

## VICO, TOMMASO D'AQUINO E IL TOMISMO

I. La scadenza celebrativa del settimo centenario della morte di Tommaso d'Aquino può essere una buona occasione per riaprire un discorso che gli studiosi di Giambattista Vico non hanno spesso affrontato con l'attenzione e il rigore che merita, preferendo piuttosto, in molti casi, una immediata sottomissione alle ragioni delle opposte professioni ideologiche. Non v'è dubbio, infatti, che la letteratura relativa alle possibili fonti scolastiche ed alla loro influenza sulla filosofia vichiana sia, oltre che scarsa, più apologetica che storica e, come tale, guidata da preconcetti che dovrebbero avere ormai fatto il loro tempo. E, invero, chi intenda discutere il problema specifico dei rapporti del Vico con Tommaso d'Aquino, o meglio, con la tradizione tomista, è costretto, prima di tutto, ad affrontare gli ostacoli costituiti da analisi spesso singolarmente frettolose e imprecise, da affermazioni altrettanto apodittiche quanto fuorvianti e, soprattutto, da metodi e atteggiamenti del tutto estranei ad ogni misura storica. Dettati dalla pertinace volontà di rivendicare nel Vico un « precursore » di moderne dottrine « neotomiste » e il seguace della più perfetta ortodossia teologica e filosofica, alcuni dei lavori dedicati a questi temi hanno appunto il tono avvocatesco e curiale tipico di un comparsa giudiziaria o di una confusa raccolta di « prove », accumulate senza chiarezza e discernimento. Altri studi invece (e penso, al di fuori dell'ambito specifico del tomismo, alle pagine scritte dal P. Scaramuzzi per indicare nel Vico il « più illustre » rappresentante dello scotismo italiano settecentesco)<sup>1</sup> accentuano e

<sup>1</sup> Cfr. D. SCARAMUZZI, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Roma, 1927, pp. 237-260.

ingigantiscono certe somiglianze dottrinali o attribuiscono un peso eccessivo a talune dichiarazioni del filosofo napoletano, in verità abbastanza generiche e inserite nel contesto di una ricostruzione autobiografica non priva di volontarie lacune, di ambiguità e reticenze. Né mancano, infine, altri « esempi » storiografici, piú sottili, ma anche piú deformanti, che, legando la filosofia vichiana alla linea maestra dello spiritualismo o dell'idealismo cattolico italiano, non solo prescindono da ogni riferimento alla realtà storica da cui scaturirono le grandi tesi della *Scienza Nuova*, ma addirittura le interpretano sul metro di ideologie e dottrine del tutto estranee e lontane nel tempo<sup>2</sup>.

Tutto ciò può spiegare perché sia mancato tuttora, nei confronti del Vico, quel lavoro di scavo e di ricerca di « seri » precedenti o possibili fonti ed influenze scolastiche che ha pure permesso di approfondire la nostra comprensione delle origini e di taluni sviluppi della filosofia cartesiana, leibniziana o spinoziana nonché del loro impatto con le strutture ancora salde ed operanti di una cultura di formazione ed origine scolastica. Ma la singolare infelicità storiografica di una cattiva letteratura (che ebbe, non a caso, le sue piú vistose manifestazioni, nei decenni tra le due guerre<sup>3</sup>) non deve far dimenticare agli studiosi che il problema sussiste anche nel caso di Giambattista Vico, non, evidentemente, come questione di « attribuzione » ideologica, bensí, al contrario, come precisa ricerca di possibili e probabili rapporti con una letteratura molto diffusa, con idee legate a istituzioni assai prestigiose e potenti e con metodi di pensiero che, tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento, erano stati profondamente rinnovati da filosofi e teologi geniali. Già, del resto, lo stesso Benedetto Croce, pur dichiarando che « col tomismo non sembra che il Vico avesse familiarità o simpatia », non si nascondeva gli studi scolastici del giovane « apprendista filosofo » napoletano e le sue possibili « affinità » scotiste<sup>4</sup>. Il Nicolini, poi, non esitò a dichiarare che tali studi non furono abbandonati dal Vico neppure negli anni dell'insegnamento universitario e ritenne che « le parecchie reminiscenze scolastiche del *De antiquissima* » fos-

<sup>2</sup> Cfr. B. CROCE, *Bibliografia vichiana, accresciuta e rielaborata da F. NICOLINI*, Napoli, 1952, II, pp. 834-839, dove sono esattamente stigmatizzati i metodi usati da alcuni studiosi preoccupati soltanto di stabilire l'assoluta « ortodossia » e il carattere « confessionale » della filosofia vichiana.

<sup>3</sup> Si veda, ad esempio, ed è, forse, il testo piú emblematico di un determinato atteggiamento ideologico, il volume *Giambattista Vico*, Milano, 1926, edito dall'Università cattolica del Sacro Cuore, in occasione del secondo centenario della *Scienza Nuova*.

<sup>4</sup> Cfr. B. CROCE, *Le fonti della gnoseologia vichiana. Memoria letta all'Accademia Pontaniana nella tornata del 19 marzo 1912*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », XLII, III, 6 (Napoli, 1912) e *Id.*, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1965 (n. ed.), pp. 24, 62.

