora nella successiva riflessione vichiana esiste una significativa letteratura critica (Badaloni, etc.) che

gnità sia comunque quello che “induce” l’onnipotenza divina a promuovere un ordine semplice e stabile.

Il tema tanto malebranchiano dell’«aeternus caussarum ordo», che era richiamato con forza nelle pagine conclusive del *De antiquissima*⁶⁹, si ripresentava crucialmente, come sappiamo, nel *Diritto universale* (e in ispecie *De uno*), dove era richiamato già in apertura della *Sinopsi* insieme con gli implicati temi degli attributi divini e del rapporto di distinzione tra «cagioni» e «occasioni»⁷⁰.

La trattazione dell’ordine presenta indubbie affinità, quando non corrispondenze, con le posizioni malebranchiane, laddove Vico si avviava ad approfondimenti significativi degli ambiti del *verum* e del *certum*, ma soprattutto avanzava qui una definizione del vero, come conformità all’ordine ontologico, distante, se non alternativa, rispetto a quella stabilita nel *De antiquissima*. «Verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio [...] Quare, si aeternus est ordo rerum, ratio est aeterna, ex qua verum aeternum est»⁷¹.

non è il caso di prendere in esame in questa sede. È il caso di segnalare come del lessico della *facilitas* (*facultas*, *facilis*, etc.) sia stato rimarcato il nesso con l’attributo dell’*omnipotentia* in pagine acute del bel libro, fondamentale sul tema dell’ordine in Vico, di G. Carillo, *Vico*, cit., specie pp. 96-7. Sui rapporti tra «sapiencia» e «omnipotentia» nel *De uno* si verrà brevemente tra poco.

⁶⁹ *De antiquissima*, VIII, I, p. 138, *Conclusio*, p. 144.

⁷⁰ «E presi come lemmi cinque sole verità metafisiche, dimostra che dall’ordine, per l’ordine e nell’ordine delle cose l’uomo conosce il vero di quelle [...]»; «ragiona della natura di Dio, che sia “nosse, velle, posse infinitum”»; «dimostra [...] che altro sono le cagioni, altro le occasioni delle cose»: G. Vico, *Sinopsi del Diritto universale*, in Id., *Opere giuridiche*, cit., pp. 5-6.

⁷¹ *De uno, De opera proloquium*, [31], p. 35. Ha scritto Carillo che in tal modo «si profila una definizione di vero alternativa a quella del *Liber metaphysicus*: al vero come *factum* subentra il vero come *ordo* o, meglio, come conformità (effetto della *conformatio*) all’ordine delle cose» (G. Carillo, *Vico*, cit., p. 81). Qui è in gioco un nodo essenziale per l’interpretazione di Vico, sul quale pare conveniente posare un momento lo sguardo. Lucidamente Carillo osserva che è innegabile che «il *Diritto universale* introduca un nuovo criterio gnoseologico, riconducibile, in prima approssimazione, all’identità del vero con l’ordine e alla corrispondenza tra ordine naturale e logico. Resta da vedere se il nuovo criterio si affianchi al *verum-factum*, saldandosi a esso, oppure si ponga come criterio alternativo, inconciliabile con il primo e come tale rivelatore di un diverso approccio di Vico ai presupposti generali della scienza. Non è un problema da poco: dalla sua soluzione dipende la possibilità di avanzare una tesi interpretativa che colga nel *Diritto universale* i primi sintomi di una crisi del *verum-factum* destinata a perdurare e della quale la *Scienza nuova* rappresenterebbe il compimento» (ivi, p. 78, ma cfr. anche p. 97). Questa tesi, intelligentemente delineata, arriva fino al punto di tentare una lettura – che a me pare insostenibile (come già ho avuto modo di accennare in altra sede) – «che assuma la *Scienza nuova* come riscrittura parziale del *De uno*» (ivi, p. 116). A me sembra che la successiva ferma opzione (che ha soltanto qualche preannuncio nel *De uno*) per la concezione di un rapporto al vero dell’umanità perduta di tipo conativo, tensionale, racchiuso nelle figure, esplicite o implicite, della «vis veri», dei «semina veritatis» (dove la verità non è né innata, né contemplata) – in uno con il decisivo affidamento al «certum» (al «certum pars veri», *De uno*, LXXXII, p. 101) delle ragioni del «verum» (quindi attraverso un’effettiva sostanziale eclisse della centralità dell’originario *verum-factum*), nell’innovativo disegno di una storia intera dell’umanità, laboriosamente volta verso il conseguimento del vero e del giusto – abbia fatto lasciare alle spalle la concezione sincronica del vero come conformità all’ordine, senza cancellarla: come del resto avviene per la più parte dei più importanti fondamenti metafisici conseguiti dalla speculazione vichiana, assunti e restati sullo sfondo nelle sue varie stratificazioni. La conformazione al vero del malebranchismo agostiniano (con tutte le correzioni del caso assunte da apporti cartesiani)

Questo ordine è un ordine eterno che presto si chiarisce essere identico alla somma sapienza divina, che con esso regge ogni cosa attraverso vie semplicissime: «Summa autem sapientia est ordo rerum aeternus, quo Deus *per simplicissimas vias* cuncta regit. *Quae viae*, quia ab omnipotentia patefiunt, *facillimae sunt*; et quia ad Deum summum bonum ducunt, sunt omnes optimae»⁷².

Ed è un ordine che si avvale delle «occasiones» (come le ricerche del conseguimento dell'utile, attraverso appunto vie semplicissime) proprio in quanto esse non sono cause delle cose: «occasiones non esse causas rerum»⁷³.

È il caso di trattarsi assai rapidamente sulla tematica del “vero” nel *De uno* considerata nel suo versante più strettamente gnoseologico. Tenendo conto di consistenti discussioni critiche di cui si dispone sull'argomento, si deve dire che in questo scritto effettivamente non mancano espressioni equivoche in materia di creazione degli «aeterna vera». Tuttavia si può a mio avviso sostenere che in sostanza Vico si muoveva preminentemente entro l'orizzonte agostiniano-malebranchiano della *partecipazione* dell'uomo ad un ordine di vero che è coesenziale allo stesso Dio (coincidendo con la sua «aeterna ratio»), e che presenta come eminenti i caratteri della «sapientia», e in linea di massima della «bonitas», a cui è vincolata la sua volontà⁷⁴.

restava pallidamente sullo sfondo: non così l'essenziale e in sostanza perdurante trattazione conseguita degli attributi di Dio e soprattutto del malebranchiano principio di semplicità.

⁷² *De uno*, VI, p. 45 (il corsivo è mio).

⁷³ Ivi, *De opera proloquium* (Assumptiones metaphysicae, III), p. 37. In proposito Agrimi sostiene che «Vico respinge comunque nettamente l'occasionalismo come dottrina delle “cause occasionali”, per la fermissima distinzione che pone tra ‘causa’ e ‘occasione’: cfr. M. Agrimi, *Vico e Malebranche*, cit., p. 34. Ma probabilmente un'interpretazione “autentica” del pensiero di Malebranche consentiva a Vico di distinguere appunto tra le occasioni come cause seconde e le cause iscritte nel disegno di un ordine eterno. Vico aggiungeva che era l'ignoranza di quella differenza a rendere gli uomini ingrati verso Dio: «prae cuius veri ignoratione homines in deum ingratos agere». Dopo avere affermato che «è fin troppo chiara l'identità di pensiero tra Malebranche e Vico nel fare dei sistemi delle cause occasionali le vie della provvidenza», Del Noce osserva – sul punto del rilievo di Vico che l'ingratitude degli uomini verso Dio poggia sulla «mancata distinzione tra Causa e occasioni, e quindi sull'ignoranza della vera Causa» – che egli riprende l'idea a lungo lumeggiata da Malebranche nel [...] passo *De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens*: cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 484-485.

⁷⁴ Invece nel discorso di Descartes sulle verità eterne restava, o veniva rilevata, come un'impronta di arbitrario volontarismo. È vero che un “sussequente” Descartes aveva egli stesso mosso l'obiezione all'idea di un Dio il quale, «comme un roy» fa e disfa le sue «lois», rispondendo, come è ben noto, con la tesi dell'immutabilità della volontà divina, retta da un “principio di veracità”. Restava tuttavia sullo sfondo come una difficoltà, «che indurrà Malebranche a dichiarare guerra alla teoria di Descartes: ne risulterebbe l'incertezza più piena, una precarietà di diritto, della scienza degli uomini, oltre che un'immagine di Dio in cui la saggezza e la bontà verrebbero sacrificate all'arbitrio di una potenza irrazionale»: cfr. S. Landucci, *La teodicea*, cit., p. 168 (all'interno dell'ampio denso capitolo su “La creazione delle verità eterne”). Dello stesso autore su tematiche qui in discussione cfr. anche S. Landucci, *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

Nelle pagine del libro di Landucci del 1986 spicca l'evidenziazione dell'opposizione tra teoria della partecipazione e teoria cartesiana della veracità, la quale prende il posto della prima. Chi si oppone alla teoria cartesiana delle verità eterne (Malebranche, Leibniz), la cui immutabilità ed eternità è disposta, assicurata da un decreto divino, sarà costretto «a fondare tutto, di

Venendo più da vicino al tema degli attributi divini, il *De uno* rispondeva al compito di delineare almeno una trattazione sistematica della «natura» di Dio, dunque dei suoi attributi: «Posse, Nosse, Velle infinitum», secondo la definizione data da Agostino nelle *Confessioni* e già ripresa nel *De antiquissima*.

Dell'esito di una tale trattazione va in primo luogo evidenziata la ferma indicazione di un «velle» divino non assoluto, non arbitrario, ma, in quanto «optimum», diretto dalla *scientia*, o *sapientia-bonitas*⁷⁵.

In una serie di passaggi appare chiara l'opzione per il Dio della *potestas ordinata*, il Dio nel quale l'attributo della *voluntas*, appena riconosciuto come assoluto («quantum vult, tantum potest»), viene subito vincolato dall'essere assolutamente rivolto al suo essere «perfectissimum», cioè alla perfezione della «sapientia-bonitas»: «vult, amat, diligit suum esse perfectissimum». L'«omnipotentia» divina non può che associarsi subito al «nosse veracissimum», «sapientia infini-

nuovo, appunto su tale tesi», cioè su quella della partecipazione (S. Landucci, *La teodicea*, cit., p. 174). A tale prospettiva “antidecretistica” pare in verità vicino Vico, per il quale la conoscenza si configura come partecipazione ad un ordine che è la medesima *Ratio divina*, in quanto coesenziali l'uno all'altra e viceversa. Questa posizione, che è tipicamente malebranchiana, trova però, come si diceva, una correzione nel punto essenziale – a parte quello decisivo dello spostamento dello sguardo dall'ordine della natura a quello della storia – per il quale è la bontà, e non l'amor di gloria, non il necessario amore del Dio di Malebranche per sé medesimo, ciò che “spinge” la volontà divina alla realizzazione dell'ordine proprio della ragione divina.

Nella tanto estesa letteratura sull'argomento mi restringo a segnalare, per particolari spunti critici, M. Osler, *Eternal Truths and the Laws of Nature. The Theological Foundations of Descartes's Philosophy of Nature*, in «Journal of History of Ideas», XLVI, 1985, pp. 349-362 (specie pp. 350-351, 353-354). Ma anche per aggiornate indicazioni bibliografiche sulle questioni delle verità eterne, degli attributi di Dio e della *potentia absoluta* e *ordinata* in Descartes e nella cultura cartesiana, si possono vedere le recenti buone pagine dell'*Introduzione* di G. Gasparri, *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Firenze, Leo S. Olschki, 2007, specie pp. XII e sgg., e, sulla *potentia Dei*, pp. XXIV-XXVIII.

Ritornando a Vico, ha spunti efficaci sul tema della sua posizione sulle verità eterne nel *De uno*, ovviamente considerata pure nel quadro degli attributi di Dio, B. Billi, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel De uno universi iuris principio et fine uno*, in G. Canziani - Y. C. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, cit., pp. 209-223. La Billi offre sull'argomento un'analitica esegesi testuale, anche se il “limite” è forse di non disporre le stesse posizioni di Descartes e Malebranche entro il grande alveo del secolare dibattito attorno a *potentia ordinata* e *absoluta* e di non accennare a valicare i tracciati del *De uno*. Non è il caso di intervenire sui diversi momenti che contrassegnano l'andamento del discorso dell'autrice, che conduce a rinvenire infine un certo equilibrio nelle posizioni vichiane, in ciò anche contraddittorie o incerte (come nel caso delle verità eterne), tra le prospettive di Descartes e Malebranche: «nel *De uno* si trova sia la teoria della nostra partecipazione alla ragione divina [...], sia, nello stesso tempo, il riferimento al criterio della veracità divina» (p. 220). Assolutamente giusto è comunque da parte dell'autrice evidenziare la ben visibile differenza tra l'immagine del Dio vichiano e quella di Malebranche in ordine al fatto che nella prima «non si dà l'idea di un «amore necessario di Dio per sé stesso, questa necessità invincibile per la volontà divina di conformarsi alla ragione» (p. 213). D'altra parte – come si vedrà tra poco – «Vico descrive un Dio che con somma libertà si conforma immutabilmente alla sua eterna ragione», nel mentre «Cartesio descrive un Dio che si impegna a fare valere immutabilmente quanto ha liberamente decretato» (p. 217).

⁷⁵ *De uno*, II, V, pp. 43, 45.

ta); e soprattutto il suo «velle», in quanto «optimum», non può che essere «summa bonitas»⁷⁶.

Allora una somma sapienza buona, coincidente con l'ordine eterno delle cose, si pone come l'essenziale fondamento teologico, decisamente antivolontaristico, dell'agire provvidenziale divino soltanto per le vie più semplici e facili, «simplicissimae», «facillimae», e di necessità «optimae» in quanto volute, aperte da Dio per produrre un ordine per essenza buono⁷⁷. Che la «Dei sapientia» sia caratterizzata in modo essenziale, connaturato, dalla «bonitas» è confermato dal fatto che essa viene chiamata «divina providentia»⁷⁸. Che essa si imponga alla volontà viene in una certa misura confermato dal fatto che, seguendo l'ordine della natura che la stessa sapienza divina ha disposto, simmetricamente la ragione umana comandi alla volontà⁷⁹.

Certo, fin dagli inizi di questa concentrata definizione sistematica «de natura Dei Optimi Maximi» l'autore aveva tenuto a precisare che i tre suoi attributi, elementi, sono, secondo la dovuta ortodossia, implicati sempre l'uno nell'altro, co-implicati: «haec tria unum sunt verum esse», come ribadiscono anche le *Notae*⁸⁰.

Ma sappiamo bene che in diverse stagioni della riflessione teologica e filosofica (e sicuramente nella stagione tra fine Seicento e primo Settecento) la reiterata affermazione dell'implicazione degli attributi divini non aveva impedito di

⁷⁶ Ivi, IV-V, pp. 43, 45: «Hac divina natura Deus quantum vult, tantum potest. Noscit suum esse ineffabile; vult, amat, diligit suum esse perfectissimum» (dove il «diligit» potrebbe essere letto nella chiave di una particolare connotazione malebranchiana); «Dei posse maximum, omnipotentia; eius nosse veracissimum, sapientia infinita; eius velle optimum, summa bonitas».

Non è forse irrilevante osservare che da una sequenza abituale degli attributi nella quale come terzo termine si dà un «velle» posto in un rapporto d'identità con la «bonitas» (e quindi impossibilitato ad essere del tutto arbitrario), in un successivo capitolo si passa ad una sequenza nella quale la «bonitas» si presenta direttamente come il terzo degli attributi divini, ed è ad essa che si deve l'assegnazione all'uomo del «velle». Cfr. ivi, LXXV, [2], p. 93. «Deus Optimus Maximus, infinita sua potentia, sapientia et bonitate, creavit ad sui similitudinem hominem, et potentia dedit ei esse, sapientia posse, bonitate velle [...]».

⁷⁷ Ivi, VI, p. 45. Si tratta del passo poco sopra citato: «Summa autem sapientia est ordo rerum aeternus, quo Deus per simplicissimas vias cuncta regit», etc.. L'esegesi che del passo propone Carillo a mio parere tende a curvare troppo in senso volontaristico il ruolo dell'*omnipotentia*. «Le vie semplicissime sono aperte non dalla sapienza bensì dall'onnipotenza divina e, come tali, sono facilissime»: cfr. G. Carillo, *Vico*, cit., p. 94. Certo, l'apertura, la produzione delle vie spetta alla «omnipotentia» (e, se si vuole, alla *facilitas* ad essa piuttosto propria), ma in ultimo nella forma del «come», quale esecutrice del disegno di ordine semplice proprio della «summa sapientia».

⁷⁸ Ivi, VIII, p. 45.

⁷⁹ Ivi, XIII, p. 47: «Naturae igitur ordo, quem summa Dei sapientia comparatum esse demonstravimus, postulet ut humana ratio, quae in homine praestantissima est, voluntati imperaret».

⁸⁰ «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»: ivi, II, p. 43. Nelle *Notae* l'autore in effetti si limitava a ribadire l'asserto, probabilmente per accentuare la cautela con la quale aveva avanzato la veduta (di pericolosa impronta malebranchiana) di una primazia della sapienza: cfr. G. Vico, *Notae in duos libros*, IX, 6, in Id., *Opere giuridiche*, cit., p. 741.

stabilire entro essa elementi di supremazia, di gerarchia. Che Vico nel *De uno* inclinasse significativamente verso il riconoscimento di una primazia in quella riconosciuta unità della figura divina mi pare convalidato da quanto egli asserisce sul tema ritornandovi nel testo in occasione della successiva istituzione, nel capitolo CXIII, della «similitudo» tra la «potestas civilis» e quella divina, dove la prima si pone in una dimensione partecipativa del modello della seconda («Civilis potestas imago Dei»). Ebbene, anche qui la “somma libertà” divina viene evocata per chiarire che con essa Dio «aderisce immutabilmente alla propria ragione eterna», con una forma di necessità (quella rimproverata a Malebranche da svariati suoi critici) tale da indurre «i poeti a fingere Giove soggetto al fato»⁸¹.