sero forte indizio di una costante familiarità con i temi scotisti appresi, durante l'adolescenza, sotto la guida del P. Ricci<sup>5</sup>. Mentre l'Amerio, studioso cattolico abbastanza cauto e preciso, pur lasciando da parte il problema specifico delle influenze tomiste, ricordò, con misurata insistenza, che « gli studi di filosofia scotista » e la lettura del Suárez furono « momento importante » della sua formazione<sup>6</sup>. Eppure, nonostante queste premesse sagge e meditate, mi sembra che abbia spesso prevalso la tendenza a rispondere a certe intemperanti rivendicazioni di parte cattolica con affermazioni altrettanto apodittiche e con radicali e perentorie esclusioni di ogni possibile rapporto tra il Vico e la tradizione scolastica. Il proposito, così a lungo dominante, di proporre Giambattista Vico come il « precursore » dello Hegel, del Niebhur, del De Sanctis e del Croce, in una prospettiva del tutto astorica, ha infatti indotto non pochi interpreti a troncare taluni solidi legami che pure uniscono la filosofia vichiana a « tutta » la problematica filosofica e religiosa del suo tempo. E poiché si è guardato al filosofo napoletano come a un raro esemplare di pensatore « isolato », proiettato ben al di là dei confini e delle idee del suo secolo (e, quindi, estraneo alle correnti e tendenze allora operanti), è stato facile porre tra parentesi o addirittura ignorare certe « piste » di cui lo stesso Vico aveva offerto qualche traccia consistente. È vero che anche un interprete così deciso ad accentuare la « modernità » del Vico e a celebrarne l'intima vocazione « immanentista » e « storicista », come il Croce, non esitò onestamente a riconoscere che fra « tante mirabili verità » restava pure « qualcosa di retrivo » e che il grande « pedagogista e critico », sollecito della rigorosa, severa scienza, non aveva saputo comprendere « il valore rivoluzionario » dello « scetticismo e razionalismo » settecentesco, « necessari strumenti di guerra contro re, nobili e preti »<sup>7</sup>. Ma non si può dire che approfondisse questo tema che avrebbe potuto essere tra i più fecondi per una nuova ricostruzione delle origini del vichismo e per cogliere il suo nesso effettuale e dialettico con la temperie spirituale dell'illuminismo. Al contrario, questi « limiti » furono esclusivamente attribuiti al « cattolico che si è avvinghiato al filosofo », al « pessimista cristiano » annidiato nell'animo e nella mente del « dialettico dell'immanenza ». Così, con conclusione poco storica, fu elusa una direzione di ricerca che avrebbe potuto porre in luce alcuni aspetti e momenti non secondari della storia intellettuale del Vico e della sua drammatica presenza al centro di un dibattito in cui le ragioni della nuova scienza e della nuova

<sup>5</sup> F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari, 1932, p. 105.

<sup>6</sup> Cfr. F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino, 1946, pp. 233 sgg.

<sup>7</sup> CROCE, *La filosofia di G. Vico*, cit., pp. 217-218.

filosofia si scontrarono e s'intrecciarono con l'estremo e abile tentativo di « modernizzare » le antiche strutture della metafisica classica e medioevale e di fondare su di esse un nuovo « approccio » teologico alle esigenze storiche e ideologiche della società seicentesca<sup>8</sup>.

Simili presupposti costituiscono — non v'è dubbio — il pesante scotto pagato da un'interpretazione certo più ideologica che storica, dettata da esigenze abbastanza « contemporanee » e, naturalmente, esasperate da studiosi meno seri e meno dotati di senso storico di Benedetto Croce. Ma non si può dire che anche le correnti più recenti della storiografia vichiana abbiano scavato fino in fondo nell'intricato reticolo delle dottrine vichiane allo scopo d'individuare certe possibili, e per me probabili, strutture scolastiche. Indagini molto suggestive e sicure hanno infatti ormai chiarito gli aspetti principali dei rapporti tra il Vico e la cultura scientifica napoletana, dall'età degli Investiganti agli inizi del nuovo secolo, accentuando, del resto, anche certe influenze (come quella di Juan Carmel Lobkowitz) che forse avrebbero meritato più ampio discorso<sup>9</sup>. Altri studi, riprendendo magari lo spunto da certe note del Nicolini, hanno meglio chiarito il carattere di quegli ambienti clericali e monastici con i quali il filosofo ebbe consuetudini e legami, illuminando, insieme, anche il sottofondo di alcune particolari polemiche. E, infine, acute e sottili analisi dell'atteggiamento del Vico nei confronti di Spinoza, di Hobbes e di Bayle<sup>10</sup> hanno permesso di cogliere,

<sup>8</sup> Sulla « seconda scolastica » esiste una bibliografia vastissima, peraltro assai disuguale e non di rado inquinata da presupposti confessionali e ideologici. Mi limito qui a ricordare i lavori più interessanti: K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, IV, II; *Der Uebergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium*, Wien 1887 (rip. New York, 1960); I. KOHLER, *Die spanischen Naturrechtslehrer der XVI. und XVII. Jahrhundert.*, in « Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie », 1917, pp. 235 sgg.; P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921; E. LEWALTER, *Spanischjesuitische und deutschlutherisch Metaphysik des XVII. Jahrhunderts*, Hamburg, 1935; B. JANSEN, *Die Scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, 1939; ID., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Ibid., 1945; M. SOLANA, *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid, 1941; A. GUY, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamance au cours du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1943; C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, Milano, 1944-1950; F. STEGMUELLER, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no seculo XVI*, Coimbra, 1959; B. HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth Century Spain. A Study of the political Ideas of Victoria, Soto, Suarez and Molina*, London, 1963; L. LEAHY, *Dynamisme volontaire et jugement libre. Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la Renaissance*, Paris, 1963; P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione dall'essenza*, Firenze, 1968.

Ma, per una più ampia bibliografia, cfr. C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, in *Grande Antologia Filosofica*, IX, Milano, 1964, pp. 2056-2064.

<sup>9</sup> Cfr. N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1961.

<sup>10</sup> Cfr. E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, 1970.

con evidente limpidezza, le ragioni di fondo di un dibattito così continuo e serrato che è certo difficile spiegare con pure ragioni di convenienza pratica o con il richiamo ad una pretesa vocazione « idealistica ». Nondimeno una parte, o se si vuole, un aspetto della formazione filosofica e dottrinale del Vico continua ancora a restare in ombra, affidata soltanto a scarse analisi, imprecise e poco approfondite; ed è appunto quella che affonda le sue radici non solo nei lontani studi scolastici, ma anche in probabili e più vicini confronti con testi giuridici e politici molto influenti e diffusi, legati, peraltro, ai fondamenti della metafisica classica, a teorie e metodi che erano, al tempo stesso, « nuovi » e tradizionali<sup>11</sup>. Ecco perché una precisa individuazione del sostrato teorico di alcune fondamentali dottrine vichiane (soprattutto quelle « metafisiche », esposte nel *De antiquissima Italorum sapientia* e del *De Uno*, ma anche in talune pagine della *Scienza Nuova prima*, riprese e continuate anche nelle ultime redazioni) può richiedere, almeno, qualche controllo preliminare su quei testi della « seconda scolastica » che il Vico non doveva ignorare; tanto più che su uno di essi, tra i più celebri, la *Metaphysica* o *Metaphysicae disputationes* del Suárez, egli stesso ha richiamato l'attenzione dei suoi lettori in un passo dell'*Autobiografia* particolarmente stimolante.

II. Ho insistito su questo punto perché credo che qualsiasi discorso intorno a Vico, a Tommaso ed al tomismo debba prender le mosse da questi semplici dati di fatto prima di giungere a conclusioni troppo affrettate e generiche. E per chiarire subito, senza possibilità di equivoci, il mio assunto, voglio subito precisare che non è affatto mia intenzione riaprire l'inutile, antistorica « querelle » sulla collocazione « ideologica » del Vico e, meno che mai, attribuire la sua dottrina a questa o quella « corrente » del dibattito filosofico attuale (o, peggio ancora, del dibattito ideologico degli anni venti o trenta). Propositi di questo genere possono servire a tutto, fuori che ad aiutare lo studioso nel suo difficile tentativo di restituire le loro dimensioni storiche a pensieri ed esperienze di tre secoli fa. Sicché non meraviglierà se sottolineerò, per prima cosa, che una lettura dei testi vichiani può davvero offrire scarsi argomenti per postulare un rapporto diretto tra le loro dottrine e la meditazione tomista intesa nei suoi precisi connotati storici. Non solo nella *Scienza nuova*, ma anche negli altri scritti, gli scarsi riferimenti a Tommaso, che pure s'incontrano qua e là, sono del tutto anodini, per non dire insignificanti, limitati a citazioni di carattere enco-

<sup>11</sup> Cfr. oltre, n. 56.

miastico o a generiche allusioni che, del resto, sono, nella maggior parte dei casi, comuni a tutti i maggiori rappresentanti della filosofia scolastica medioevale. Nulla, dunque, lascia supporre che Vico abbia letto davvero qualche opera dell'Aquinate, come, d'altro canto, di qualsiasi altro filosofo medioevale. (Il discorso, naturalmente, è molto diverso nel caso di Agostino la cui presenza nell'opera vichiana andrebbe davvero ben individuata, in esatta connessione storica con le crisi religiose del secolo e il grande dibattito intorno al giansenismo). Sicché sembrerebbe che i « conti » tra il Vico e il tomismo siano facilmente liquidabili in termini del tutto negativi e che, se mai, si dovrebbero seguire i suggerimenti di studiosi idealisti e cattolici, concordi, almeno qualche volta, nel privilegiare una piú o meno lontana « ascendenza » scotista. Ora, i limiti di questa breve nota non sono propizi ad un lunga discussione che dovrebbe coinvolgere, per forza, nozioni e approssimazioni storiografiche spesso molto imprecise. Non posso però sorvolare sul dato piú certo e sicuro che ci sia offerto per valutare i « debiti » di Vico verso la cultura scolastica; e, cioè, il suo primo « apprendistato » filosofico, compiuto nelle scuole gesuitiche di Napoli, sul fondamento dichiarato della *Metaphysica* del Suárez (o di uno dei numerosi compendi « ad usum scholarum » di cui si servivano i maestri della Compagnia) e dell'insegnamento impartito da maestri di indubbia formazione scolastica come il P. Ricci e il P. Del Balzo<sup>12</sup>. Certo, la narrazione dell'*Autobiografia* tende a colorire anche questi inizi con una specifica definizione delle tendenze dottrinali proprie dei due maestri e una significativa insistenza sullo « scotismo » e lo « zenonismo » del Del Balzo. Ma il fatto che le predilezioni filosofiche di questo suo secondo maestro gesuita siano subito ricollegate con la futura « conversione » platonica (sulla cui datazione il Nicolini ha sollevato dubbi così ragionati)<sup>13</sup> mi sembra per lo meno sospetto, così come risulta abbastanza discutibile quella qualifica di « zenonista » che rievoca i miti metafisici e i singolari travestimenti « storici » delle dottrine del *De antiquissima*. Sicché, a guardar bene, la sola indicazione veramente « solida » e probabilmente incontestabile resta quella relativa alla prolungata lettura del testo suaresiano e, cioè, di un'opera che Bossuet considerava una « sintesi » di tutto il sapere scolastico e dalla quale mi sembra possano dipendere il linguaggio e la « tecnica » metafisica così tipica dei primi scritti filosofici vichiani.

<sup>12</sup> G. B. Vico, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, (« Scrittori d'Italia », G. B. Vico, *Opere*, V), Bari, 1929<sup>2</sup>, pp. 4-6.

<sup>13</sup> Cfr. G. B. Vico, *Autobiografia (1725-1728)*, a cura di F. Nicolini, Milano, 1947, pp. 197-208.