Ma fondamentale, e tanto più per il nostro discorso, è che – come si è visto – l'ordine con il quale Dio regge ogni cosa sia conseguito «per simplicissimas

⁸¹ *De uno*, CXIII, pp. 133, 135. «Et uti Deus, summa libertate qua fruitur, suae aeternae rationi immutabiliter haeret, quare poetae Iovem Fato subiectum fingunt: ita civilis potestas [...]». È evidente che Dio gode di una «summa libertas», ma è appunto con questa che sceglie di aderire e tenersi immutabilmente alla sua «aeterna ratio», ad essa vincolandosi. E successivamente, l'autore, dopo avere ribadito l'identità tra «potestas» e «voluntas», e che «ex divina potentia res omnes existunt», evidenzia che dall'eterna ragione divina e dalla sua bontà si deve l'ordine delle perfezioni delle cose e il riconoscimento dei meriti umani nell'ordine creaturale: «Et uti ex divina potentia res omnes existunt, ab eius aeterna ratione singula quaeque creata suas habent perfectiones, et ab eisdem infinita bonitate homines habent sua merita [...]» (il corsivo è mio). La «potentia» ha prodotto e fa esistere il mondo, ma il suo ordine, le sue perfezioni, dipendono irrevocabilmente dalla «aeterna ratio», dalla sapienza (si vedrà nelle *Scienze nuove* il sostanziale ricorrere di questi tre attributi).

Nel suo ottimo saggio già ricordato la Billi avanza un'interpretazione del passo assai importante relativo all'immutabile adesione di Dio «suae aeternae rationi», e quindi alla resa poetica di tale modalità con il termine del «Fatum»: interpretazione seguendo la quale questo luogo che sembrerebbe avvicinare molto Vico a Malebranche, invece lo allontanerebbe da questi, approssimandolo piuttosto a Descartes. In breve, sulla base di una fine indagine sul significato di «Fatum» nel *De uno* come “divino decreto”, l'autrice ha l'impressione che anche nel passo in discussione «Fatum debba [...] intendersi come “divino decreto” e che dunque al “divino decreto” Dio si conformi liberamente e immutabilmente». Ora «quest'immagine di ordine eterno, vero eterno-decreto della mente divina, può sembrare piuttosto lontana da Malebranche, e ancora di più lo è quel concetto di Dio che, nella frase vichiana [...] aderisce immutabilmente alla sua vera ragione». In sostanza tale *aeterna ratio* di cui discorre Vico andrebbe piuttosto «intesa, seguendo Cartesio, come gli eterni decreti che Dio stabilisce (verità e leggi eterne) e si impegna immutabilmente a mantenere»: B. Billi, *Vico interprete*, cit., pp. 214-5, 218. Questa proposta critica, in verità problematicamente avanzata, può lasciare qualche perplessità, dal momento che altro sembra essere la «aeterna ratio» a cui aderisce immutabilmente Dio, altro un «aeternae rationis verbum», come il diritto naturale immutabile decretato da Dio. È vero che per Malebranche non v'è nessun decreto libero con il quale Dio abbia stabilito «veritates et leges aeternae» (*X Illustratio*, etc.); ma Vico non sembra parlare in termini di sola «conformatio» di Dio ai suoi decreti, ma piuttosto alla sua generale *sapientia-ordo*. Ma l'argomento richiederebbe ulteriori momenti esegetici. Non offre su di esso personali contributi di approfondimento, ma si limita ad asserire (e con riferimento al capitolo in discussione) che «per Vico la libertà divina (cartesianamente) rimane assoluta anche se immutabilmente ancorata alla sua eterna ragione», A. Sabetta, *I “lumi” del Cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2006, p. 215. Sulla “Presenza di Nicola Malebranche” nel *Diritto universale* l'autore si sofferma in uno specifico paragrafo: ivi, pp. 264-281.

vias», come afferma il capitolo VI. E il capitolo successivo ribadisce l'assoluta importanza del principio di semplicità, che sorreggerà tutta la matura concezione e trattazione della provvidenza in Vico. La «semplicità» riluce, essendo il principio dell'unica legge con la quale ogni cosa (l'insieme dell'ordine fisico e dell'ordine creaturale) viene prodotta e governata. Ed essa si dà, si appella come «facilità» la quale ancora si manifesta nella spontaneità del disporsi ordinato di ogni cosa, «*ipsarum sponte rerum*» (una spontaneità affidata alla virtù del conato). E si rivela come «divina bontà» per le vie della conservazione delle cose nell'ordine del corporeo (almeno salvaguardate nella persistenza del “genere” quando perisce la “specie”), ottenuta ancora ricorrendo agli stessi elementi di difettività delle cose («*per ipsarum vitia rerum*»)⁸².

Vie «*facillimae*» che rispondono dunque ad un principio di «*simplicitas*», e che nell'ordine storico si presentano come «*opportunitates*», «*occasiones*», «*casus*»: che sono in effetti i termini con i quali una fenomenologia delle occasioni viene diversamente nominata nella prospettiva delle soggettive disposizioni umane, che rapportano a sé l'ordine delle cose ignorandone la semplicità delle vie ad esso interno⁸³.

Vico così disponeva un saldo fondamento metafisico-teologico, che avrebbe continuato a vigere tacitamente e poi ancora esplicitamente, nella successiva fondazione di una provvidenza divina esercitata nella forma di una *potestas ordinata*, che agisce per spontanee cause seconde. E già prime eloquenti configurazioni della spontaneità provvidenziale dell'agire delle stesse cose si davano nel *De uno*, dove la fondazione metafisico-teologica era appunto necessaria alla trattazione storica del diritto: se è vero che nelle forme del *certo* della dimensione empirica dell'utile si dà la presenza dell'«eterno vero», che non più contemplato dall'«uomo intiero», nell'«uom corrotto» si dà nella tensionalità della «forza del vero»⁸⁴.

⁸² *De uno*, VII. p. 45: «*Simplicitas elucet, quod una directionis lege facit regitque cuncta. Facilitas manifestatur, quod ipsarum sponte rerum disponit cuncta. Bonitas ostenditur, quod omnibus rebus a se creatis quendam conatum, quoddam ingenium indit se conservandi. Et quando per corporeae naturae vitia, quibus dividitur, atteritur et corrompitur, singula quaeque in sua specie conservari non possunt, divina bonitas per ipsarum vitia rerum erumpit et conservat in suo quaeque genere cuncta*» (il cors è mio).

⁸³ Ivi, IX, p. 45. «*Divinae providentiae autem viae sunt opportunitates, occasiones, casus: opportunitates si optato, occasiones si praeter spem, casus si praeter opinionem. Quo sensu, si cum Platone dixeris opportunitatem esse rerum humanarum dominam, uti vulgo dicunt “fortunam”, non plane erraveris*». Nella trad. it. di Carlo Sarchi, adottata da Cristofolini: «E l'uomo suol nominare opportunità le cose che gli occorrono conforme ai suoi desideri; occasioni quelle che oltre la sua speranza gli accadono; accidenti quelle che contro ogni credenza gli avvengono. Quindi in questo senso, può essere accettata la sentenza di Platone, che l'opportunità (detta volgarmente fortuna) signoreggi le cose di questo mondo» (p. 44).

⁸⁴ G. Vico, *Sinopsi del Diritto universale*, cit., p. 5. La *vis veri* si connota subito nel *Diritto universale* come partecipazione al vero configurata originalmente nella forma di un'attiva tensionalità storica, produttiva di certo, da parte dell'uomo (del quale poi sarà indicato il ruolo di «fabbro» della storia assunto rispetto a quello del Dio «architetto» di un ordine provvidenziale). Sul piano metafisico-gnoseologico non è indifferente che l'idea dell'urgenza della «*vis veri*» («*mens enim a vero urgetur*»), associata all'idea che Dio mai s'inganna e non ci inganna («*Deus nunquam fallit quenquam...*»), si leghi ad una teoria dell'errore derivante dalla volontà di schietto

Ebbene, a configurare in concreto ciò che altrove ho chiamato una forma di “occasionalismo storico”, già nel *De uno* si cominciava a mostrare come la «divina provvidentia» operi «moribus *ipsi*», attraverso gli stessi costumi delle nazioni in modo che queste pervengano spontaneamente a conoscere quel diritto naturale al quale i filosofi, come gli stoici, sono giunti per il mezzo di sottili astratti raziocinii⁸⁵.

Era l'apertura verso un'originalissima prospettiva di dimostrazione di Dio attraverso un discorso di «teologia civile», di teologia razionale *a parte historiae*, assai lontano da interessi e metodi dell'Oratoriano⁸⁶, al cui pensiero però – come si è cercato di argomentare – Vico doveva sollecitazioni assai rilevanti nell'impostazione complessiva del discorso teologico-metafisico, e gnoseologico: con consistenti ma pur incerte, problematiche affinità su tale ultimo piano; con iniziali ragguardevoli affinità sul piano della trattazione degli attributi di Dio, destinate a limitarsi marcatamente se si segue l'evoluzione della speculazione malebranchiana maturata pienamente nel *Traité de la nature et de la grâce* del 1680 in ordine al Dio di gloria⁸⁷; con essenziali affinità sul piano, che interessa

sapere malebranchiano («dal momento che «*imponimus sensum sapientia*», le parole «*hanc veri vim voluntate mentientis eludunt*») in importanti luoghi: come in *De uno*, CLII, [7], p. 203.

⁸⁵ *De uno*, CLVI, [4], p. 211. «Et ita gentibus a divina provvidentia intelligere datum est moribus ipsis – quod stoici vix subtilibus rationibus sunt assecuti – ius gentium docere, quod omnes orbis terrarum republicae una civitas [la successiva «gran città del gener umano»] sit, cuius Deus hominesque habent communionem». È la «societas» per la quale gli uomini partecipano «veri et rationis», con ciò partecipando dell'idea di giustizia, di uguaglianza (l'«*aequum bonum*», etc.), iscritta in quel vero. Che «l'ordine eterno che informa la mente umana è per essa legge di giustizia» è idea che Vico poteva chiaramente rinvenire in Malebranche. Come affermava il X *Éclaircissement*, se l'ordine immutabile ha forza di legge nei confronti di Dio stesso, tanto più ha forza di legge nei nostri confronti, ed è quindi una legge sempre essenziale e indispensabile per noi. In questo modo l'ordine è a capo anche dell'ambito pratico della vita umana come «*ordre immuable de la justice*» e come «*le principe de toutes les loix divines et humaines*»: cfr. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, X *Éclaircissement*, cit., pp. 139-140.

⁸⁶ Evidente la distanza del pensatore napoletano, e già nel *De uno*, dagli interessi che reggevano il discorso sistematico teologico-filosofico elaborato da Malebranche su ordine della natura (e assai subordinatamente ordine storico) e ordine della grazia, con la netta elezione vichiana viceversa per un discorso vertente sull'ordine storico, sulla salute del «mondo delle nazioni». In tal modo Vico, tenendosi lontano con la sua “umanologia civile”, dai piani della natura e della grazia, non aveva bisogno di inoltrarsi in questioni e soluzioni quali quelle praticate da Malebranche per “giustificare” le limitate controfinalità rilevabili nella natura fisica (in effetti per l'oratoriano anch'esse rientranti nelle universali legalità disposte da Dio che assicurano l'ordine a lui coesistente), così dovendo ammettere, non senza gravi difficoltà, talune «*volontés particulières*» divine, o per risolvere i problemi circa la distribuzione della grazia, magari configurando universali, pressoché indefettibili, «leggi della Grazia» come si danno delle “leggi della Natura” (sull'argomento ha scritto chiare pagine F. Piro, “*Ordinario*” e “*straordinario*” nella teologia dei filosofi del XVII secolo, in E. Nuzzo - M. Sanna - L. Simonutti (a cura di), *Anomalie dell'ordine. L'altro, lo straordinario, l'eccezionale nella modernità*, Roma, Aracne, 2013; per le parole cit. p. 111).

⁸⁷ L'orizzonte, l'immaginario di una gloria divina magnificente di onore (e con le venature “aristocratiche” che a me pare avere) è estraneo nell'intimo al pensiero vichiano, nel quale si può dire che si produca come un'affinità tra il silenzioso operare del benevolo operare del «Dio ottimo» e il tacito agire dei suoi soggetti collettivi, tra i quali genealogicamente compaiono non

crucialmente il discorso qui condotto, di un ordine divino associato al generale principio della semplicità e immutabilità (si ritenga poi o meno che la «facilitas» delle vie evidenti piuttosto il ruolo della «omnipotentia» che quello della «sapientia»).

Sarò assai breve sul *De constantia*, e sulle implicazioni, quanto al nostro tema, del forte ridimensionamento del tipo di discorso di andamento “apriorico” caratterizzante in considerevole misura il *De uno*, con il passaggio alla delineazione di una vera e propria storia globale della civiltà, con un approccio genetizzante a tutta la fenomenologia dell’umano, retto dal principio “implicativo” del *verum-certum*, e accompagnato da un’affermentesi epistemologia della dimostrazione scientifica dei fenomeni storici.

In effetti i momenti essenziali della fondazione metafisica del diritto, e tendenzialmente di tutti i costumi umani, dettata nel *De uno*, non venivano meno; ma l’acquisizione essenziale del nesso *auctoritas-certum-verum*⁸⁸ serviva ormai alla prova di costruzione di una nuova scienza del mondo delle nazioni («nuova scientia tentatur») basata sul concorde operare di «philologia» e «philosophia», dove questa appariva soprattutto interessata a porsi come il decisivo strumento al quale sottoporre le prove filologiche. In tal senso è eloquente che la smilza “Pars prior” del testo, “De constantia philosophiae”, lasci il posto alla ben più robusta “Pars posterior”, “De constantia philologiae”, che si apre appunto, nel “caput I”, con l’annuncio del tentativo della «nova scientia» che segue l’essenziale ripresa del nesso *auctoritas-verum*⁸⁹.

Dal punto di vista del nostro argomento il compito principale è evidentemente di mettere in luce i luoghi nei quali l’ordine provvidenziale del mondo storico si configura particolarmente attraverso i modi della semplicità e spontaneità. Mi restringo qui ad indicare quelli decisivi.

Comincio con il segnalare i luoghi della “Pars prior” nei quali l’autore ripropone in modo del tutto icastico il tema degli attributi di Dio attraverso la formula generica e rassicurante, già incontrata, secondo la quale «Deum esse Posse, Nosse, Velle infinitum, et [...] ea tria unum sunt»⁹⁰. Appena prima Vico ha richiamato (con accenti forse più vicini a quelli cartesiani) il tema delle verità eterne già trattato da lui nel *De uno* – si è detto – in termini compromissori, se non contraddittori: secondo un elemento di incertezza, o piuttosto di cautela, che viene confermato, dichiarato, dalla successiva pronuncia, nel “caput V”, con la quale egli si astiene dal prendere partito tra le tesi di Descartes, Arnauld e Malebranche sull’origine delle idee⁹¹.

a caso come primi eroi gli umili «heroes agricolae»: G. Vico, *De constantia iurisprudētis* (d’ora in poi *De constantia*), in Id., *Opere giuridiche*, cit., II, XXXI, 2, p. 679.

⁸⁸ *De uno*, LXXXII-LXXXIII: «certum pars veri», «certum ab auctoritate», p. 101.

⁸⁹ *De constantia*, II, I, p. 387.

⁹⁰ Ivi, I, III, p. 355.

⁹¹ Ivi, I, II e V, [2], pp. 355 e 367. In quest’ultimo capitolo Vico infatti si limita ad enunciare le diverse prospettive di Descartes, Arnauld e Malebranche (il quale viene qui presentato come portatore della teoria secondo la quale Dio «exhibet» suscita, esibisce, le idee nella mente attraverso le occasioni, e non più di una teoria di tipo creazionistico, come nelle *Risposte*).

Ben più importante, per il filo tematico qui seguito, è il successivo assenso al terzo tra i «Platonis dogmata metaphysica» sui quali l'autore si sta intrattenendo. Qui, con un riferimento al tema cruciale dell'ordine già trattato nel *De uno*, e con accenti che analogamente paiono maggiormente malebranchiani, la provvidenza divina è di nuovo presentata come la stessa mente eterna che tutto regge secondo l'eterno ordine delle cose⁹². Ma è poco più avanti che il discorso ritorna (con esplicito riferimento al cap. VI del *De uno*) al tema tanto malebranchiano dell'agire divino per le vie più semplici e naturali, sviluppandolo verso esiti che già si configurano come significativamente originali.

Un tale agire è trattato nell'essenziale “caput III” (“De uno humanitatis principio: pudore”) della “Pars posterior” (*De constantia philologiae*) destinato ad individuare nel pudore non soltanto la «prima poena divina homini a Deo irrogata», ma anche una provvidenziale disposizione antropologica, atta a fare nascere il «Numinis metus» (non primario dunque come nella spiegazione epicurea, lucreziana) e con esso l'ordine sociale, e quindi a fare cominciare a ritornare sui passi dell'umanità smarrita gli uomini, le genti, colpiti dalla pena della dispersione seguita al diluvio. Ebbene una tale disposizione è stata immessa da un «Deus [il quale] *simplicissimis rationibus agit et regit cuncta*», il quale perciò, avendo previsto («providisset») la corruzione della natura dell'uomo, ha provveduto a costituirlo («fabricarat») in modo tale che fosse affetto dal pudore per vie del tutto naturali⁹³. La strada che adesso percorre Vico è in primo luogo quella di additare in tale costituzione naturale lo strumento sapientemente adottato dal Dio provvidente per operare con la massima semplicità delle cause, dei modi, ai fini della conservazione degli uomini.