Come si vede, il discorso si è così venuto spostando da Tommaso a Suárez, lungo il corso della varia e controversa fortuna storica del tomismo, dottrina che non fu mai quel blocco compatto e immutabile, quel « corpus » teorico « chiuso » caro all'immaginazione di alcuni moderni neotomisti, ma anzi una « corrente » filosofica e teologica in continuo movimento e che deve la sua lunga persistenza storica proprio alla sua eccezionale capacità di adattamento a situazioni e sviluppi sempre diversi. Naturalmente, non è qui il caso di affrontare una discussione che continua ad appassionare gli storici della seconda scolastica, spesso tra loro così contrastanti nella valutazione del « tomismo » del grande maestro gesuita, della sua maggiore o minore fedeltà alle dottrine dell'Aquinate, del suo dichiarato o celato « eclettismo ». Né, tanto meno, posso indulgiare sull'illustrazione dei punti o dei testi più controversi della *Metaphysica* che sono, ancora oggi, oggetto di analisi molti divergenti, legate, a loro volta, alla diversa interpretazione dei fondamenti della filosofia tomista<sup>14</sup>. È vero: studiosi non sospetti hanno rilevato nell'opera del Suárez un sostanziale distacco dall'ortodossia tomista su alcuni temi particolarmente qualificanti (come, ad esempio, la distinzione tra « ens a se » ed « ens ab alio », considerata « prima e originaria », senza un diretto rapporto con la diversa distinzione tomista tra « atto puro » e « composto » di materia e forma; la negazione della distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza dei singoli individui; la tesi che la materia « prima » non possa esistere da sola; e la dottrina dell'« abstractio » che sembra più vicina a soluzioni nominalistiche, per la sua recisa difesa della « intellectio directa » dell'individuale<sup>15</sup>);

<sup>14</sup> Per il testo della *Metaphysica* (così indicata di seguito nelle note) cfr.: FRANCIS SUÁREZ e *Societate Jesu Metaphysicarum Disputationum ... tomi duo*, Maguntiae, 1600. A proposito dei possibili rapporti tra Vico e Suarez cfr. principalmente: i saggi di E. GIANTURCO, *Suarez and Vico*, in « Harvard theological Review », XVII, Luglio 1934; Id., *Character, Essence, Origin and Content of the Jus Gentium according to Vico and Suarez*, in « Revue des litteratures comparées », 1936, pp. 167-172; Id., *The Scholastic substructure of Vico's thought*, in « The new Scholasticism », 1938, pp. 284-291; saggi che nonostante il loro carattere fortemente unilaterale possono offrire qualche utile elemento.

<sup>15</sup> A proposito dei rapporti tra le dottrine di Tommaso e quelle del Suárez cfr.: P. E. DROUIN, *L'entitatif et l'intentionelle. Étude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien*, in « Laval Théologique et Philosophique », 1950, pp. 249-313; J. OWENS, *The Number of Terms in Suarezian Discussion on Essence and Being*, in « Modern Schoolman », 1957, pp. 147-191; G. SIEGWERTH, *Die Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959, pp. 119-195; P. DUMONT, *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, Paris, 1960. Su Suárez, in generale, cfr. particolarmente (ma la bibliografia è molto ricca): K. WERNER, *F. Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Regensburg, 1889 (rip. Cambridge, 1963); R. DE SCORRAILLE, *F. Suárez*, Paris, 1912-1913; L. MAHIEU, *F. Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*, Paris, 1921; E. GÓMEZ ARBOLEGA, *F. Suárez. Situación espiritual, vida y obras, metafísica*, Granada, 1946; E. CONZE,

ed altri hanno sottolineato gli sviluppi teorici diretti o indiretti di una concezione ontologica capace, magari, di fornire qualche argomento anche a soluzioni metafisiche assai lontane dall'orizzonte scolastico<sup>16</sup>. Si potrà anche sottolineare l'evidente presenza nei suoi scritti di precise componenti scotiste ed egidiane o di suggestioni nominalistiche, ben comprensibili all'interno di un'opera di « ricostruzione », volta a restaurare e a riproporre, in forma « moderna », gli sviluppi piú qualificanti ed attuali di una lunga tradizione di pensiero. Ciononostante, credo sia impossibile negare che il « tomismo » del XVII secolo (e degli inizi del Settecento) si identifica, per larga parte, con le dottrine del Suárez e degli altri maggiori teorici della seconda scolastica, da Bañez e Molina a Zuñiga, da Vasquez ad Arriaga ed Oviedo (per non parlare, addirittura, degli scolastici protestanti!). Non è neppure inopportuno aggiungere che proprio grazie all'atteggiamento di questi maestri il « tomismo » continuò ad essere una dottrina ben viva e presente nella cultura contemporanea, anzi (e sia pure in complessa connessione con altri esiti teorici scolastici) il fondamento di un sistema di educazione filosofica ben radicato nella solidissima istituzione della scuola gesuitica. Né occorre richiamarsi a nomi particolarmente illustri, come quelli

*Der Begriff der Metaphysik bei F. Suárez*, Leipzig, 1928; J. LEIWESMEIER, *Die Gotteslehre bei F. Suárez*, Paderborn, 1938; J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947; S. CASTELLOTE CUBELS, *Die Anthropologie des Suárez*, Freiburg/i.Br. - München, 1962; H. SIEGFRIED, *Arbeit und Metaphysik bei Suárez*, Bonn, 1967; F. L. PECCORINI, *Suárez's struggle with the problem of the one and the many*, in « Thomist », 1972, pp. 433-471.

Sul pensiero politico e giuridico cfr., in particolare: A. L. LILLEY, *Social and Political Ideas of some Great Thinkers of XVI<sup>th</sup> and XVII<sup>th</sup> Century*, London, 1926; R. JANSSENS, *La coutume source formelle du droit d'après St. Thomas d'Aquin et Suárez*, in « Revue Thomiste », 1931, pp. 681-727; C. BARCIA TRELLES, *Internacionalistas españoles del siglo XVI: Francisco Suárez*, Valladolid, 1934; J. B. SCOTT, *The catholic Conception of International Law. F. Suárez*, Washington, 1935; P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1952<sup>2</sup>, ad ind.; G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez*, Roma, 1948; J. GÓMEZ ROBLEDO, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Madrid, 1949; G. AMBROSETTI, *Il diritto naturale della Riforma cattolica*, Milano, 1951; F. CUEVAS CANGINO, *La doctrina de Suárez sobre el derecho natural*, Madrid, 1952; B. HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A Study of political Ideas of Vitoria, de Soto, Suárez and Molina*, Fair Lawn - London, 1963; F. BATTAGLIA, *Società civile e autorità nel pensiero di F. Suárez*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1950, pp. 213-234; A. DE ANGELIS, *La « ratio » teologica nel pensiero giuridico-politico del Suárez. La teoretica suaresiana e la recensione dei suoi critici*, Milano, 1965; T. C. ARNTZ, *De Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, in AA.VV., *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf, 1966; R. MACIA MANSO, *Juridicidad y moralidad en Suárez*, Oviedo, 1967; Id., *Derecho y justicia en Suárez*, Granada, 1968.

<sup>16</sup> Cfr. DI VONA, *op. cit.*, pp. 62-65.

di Renato Cartesio<sup>17</sup> o di Marino Mersenne<sup>18</sup>, per ricordare che, specie attraverso l'opera del Suárez, motivi e suggestioni della grande scolastica continuarono ad agire a livelli piú o meno profondi nella formazione speculativa di alcuni massimi rappresentanti della nuova scienza e della nuova filosofia. Per non dir poi della traccia ancora piú estesa che alcune idee dei maestri della seconda scolastica lasciarono nella cultura giuridica del tempo, sino a raggiungere i testi capitali del giusnaturalismo, le dottrine di Grozio e di Pufendorf.

In realtà, la scarsa attenzione che la storiografia « laica » ha dedicato, sino a tempi abbastanza recenti, a questa vasta, ricca e diffusissima letteratura « scolastica » non solo ha indotto a dimenticare la singolare sopravvivenza di motivi filosofici, considerati troppo presto scomparsi, bensí ha reso piú difficile la comprensione di atteggiamenti e di idee che appaiono invece assai piú spiegabili se li consideriamo con il risultato di conflitti culturali spesso molto acuti, ma anche di « mediazioni » ideologiche imposte da sincere convinzioni religiose, da pressanti ragioni politiche o da autentiche crisi individuali. Per le stesse ragioni non si è sempre individuato, con il dovuto rigore, la persistenza di un sostrato linguistico di evidente ascendenza scolastica che, per gran parte del Seicento, ha continuato a condizionare anche gli sviluppi piú radicali della filosofia moderna. Anzi, il mancato riferimento a interlocutori cosí presenti del dibattito filosofico seicentesco ed agli sviluppi delle dottrine scolastiche nel mondo cattolico come in quello protestante ha impedito talvolta la esatta determinazione di particolari « campi » problematici che acquistano significato solo attraverso il confronto sistematico con gli sviluppi logici, ontologici e metafisici di temi tomisti e scotisti, peraltro profondamente rinnovati. Senza dubbio dopo le celebri indagini del Koyré e del Gilson, nessuno studioso può oggi prescindere, nella lettura di certe pagine « metafisiche » di Cartesio, dal richiamo anche ai testi di Suárez che il giovane scolaro di La Flèche ebbe certo familiari; di Spinoza sono stati rilevati giustamente, anche da un nostro studioso, il Di Vona<sup>19</sup>, non solo i fondamenti scolastici del suo linguaggio, ma addirittura talune possibili connessioni con gli esiti

<sup>17</sup> Per i rapporti tra Cartesio e la tradizione della scolastica classica, ma anche della seconda scolastica cfr. A. KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*, Bonn, 1923 (tr. ted. di: *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, 1922, che cito nella rip., Damstadt, 1971); ÉT. GILSON, *Index Scholastico-Cartesien*, Paris, 1913 (part. pp. 103-105); Id., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, 1951<sup>2</sup>; Id., *L'être et l'essence*, Paris, 1948, pp. 155-162. Ma cfr. le importanti osservazioni contenute anche su questo punto in: H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962.

<sup>18</sup> A proposito della formazione scolastica (nel collegio di La Flèche) del P. Mersenne, cfr.: R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1971<sup>2</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. DI VONA, *op. cit.*, pp. 294 sgg.

più avanzati dell'ontologia suaresiana; mentre ricerche, anche abbastanza recenti, hanno accentuato i rapporti tra gli inizi filosofici di Leibniz e le dottrine specifiche dei maestri della seconda scolastica, cattolici e protestanti<sup>20</sup>. Il che induce a ritenere almeno altrettanto utile ed opportuna un'indagine approfondita e sistematica anche sulle possibili influenze di quella letteratura sull'opera vichiana; un'analisi — sia chiaro — intesa finalmente non tanto a porre in rilievo le dirette connessioni con questo o quel « classico » del pensiero medioevale, quanto piuttosto a ricercare nel « tomismo » eclettico e molto originale dei maestri spagnoli certi punti di attacco con la « prima » metafisica vichiana e, d'altro canto, anche possibili indicazioni di temi specifici della riflessione giuridica e politica.