In tal modo il pensatore napoletano proponeva una concezione della natura umana lontana da quella sostanzialmente benevolente, “ottimistica”, propria della tradizione tomista (una natura umana che resta analogicamente “partecipe” della razionalità divina), ma nemmeno molto consentanea con la concezione “agostiniana”, e propria di molto “agostinismo” moderno (ma non di quello di protagonisti di questo come Nicole, si è visto, e neppure di Malebranche), di una natura duramente intaccata dal peccato⁹⁴. Per quanto intaccata, «labefac-

⁹² Ivi, I, V, [4], p. 367: «Tertium, de providentia divina, nempe mente aeterna quae aeterno rerum ordine cuncta dispensat ac regit, in cui aeterni ordinis idea aeternas veritates cognoscimus».

⁹³ Ivi, II, I, III, [IV-V], pp. 403, 405 (il corsivo è mio). Nel passo citato potrebbe scorgersi anche una diretta eco di una pagina di Agostino del *De ordine*, testo essenziale – superfluo ricordarlo – nella storia degli antecedenti dei nostri temi. «Ordo est quo Deus *agit omnia* quae sunt» (Agostino, *De ordine*, II, 4, 11, in Id., *Dialoghi*, I, a cura di D. Gentili, Roma, Città nuova, 1970, p. 302; il corsivo è mio).

⁹⁴ Prendendo in considerazione proprio alcuni di questi luoghi del *De constantia*, Francesco Piro, in un recente bel saggio, nel richiamare naturalmente il grandissimo debito di Vico verso Agostino, e ipotizzando anche quello verso Malebranche, ritiene che però «sarebbe più corretto dire che Vico partecipa di una svolta complessiva che si era verificata tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII, una svolta a cui partecipano anche autori dei quali egli non ha alcuna nozione (per esempio il Leibniz della *Teodicea* [...])», una svolta «[...] centrata fondamentalmente sulla naturalizzazione della Grazia, cioè sull'interpretazione della grazia come un'economia provvidenziale che coinvolge il genere umano come tale più che i singoli

ta»⁹⁵, la natura umana ha infatti dentro di sé il legato provvidenziale di una forza, di una tensione conativa verso il vero e il giusto, verso la vita sociale.

Tale «conatus» è stato assegnato all'uomo come parte dell'«animus» da Dio «*eadem simplicitate*». E ancora «*eadem ipsa simplicitate Deus sapientissimus*» anzi ha preformato l'uomo perfino in una disposizione ad articolarsi, distinguersi, in due figure storiche differenti (meritevoli di un ben diverso giudizio assiologico): quella dei «fortes» e quella degli «infirmi et egentes», i primi soltanto inizialmente condotti dalla «vis animi» al pudore, al lavoro dei campi, quindi al diritto di comandare sui deboli, e poi alla fondazione delle forme politiche. Così con «*admiranda simplicitas*» questo sapientissimo Dio «*per unam naturalem et simplicissimam viam, nempe pudoris*», ha permesso che gli uomini diventassero «*naturaliter sociatos*», godendo sempre più dei beni, delle invenzioni, delle arti proprie della vita civile⁹⁶.

Ecco allora modellarsi nel latino del *Diritto universale* eloquenti espressioni che si ritroveranno, non di molto cambiate, nelle *Scienze nuove*, a ribadire – in polemica contro tutti i più celebri pensatori «empi» i quali hanno ravvisato nell'utilità la genesi e il tessuto della vita sociale e politica – il ruolo di un principio divino provvidente intelligente e buono, operante attraverso un «costante ordine semplicissimo». «*Hunc ubique gentium sibi constantem simplicissimum ordinem, qui per ea ipsa, per quae genus humanum in sui exitium erat ruiturum, tot vitae socialis commodis quot fruimur, ditavit et auxit, ut omni ratione naturaliter conservaret, impii negent, si possint, et divinam providentiam sustulerint*». Ecco dunque, «*invicta, contra Casus vel Necessitatis philosophos, divinae providentiae demonstratio [...]* Si non caeca, sed *intelligens* fuit, nec necessitas fuit, sed *providentia aeterna*, quae privatas hominum curas it dividit ac dispensat, ut praeter

uomini, ai quali beninteso Dio può sempre rivolgersi anche con mezzi miracolosi e straordinari – ma, guarda caso, postula che non lo faccia spesso né (per dir così) volentieri». Cfr. F. Piro, *Illusioni e delusioni del libero arbitrio nell'età da Molina a Vico*, in R. Diana (a cura di), *Le «borie vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2015 (“I quaderni del Lab”, 3), p. 160. Difficile non essere d'accordo in linea generale, dopo quello che si è detto, ma a patto di non sottovalutare gli elementi di grandissima vicinanza di Vico, su importantissimi momenti di questa area problematica, nei confronti di Malebranche, un pensatore da lui sicuramente molto frequentato.

⁹⁵ *De constantia*, IV, [2], p. 411.

⁹⁶ Ivi, II, III, [11, 14, 15], pp. 407, 409 (il corsivo è mio). La natura degli uomini non è dunque già data, attiva, come socievole, e non lo è neppure quando si associano. Essi si associano, diventano «associati», non propriamente «socievoli», spinti dalla pressione degli eventi. Ma tale natura è idonea ad esprimere le disposizioni provvidenzialmente ad essi fornite ad occasione degli eventi, immaginati o reali, ai quali sono sottoposti. È piuttosto interna alle loro nature una disposizione provvidenziale a che alcune di esse si mostrino maggiormente “forti”, atte ad assumere quella funzione di comando che alla mente in ultimo spetta sempre avere sul corpo. Sull'argomento mi permetto di rinviare ancora a mie pagine: E. Nuzzo, *La “mente contracta”. Entre cuerpos desmedidos y facultades de lo indefinido en Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», 19-20, 2006-2007, pp. 59-72; in italiano, *L'«indiffinita» forma della mente umana in Vico*, in S. Ciurlia - E. De Bellis - G. Iaccarino - A. Novembre - A. Paladini (a cura di), *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, II. *L'Età moderna*, Galatina, Congedo, 2008, pp. 263-277.

atque adeo contra ipsorum propositum, in summam redeant ad suam infinitam explicandam *bonitatem*⁹⁷.

È la feconda linea di pensiero che approda alla *Scienza nuova*, riproponendosi nelle sue versioni, con la ribadita concezione di un Dio che, mosso dalla bontà (una sorta di eminente “trascendentale” divino) e dalla sapienza, opera non arbitrariamente: con una concezione dunque della provvidenza nella forma di una “struttura” necessaria del corso storico, di un lineare ordine *eterno* ad esso interno («la storia ideale eterna»), che si rivela nell'eterogenesi dei fini delle passioni degli uomini, i quali così rispondono alle «bisogne» che loro urgono con gli strumenti della loro natura corrotta ma pur depositaria di un vero originario.

Neppure in questo saggio, già così lungo, è il caso di seguire minuziosamente gli elementi di costanza e di variazione rilevabili sulla materia qui oggetto di indagine nelle tre redazioni della *Scienza nuova*. Per essere allora il più possibile breve (o meno prolisso...), mi tratterò prevalentemente sulla versione del 1725, evidenziando in essa gli elementi essenziali di un lessico della “semplicità dell'ordine” che nella sostanza viene poi ripreso nelle due versioni successive.

Si tratta del lessico che registra la piena “maturazione” degli interessi vichiani nel disegno di una scienza del mondo umano storico nelle forme di una «teologia civile», di una dimostrazione della provvidenza divina secondo la quale questa in sostanza opera tutta (a parte che in relazione ad aspetti peculiari della «storia sacra») per la conservazione delle nazioni attraverso vie «naturali». Questa scelta è effettuata una volta per tutte da parte del Dio provvidente, ed una volta per tutte Vico ha scelto di guardare a lui, dimostrarlo, secondo l'attributo della provvidenza: e dunque non ha bisogno, se non in qualche importante punto, di ritornare su di un problema generale relativo alla definizione degli attributi divini. Occorre invece dimostrare convincentemente, costantemente, come questa naturalità, semplicità delle vie si traduca nel mondo storico delle nazioni, ben più accidentato di quello fisico, invece ripetitivo, sincronico.

La soluzione – già trovata, ma da affinare compiutamente ed estendere ad una serie di fenomeni assai ampia – sta nel disegno provvidenziale per il quale lo spiegarsi delle potenze dell'umano e comunque la sua conservazione avvenga «naturalmente» attraverso l'operare delle perenni strutture della non statica natura umana, «comuni» a tutti i popoli (e non producendo nessuna contropartita storica...): la forma perenne della natura dinamica della mente umana per la quale – seguendo i principi della «storia ideale eterna» –, secondo una corrispondenza tra ontogenesi e filogenesi, l'umanità spontaneamente non può

⁹⁷ *De constantia*, II, III, [16, 17], pp. 409, 411 (il corsivo è mio). Nella traduzione di Sandro Barbera: «Neghino ora gli empi – se ci riescono – quest'ordine semplicissimo, coerente sempre con se stesso e comune a tutte le genti, che proprio per mezzo di ciò che avrebbe portato alla rovina il genere umano, lo arricchì invece di tutte le utilità e pregi della vita sociale di cui ora usufruiamo [...]. Se non fu cieca, ma bensì intelligente, non fu nemmeno una necessità, si invece una provvidenza eterna che dispensa e divide le private cure degli uomini in modo che – talvolta addirittura contro il loro stesso disegno – tornino complessivamente, alla fine, ad esprimere la sua infinita bontà». La galleria dei più noti e pericolosi pensatori empi comprende già da adesso Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle: cfr. ivi, II, III, [16], p. 411.

«spiegarsi» se non dalla rozza semplicità degli inizi verso le forme più alte del conseguimento del vero e del giusto; la forma perenne, alla prima intrecciata, della spontanea «comune» risposta degli uomini alle «necessità» o «utilità» alle quali, nelle loro diverse condizioni storiche, sono portati a rispondere («bisogne» che tendono a configurarsi come un sistema o insieme di «mezzi», «occasioni», tramite cui un ordine superiore ed insieme naturale si attua)⁹⁸.

In tal modo il lessico della semplicità si configura nella semantica politica del benefico provvidenziale «ordinare», «reggere», «disporre», «governare», «usare», «consigliare», così come nella semantica dei «mezzi» od «occasioni», che sono già stessi «fini» che gli uomini si prefiggono (sulla base delle «bisogne» che su di essi premono nelle forme di «necessità» o «utilità»), e del «naturale» come spontaneo.

Il luogo più rilevante della prima *Scienza nuova* nel quale Vico ritorna sul tema degli attributi è quello del paragrafo I del «capo secondo» dell'opera (che soltanto secondo il successivo intendimento di Vico sarebbero diventati rispettivamente il capitolo I del Libro primo)⁹⁹, che ha per titolo «La provvidenza è il primo principio delle nazioni», e che comincia con l'affermazione che «la divina provvidenza ella è l'architetta di questo mondo delle nazioni». Qui Vico riprende e affina, con novità di vigore speculativo e sistematicità di discorso, una concezione di un principio divino i cui caratteri non sono inediti, come si è provato a dire: un principio che dandosi per l'essenziale «attributo della provvidenza», si dà eminentemente nel suo carattere di sapienza (come «Mente

⁹⁸ In tal modo il semplice operare delle strutture, esprime il darsi dell'«universale», del «necessario», oggetto tradizionale della scienza, nella forma eterna di un determinato movimento temporale, che ospita le complesse ma non accidentali particolarità. Così il *sempre* dell'eterno non si risolve nella pura identità con se stesso, ma si apre a contenere la complessità e particolarità delle singole modalità, forme, per le quali la *natura* dei fenomeni umani deve passare: secondo una delle pronunce vichiane più in assoluto importanti, forse la più «vichiana», quella formulata in una delle più celebri «degnità» introdotte nella *Scienza nuova* del 1730: «*Natura di cose altro non è, che nascimento di esse in certi tempi, e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi nascono tali, e non altre le cose*»: G. Vico, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Alfredo Guida, 2004 (d'ora in poi *SN30*), p. 95.

⁹⁹ Tale intendimento si rivela nelle correzioni, aggiunte, elaborate da Vico in vista di una nuova versione della *Scienza nuova* del 1725 destinata a non vedere mai la luce: in vista della quale egli predispose almeno una copia da lui rivista del testo, che doveva fungere da supporto per gli abbondanti materiali predisposti a parte per rifluire in tale nuova edizione. Nell'esemplare dunque costellato da una serie numerosa di interventi di prima mano di Vico si incontrano anche le sue indicazioni di trasformare la dizione di «capi» in «libri» e di adottarla invece per i paragrafi nei quali quelli si articolavano. L'esemplare in questione (o un altro di fatto identico), dopo essere stato opportunamente adoperato da Salvatore Gallotti nella sua meritoria edizione primo-ottocentesca della prima *Scienza nuova*, fu utilizzato da Fausto Nicolini anche per introdurre nella sua edizione la divisione dell'opera in libri e capitoli, un'operazione indebita filologicamente, che tuttavia per fini pratici utilizzo anch'io pure in questa sede. Ho rinvenuto l'esemplare in questione fittamente postillato presso la biblioteca di Harvard, cominciando a dare conto dei problemi filologici ad esso relativi in pagine dell'*Introduzione* ad un mio volume di recente edito: E. Nuzzo, *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, pp. XXVII-XXX.

eterna ed infinita») e assieme nel suo carattere di bontà (come «infinita bontà»); e in tal modo opera per la conservazione degli uomini non attraverso strumenti straordinari, ma «usando ella per mezzi» i comuni «particolari fini» che quelli perseguono nel loro agire¹⁰⁰.

In effetti in questo «capo» (che meriterebbe un'assai accurata esegesi) Vico – a dirla in breve – in certa misura sovrappone due idee della divinità. L'una è quella che a lui inizialmente preme evidenziare in quanto necessaria ad ogni forma di socievolezza, di «umana società», la quale non potrebbe cominciare, e tantomeno sopravvivere, senza una qualche forma di vincolo a cui gli uomini devono essere tenuti alle loro «promesse», e di fiducia nelle «asseverazioni» reciprocamente date: vincolo che soltanto a partire dallo «stato delle città» (ed in misura sempre limitata...) si può provare ad affidare alle «leggi penali contro alla menzogna». Ebbene, un tale vincolo è posto in essere nel modo più spontaneo e diffusivo dall'idea di «una divinità la quale veda nel fondo del cuor degli uomini»¹⁰¹: cioè in un'idea presente nella «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»¹⁰².

Ma una tale idea è quella, appunto presente nel senso comune di tutte le nazioni (uno dei tre «sensi» fondamentali in esso giacenti), che pertiene all'immagine di una divinità disposta ad intervenire costantemente punendo chi evade gli obblighi delle promesse, tanto più giurate: l'immagine che suscita quel *metus dei* sulla cui produttività sociale hanno convenuto tanti autori, e della quale hanno invece ritenuto che si possa fare a meno i pensatori più pericolosi, i sostenitori della possibilità di una società di atei virtuosi. Ora una tale idea è tanto più presente nelle espressioni della religiosità più barbara, superstiziosa. Certo, si tratta di espressioni che il pensatore napoletano si guarda bene dal valutare con spirito di sufficienza e tantomeno d'irrisione, considerandole al contrario prime maniere necessarie rozzissime di avvicinamento al vero, e provvidenzialmente utili, indispensabili, alla spontanea produzione delle forme della socialità umana. Ma sono espressioni comunque enormemente distanti da una matura concezione della divinità, di alta sapienza speculativa, quale appunto quella che Vico intende dimostrare «per tutta l'opera».

Si tratta, in questo caso, della seconda idea di cui si diceva: l'«idea di Dio per l'attributo della provvidenza, cioè una Mente eterna ed infinita, che» – non soltanto (si può aggiungere, intervenendo nel discorso vichiano a discostare gli elementi concettuali diversi che si associano nel tessuto argomentativo) – «penetra tutto e presentisce tutto», ma che, «*per sua infinita bontà*, in quanto appar-

¹⁰⁰ G. Vico, *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni [...]* (ed. del 1725, d'ora in poi SN25), in Id., *Opere*, cit., 1990, t. II, p. 1008: utilizzando la paragrafazione introdotta da Fausto Nicolini, si tratta del § 45. Utilizzerò questa edizione anche per le citazioni dall'ultima versione della *Scienza nuova*, resa con la sigla SN44.

¹⁰¹ «Perché non possono gli uomini in umana società convenire, se non convengono in un senso umano che vi sia una divinità la quale veda nel fondo del cuor degli uomini. Imperciocché società d'uomini non può cominciare né reggere senza mezzi onde altri riposino sopra le altrui promesse e si acquetino alle altrui asseverazioni di fatti occulti» (*ibid.*).

¹⁰² Ivi, § 46, p. 1009.

tiene a questo argomento, ciò che gli uomini o popoli particolari ordinano a particolari loro fini, per gli quali principalmente proposti essi anderebbero a perdersi, ella, fuori spesso contro ogni loro proposito, *dispone* a un fine universale, per lo quale, *usando ella per mezzi* quegli stessi particolari fini, gli conserva¹⁰³.

Ed è questo modo dell'operare della «provvidenza [...] ordinatrice» precisamente ciò che Vico dichiara di volere mostrare «per tutta l'opera»¹⁰⁴. Come una sorta di causa “formale” e “finale” la «divina architetta» ha assegnato alla causa “efficiente” (il «fabbro») dell'«arbitrio umano» un operare che risponde a un principio di assoluta regolarità, costanza. Infatti l'«arbitrio umano» è «determinato dalla sapienza del genere umano con le misure dell'utilità o necessità umane *uniformemente comuni a tutte le particolari nature degli uomini*»¹⁰⁵.