III. A questa conclusione si possono opporre — è vero — obiezioni di vario genere, alcune delle quali sono abbastanza valide e meritano un più ampio discorso. E, in primo luogo, resta da superare la giusta osservazione di Nicola Badaloni sulla difficoltà di « discutere seriamente »<sup>21</sup> sugli studi scolastici giovanili del Vico, così scarsamente documentati e, certo, non accertabili nei loro lineamenti particolari. Ora, non discuto sulle difficoltà da superare per affrontare con giusta misura critica un tema così delicato, evitando le pesanti illazioni ideologiche che ne sono state così spesso tratte. Neppure mi nascondo la possibilità che indagini di questo genere possano suscitare equivoci storiografici abbastanza pericolosi. Sta però di fatto che dalla così complessa e controversa esperienza vichiana (nella quale sono confluite e si sono affrontate tendenze e influenze culturali indubbiamente assai contrastanti e diverse) non si può escludere anche il « momento » scolastico; e che non è facile spiegare la struttura metafisica e certi fondamentali ontologici di alcune pagine capitali del *De antiquissima* e del *De uno*, senza il richiamo a problemi e nozioni tipiche della seconda scolastica. D'altro canto non mi sembrano del tutto persuasive neanche le obiezioni fondate sul carattere eminentemente storico della filosofia vichiana che si opporrebbe, di per sé stesso, a qualsiasi ispirazione

<sup>20</sup> Cfr., in particolare, sui rapporti tra Leibniz e Suárez: J. JUGNET, *Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz*, in « Revue de l'histoire de la philosophie », 1935, pp. 126-136; J. O. FLECKENSTEIN, *Der Aristotelismus von Suárez und der Funktionalismus in der Wissenschaft des leibnizschen Infinitesimalkalküls*, in *Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona 4-10 Octubre 1948. Con motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, 1949, II, pp. 317-325; P. MESNARD, *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suárez*, in « Archives de philosophie », 1949, n. 1, pp. 7-32. Ma vedi anche le numerose notazioni su questo tema in G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1952.

<sup>21</sup> Cfr. BADALONI, *op. cit.*, p. 297.

o influenza scolastica. A parte la notevole incidenza, pure nella *Scienza Nuova*, dei riflessi indiretti o diretti di discussioni che impegnavano anche metafisici e teologi (e si pensi, ad esempio ai temi della « Provvidenza » e dell'« Arbitrio Umano », così come son svolti nella *Scienza nuova prima*, o alla « confutazione » di Epicuro, Hobbes, Machiavelli, Zenone e Spinoza che conclude il testo del '44), resta pur sempre da considerare la sostanziale continuità della meditazione vichiana, almeno tra il 1710 e il 1723, articolata nel coerente svolgimento di una problematica metafisica posta a fondamento dei principi universali del diritto. Certamente, anche in questo caso, si potrà insistere sulle influenze di vario genere (specialmente leibniziane) e sulle circostanze anche pratiche che possono aver determinato un simile atteggiamento teorico; e si potrà, anzi si dovrà, sottolineare il netto « salto di qualità » tra il Vico del *De antiquissima* e del *De uno* e il Vico della *Scienza Nuova*. Ciò non toglie, tuttavia, che nella ricostruzione di un difficile itinerario intellettuale, come quello che conduce alle grandi tesi « storiche » definitive dell'ultima *Scienza Nuova*, debbano esser prese seriamente in considerazione tutti quei dati culturali che pure aiutano a spiegare non solo la persistenza di alcuni motivi centrali, ma anche, e soprattutto, i « limiti » e i caratteri specifici di dottrine così saldamente radicate nel loro « ambiente » storico. Altrimenti la lunga e, in fondo, inutile discussione sulla « modernità » di Vico continuerà ad essere soggetta a tutte le ipoteche ideologiche che l'hanno così a lungo dominata, senza raggiungere il solo scopo che dovrebbe proporsi: spiegare cioè la genesi e lo sviluppo delle idee vichiane in un contesto definito e rigoroso, come aspetto e momento altamente significativo di un generale dibattito europeo nel quale si affrontavano modelli culturali, ideologie e dottrine scientifiche molto contrastanti o addirittura alternative, in un giuoco di rapporti, influenze, connessioni e sottili trasformazioni dove non è sempre facile distinguere le ragioni del « nuovo » e del « vecchio », la persistenza di un linguaggio tradizionale e l'emergere di prospettive originali e feconde.

Nel caso del Vico, poi, la cautela deve essere particolarmente raccomandata, sia per l'oscurità che, nonostante tutti i tentativi degli interpreti, continua a dominare alcuni punti nodali della sua formazione, sia per l'ampiezza e la complessità dei riferimenti positivi o polemici che emergono dal suo fitto reticolo dottrinale. Ma, per entrare direttamente nel vivo della questione, sarà bene fornire subito qualche esempio che a me pare abbastanza provante ai fini di rilevare non tanto l'evidente presenza di un linguaggio chiaramente scolastico, quanto piuttosto l'impostazione ancora suareziana (e, in certa misura, anche tomistica) di alcune pagine del *De antiquissima* e del *De uno*. E comincerò, appunto, con l'analizzare il

significato che il Vico del 1710 attribuisce ancora alla « metafisica », al di là della particolare polemica anticartesiana, e, quindi, i possibili riflessi di testi e dottrine scolastiche sia nella concezione di Dio « primo vero in quanto primo facitore e creatore », sia nella dottrina del rapporto ontologico tra l'« ens primum » ed « unum » e gli individui molteplici.

Orbene: in un passo molto noto del *De antiquissima*, il Vico afferma che, secondo le dottrine dei « dommatici del nostro tempo », la metafisica fornirebbe una verità non sottoposta ad alcun dubbio, generatrice delle « verità subalterne » proprie delle altre scienze; e — com'è noto — sembra coinvolgere anche questa affermazione nella critica delle dottrine cartesiane<sup>22</sup> (salvo poi a dichiarare, anche nell'ultima *Scienza nuova*, che dal « tronco » metafisico poetico la « sapienza poetica » si « dirama nella fisica e quindi nella cosmografia e, per questa, nell'astronomia, di cui son frutto la cronologia e la geografia »<sup>23</sup>). Si tratta, indubbiamente, di una tesi molto familiare agli studiosi delle « enciclopedie » o degli « arbores scientiarum » seicenteschi i quali ben sanno come il posto della metafisica al centro o al fondamento dell'ordine del sapere fosse sempre riconosciuto. Né stupisce che, ne la *Risposta a tre opposizioni*, il Vico potesse ribadire che « idea compita di metafisica è quella nella quale si stabilisca l'ente e 'l vero, e, per dirla in una, il vero Ente, talché non solo sia il primo, ma l'unico Vero, la meditazione del quale ci scorga all'origine e al criterio delle scienze subalterne »<sup>24</sup>. Invero, non è molto diversa la dottrina del Suárez che non solo indica l'oggetto della metafisica nell'« ens in quantum ens reale », bensì aggiunge che questa scienza deve comprendere non soltanto « Deum, et alias substantias immateriales... non solum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis, et omnino per accidens... ». Sicché compito della metafisica è trattare « de omni ente, et secundum omnem rationem entis »; e, pertanto, essa è la scienza precedente e superiore a tutte le altre, « quod non solum ex hoc munere, sed etiam ex alio... colligi potest; nam confirmat aliquo modo omnium scientiarum principia »<sup>25</sup>.

Si dirà che simili idee sono abbastanza comuni nella cultura

<sup>22</sup> G. B. VICO, *Le orazioni inaugurali. Il « De Italarum sapientiä » e le polemiche*, a cura di G. GENTILE e di F. NICOLINI, (« Scrittori d'Italia », G. B. VICO, Opere, I), Bari, 1914, p. 138. (Citato poi come *De antiquissima*).

<sup>23</sup> G. B. VICO, *La Scienza Nuova seconda giusta l'edizione del 1744 con le varianti della edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite*, a cura di F. NICOLINI (« Scrittori d'Italia », G. B. VICO, Opere, IV, I-II), Bari, 1953<sup>4</sup>, I, pp. 140 (Citato poi come *Scienza nuova seconda*).

<sup>24</sup> *De antiquissima*, cit., p. 207.

<sup>25</sup> *Metaphysica*, cit., D.I, S.I, xxiii; D.I, S.II, i; D.I, S.IV, x (I, ff. 8, 9, 20).

filosofica scolastica e non scolastica del primo e del maturo Seicento e che non c'è bisogno di scomodare un maestro gesuita per indicare la possibile fonte di queste conclusioni vichiane. E sta bene. Ma certe coincidenze non sembrano soltanto casuali, soprattutto quando si può registrare una singolare affinità di linguaggio e di « elaborazione » di tono scolastico. Discutendo della condizione « prima » che rende possibile ogni scienza, il Vico del *De antiquissima* giustifica, infatti, la sua accusa d'insufficienza al metodo cartesiano con una « proposizione » che lo stesso Croce riconobbe, in certa misura, « tradizionale », perché « comune e quasi intrinseca al pensiero cristiano »<sup>26</sup>; e, cioè, che solo Dio può avere scienza piena delle cose, perché egli solo ne è l'autore<sup>27</sup>. Che tale affermazione circolasse « nelle scuole » (e non solo come vuole il Croce, « presso scotisti e occamisti », ma negli scritti di diversi metafisici e teologi della seconda scolastica) è cosa ben nota; così come sono suggestivi, anche se non esaustivi, i richiami crociani al Ficino, al Cardano e al Sánchez. Non si comprende però perché non sia stato preso in considerazione quel passo del Suárez, ove si afferma: « Deum habere hanc scientiam creaturarum omnium, quae fiunt in tempore, ex aeternitate sua, quia necesse est ut totam illam habeat sine successione, quia non potest in se variationem admittere... »<sup>28</sup>. Del resto, che in Dio intelletto e volontà, e, dunque cognizione e creazione si convertono mutuamente è opinione più volte ribadita del teologo spagnolo che reinterpreta liberamente le « auctoritates » tomiste. E non basta: perché il Suárez può fornire anche qualche testo utile ad illustrare l'affermazione vichiana che Dio contiene in sé tutti gli elementi, estrinseci o intrinseci delle cose, e che li rappresenta a sé stesso tutti. Ecco, infatti, quanto si legge in un passo notissimo della *Metaphysica*, dedicato a dirimere il tema delicatissimo dell'« analogia » o dell'« univocitas »: « ... in Deo ratio entis talis est, ut includat essentialiter omne perfectionis genus; ergo non adaequat creatura Deum, etiam in communi rationi entis; ergo non dicitur ens de Deo et creatura secundum eandem adaequatam rationem, ergo nec univoce dici potest... »<sup>29</sup>. Secondo il Vico, la distinzione tra il « pensare », propria della mente umana, e l'« intendere » esclusivo dell'intelletto divino, consiste appunto nel fatto che Dio, ordinando e disponendo liberamente tutti gli elementi di tutte le cose, può comprenderli nella loro totalità, laddove la mente dell'uomo sa

<sup>26</sup> Cfr. CROCE, *La filosofia di G. Vico*, cit., p. 13. Cfr. R. MONDOLFO, *Il verum-factum prima di Vico*, Napoli, 1969, pp. 18-19.

<sup>27</sup> *De antiquissima*, cit., pp. 131-132.

<sup>28</sup> *Metaphysica*, cit., D.XXX, S.XV, xvi (II, f. 124).

<sup>29</sup> *Metaphysica*, cit., D.XXVIII, S.III, viii (II, f. 11).

comprendere ed afferrare soltanto gli « elementi estrinsechi »<sup>30</sup>. Ma, a guardar bene, anche questo è possibile solo perché la perenne generazione e corruzione cui sono soggetti gli « enti creati » non mutano per nulla la perfetta natura divina; e ciò accade perché, a rigore, Dio solo è « vere ens », laddove le altre cose sono — scrive il Vico — « entis... potius ». Ora, il Suárez, esponendo, senza però accettarla, la dottrina che attribuisce a Dio la « ratio entis... per essentiam » e l'« esse quasi totaliter », aveva scritto parole non molto diverse, alludendo a quei metafisici per i quali l'« esse divinum » è « quasi unite complectens totum ens »<sup>32</sup>. Poi, nonostante le sue riserve, aveva posto una particolare enfasi nell'illustrare una teoria metafisica così coerente nella sua struttura logica.