V'è un altro luogo della *Scienza nuova* del 1725 nel quale compare direttamente il tema degli attributi divini. Si tratta di un luogo che appare non del tutto chiaro e che occupa in effetti una posizione alquanto marginale, piuttosto occasionale, nel discorso vichiano, il che però potrebbe a maggior ragione renderlo interessante come spia, prova “obliqua” delle sue vedute. In esso, argomentando la sua ricostruzione della «mitologia» di Minerva, Vico si confronta con un'altra spiegazione mitologica, quella offerta da Platone in un passo del *Cratilo*, a proposito della quale introduce tuttavia, attribuendola al filosofo greco (per intermediari neoplatonici?), un'organica concezione della divinità – la più «sublime» che questi avrebbe mai espressa – che nel passo in questione non si rinviene, e che pare invece dare piuttosto una qualche voce alla visione vichiana degli attributi divini: per la quale il Dio dell'onnipotenza “sceglie” in effetti di darsi come “sapienza buona”, «sapienza» e «bontà», con un accento

¹⁰³ Ivi, § 45, p. 1008. (il corsivo è mio). L'interpretazione dell'inciso «in quanto appartiene a questo argomento» non appare semplice. A me pare che Vico intenda opportuno dichiarare che la sua trattazione della «infinità bontà» divina è limitata all'«ordine della natura storica».

A proposito del carattere altamente speculativo dell'idea di un Dio provvedente che agisce con obliqui strumenti ordinari, naturali (l'idea cioè che Vico ha elaborato ed ora propone ai suoi lettori), dovrebbe essere superfluo osservare che essa non rientrava nella nozione di provvidenza divina concessa agli ebrei, ai quali fu dato da Dio il culto della sua «provvidenza infinita ed eterna»: «per lo che Iddio fondò la vera religione agli ebrei sopra il culto della sua provvidenza infinita ed eterna», come si premura di affermare Vico agli inizi dello scritto: ivi, I, I, § 9, p. 983. Gli ebrei sono stati, sì, chiamati forse da Teofrasto «filosofi per natura», ma per avere ricevuto da Dio, con Mosé, una legge «i cui sommi dieci capi contengono un giusto eterno ed universale sulla sua idea ottima dell'umana natura schiarita, che formano *per abiti* un tal sapiente che difficilmente *per raziocini* potrebbero le massime delle migliori filosofie»: ivi, II, XXVII, § 192, p. 1076 (il corsivo è mio); e cfr. anche III, XVIII [XIX], § 293, p. 1123. All'idea di una «mente infinita ed eterna» invece il resto degli uomini ha potuto arrivare ben più laboriosamente, a partire del «comun desiderio della natura umana [che] esce da un senso comune, nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali»: ivi, I, I, § 8, p. 983. Si tratta di un tragitto che – come si vedrà ancora più avanti – per le nazioni gentili, ed in particolare per i primi loro rozzissimi passi, si pone largamente nei termini di una pericolosa spiegazione imperniata sulla naturale costituzione antropologica.

¹⁰⁴ Ivi, I, I, § 45, p. 1008 (il corsivo è mio).

¹⁰⁵ Ivi, §§ 46-47, p. 1009 (il corsivo è mio).

del malebranchiano amor di sé tutto raccolto nella sapienza e rivolto verso il carattere suo della bontà¹⁰⁶.

Una simile divinità provvidente è innanzitutto una divinità ordinatrice, che dà al mondo delle nazioni un ordine idoneo a conservarle. Come riafferma infine Vico nella “Conchiusione dell’opera, «questa scienza [...] ne ha dimostro la provvidenza essere l’ordinatrice del mondo delle nazioni»¹⁰⁷.

Un tale ordinare avviene tramite lo spontaneo darsi dell’ordine naturale come degli ordini civili. L’ordine naturale è quello, ad esempio, per il quale gli eroi «trattavano con giustizia i ricoverati» (con un senso, una spontanea pratica, di giustizia). Quando gli eroi cessarono di essere tali per natura, «la provvidenza, perché si conservasse il genere umano, il quale senza ordini non può conservarsi, alle sollevazioni de’ clienti fe’ nascere l’ordine civile»¹⁰⁸. In effetti l’ordine naturale è quello spontaneamente retto dalla *vis veri*, da una non spenta presenza di vero, di giusto¹⁰⁹. Questa non viene mai meno (ma non a caso nelle successive versioni ad essa non ci riferirò con la nozione dei semi del vero di reminiscenza stoica), e largamente sulla base di essa si può considerare possibile l’esercizio di un arbitrio umano la cui affermazione Vico certamente non poteva evadere¹¹⁰. Ma effettivamente la conservazione delle nazioni, dell’umanità, è affidata alle “occasioni” del naturale e lento gioco degli interessi, delle utilità, necessità, e dunque alle comuni risposte alle comuni esigenze, così come alle occasioni del contendersi delle ragioni delle forze sociali in conflitto.

¹⁰⁶ Si veda ivi, § 437, p. 1190: «Minerva è nata da Vulcano, con le armi che aveva fabbricate, apre il capo (apre la mente) a Giove, carattere de’ padri e re, ad unirsi in ordini armati per atterrire i clienti uniti in plebi contro essoloro: la qual mitologia è più convenevole a questi semplicioni di Grozio che non quella della divina sapienza, figliola dell’onnipotenza, che intende se stessa e quindi si porta ad amarla coll’amore della sua divina bontà: che fu il più sublime di quanto mai in divinità seppe pensare Platone». In realtà nel passo del *Cratilo* in oggetto – sicuramente 407a8-c2 – Platone, nelle diverse ipotesi etimologiche che prende in considerazione circa il significato del nome di Atena, di *Athenà*, certamente rileva in esso la presenza costante della semantica del *noûs* («*noûs*», «*theoû nôesi*», «*theonôa*», etc.), ma non offre materiali propriamente idonei a sostenere la rappresentazione data da Vico della sequenza degli attributi divini, ed evidentemente non può nemmeno concepire di discorrere secondo il lessico degli attributi dell’«onnipotenza», «divina sapienza», «divina bontà». Questa ritrascrizione appare frutto eloquente di una sovrapposizione vichiana, secondo una rappresentazione nella quale comunque l’attributo generale dell’onnipotenza ancora una volta non si esprime nella volontà, ma “geneticamente” si dà come sapienza-bontà, si determina nella sapienza che si riconosce, si sa come bontà.

¹⁰⁷ Ivi, § 474, p. 1207.

¹⁰⁸ Ivi, V, XII, § 435, p. 1189.

¹⁰⁹ «Siccome in noi sono sepolti alcuni semi eterni di vero», «e semi eterni del giusto»: «da forza del vero» nella «nostra mente» (ivi, II, IV, §§ 49, 50, pp. 1010, 1011).

¹¹⁰ Ecco allora che vengono affermati «due gran principi di vero: uno, che vi sia provvidenza divina, che governi le cose umane; l’altro, che negli uomini sia libertà d’arbitrio»: ivi, I, I, § 9, pp. 983-984. Mi limito qui solamente ad evocare la questione della difficoltà da parte del pensatore napoletano di sostenere la presenza del libero arbitrio, nella prospettiva del suo discorso sostanzialmente impossibile da praticare almeno nei tempi originari di una rozzissima umanità, necessitata a rispondere «naturalmente», in determinate «guise», all’occorrere di una serie di condizioni, «bisogne», etc. Il discorso vichiano conduceva a forti prospettive di determinismo, e si prestava anche in ciò ad acuti sospetti di eterodossia.

Se da un lato dunque risalta il benefico disegno generale di una mente divina chiaramente e fermamente ordinatrice, regolatrice, attraverso vie tutte “naturali”, dall’altro l’attenzione, l’accento, vanno rivolti alla complessità, pluralità, obliquità, e anche necessaria lunghezza dei processi attraverso i quali determinati fini possono essere conseguiti.

In effetti proprio perché le vie seguite dalla provvidenza sono “naturali”, non “sovrannaturali” (allorché, come nell’istantaneo miracolo, una volontà divina interviene per vie straordinarie con immediatezza di tempi), esse risultano in linea di massima lente nel raggiungere quanto previsto dai «suoi eterni consigli», come è segnalato anche dalla semantica concessiva del “permettere”. «Così permise regolarsi le cose de’ gentili la provvidenza e felle servire a’ suoi eterni consigli: che vi abbisognasse, con lungo volger d’anni cotanto cangiar di costumi perché dal diritto ciclopico de’ Polifemi si venisse al diritto romano umanissimo de’ Papiniani»¹¹¹.

In tal senso l’operare provvidenziale con obliqui sotterranei strumenti viene presentato da Vico addirittura come un «lungo raggirato lavoro della provvidenza», in specie quando si richiede che presso tutte le nazioni si diano i lunghi processi dell’operare dell’ingannevole “creduto sacro”, con una sorta di platonica “nobile menzogna” a sé concessa dal Dio provvidente per ingannare beneficamente gli uomini dei rozzissimi tempi delle nazioni: uomini «simplicissimi», figure predilette dell’indispensabile operare ingannatore della provvidenza. Così il convenire dei «semplicioni di Grozio» su di una «natura creduta superiore all’umano» è alle origini, per il «lungo raggirato lavoro della provvidenza», di tutti gli eventi di uscita dalla ferinità e di avvio lungo le prime forme del vivere civile¹¹².

La semantica del potere sovrano divino che esegue i dettami della sapienza tende a configurarsi secondo un’articolazione terminologica dell’ordinare e del

¹¹¹ Ivi, II, XLVII, § 193, p. 1076 (il corsivo è mio). L’uso di espressioni quali «eterni consigli», «consiglio della provvidenza» (mantenuto e ampliato nelle due versioni successive) mi pare soprattutto rispondere all’esigenza di contrapporre il consapevole disegno provvidenziale alla consueta spiegazione razionalistica che attribuiva a intenzionale «umano scorgimento», «consiglio», fenomeni (come la fondazione delle città) invece prodottisi per processi “naturali”. Ciò che Platone attribuiva «a consiglio de’ primi fondatori delle città» fu in effetti «bene della provvidenza»: V, V, § 416, p. 1182. Le nazioni, «come elleno van mancando, più tosto che vadano a spegnersi, [...] per consiglio della provvidenza, così vanno a soggettarsi ad altre migliori che le conservano»: pagina introduttiva al libro V (“ultimo”), § 399, p. 1175 (il corsivo è mio).

¹¹² Ivi, II, XV, §§ 115-116, p. 1042. (il corsivo è mio). Gli uomini «simplicissimi», i «simplicissimi di Grozio», in certo modo rappresentano ad un tempo, emblematicamente, una “semplicità” che è facile tramite delle vie naturali attraverso le quali agisce la provvidenza, ed una “semplicità” che è condizione etica di pur rude, ma fresca, innocente veridicità di atteggiamenti dell’animo. Sono oggetto dei giovevoli “raggiri” della provvidenza uomini incapaci di “raggirare” gli altri (come le consuete vedute razionalistiche non hanno saputo intendere), ai quali su questo terreno dell’innocenza morale va consentaneo il riconoscimento di un pensatore che costantemente dà mostra di disprezzare l’attitudine alla menzogna. Su ciò mi permetto di rinviare ad un mio saggio, che ora si legge nel volume su cit.: *Tra ‘frode’ e autoinganno. Aspetti e figure del machiavellismo e dell’antimachiavellismo nella cultura napoletana ai tempi di Vico*, in *Il declino della quiete*, cit., pp. 261-315, *passim*.

governare: dall'«ordinare», o anche «regolare», si *permette* che esso venga trasmesso a forme seconde di regolazione, e quindi si dia come «regolarsi», autoregolarsi spontaneo delle cose; così come il divino «governare» si attua attraverso i «*dettami*» delle occasioni delle necessità comuni (così che il dettare è demandato alle cause seconde), e così via¹¹³.

Il compito al quale ha corrisposto la scienza di Vico è di «meditare nella repubblica eterna e nelle leggi d'un giusto eterno, con le quali la provvidenza *ordinò* il mondo delle nazioni e *l* *governa* con esse *bisogne* comuni del genere umano»¹¹⁴. «La quale scienza [«della mente dell'uomo»] ne addottrini come, alle nuove *occasioni delle umane necessità o utilità*, per vari costumi, e quindi per vari tempi e vari stati la mente dell'uomo solo siasi ita spiegando sopra il suo primiero fine di voler conservata la sua natura: prima con la conservazione delle famiglie, poi con la conservazione delle città, e appresso con la conservazione delle nazioni, e finalmente con la conservazione di tutto il genere umano»¹¹⁵. Anche menti assai alte, del valore di Grozio, Selden, Pufendorf, non riuscirono a penetrare con qualche «scienza e necessità» i «principi del tempo storico», «perché essi non meditarono, nella provvidenza divina, a quali *occasioni di umane necessità o utilità* e con quali guise, e tutte coi tempi loro propri, *ordinò* questa universal repubblica del genere umano sopra l'idea del suo *ordine eterno*; e come vi *dettò* un diritto universale ed eterno in ciò: che egli è appo tutte le nazioni uniformi, quantunque sien surte e incominciate in tempi fra loro differentissimi, ovunque se ne diano le *medesime occasioni delle stesse umane bisogne*, sopra le quali egli ha costanti le sue origini e i suoi progressi»¹¹⁶.

Il cruciale ripensamento sul terreno della storia del ruolo delle «occasioni» per la spiegazione dei fenomeni conduceva così il pensatore napoletano (in ciò sempre più lontano dalla meditazione malebranchiana su di esso) all'elaborazione di un generale modello ermeneutico, opposto a quello «intenzionalistico» delle varie forme del razionalismo storico: un modello atto a sorreggere la spiegazione della più ampia serie di fenomeni, istituti, etc., nati dalle occasioni costituite dalle dinamiche «comuni necessità». Così, ad esempio, si può tessere «una storia civile delle scienze, delle discipline, e dell'arti, nate *all'occasione delle comuni necessità o utilità de' popoli*». O, a proposito delle origini della teogonia

¹¹³ Il «regolare» diviene così «regolarsi»: regolare che è proprio della forma preminente della mente sui sensi, sulle passioni, delle leggi sulle azioni, delle norme sui comportamenti, ed evidentemente della sapienza-potenza divina sul mondo umano; così come regolatrice è la «sapienza riposta» del «divino Platone» (I, III, § 13, p. 986) e regolatrice dell'«umano arbitrio» è la «sapienza volgare» (II, III, § 47, p. 1009). «Perché, per venire gli uomini alle sublimi metafisiche ed alle morali quindi ragionate, la provvidenza così *permise regolarsi* le cose delle nazioni: che, come gli uomini particolari *naturalmente* prima sentono [...], così il genere umano [...]»: ivi, III, XXI, [XXII], § 298, p. 1125 (il corsivo è mio). Per un'altra occorrenza del regolare provvidenziale cfr. ivi, V, XI, § 473, p. 1204. Lo stesso «diritto natural delle genti dalla provvidenza [è] *ordinato co' dettami delle umane necessità o utilità*»: ivi, II, IV, § 48, p. 1010 (il corsivo è mio).

¹¹⁴ Ivi, I, I, c. III, § 13, p. 986. (il corsivo è mio).

¹¹⁵ Ivi, I, XII, § 41, pp. 1001-2. E poco più avanti (p. 1002): «la ragione eterna [...] *misura le utilità variabili alle varie occasioni di esse umane bisogne*» (il corsivo è mio).

¹¹⁶ Ivi, I, V, § 21, p. 989 (il corsivo è mio).

naturale presso i Greci, è dato meditare «da quali *occasioni di umane necessità o utilità e a quali tempi* si diedero motivi di vero alle menti greche di fantasticare...». O è possibile spiegare origini e caratteri delle «sapienze riposte» la cui «cagione [...] si avvertisce *dentro le occasioni e le comodità...*»¹¹⁷.

La concezione generale di una divinità sapiente e buona operante per vie semplicissime e facilissime si è allora tradotta nel lessico della “naturalizza” dei mezzi. Le occorrenze del «naturalmente» (come spontaneamente, ma non casualmente) numerosissime, dalla prima *Scienza nuova*, trascorrono alle versioni successive. Basterà qualche esempio tratto dalla prima.

Il laborioso darsi per tramiti spontanei di un ordine dinamico, conforme agli «eterni consigli» della provvidenza, passa in primo luogo per i *naturali* processi propri della debole costituzione antropologica. Così, per il principio antropologico per il quale «gli uomini ignoranti delle cose, ove ne vogliono far’ idea, sono *naturalmente* portati a concepirle per simiglianze di cose conosciute», si dà lo stesso momento fondativo, rifondativo, dell’umanità gentile, per il quale «gli uomini della bestial solitudine» poterono cominciare a ritrarsi da essa perché ingannevolmente «immaginarono il cielo un vasto corpo animato, che, urlando, brontolando, fremendo, parlasse e volesse dir qualche cosa»¹¹⁸. Un simile genere di spiegazione di tipo genetico, che si avvale anche dell’osservazione e comparazione antropologica, è da Vico rivendicata come «una pruova perpetua che si conduce per tutto il tempo che furono dello ‘ntutto fondate le nazioni, che gli uomini *naturalmente* son portati a riverire la provvidenza e, in séguito di ciò, che la provvidenza abbia fondate ed ordinate le nazioni»¹¹⁹.

¹¹⁷ Ivi, II, LXVI, § 243, p. 1088; III, VII, § 267, p. 1110; III, XXI [XXII], § 298, p. 1125 (il corsivo è mio).

¹¹⁸ Ivi, III, III, §§ 254-255, p. 1105 (il corsivo è mio). La preoccupazione di evidenziare in questo processo del primo fermarsi dei bestioni erranti un manifestarsi di una tensione “conativa”, un manifestarsi dell’«umana libertà», si palesa nella seconda *Scienza nuova*. Si veda un incisivo passo della “Conchiusione dell’opera”: fermando, tenendo «in *conato*», «l’impeto del moto corporeo della libidine», gli «uomini di gigantesche stature», nel fermarsi dal «loro bestial’errore» incominciarono «ad usare l’umana libertà»: *SN30*, p. 370.

¹¹⁹ *SN25*, III, III, § 256, p. 1106. Accenno di sfuggita ad un punto importante per la discussione sui caratteri di “ortodossia” o viceversa di “eterodossia” del pensiero vichiano sulla scottante materia, oggetto di “empie” spiegazioni soprattutto di impronta epicurea. Il ragionamento di Vico qui – se considerato da solo – mostra elementi di debolezza rispetto appunto all’ipotesi empia, secondo la quale, sì, le credenze superstiziose, religiose, hanno fondato le nazioni, il vivere sociale e civile, ma ubbidendo ad una naturale struttura antropologica, intrisa di pur produttiva immaginazione: per cui dalla naturale diffusione dell’idea di provvidenza non segue che sia stata davvero questa a fondare le nazioni. Il punto è che non basta l’idea di provvidenza, in fondo il *metus dei*, a fondare gli ordini storici. La provvidenza non soltanto ha disegnato che gli uomini andassero verso il vero e giusto per il naturale darsi in essi dell’idea di una divinità provvedente. Ha anche disegnato che vi fosse uno svolgimento naturale delle loro facoltà perché potessero giungere – come si è già ricordato – fino «alle sublimi metafisiche ed alle morali quindi ragionate», così permettendo il «regolarsi le cose delle nazioni: che, come gli uomini particolari *naturalmente* prima sentono [...]». E ha disegnato che in tutto il corso storico gli uomini per mezzo delle loro stesse necessità e intenzioni di utilità *naturalmente* procedessero nella costruzione degli ordini civili, nell’assunzione dell’universale. Per un esempio dell’idea del naturale mutare dei costumi, entro un “immaginario naturalistico” che ospita anche l’idea di

Ugualmente è per vie tutte naturali che si hanno gli svolgimenti, gli sviluppi, di tutte le intrecciate forme dell'umano, linguistiche, “conoscitive”, come economiche, del costume, politiche, e così via.

Così, ad esempio, per quanto riguarda le forme del costume e le forme di governo: «Perché finalmente ritruovammo che per quelle stesse *naturali cagioni* che fecero la lingua sacra [...] *naturalmente* avvenne che nel primo mondo delle nazioni i primi governi furono tutti aristocratici [...]; vennero i medesimi popoli *naturalmente* a farsi signori delle leggi nelle repubbliche popolari; o *naturalmente* passarono sotto le monarchie». E quando le nazioni (qui però per loro aperta responsabilità) vanno «a perdere le proprie religioni dominanti e, con esse, le proprie leggi [...], *naturalmente* incapaci a governare esse se stesse, vanno a perdere i propri governi»¹²⁰.

E qui compare la “rete di salvataggio”, voluta «per legge eterna della provvidenza», del benefico “ricorrere” (che si svilupperà in pagine celebri delle splendide “Conclusioni” delle due versioni successive) del diritto naturale delle genti eroiche¹²¹: ma, ancora una volta, attuazione di una *generale legge divina* della conservazione del genere umano, non intervento di una *volontà divina particolare*.

E in effetti solamente in relazione alla storia degli Ebrei nel testo del 1725, Vico introduce – a proposito del «voto di Jefte» – il Dio della volontà particolare, non a caso del tutto enigmatica: del significato di quel voto essendo «ancor nascosto il misterio nell'abisso della provvidenza divina»¹²².

È l'unico luogo della “Scienza nuova prima” nel quale, appunto a proposito della «storia sacra», appare un puntuale intervento soprannaturale di Dio: in un testo nel quale viceversa a proposito di tutta la restante storia (che pure comprende le vicende di tutti i popoli cristiani) non compare mai il miracolo.

Vico più volte rivendicava – e a mio parere sinceramente e coerentemente – di avere con la sua opera offerto un'inoppugnabile «dimostrazione della verità della religion cristiana». E con la distinzione tra i due ambiti della storia sacra e della storia dei gentili, egli, anche per più che probabili ragioni anche prudenziali, intendeva mettersi al riparo da possibili accuse di eterodossia. E in effetti, presentando un Dio provvedente il quale nella chiara forma di una *potestas ordinata* opera attraverso un fermissimo regime di cause seconde, Vico si muoveva

decadenza, si veda ivi, III, XVI [XVII], § 286, p. 1120: «perché la mutazione de' costumi, che *naturalmente* in ogni Stato vanno a cangiarsi in peggio ed a corrompersi...» (il corsivo è mio). Sulla presenza di un simile immaginario nel pensiero di Vico mi permetto di rinviare ancora a miei scritti: E. Nuzzo, *Le naturel nécessaire. Critères et figures de la science de l'histoire chez Vico*, in «Noesis», 2005, 8, pp. 285-307; in italiano *L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della scienza della storia in Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIV, 2004, pp. 35-56, poi nel mio volume *Metafore e luoghi della filosofia. Scritti teorici e storiografici*, a cura di M. Cambi, C. Cantillo, C. Colangelo, F. Piro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 313-34.

¹²⁰ Ivi, II, VII, § 77, p. 1024; II, LXVII [LXVIII], § 247, pp. 1099-1100.

¹²¹ Ivi, § 247, p. 1100.

¹²² Ciò che soltanto si può dire, ribadire, a proposito del sacrificio di Jefte, è che «il vero Id-dio, nel fatto del sacrificio di Abramo del di lui figliuolo Isacco, dichiarò espressamente esso non dilettersi punto di vittime innocenti»: ivi, II, XIX, § 132, pp. 1047-1048.

nel solco di una direttrice della quale poteva essere reclamata una piena ortodossia. Ma questa era tutt'altro che indiscussa, contraddicendo la veduta tradizionale di un Dio che non dismette mai la sua disposizione all'esercizio dell'onnipotenza, pure sulle realtà che ha disposto secondo un ordine sapiente e buono, soprattutto un Dio (il più consentaneo alle vedute del cattolicesimo) che interviene frequentemente nella realtà umana con i miracoli.

Il pensatore napoletano su questo terreno non si attestava sulle posizioni estreme di sviluppo di quella direttrice sulle quali si era spinto Malebranche quando aveva dichiaratamente vincolato un Dio, reso "impotente" nella sua volontà, al rispetto dell'ordine identificato con la sua figura sapienziale. Vico lasciava da parte il terreno insidiosissimo della salvezza delle anime, il terreno della grazia, così potendo asserire a ragione di avere elaborato un'inedita «dimostrazione della verità della religion cristiana», costruita in effetti con materiali e soluzioni ben più difendibili di quelle proprie delle difese tradizionali della provvidenza divina. E tuttavia la posizione assunta da Vico sulla provvidenza risultava non poco vicina nelle premesse teoriche a quella di Malebranche, e poteva essere sottoposta allo stesso tipo di critiche che venivano rivolte segnatamente da Arnauld: cioè in sostanza di rendere irricognoscibile, con il renderlo ordinario, l'intervento provvidenziale di Dio, in realtà così annullandolo, e mostrando necessario l'appello ad una «vera provvidenza» che si manifesta nei miracoli¹²³. In più, come si è accennato, particolarmente la «storia universale delle nazioni» delineata da Vico nella "Scienza nuova prima" conteneva, al di fuori della storia sacra, tutta la storia delle nazioni cristiane, tutte affidate in sostanza ad un rapporto con il vero e giusto conseguito attraverso le vie naturali comuni a tutte le nazioni, e – si è visto – senza nessun ricorso a miracoli.

Come si vede, l'opera del pensatore napoletano – a mio giudizio senza dubbio nata e rimasta sul fronte della filosofia cristiana, diretta a difendere tale fronte (allo stesso modo di quella di Malebranche) – presentava problemi non da poco, e si esponeva ad acute insidie di eterodossia. Ciò deve essere ben chiaro. Il discorso qui condotto è finalizzato a mostrare, nei confronti di direttrici di lettura in chiave di eterodossia, la correttezza dei fondamenti teologici alla quale una posizione come quella vichiana poteva appellarsi (per cui un'«interpretazione cattolica di Vico» è ben lontana dal presentarsi come «assurda»). Ma assolutamente non implica che il complesso delle posizioni e tesi di Vico non si presentasse gravido di pesanti rischi¹²⁴.

¹²³ «La thèse de Malebranche selon laquelle Dieu n'agit que par des volontés générales conduit selon Arnauld à la conclusion, malheureuse mais inévitable, que la vraie providence divine ne se manifeste que dans les événements miraculeux» (S. Nadler, *L'ombre de Malebranche*, cit., p. 142).

¹²⁴ Per una presentazione sintetica delle principali linee e voci critiche dirette a sostenere la piena eterodossia, intenzionale o fattuale, della filosofia vichiana rinvio segnatamente a pagine del mio saggio, già richiamato, *Between Orthodoxy and Heterodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria*, pagine poi solo in parte ripresentate nell'altro mio saggio sopra citato *Religione e 'ortodossia' in Vico. I fondamenti teologici della razionalità storica*. Ma la questione della religione in Vico e della sua personale religiosità è largamente da me affrontata in diversi saggi di un mio volume: E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza. La "filosofia*

Una qualche preoccupazione di contenerli si può considerare probabilmente maggiormente attiva nelle edizioni successive della *Scienza nuova*, e una disamina accurata del ripresentarsi in esse della materia finora indagata potrebbe confermare questa ipotesi critica. Ma una tale disamina analitica è da rinviare ad altra sede. In questa mi restringo a portare l'attenzione su alcuni luoghi essenziali, in quelle edizioni, della trattazione vichiana del tema degli attributi divini, con un rapido riferimento al pur contenuto comparire dei miracoli.

Mi soffermerò dunque su ristretti luoghi dell'edizione del 1744 della *Scienza nuova*, con qualche parziale richiamo a quella del 1730. Nel primo di essi Dio si riafferma fin da principio, nella “Spiegazione della dipintura”, considerato «per l'attributo della *Provvedenza*», «della di lui provvidenza»¹²⁵. In tal senso, appare subito chiaro, la *Scienza nuova* non può procedere da una definizione preliminare degli attributi di Dio, come nei discorsi di consueta sistematica teologia razionale (il cui modello era ancora presente nel *De uno*). Si tratta invece di partire, secondo un andamento del discorso nel quale il momento in certo modo “filologico” deve precedere quello della riassuntiva dimostrazione “filosofica”, dalla considerazione, dall'osservazione, dell'universale diffusione dell'idea di Dio appunto «per l'attributo della di lui provvidenza»; con la sostanziale differenza, però, che – come già sappiamo dalle posizioni sistematiche della *Scienza nuova prima* – la provvidenza era «così vera appo gli Ebrei [...] come immaginata per gli Gentili», per cui nel mentre questi semplicemente «fantasticarono» di avere dagli dei avviso delle «cose avvenire», i primi effettivamente li ebbero per via dello stesso Dio, «o per gli Angioli, che sono menti, o per gli Profeti, de' quali Iddio parlava alle menti»¹²⁶: confermandosi insomma un intervento della divinità provvedente che avviene effettivamente per vie straordinarie con il popolo ebraico, e che viene invece soltanto immaginato dai popoli gentili. Siamo, come si vede, in un campo discorsivo nel quale si congiungono i dati dell'esperienza del popolo ebraico, considerata però sulla base teologica dell'assunzione del dettato biblico, e i dati dell'esperienza della religiosità pagana, interpretata sulla base dei meccanismi immaginativi propri della costituzione della natura umana: sui quali – si è detto – l'insegnamento di Malebranche poteva risultare particolarmente prezioso¹²⁷.

pratica” di Giambattista Vico, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007. Per le parole citate nel testo – «una interpretación católica de Vico [...] sería absurda» – cfr. G. Costa, *Malebranche y Vico*, cit., p. 76. Per qualche considerazione sulla posizione critica di Costa si veda più avanti.

¹²⁵ *SN30*, “Spiegazione della dipintura”, p. 32; *SN44*, § 9, p. 421. I due passi sono pressoché identici nelle due edizioni, con varianti poco significative.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Per una considerazione sistematica del rapporto Vico-Malebranche, ovviamente estesa a tutte le versioni della *Scienza nuova*, sull'ambito della teoria della conoscenza, ma più in genere della dottrina dell'occasionalismo dell'Oratoriano, vanno tenuti presenti, e andrebbero esaminati, almeno due luoghi principali, introdotti nell'ultima versione. Il primo è relativo ad una pagina introduttiva al libro II: «che la mente umana non intenda cosa della quale non abbia avuto alcun motivo (*ch'i metafisici d'oggi dicono “occasione”*) da' sensi [...]» (*SN44*, § 363, p. 560). Il secondo ospita un'altra allusione in qualche modo “consentanea” all'occasionalismo malebran-

Il secondo luogo è un passo essenziale nel quale una rinnovata definizione degli attributi divini si dà nei modi dell'inedita impareggiabile teologia razionale vichiana: un passo che in effetti va letto in un giro di pagine che possono essere considerate le più importanti che si leggono sul nostro argomento già nella seconda versione della *Scienza nuova*, e poi nell'ultima con variazioni esigue (che qui non si ricostruiranno), salvo che in un punto piuttosto significativo. Sono pagine che si leggono nell'essenziale "sezione" «Del metodo» del libro primo, già abbastanza inoltrate nell'andamento del discorso vichiano, di modo che il carattere di "teologia razionale", "teologia naturale", che connota la definizione degli attributi divini certamente non si presenta nelle forme sistematicamente "aprioriche" del *De uno*, ma in quelle proprie di una scienza che «dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina»: e dunque si appronta un tipo di dimostrazione per il quale le «sublimi pruove teologiche naturali», da un lato devono essere «confermate» da precise prove logiche (fondate sul principio che in diverse occasioni ho denominato dell'"impossibile che non") distintive della «filosofia», dall'altro devono essere accertate dal costante ricorso alle prove storiche proprie della «filologia», costituendo così «una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza»¹²⁸.

Ma leggiamo dunque tale passo centrale. «Imperciocché la provvidenza divina, avendo per sua *ministra* l'onnipotenza, *vi debbe* spiegar i suoi ordini *per vie tanto facili* quanto sono i *naturali* costumi umani; *perch'ha per consigliera la sapienza infinita*, quanto *vi dispone debbe essere tutto ordine*, *perch'ha per suo fine la sua stessa immensa bontà*, quanto *vi ordina debb'esser* indiritto a un bene sempre superiore a quello che si han proposto essi uomini»¹²⁹.

Siamo di fronte ad una conferma sostanziale – con una serie di riprese (tra le quali spicca di importanza, per il nostro argomento, la facilità delle «vie» che deve seguire la provvidenza) – ma anche ad una qualche ulteriore evoluzione dei caratteri principali della fisionomia degli attributi quale si è visto configurata nel *Diritto universale*.

L'elemento principale di tale relativa evoluzione sta – in un lessico di marcato tenore politico («consigliera», «ministra», «ordinare», «ordini») – nella sovranità assegnata direttamente all'attributo della provvidenza, perché Dio viene pensato assolutamente come Dio provvidente (si tenga a mente il luogo della "Spiegazione della dipintura" poco fa richiamato), ma deve essere dimostrato tale, secondo l'esplicito fine assegnato alla scienza nuova. Tale attributo risulta come sovraordinato agli altri tre (anche se Vico non parla esplicitamente in

chiano, che si legge nel cap. II, della sez. VII ("Della fisica poetica") del l. II (*SN44*, § 696, p. 766): «E sì rozzamente, intesero quell'altissima verità, che poi la teologia naturale de' metafisici [...] dimostra che *l'idee vengono all'uomo da Dio*».

¹²⁸ Ivi, §§ 342, 346, pp. 548-550 (*SN30*, pp. 128-130). Per brevità non ricostruirò le variazioni che si danno dalla seconda alla terza versione dell'opera vichiana, limitandomi a citare tra parentesi – come ho appena fatto – le pagine della citata edizione critica del testo del 1730, e per comodità del lettore continuando a citare dall'edizione Battistini per l'ultima versione.

¹²⁹ Ivi, I, IV, § 343, p. 549 (*SN30*, p. 129). Anche in questo caso il corsivo è mio, ma chiaramente sarebbe interessante riportare ed esaminare il corsivo vichiano.

termini di attributi), i quali si presentano con tratti di una peculiare tripartizione, che non è priva di qualche “anomalia”.

Infatti una simile tripartizione sostituisce definitivamente quella canonica (“nosse”, “posse”, “velle”) – sulla cui base pure si era mosso Vico nel suo discorrere sistematico in ispecie nel *De uno* – con una nella quale viene meno, “tace”, la volontà, la quale è come assorbita nell’«immensa bontà», e nella quale l’unica onnipotenza sulla scena è “soltanto” quella “indirizzata” ad assicurare i disegni di una provvidenza benigna e sapiente. E in effetti la volontà di questo antivolontaristico Dio “dall’amore estroverso” (ben diverso da quello malebranchiano dell’amore di sé e della sua gloria) non può che essere tutta compresa nella bontà (sapiente) e quindi in sostanza senza residue possibilità di un esercizio “autonomo”. Allo stesso modo, ancora implicitamente, l’onnipotenza “originaria” di Dio (cioè di un Dio, *eliso* nella *Scienza nuova*, il quale non ha scelto ancora la creazione e l’amore per il mondo creaturale) nella dimensione del vichiano operoso Dio provvidente è “ridotta” e “vincolata” all’affermazione di un benigno ordine sapienziale.

Una tale formulazione tanto antivolontaristica dell’assetto degli attributi divini non è contraddetta, ma al contrario confermata, da un successivo passo nel quale, nella prosecuzione del discorso (che merita per buona parte di essere citata di qui a poco), Vico ritorna sulla sua critica ricorrente agli stoici di intendere deterministicamente la «catena eterna delle cagioni» delle cose, la quale in realtà «pend[e] dall’onnipotente, saggia e benigna volontà dell’Ottimo Massimo Dio»¹³⁰. Si tratta in effetti, come si vede, di una volontà assolutamente vincolata dai caratteri della sapienza e della bontà. E appare anche di qualche interesse che Vico nell’ultima versione della sua grande opera abbia proprio su questo punto modificato in modo significativo il suo discorso, lasciando cadere il riferimento che appariva nella versione precedente ad una concezione del «sovrano arbitrio» divino, quale già da Omero (e riferita al suo Giove...), era stata intesa¹³¹. Si trattava di un riferimento probabilmente considerato prudentemente opportuno, idoneo a sottolineare la distanza della propria posizione da quella del determinismo impersonato dagli stoici, ma che comunque già nella versione del 1730 non era certamente tale da curvare in qualche modo in senso effettivamente volontaristico il punto di vista vichiano. Tanto più significativo, forse, che venisse poi lasciato cadere nell’ultima elaborazione del testo.

Comunque sia nella seconda che nella terza *Scienza nuova* ad essere confermata ed evidenziata è in primo luogo la natura operosa del Dio provvidente vichiano, la quale consente che i caratteri del divino cooperino nella comune

¹³⁰ Ivi, § 345, p. 550: «e truoverassi aver convinto di fatto [...] gli stoici che la lor eterna catena delle cagioni, con la qual vogliono avvinto il mondo, ella penda dall’onnipotente, saggia e benigna volontà dell’Ottimo Massimo Dio».

¹³¹ *SN30*, p. 130: «e truoverannosi aver convinti di fatto [...] gli Stoici, che la loro *Catena eterna delle cagioni*, con la qual vogliono *incatenato il Mondo*, ella *pende* appunto, come appresso *Omero*, dal *sovrano arbitrio di un’ottimo, massimo Giove*». Per altri luoghi nei quali ricompare la «catena» degli stoici si veda almeno *SN44*, § 387, p. 577 («si fatta catena pende dall’arbitrio di esso Giove», rimodulazione di *SN30*, p. 150).

opera: impedendo così che la bontà, come «fine» della stessa provvidenza, finisca con l'identificarsi con questa. In effetti all'interno della complessiva partizione dei caratteri del divino si può probabilmente individuare una "gerarchia logica", che appare confermata dalle *funzioni* assegnate agli attributi in questo linguaggio politico della sovranità. Nel termini di questo linguaggio: la provvidenza si presenta come si è detto, con una sorta di protagonismo regale, come primario benefico soggetto sovrano (e quindi connotato dalla bontà che indica il fine del suo agire); alla sapienza spetta la funzione della «consigliera», in effetti del disegno dell'«ordine», e delle forme dell'«ordine», degli «ordini» (una funzione analoga quella che si può ritenere Vico continuasse a suggerire fosse attribuita a ceti intellettuali chiamati a collaborare al governo del regno)¹³²; all'«onnipotenza» spetta infine piuttosto il ruolo "esecutivo" di governo, dell'attuazione dell'ordine (attraverso «vie facili» che sembrano però strettamente pertinenti alla disposizione della sapienza che «debbe essere tutto ordine»). In tal senso sembra essere confermata una sorta di primazia dell'attributo della bontà, e della sapienza in quanto fornisce il disegno di un ordine contrassegnato oltre che da semplicità da bellezza (o «vaghezza» come già detta la *Scienza nuova seconda*), un tratto la cui introduzione è una novità non da poco. Ma tutti gli attributi del divino – si diceva – sono chiamati a cooperare all'opera comune, fornendo così ognuno argomenti di «pruove sublimi» della dimostrazione vichiana: in particolare dalla fattività dell'onnipotenza «ministra» essendo «soministrate» quelle relative alla «naturalizza», «facilità», con cui, attraverso le dovute «occasioni», si perviene ai fini non proposti dagli uomini.

Leggiamo dunque la pagina mirabile che prosegue il discorso sugli attributi divini.

«Per tutto ciò nella deplorata oscurità de' principi e nell'innumerabile varietà de' costumi delle nazioni, sopra un argomento divino che contiene tutte le cose umane¹³³, qui pruove non si possono più sublimi disiderare che queste

¹³² Non riapro qui l'annosa questione del "Vico politico", sulla quale sono intervenuto in diverse occasioni, tra l'altro distanziandomi dalla veduta di Giarrizzo (espressa in un saggio che resta imprescindibile) che Vico nelle *Scienze Nuove* – con una «prospettiva apologetica» in esse «sempre più preminente» – virasse in sostanza verso posizioni di minore implicazione di interesse politico e piuttosto conservatrici: cfr. G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, in Id., *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 109. In proposito si può anche osservare che l'esplicita eloquente comparazione incontrata nelle pagine del *De uno* tra la «civilis potestas» e quella divina non viene riproposta nelle pagine ora esaminate, ma tra di esse è difficile non rilevare una certa continuità, e con essa il riprodursi di un modello di potere sovrano benigno e capace di fruire del "consiglio" di figure, ceti, detentori di una sapienza civile indispensabile, nei tempi aperti al consapevole «arbitrio umano», per conseguire o salvaguardare forme di «giusto» necessarie alla conservazione delle nazioni, e delle particolari forme politiche. Insomma, a dirla in breve, io dissocierei il possibile rilievo di una maggiore, ma contenuta, curvatura apologetica del discorso vichiano, segnatamente nelle due ultime versioni della *Scienza nuova*, da un difficile riscontro del procedere di quel discorso verso vedute più chiuse sul piano politico.

¹³³ Qui, nella pagina che si sta citando, il testo della seconda versione dell'opera prosegue con un inciso che viene meno nell'ultima edizione: «in quanto si sottomettono a *diritto*, e *ragione*»: *SN30*, p. 129 (l'intera "pagina" riprodotta qui su nel testo si legge alle pp. 129-30). L'inciso parrebbe destinato soprattutto a rimarcare, prudenzialmente, che l'indagine della

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 [secondo il modello epistemico cartesiano], ove rifletteremo con quanta *facilità* le cose nascono e a quali *occasioni*, che spesso da lontanissime parti, e talvolta tutte contrarie ai proponimenti degli uomini, vengono e vi si adagiano da se stesse; e tali pruove ne somministra l'*onnipotenza*. Combinarle e vederne l'ordine, a quali tempi e luoghi loro propri nascono le cose ora, che vi debbono nascer ora, e l'altre si differiscono nascere ne' tempi e ne' luoghi loro, nello che, all'avviso d'Orazio, consiste tutta la bellezza dell'ordine¹³⁴; e tali pruove ci apparecchia l'*eterna sapienza*. E finalmente considerare se siam capaci d'intendere se, a quelle occasioni, luoghi e tempi potevano nascere altri benefici divini, co' quali, in tali o tali bisogni o malori degli uomini, si poteva condurre meglio a bene e conservare l'umana società; e tali pruove ne darà l'eterna bontà di Dio»¹³⁵.

Complessivamente, in questo discorso non ha nessuno spazio una residua volontà arbitraria di Dio, come appunto poco dopo conferma l'aggettivazione, che qui si è poco su richiamata, del suo vincolante essere, dovere essere, insieme «onnipotente, saggia e benigna»¹³⁶. In tale quadro si può dire che si rivela “privilegiata” la connessione tra sapienza e fare (da cui viene il disegno della naturalità delle vie). In tal senso forse la scelta del benigno Dio provvidente, e sapiente, è così “naturale” a Vico da non fargli avvertire la possibilità di una proposizione in effetti ardata secondo la quale «in Dio il conoscer e l' fare è una medesima cosa» che si legge in una pagina del testo di poco suc-

scienza vichiana è circoscritta a quanto delle cose umane può essere spiegato razionalmente (uno spettro nel quale non rientrano le vie della grazia...).

¹³⁴ In *SN30*, p. 130: «consiste tutto il bello, e tutta la *vaghezza dell'ordine*». Come già accennato, viene introdotto qui un riferimento alla dimensione “estetica” dell'ordine di notevole interesse. È soprattutto dinanzi a tale dimensione della bellezza dell'ordine storico delle cose umane che il «leggittore pruoverà un divin piacere»: *SN44*, §§ 345, 349, pp. 550, 552 (con varianti non di rilievo rispetto a *SN30*, pp. 130, 132). Il tema della bellezza del provvidenziale ordine naturale e anche umano, che veniva ripresentato pure da Malebranche all'interno del suo sistema dottrinale, naturalmente ha una lunghissima e sovrabbondante storia nel pensiero cristiano. Una pagina assai importante (e anche inquietante), che sicuramente Vico conosceva bene, è quella del *De ordine* nella quale la «pulchritudo» viene fatta provenire dall'«ordo occultus» voluto dalla «divina provvidentia» per il quale con «ineffabili et sempiterna lege» tutte le cose vengono disposte armonicamente, di modo che anche dalle cose più deformi, turpi o crude (come dalla lotta dei galli) provenga appunto «certaminis perfectior pulchritudo»: Agostino, *De ordine*, cit., II, 4, 11-12, p. 304. Ovviamente è essenziale l'elaborazione di un modello di provvidenza per la quale le azioni degli uomini – come nel caso della «vita stultorum», che non è «minime ordinata» da essi – sono disposte armonicamente rispondendo ad un «occultus ordo» (*ibid.*).

¹³⁵ *SN44*, § 344, p. 550.

¹³⁶ È eloquente la ripetuta insistenza – con il reiterato «debbe essere» che sopra si è incontrato – sul carattere di necessità che lega tutti i modi dell'essere degli attributi al carattere essenziale di un benefico Dio provvidente (e sapiente). Tale «debbe essere» esprime la cogenza logica delle prove filosofiche che mostrano tali, e non altri, dovere essere i caratteri del divino, ma allo stesso tempo vincola questi ad un indissolubile legame interno. Insomma si ha un duplice registro della forma verbale del dovere («debbe»): per un verso si tratta del non poter essere altrimenti alla luce del filo tagliente delle logiche, dimostrative «divine pruove» (a «conferma» Vico aggiunse «e dimostra»); per altro verso si tratta del vincolo che lega l'operare degli attributi divini al sovrano carattere provvidenziale del principio divino.

cessiva, ben nota perché in essa viene ripreso il tema del *verum-factum*¹³⁷. Una proposizione considerevolmente ardata anche se letta nel suo contesto, se non viene circoscritta al significato (comunemente proprio delle tante occasioni nelle quali quell'espressione appare nella letteratura teologica) che ogni sapere divino che *voglia* farsi è esso stesso fare: altrimenti a rigore implicando la negazione che il fare divino di una creazione (benigna) sia la scelta di uno soltanto degli orizzonti degli infiniti «possibili» che la sapienza divina ha dinanzi a sé (un'infinita «serie de' possibili»)¹³⁸, e dunque implicando l'idea empia (bruniana, spinozista) della creazione continua di tutti i possibili.

Complessivamente comunque queste pagine della sezione «Del metodo» si potrebbero collocare in un'ideale antologia degli esiti moderni della grande discussione sugli attributi di Dio. In essa la posizione di Vico spicca per averla dislocata con straordinaria energia e innovatività sul terreno del “mondo delle nazioni”, e per avere, con altrettanta conseguente innovatività, “eletto” come attributo eminente del divino la «bontà», e in qualche misura anche il carattere “sovracomprendente” della «sapienza», che “dev'essere” quella che detta all'«onnipotenza» le semplicissime vie della «naturalità» con cui conservare il «gener umano». Così «nella serie de' possibili» (tutti i *possibilia* infiniti, salvo quelli contraddittori) l'«eterna sapienza» divina “deve” avere prescritto l'«ordine» dei soli modi attraverso i quali, con «naturalità», «potevano nascere» i «benefici divini» disposti.

Tutta la *Scienza nuova* in effetti non fa che provare a dimostrare costantemente questa «naturalità», «semplicità» delle vie provvidenziali, delle quali sono tanti ignari gli uomini che perfino ai filosofi è stato dato di potere testimoniare della sapienza divina con «inganni permessi dalla divina provvidenza»¹³⁹. Non è il caso di addurre qui una serie voluminosa di esempi. Basterà rammentare come «semplicità» e «naturalità» si dispongono infine come uno stretto binomio di termini, che in effetti si identificano, allorché Vico ritorna – nel “Corollario che la divina provvidenza è l'ordinatrice delle repubbliche e nello stesso tempo del diritto natural delle genti” – sul discorso proposto nelle pagine esaminate “Del metodo”, quando la trattazione della «dimostrazione» della provvidenza divina è ormai largamente inoltrata e può già sostenere espressioni di tenore “conclusivo”. «Or qui, per quelle prove divine ch'avvisammo sopra nel *Metodo*, si rifletta, col meditarvi sopra, alla *semplicità* e *naturalità* con che la provvidenza ordinò queste cose degli uomini, [...] e poi fra tutti i possibili umani, si vada in ricerca se tante, e sì varie e diverse cose abbian in altra guisa potuto aver incominciamenti *più semplici e più naturali* tra quelli stessi uomini [...]»¹⁴⁰.

¹³⁷ *SN44*, § 349, p. 552 (identico il precedente dettato di *SN30*, p. 132).

¹³⁸ *SN44*, § 345, p. 550 (*SN30*, p. 130).

¹³⁹ Si veda già *SN30*, p. 1369: «inganni permessi dalla *Divina Provvidenza*». Cfr. poi *SN44*, § 362, p. 560, in un luogo nel quale ancora si riafferma il ruolo eminente della «sapienza divina la quale ordinò questo mondo di nazioni».

¹⁴⁰ *SN44*, § 630, p. 729 (il corsivo è mio); già *SN30*, p. 238. Così sempre per vie del tutto ordinarie la provvidenza «intendendo gli uomini tutt'altro fare, ella *portogli* in prima a temer la divinità [...], *dispose* che si ritruovassero in luoghi sani e forti di sito [...], gli *dispose* ad unirsi con

La provvidenza divina procede soltanto per vie ordinarie, salvo naturalmente che per gli ebrei. La «degnità» CV dell'ultima versione della *Scienza nuova* afferma ciò con icastica espressione, innovando significativamente rispetto a quella precedente: «perché le genti n'ebbero i soli *ordinari aiuti* dalla provvidenza; gli ebrei n'ebbero anco *aiuti straordinari* dal vero Dio»¹⁴¹.

Altra innovazione significativa relativa a questo giro di «degnità» è che Vico introduce nella degnità immediatamente precedente – la CIV – la rivendicazione che la sua “scienza” interviene (anche) nella dimostrazione dei «principi» della «cristiana religione» e di quelli «catolici» della grazia¹⁴². Siamo di fronte qui ad un altro punto critico importante, che investe la veduta interpretativa di un'indubbia curvatura maggiormente apologetica, magari anche dovuta a ragioni prudenziali, delle due ultime *Scienze nuove* rispetto alla prima (nella quale non compare l'argomento della dimostrazione dei principi della grazia); ed è un punto che si connette con quello della pur limitata introduzione, in quelle, dei miracoli nella stessa storia non ebraica. Non è conveniente affrontare distesamente in questo saggio già tanto esteso tale complessa tematica storiografica, nella quale si condensano una serie di questioni, quali l'evoluzione della trattazione vichiana della religione e i caratteri e le ragioni delle differenze riscontrabili tra le diverse edizioni della *Scienza nuova*, ed in particolare tra la prima (di mirabile maggiore concentrazione discorsiva) e le ultime. Occorre piuttosto ritornare un momento sul tema degli interventi, degli «aiuti» di tipo “straordinario” che dispone il Dio provvidente della *Scienza nuova*, ed in particolare dei miracoli che Vico introduce nelle due ultime edizioni di questa.

Da questo punto di vista non è tanto importante portare l'attenzione sull'inserimento di espressioni atte a rimarcare il carattere miracoloso di interventi divini appartenenti alla tradizione biblica, come (nella *Scienza nuova terza*) nel caso della «confusione delle lingue», «da quale avvenne in una maniera miracolosa, onde all'istante si formarono tante favelle diverse».¹⁴³ In questo caso siamo sempre sul terreno della separata storia degli ebrei. Va piuttosto rilevata una qualche disponibilità a introdurre, sia pure “interstizialmente”, l'intervento del soprannaturale, il miracolo, nel corso degli sviluppi della storia profana, nella quale s'inserisce l'esperienza del cristianesimo: che ha la caratteristica di esse-

certe donne [...], *fa nascere* le repubbliche di forma aristocratica, in conformità della selvaggia e ritirata natura di tai primi uomini»: SN44, § 629, pp. 727-728 (già SN30, pp. 237-238).

¹⁴¹ SN44, § 313, pp. 536-537 (il corsivo è mio). La più prolissa «degnità» corrispondente del testo del 1730 – la C – non fa menzione esplicita della differenza tra gli aiuti ordinari e quelli straordinari, “limitandosi” a ribadire «la *differenza*» tra «*Diritto Natural delle Genti, Diritto natural de' Filosofi*, e *Diritto natural degli Ebrei*», e a proposito di questi ultimi a riproporre elementi che abbiamo già incontrato nella prima versione dell'opera: la credenza «nella *Provvidenza d'una Mente Infinita* [...] che *spia ne' cuori degli huomini*»; l'aver ricevuto una legge la cui osservanza rende gli ebrei virtuosi, «per lo che sono da *Teofrasto* chiamati *Filosofi per natura*», etc.: SN30, p. 118.

¹⁴² SN44, § 310, p. 536. «Quella stessa Degnità [...] dimostra che l'uomo non è ingiusto per natura assolutamente, ma per natura caduta e debole. E 'n conseguenza dimostra il primo principio della cristiana religione [...] E quindi dimostra i catolici principi della grazia [...]».

¹⁴³ SN44, § 62, p. 466. È un passo che si legge nel l. I, nelle “Annotazioni alla tavola cronologica”.

re affine alla storia sacra degli ebrei, e di stare con statuto incerto entro la storia aperta dalla laboriosa fuoriuscita delle nazioni gentili dallo stato dell'erramento ferino.

Agli inizi del libro V – che tratta, come sappiamo, “Del ricorso delle cose umane nel risurgere che fanno le nazioni” – l'autore, introducendo il tema della «barbarie seconda», afferma di volere «ischiarire» tempi «giacciuti più oscuri di quelli della barbarie prima», ma così di «dimostrar altresì come l'ottimo Grandissimo Iddio i consigli della sua provvidenza con cui ha condotto le cose umane di tutte le nazioni, ha fatto servire agl'ineffabili decreti della sua grazia»¹⁴⁴. Si tratta di un'inconsueta rappresentazione di Dio, che appare procedere per decreti con volontà impenetrabile, alla quale “seguano” i «consigli» di una sapiente provvidenza. Ma, a veder bene, Vico ancora una volta non discorre di un Dio (il quale mai viene alla luce) teologicamente “anteriore” alla scelta di essere creatore e provvidente: i suoi decreti sono ristretti, entro il procedere del corso storico, all'affermazione della verità della religione cristiana (con miracoli che riguardano i martiri cristiani ma non Cristo...) e alla rinnovata conservazione dell'umanità, e sono ancora una volta tutti affidati ai consigli della provvidenza (cioè in primo alla sapienza «consigliera»). Si legge così, subito dopo, di un intervento divino «per vie sovrumane», in modo che fosse «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 vana sapienza greca»¹⁴⁵. Appare chiaro che i miracoli di cui discorre Vico sono quelli strettamente diretti ad affermare «la verità della cristiana religione», ma non riguardano l'ordinario corso delle cose umane anche dopo che la storia dei gentili è diventata per tanta parte la storia delle nazioni cristiane. Tant'è che agli inizi del ricorso Dio «permise» che il «nascere [del] nuovo ordine d'umanità tra le nazioni» avvenisse in modo che «secondo il natural corso delle medesime cose umane ella fermamente fusse stabilita»¹⁴⁶.

Insomma, siamo ancora una volta, in un punto delicatissimo, alla riaffermazione dell'idea che «quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni»¹⁴⁷, e che

¹⁴⁴ SN44, § 1046, p. 933.

¹⁴⁵ Ivi, § 1047, p. 934.

¹⁴⁶ SN44, § 1047, p. 934 (il corsivo è mio). Questi passi, e quelli che seguono, nell'edizione del 1730 compaiono quando il discorso del libro V “Del ricorso delle cose umane” era già avviato (cfr. SN30, specie p. 360). Non sarebbe priva di interesse una comparazione analitica di queste pagine, che potrebbe contribuire a suggerire che nell'ultima versione dell'opera si allentarono preoccupazioni di carattere apologetico introdotte, contenutamente, in quella precedente.

Per il tema delle conseguenze rischiose che derivavano nel pensiero vichiano dalla trattazione nelle *Scienze nuove* (di un certo tenore “razionalistico”...) del “sacro cristiano” tra medioevo ed età moderna, con una tendenziale assimilazione nell'età della «barbarie ritornata» delle esperienze della religiosità cristiana a quella pagana, con l'interrogativo di quale dovesse e potesse essere il ruolo della “pietà cristiana” nei tempi maggiormente «umani», e così via, rinvio ad almeno alcune pagine del libro (comprese nel saggio *La filosofia pratica di Vico tra religione e prudenza*, cit., pp. 215 e sgg.

¹⁴⁷ SN44, § 342, p. 549 (il corsivo è mio); SN30, p. 129.

questi ordini si dispongano in modo tale da far sì che un principio divino immutabilmente benefico veda realizzati i suoi disegni «secondo il natural corso delle medesime cose umane», secondo un principio di semplicità.

4. Vico così assumeva e riformulava organicamente sul piano del “mondo storico” una direttrice di pensiero teologico, quella della «potestas ordinata», che già era stata adoperata per sostenere l'assoluta leggibilità del “mondo naturale” e sostanzialmente l'accesso alla «catena eterna delle cagioni» con un'ambiziosa fondazione epistemica della «scienza» dei fenomeni storici ignota alla fondazione congetturale settecentesca del sapere storico. In tal modo la sua riflessione mostra di avere conseguito caratteri d'innovatività, di “modernità”, nel cuore stesso però delle sue scelte di campo pienamente “ortodossamente” cristiane, cattoliche, il cui carattere primario l'interprete deve assolutamente guardarsi dall'occultare. Il che non significa – come si diceva – che il suo pensiero non fosse reso in più di un punto rischiosamente vicino ai limiti dell'ortodossia cristiana dagli esiti coerentemente, marcatamente antivolontaristici della sua rappresentazione del principio divino, con la sostanziale messa da parte del miracolo dalla ricostruzione della storia non ebraica (per tanta parte cristiana...), per non dire di una consistente tendenza a spiegare in parte anche la storia ebraica secondo criteri razionali di “naturale” sviluppo storico.

La conduzione sul piano del mondo naturale della direttrice della *potestas ordinata* aveva esposto a rischi ed a conseguenti accuse, che Galilei aveva presto subito. Magari erano meno gravi i pericoli che l'Oratoriano Malebranche fattualmente correva al suo tempo, in terra francese, in conseguenza di condanne all'indice che effettivamente lo raggiunsero; ma sicuramente furono assai più gravi gli addebiti teologici che gli furono rivolti. Vico non si era avventurato sul terreno della naturalizzazione della grazia, e si era guardato dallo spingersi a dichiarare il Dio provvidente «impotente» a svincolarsi dai disegni della sua bontà e sapienza; e tuttavia in fondo anche lui si prestava in qualche modo all'accusa di Arnould di avere distrutto la provvidenza divina, se a questa era legata ancora l'immagine di un Dio che interviene per vie straordinarie, ogniqualvolta lo reputa, nelle vicende della natura e soprattutto in quelle umane.

Vico – si è detto – partecipava ad una significativa corrente del pensiero cristiano (e in particolare cattolico), che già tra la fine del XVII secolo e gli inizi del XVIII provava a difendere i capisaldi di quel pensiero apportando vedute innovative e anche più volte utilizzando materiali non poco insidiosi (basti pensare alle ricostruzioni di impronta “epicurea” delle origini dell'umano, o anche all'enorme, quasi pervasivo, spazio comunque concesso ai moventi utilitari nella ricostruzione della vita associata degli uomini). In tal senso l'adozione da parte del pensatore napoletano del “principio di semplicità” nella forma di un'originalissima rimodulazione della direttrice teologica della *potestas ordinata* costituiva un elemento essenziale per corrispondere all'ambiziosa sfida di costruire un'inedita «dimostrazione della provvidenza divina»; nel mentre la tendenza riduttivistica ad un ruolo modellistico del principio di semplicità (del metodo analitico-risolutivo, etc.) era da lui contrastata con una forte ri-complicazione

delle prospettive sul piano anche fisico, ma soprattutto antropologico, gnoseologico, epistemologico, metodologico.

Come detto agli inizi di queste pagine, non allargo il discorso ad altri autori, sui quali mi riprometto di soffermarmi altrove. Avendo fatto cenno al fatto che intendevo intervenire su un autore come Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro – considerato comunemente una figura di assoluto spicco nel panorama della più avanzata cultura spagnola del secolo XVIII, e anche un longevo (visse dal 1676 al 1764) protagonista della *Ilustración* – mi limito a richiamare una pagina di uno scritto apparso nel 1733 nel suo celebre *Teatro Crítico Universal*, pagina pienamente attinente al tema del “principio teologico di semplicità”. Il richiamo a tale pagina può contribuire a riprendere in poche battute – anche al di là di Malebranche e Vico – l’impervia questione storiografica, accennata in apertura, dei caratteri di ortodossia o eterodossia del pensiero di una serie di autori che, tra seconda metà del Seicento e prima metà del Settecento, da prospettive cristiane, diedero luogo ad una fitta produzione che investiva i nodi della provvidenza divina, del miracoloso, del favoloso, e così via¹⁴⁸; e la connessa questione storiografica, dai profili metodologici assai delicati, dell’ascrivibilità di svariati di questi autori sotto categorie quali quelle di “illuminismo cristiano”, “illuminismo cattolico”, e simili.

¹⁴⁸ Già in un precedente mio lavoro ho segnalato come in proposito siano state rimesse in discussione vedute critiche consolidate anche in ordine a piuttosto ardite e discusse formulazioni del “pensiero cristiano”, come quelle di Gassendi. Su Dio, provvidenza e cause seconde in Gassendi è intervenuta anni fa – con tesi innovative circa la tarda “invenzione” della natura libertina del suo pensiero e i sostanziali forti limiti di sue posizioni eterodosse – M. Osler, *When Did Pierre Gassendi Become a Libertine?*, in J. Brooke - I. MacLean (a cura di), *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2005 pp. 169-192. «Devoted Thinker» o «libertin érudite»?», si chiede retoricamente l’autrice (pp. 169-170), risolvendo il problema storiografico indicando infine in Pintard il responsabile dell’inserimento di Gassendi tra i libertini eruditi e della piena accettazione che egli fu un libertino, quando invece Bayle e i suoi contemporanei non lo consideravano tale. Su provvidenza e potere divino in Gassendi cfr. le pp. 183-4: «Within the stipulation that nothing God creates can impede his absolute power, he makes use of second causes to carry out the ordinary course of nature. Second causes, as part of the created order, do not restrict God’s freedom, because he can dispense with second causes altogether if he chooses». Dunque il potere assoluto di Dio crea un ordine naturale che è però marcatamente contingente. Così il “dolce prete” si schierava contro l’epicureismo anti-provvidenzialista, come avrebbe fatto Vico; ma, diversamente da Malebranche e Vico, conservava un tradizionale largo potere di intervento alla volontà divina. Per Gassendi, inoltre, è piuttosto la filosofia naturale (*Physiologia*) a condurre alla vera religione, diversamente dalla vichiana riflessione di “teologia civile”. Certo ben insidiosa era l’adesione di Gassendi all’atomismo meccanicistico. Ma – osserva la Osler – ad esso veniva però sottratta l’anima immortale e incorporea. Dio, gli angeli e l’anima erano sottratti al discorso della filosofia meccanicistica, così che l’adesione all’epicureismo riguardava solo la sostanza molto tenue («flos materiae») dell’anima animale, la quale, in quanto anima vegetativa, è solo una parte dell’anima umana. L’anima razionale è immateriale, perciò è immortale. Gassendi, dunque, secondo l’autrice, non era un libertino più o meno nascosto. «On the contrary, I would argue that he was a rather typical seventeenth-century natural philosopher who considered topics such as divine providence, finality, and the immortality of soul as central components of his attempt to create a new philosophy» (p. 187). Si tratta, mi pare, di un problema storiografico aperto.

Nella pagina di Feijoo apparsa nel tomo V del *Teatro Crítico Universal* il ricorso alla forza critica di una «razón» che, «quanto permette la materia», deve aspirare ad essere «demonstrativa», poggiava sulla chiara veduta teologica di un Dio il quale non interviene se non in casi di straordinaria necessità ad interrompere il corso ordinario dei fenomeni il cui saldo ordine ha istituito, affidandolo quindi al solo agire delle «causas segundas»: appunto secondo la concezione moderna di una natura retta da un principio di semplicità, alla quale ripugna ogni spiegazione che introduca inutili elementi di «superfluidad»¹⁴⁹. Una simile veduta si connetteva naturalmente a quelle che sollecitavano costantemente, sia pure in uno stile di pensiero giudiziosamente pacato, ad una critica impregiudicata del ricorso al favoloso, al prodigioso, allo stesso miracoloso. Non è un caso che per le sue idee (segnatamente che i pronostici degli antichi oracoli non soltanto fossero largamente frutto di impostura sacerdotale, ma non fossero cessati con la venuta di Cristo) fosse accusato di essere un seguace di Van Dale (conosciuto direttamente o attraverso fonti come le *Nouvelles* di Bayle, ma in effetti già largamente accessibile per il tramite della “traduzione” temperata delle sue idee da parte di Fontenelle).

Il punto fondamentale è che una teologia delle “vie semplici” del divino, negando o contenendo al massimo i miracoli dopo quelli attestati dalla scrittura e dalla fede cristiana, si avvicinava per diversi aspetti alla posizione di chi – come Van Dale (ma si deve pensare anche ad autori come il Johannes Vossius del *De theologia gentili* (1641) o a Lord Herbert of Cherbury) – negava la potenza del diavolo, la realtà della divinazione, la stregoneria, la possessione, l'esorcismo, etc. Insomma una tale teologia tendeva a venire assai rischiosamente a capo della prolungata “guerra dei miracoli”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ B. G. Feijoo y Montengero, *Solución del Gran Problema Histórico sobre la Población de América, y las revoluciones del Orbe Terráqueo*: cito qui dall'ed. del *Theatro critico universal, ò Discursos varios...*, Nueva Edición corregida y aumentada, Madrid, Por Blas Román, Impresor de la Real Academia de Derecho Español y Público, 1781, t. V, pp. 341-342. Fornisco essenziali indicazioni circa edizioni e fortuna di questa importante opera, nonché dell'altra grande opera del prolifico autore, le *Cartas eruditas*, in un mio recente saggio: E. Nuzzo, *Una insidiosa defensa del preadamitismo en la ilustración cristiana. Razón crítica e historia de la terra en la Solución de Feijoo sobre la cuestión del poblamiento del nuevo mundo*, in A. Scocozza - G. D'Angelo (a cura di), *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*, Bogotá, Penguin Random House Grupo Editorial, 2016, vol. II, pp. 255-278.

¹⁵⁰ In materia di oracoli, divinazione, prodigi era pericolosissima, come è noto, la posizione di Anthonie Van Dale, rappresentata in libri che peraltro Vico teneva ben presente: «*Vandalé [sic]* e i suoi *de Divinatione, et de Oraculis*» (SN30, p. 148), vale a dire il *De oraculis veterum ethnicorum* (Amsterdam, 1683) e le *Dissertationes de origine et progressu idolatriae et superstitionum* (Amsterdam, 1696). L'elemento più insidioso dell'opera di Van Dale era quello di suggerire una stretta comparazione tra la fabbricazione fraudolenta di miracoli e portenti da parte dei sacerdoti pagani tramite le loro pratiche “oracolari”, fruendo della sterminata credulità popolare, e analoghe attività poste in essere dai sacerdoti delle chiese cristiane, dal momento che la produzione di oracoli, portenti, etc., non era venuta meno dopo l'avvento del cristianesimo, come imponeva la dottrina ufficiale. Questa in effetti consentiva, si può dire, il legittimo monopolio del miracoloso al sacro cristiano, a parte il riconoscimento della potenza demonica, della stregoneria, etc.: il che significava comunque una riconduzione del portentoso-miracoloso entro lo scenario teologico del “cristiano”, di ciò che viene dal divino e di ciò che viene da chi si è ribellato al

Eppure mi pare indubitabile che Malebranche, Vico, Feijoo fossero non soltanto pensatori di sincera e coerente ispirazione cristiana, ma anche impegnati (specie Vico, invece proprio lui ritenuto da Israel come un nemmeno tanto criptico “illuminista radicale”) nella difesa di principi essenziali della religione cristiana, del dettato biblico, della cronologia biblica. E pensatori – si può aggiungere – assai lontani (il discorso su Feijoo potrebbe essere probabilmente più complesso) dalle tendenze deistiche, o apertamente naturalistiche, e anche da conseguenti aperture verso atteggiamenti di tolleranza religiosa, rilevabili in pensatori come Herbert di Cherbury, con la cui teologia della provvidenza divina Badaloni ha proposto, com'è noto, di trovare elementi di consistente continuità nella meditazione vichiana¹⁵¹.

divino, ma proviene pur sempre dal divino, escludendo una produzione “miracolosa” da parte dei pagani. Nella sua *Histoire des Oracles* Fontenelle in effetti aveva offerto una versione più adomesticata, e “leggibile” di quelle idee, presentate in un bel familiare linguaggio concettuale e in un'elegante prosa francese rispetto al ponderoso latino della massiccia opera, densa di fitta e solida erudizione, di Van Dale (il che non esentò Fontenelle dall'essere oggetto di duri attacchi da parte dei più conseguenti difensori dell'ortodossia cristiana).

Per taglio d'interessi e sensibilità intellettuale Feijoo palesava considerevoli affinità con il tipo di produzione culturale, improntata ad una vivace vena critica verso forme dogmatiche di sapere e chiuse credenze tradizionali, rappresentata emblematicamente da autori come Fontenelle o lo stesso Bayle, nel mentre era piuttosto critico, per quanto ammirato, nei confronti della filosofia sistematica razionalistica di impronta cartesiana, sentendo una maggiore vicinanza piuttosto nei confronti della cultura inglese di ispirazione “empiristica” (già Bacone, etc.). In proposito resta ancora utile il lavoro di G. Delpy, *Feijoo et l'esprit européen. Essai sur les idées-maitresses dans le “Théâtre critique” et les “Lettres érudites” (1725-1760)*, Paris, Hachette, 1936: sulle posizioni di Feijoo nei confronti del cartesianesimo, della cultura di ispirazione cartesiana, cfr. il cap. III, specie pp. 81 e sgg. Si veda poi C. N. Staubach, *The Influence of Pierre Bayle on Feijoo*, in «Hispania», XXII, 1939, 1, pp. 79-92; Id., *Fontenelle in the Writings of Feijoo*, in «Hispanic Review», VIII, 1940, 1, pp. 46-56; Id., *Feijoo and Malebranche*, in «Hispanic Review», IX, 1941, 2, pp. 287-297. Come mostrano anche questi interventi critici (di altri successivi non faccio qui menzione), la vastissima e innovativa opera del religioso spagnolo, dalla caratterizzante impronta “saggistica”, non esibisce certo un'eminente forza speculativa, e tantomeno un impegno sistematico sul piano della riflessione filosofica e teologica. Tuttavia una significativa familiarità con autori come Descartes e Malebranche è sicuramente rilevabile. Ma, nel caso di quest'ultimo, «is not [...] as a philosopher that Malebranche interests Feijoo», ma piuttosto «as a destroyer of superstition and prejudice and as an enemy of learned and popular errors»: cfr. C. N. Staubach, *Feijoo and Malebranche*, cit., p. 297. Un'ulteriore sollecitazione alla presente curvatura del nostro argomento (significati e limiti di categorie come “illuminismo cattolico”...) può venire dalla conclusione del saggio dello stesso interprete *The Influence of Pierre Bayle on Feijoo* (p. 92): questi «might be called, not without propriety, a Spanish and Catholic Bayle». “Temperata” appare la ricostruzione del temperato pensiero di tenore illuministico di Feijoo da parte di J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, cit., specie pp. 373, 534-538. Ma su Feijoo è piuttosto consistente (probabilmente non ancora quanto la sua vivace figura intellettuale meriterebbe) la letteratura critica anche recente che andrebbe presa in considerazione e discussa.

¹⁵¹ Si tratta di una «teologia della provvidenza universale o natura», che guarda ad una «religione universale, quella che dovrebbe tenere uniti tutti gli uomini del presente e del passato e che tutte le singole religioni hanno falsificato e riempito di imposture»: «tale teologia vuole credenti dal laico spirito tollerante, che con il dio provvidente cooperino, avendo la libertà umana un posto importante nell'economia del cosmo». Cfr. N. Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Firenze, Le Monnier, 2005, p. 1 (il corsivo è mio). Anche Herbert meriterebbe di essere discusso in ordine al principio di semplicità.

Un'esigenza critica sul tappeto, allo stato odierno del dibattito critico, mi pare sia quella di connettere interpretazioni sorrette da ricognizioni puntuali (come ha cercato di essere quella qui condotta sui testi vichiani, su una costellazione tematica precisa) alla discussione di correnti proposte generali in ordine a concetti storiografici quale "illuminismo cristiano", "illuminismo cattolico", e, correlativamente, "illuminismo radicale", "illuminismo moderato", etc. Dal primo punto di vista le pagine di questo contributo intendono contribuire a rafforzare la postura interpretativa da tempo da me avanzata circa la non placida lontananza, per così dire, di Vico (anche in ciò affine a Malebranche) da Spinoza (ma anche da Herbert di Cherbury); dal secondo punto di vista esse interpellano la questione dei possibili significati e limiti degli impieghi di quelle categorie storiografiche, che non basta allontanare con un'alzata di spalle se si ritiene che in diversi casi siano stati azzardamente avanzati.

In tal senso anche il fervido universalismo di Vico, la sua visione di una filosofia che dev'essere giovevole al «genere umano» nei tempi del massimo esercizio di una consapevole libertà umana, anche le conseguenze "politiche" della drastica messa da parte di un intervento di minuta "pastoralità divina" (e della stessa Chiesa...) nelle cose umane, o più in genere le aperture "antropologiche" di tanto universalismo propriamente d'ispirazione cristiana nello scenario settecentesco (aperture opposte a chiuse considerazioni della natura umana proprie di "lati oscuri" del coevo illuminismo europeo), sollecitano ad una riflessione attenta che non si lasci inibire da tratti poco persuasivi, quando non sorprendenti, di definizioni e proposte critiche che si rilevano tra gli opposti campi storiografici dell'"illuminismo radicale" e dell'"illuminismo cattolico".

Mi riferisco, per quanto riguarda quest'ultimo, soprattutto a orientamenti piuttosto recenti, impersonati in particolare dall'opera di studiosi come Ulrich L. Lehner. Non fa questione che il termine "illuminismo cattolico" sia ripreso, utilizzato, come «a heuristic concept» inteso ad indagare un complesso, movimento intellettuale, composito e anche contraddittorio, comunque caratterizzato da «an apologetic endeavor defending the essential dogmas of Catholic Christianity against indifferentism, agnosticism and atheism»¹⁵². Lasciano perplessi piuttosto svariate vedute (come quella intesa a scorgere le radici dell'illuminismo cattolico nel Concilio di Trento (per quanto su di questo siano stati rivisti rigidi orientamenti critici rivelatisi superati), o inclusioni nello spettro dell'indagine di pensatori assai diversi, fino a quelli marcatamente reazionari (come De Maistre), o anche specifici sommari giudizi interpretativi, come uno proprio riguardante Vico: «Vico was a profound Catholic of Enlightenment», pure se egli «does not fit into any simple category»¹⁵³.

¹⁵² U. L. Lehner, *The Many Faces of the Catholic Enlightenment*, in U. L. Lehner - M. Printy (a cura di), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2010, p. 2. Il volume costituisce una prima opera di assieme, organica, sulla materia, comunque utile. In esso l'ampio saggio citato di Lehner si chiude con una nutrita bibliografia: cfr. pp. 48-61.

¹⁵³ A *Joseph de Maistre (1753-1821)* è dedicato uno dei 20 capitoli destinati ad altrettante figure ritenute protagoniste o rappresentative dell'illuminismo cattolico, che compongono il volume *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, a cura di J. O. Burson e U. L.

Riprendendo altrove il confronto con le interpretazioni di Malebranche e Vico avanzate sia sul versante delle ricostruzioni improntate dalla categoria storiografica dell'“illuminismo radicale”, o comunque indirizzate ad un'interpretazione del loro pensiero in una chiave decisamente eterodossa, sia sul versante di quelle rette dalla categoria dell'“illuminismo cattolico”, ritornerò più diffusamente su di esse e argomenterò ulteriormente come sia del tutto improprio ricondurre Vico (e lo stesso Malebranche) sotto l'una, ma anche (magari con qualche maggiore distinguo) sotto l'altra¹⁵⁴.

Lehner, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2014. De Maistre rappresenta l'area francese (e savoiarda) insieme con Nicolas-Sylvestre Bergier, Giacinto Sigismondo Cardinal Gerdil, Adrien Lamourette, Hugues-Felicité Robert de Lamennais. Vico non compare, opportunamente, a rappresentare l'area italiana, per la quale sono tratteggiati Muratori, Genovesi, Maria Gaetana Agnesi. *En passant* si può fare presente che, nella parte destinata a “Catholicism, Enlightenment, and the Iberian States”, compare un capitolo su *Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764)*, opera dello studioso che si può considerare il maggiore specialista dell'illuminismo spagnolo, Francisco Sánchez-Blanco (pp. 309-26), e il quale più volte è intervenuto sull'autore del *Teatro critico*.

Il giudizio su Vico appare nel recente libro che riassume le ricerche di U. L. Lehner, *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 45. Anche allo scopo di indicare possibili elementi di eterodossia nel pensiero del filosofo italiano (magari al confronto con una non meglio precisata “teologia barocca”), l'autore naturalmente si sofferma soprattutto sulla sua concezione della divina provvidenza: «The divine providence that guides cultures to achieve progress in Vico's system was, however, different from Baroque theology: according to Vico, providence guided humans through natural causes and not through miracles or divine intervention. Another, more heterodox aspect of Vico's philosophy was his conviction that there are no timeless moral values» (*ibid*). Quanto a Malebranche, con la sua teoria della volontà generale di Dio cercò di difendersi dalle conseguenze dell'idea, condivisa con Spinoza, che l'universo fosse governato da leggi eterne e necessarie. Ma se «this theory “saved” providence against radical deists, yet, at the same time it minimized divine action in the world. Consequently, this theory of providence was invoked by Catholic Enlighteners who intended to defend the faith as well as by thinkers whose goal was the elimination of a personal God for the sake of an impersonal principle of creation» (*ivi*, p. 15).

¹⁵⁴ Si tratta anche di esaminare in modo più ravvicinato posizioni critiche quali quella di Gustavo Costa. Questi – come si è intravisto – è l'interprete il quale ha maggiormente riscontrato una grande incidenza di Malebranche su Vico entro una prospettiva storiografica che, accomunandoli entro una comune cerchia di marcata eterodossia, li pone in sostanza fuori dal campo cattolico, un'esclusione dalla quale il secondo si sarebbe fattualmente difeso occultando il suo pensiero: Vico infatti «doveva a Malebranche il concetto di ordine, ma cercava di nascondere sotto quello tradizionale di provvidenza, e attaccava il filosofo francese, che era stato condannato dalla Santa Sede»: G. Costa, *Celestino Galiani e la Sacra Scrittura. Alle radici del pensiero napoletano del Settecento*, Roma, Aracne, 2011, p. 48. Certo è evidente che la condanna dell'Inquisizione evidenziava la grande, effettiva, pericolosità dell'idea di «ordine» nel sistema di Malebranche, dichiarando che svariate tesi dell'Oratoriano si ponevano oltre i limiti dell'ortodossia cattolica. Si può sostenere che la ricerca della «cohérence du système malebranchiste n'est possible qu'à [...] prix [...] de l'abandon de l'orthodoxie philosophique et surtout théologique» per quanto «des accusations de spinozisme caché sont infondées» (M.-F. Pellegrin, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006, p. 260). Ma basta ciò, nella nostra prospettiva storica, a porre il pensiero di Malebranche (e del tanto meno esposto Vico...) al di fuori dell'alveo del pensiero cattolico? Indagini come quelle di Costa sono di sicura rilevanza quando testimoniano (con il sostegno di una copiosa documentazione in primo luogo sulle fonti archivistiche) la cifra di eterodossia delle posizioni di autori come Malebranche in particolare nella visuale

Per il momento scopo primario di queste pagine era ribadire la crucialità e ad un tempo la coerente ispirazione cristiana (con una nota pure di modulazione apologetica) dell'adozione del moderno "principio di semplicità" nella fondazione teologico-filosofica del discorso vichiano. Tutt'altro discorso è poi che i più ragguardevoli, straordinariamente profondi, risultati della meditazione vichiana sulla produzione storica dei più svariati fenomeni umani si dessero, si diano, al di fuori di intenti apologetici, in una costellazione di interessi e temi dai quali quella meditazione era stata autonomamente e appassionatamente avvinata.

Altro ancora è il discorso, tenuto qui su di uno sfondo lontano, che può partire dall'adozione del principio di semplicità in campo teologico, specie sul fronte cattolico, per allargarsi ad un più ampio spettro di problemi aventi al centro il nesso tra chiesa e religione cattolica e modernità. La ripresentazione e riconfigurazione – nella stagione, se si vuole, dell'incipiente "illuminismo cristiano", e anche precipuamente cattolico – dell'idea di una divinità che dispone la sua presenza nel mondo tanto naturale che storico in conformità ad un chiaro principio di visibile semplicità, mi pare che possa essere iscritta nella costellazione dei tentativi (difficoltosi quanto contrastati) compiuti sul piano culturale, dall'interno del mondo cattolico, di rispondere ad esigenze, tendenze della modernità che appunto si possono racchiudere nel segno della "semplicità", dell'"impersonalità", della "visibilità". In gioco è forse anche il nodo della "pastoralità" (a non aver paura di prendere in considerazione un tema anche troppo abusato).

A riprendere questo tema della "pastoralità", del governo pastorale – obiettivamente cruciale nell'orizzonte del pensiero e del linguaggio cristiano, e delle connesse esperienze di governo delle anime e dei sudditi – si può osservare che in certo modo l'idea di un Dio che istituisce un chiaro ordine costante autosufficiente, un Dio provvidente che in sostanza racchiude in un unico iniziale intervento la sua funzione pastorale, conduce all'assoluto svuotamento del compito di un suo minuzioso governo pastorale del mondo umano, e viceversa affida in certo modo, almeno negli avanzati «tempi umani» tale pastoralità al consapevole intervento "politico" umano, ai governi umani¹⁵⁵.

dell'occhiuta Inquisizione; ma le loro conclusioni paiono a dir poco assai discutibili allorché trascorrono ad un'esclusione dal campo cattolico, dalla "tradizione cattolica", di autori magari di autentica, spiccatissima sensibilità o ispirazione religiosa. Si tratta di un procedimento seguendo il quale, paradossalmente, si rischierebbe di finire con lo scrivere una storia del pensiero cattolico, cristiano, dettata proprio dalla visuale dell'Inquisizione (peraltro mobile, sottoposta a complesse dinamiche anche del tutto contingenti): una storia dalla quale sarebbe in sostanza tenuta fuori una foltissima serie di voci pure ispirate alla volontà di innovare in modo appropriato in quel campo allo scopo di sostenerlo, difenderlo meglio.

¹⁵⁵ In proposito il discorso potrebbe allargarsi ad una considerazione degli interventi, dei dibattiti, intervenuti in tema di "governo pastorale", "teologia politica", "teologia economica", etc., dopo Foucault, con l'elaborazione di paradigmi attraverso analisi anche assai acute, ma pure costruzioni di assai generali genealogie e corrispondenze (teologia politica – monoteismo, teologia economica – trinitarismo, e così via). Si è accennato sopra ad un impegnato e sollecitante lavoro di Agamben. Anche con proposte come la sua occorrerebbe confrontarsi portando avanti il discorso su "principio di semplicità" e "modernità", e magari non temendo

A riprendere in profondità la costellazione di questioni connesse all'idea di "illuminismo cattolico", si può forse dire che la linea speculativa di una naturalizzazione della provvidenza (entro una più generale direttrice "antitradizionalistica") era sul piano culturale in qualche modo in corrispondenza con gli sforzi di razionalizzazione della chiesa (di rispondere alle "ragioni" della modernità...), espressi anche in rinnovate forme della "ragion di chiesa"¹⁵⁶. Ma con ciò lo stesso ruolo della chiesa (le sue "ragioni") – se quella linea, quella direttrice, non fossero state minoritarie – avrebbe corso il rischio di essere esautorato, di diventare secondario, di essere comunque limitato al puro piano della salvezza delle anime. La ragion di chiesa avrebbe perso, già allora, almeno buona parte delle "ragioni" relative all'indispensabilità di una difesa delle funzioni "politiche" della religione cattolica, cristiana. E la cultura religiosa cattolica sarebbe stata, già allora, largamente cambiata da un ridimensionamento del ricorso al "miracoloso".

Ma si trattava di una linea speculativa, di una direttrice, fortemente minoritarie, destinate ad incidere ben poco nel campo della cultura cattolica (entro il quale non a caso Vico sarebbe stato ricondotto per lo più entro letture chiusamente tradizionaliste). Una linea, una direttrice, che avrebbero invece avuto un loro futuro nella storia ulteriore della religione cristiana. Quella direttrice avrebbe però – fuori del campo del pensiero cristiano – alimentato largamente la costruzione del paradigma dell'*homo oeconomicus* e l'elaborazione di filosofie della società e della storia presto ignare delle loro remote radici teologiche, e nelle cui prospettive poteva venire meno meno l'esigenza di una persistenza del ruolo sociale della religione nei tempi della modernità compiuta.

di allargarlo ancora alla considerazione di enormi questioni di "teologia politica", "teologia economica", e così via.

¹⁵⁶ Sulla materia, e più in genere su "semplicità" e "visibilità" nelle forme culturali e pratiche della vita della chiesa, specie in età moderna, mi intrattengo in un ampio saggio di prossima pubblicazione: *Tra il "segreto" e il "visibile". Materiali di lavoro attorno alla "ragion di chiesa" (per uno studio delle "dearcanziazioni" del potere divino e del potere ecclesiastico in età moderna)*.



Enrico Nuzzo

Università di Salerno

enuzzo@unisa.it

– Ai limiti dell’ortodossia cristiana. “Principio di semplicità” e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico

Citation standard:

NUZZO, Enrico. Ai limiti dell’ortodossia cristiana. “Principio di semplicità” e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico. Laboratorio dell’ISPSPF. Online first. 2017, vol. XIV. DOI: 10.12862/Lab17NZN.

Online First: 23.06.2017

ABSTRACT

At the limits of the Christian Orthodoxy. The “Principle of Simplicity” and the Natural and Historical Order in Malebranche and Vico. The essay provides an analysis of aspects of the thought of Malebranche and Vico, attesting the presence therein of a crucial line of modern theological and philosophical speculation, sustained by a “principle of simplicity” that might be considered a fundamental feature for an interpretation of the “modern world”. The idea that a God of wisdom brings about His design of order through the “simple means” of secondary causes is preeminent in Malebranche’s meditation; but, thanks also to the influence of this philosopher, it also plays a decisive role in Vico’s elaboration of his original concept of providence. This problematic constellation allows us to make an in-depth analytical study of certain aspects of both authors, who are by no means free from the dangers of heterodoxy, and by so doing to participate in the current historiographical debate on categories such as “radical Enlightenment”, “Catholic Enlightenment”, etc.

KEYWORDS

N. Malebranche; G. Vico; Principle of simplicity; Providential order; Orthodoxy/heterodoxy

SOMMARIO

Il saggio propone un’analisi di aspetti del pensiero di Malebranche e Vico che attestano l’operare in essi di una cruciale linea della speculazione teologica e filosofica moderna, retta da un “principio” che può essere considerato un carattere fondamentale attraverso cui leggere il “mondo moderno”: il “principio di semplicità”. L’idea che un Dio di sapienza attui il suo disegno di ordine attraverso le “vie semplicissime” delle cause seconde è preminente nella meditazione di Malebranche; ma, anche per influenza di questi, opera decisamente nell’elaborazione da parte di Vico della sua originale concezione della provvidenza. La costellazione problematica studiata consente di approfondire analiticamente aspetti del pensiero dei due autori non privi pure di pericoli di eterodossia, e quindi di intervenire anche nel dibattito storiografico odierno attorno a categorie come “illuminismo radicale”, “illuminismo cattolico”, etc.

PAROLE CHIAVE

N. Malebranche; G. Vico; Principio di semplicità; Ordine provvidenziale; Ortodossia/eterodossia

Laboratorio dell’ISPSPF

ISSN 1824-9817

www.ispf-lab.cnr.it