A questo proposito il Vico, nel *De antiquissima*, citava l'opinione di Platone che quando aveva parlato dell'« ente » intendeva sempre riferirsi al « summum numen ». Suárez, in modo non molto diverso, ricordava i « platonici » e il loro concetto di « super ens », illustrato da una folta schiera di metafisici, da Dionigi ad Agostino, dal Damasceno a Boezio ed al Pico. E se, con fedeltà tomistica, ribadiva che l'« analogia seu attributio... sub ratione entis » di ciascuna creatura è fondata « in proprio et intrinseco ente habente essentialem habitudinem seu dependentiam a Deo », non mancava però di riconoscere che soltanto Dio è « essentialiter » davvero uno e davvero infinito, che in Lui sono tutte le perfezioni e tutti gli attributi, perché la sua « simplicissima perfectio » non contiene soltanto, nella sua « immensità », qualsiasi spazio o dimensione, ma è l'« unitas » perfetta e indivisa, celebrata anche dal Vico, con intensi accenti platonici<sup>33</sup>.

IV. I rapporti tra l'« ontologia » suaresiana (con i suoi fondamenti tomistici più o meno ordotossi) e la terminologia così « scolastica » dei primi capitoli del *De Antiquissima* sono, dunque, a mio parere, un dato abbastanza probabile. Ritengo, però, che altre analogie, non meno interessanti benché più vaghe, possano essere indicate anche a proposito di un altro tema vichiano che non si esaurisce in queste prime, ancora acerbe pagine « metafisiche »: la diversità tra il carattere « totale » della conoscenza divina e quello « divisivo », « analitico » e « anatomico » della scienza umana<sup>34</sup>. Anche su

<sup>30</sup> *De antiquissima*, cit., p. 132.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>32</sup> *Metaphysica*, cit., D.XXVIII, S.III, viii (II, f. 11).

<sup>33</sup> *Metaphysica*, cit., D.XXVIII, S.III, viii (II, ff. 12-13); e cfr. D.XXX, SS.I-VII (II, ff. 41-78).

<sup>34</sup> *De antiquissima*, cit., p. 133: « Deus scit omnia, quia in se continet elementa

questo punto la lettura del Suárez può essere abbastanza istruttiva, soprattutto ove si consideri quel passo della « *Distinctio XXIX* » ove, trattando della « *scientia Dei* », scrive testualmente: « *In Deo una tantum est scientia eaque simplicissima, formaliter et eminenter continens omnem perfectionem simpliciter intellectualis virtutis, secundum quam in plures scientiae per rationes et conceptos inadaequatos a nobis distinguitur* »<sup>35</sup>. Ma non escluderei da un confronto sistematico con il « *primo* » Vico altre pagine e testi della *Metaphysica* altrettanto interessanti per indicare la circolazione di talune idee anche nella cultura filosofica piú tradizionale del tempo. Si veda, ad esempio, quanto il Suárez afferma (e, questa volta, con espliciti riferimenti tomistici), a proposito del tipo e grado di conoscenza propri dell'« *intelletto pratico* ». Qui il gesuita — interpretando evidentemente le dottrine aristoteliche e tomistiche, alla luce di una situazione culturale già nuova e diversa — dichiara, infatti, che le « *scientiae practicae* » « *habent... non solum veritatem, sed etiam sua principia per se notas et conclusiones evidenter veras* », giacché l'« *idea artificis* », « *si fit propria et adaequata rei efficiendae per artem, est maxime vera, tantoque magis, quanto non solum ipsa vera est, sed etiam est causa veritatis artificis* »<sup>36</sup>. Appunto per questo — aggiunge — la scienza che Dio possiede delle sue creature è « *verità perfettissima* » e, addirittura, « *mensura creaturarum* »; ma ciò vale anche per la conoscenza umana, nella quale la « *cognitio practica* » « *... sicut est causa, ita est mensura sui obiecti, ut habet rationem effectus ipsius...* »<sup>37</sup>, ed è, inoltre, « *rapraesentatio intentionalis obiecti* » dotata di una propria specifica verità speculativa<sup>37</sup>.

È chiaro che simili affermazioni, chiuse tra l'altro entro una rigorosa e sistematica catena di conseguenze scolastiche, non si risolvono, di per sé stesse, nella limpida formula vichiana della « *conversio* » del « *verum* » e del « *factum* ». Eppure, quando leggiamo, nel *De antiquissima*, che la « *comprensione* » delle cause nelle quali sono contenute tutte le « *forme* » o « *guise* » delle cose è il « *primo vero* », ossia Dio e proprio il Dio « *adorato dai cristiani* »<sup>38</sup>, la memoria può correre ad un altro « *inserto* » suaresiano, comune, del resto anche ad altri autori scolastici del suo tempo. Né mi sembra che la distinzione proposta ed accettata dal Vico tra le « *formae metaphysicae* » e le « *formae physicae* » possa essere esattamente

ex quibus omnia componit; homo autem studet, dividendo, ea scire. Itaque scientia humana naturae operum anatome quaedam videtur ».

<sup>35</sup> *Metaphysica*, cit., D.XXX, S.IV, xxxiii (II, f. 124).

<sup>36</sup> *Ibid.*, D.VIII, S.V, ii (I, f. 202).

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *De antiquissima*, cit., p. 150.

valutata, nelle sue precise intenzioni e conseguenze filosofiche, senza il ricorso ad un altro passo della *Metaphysica* che non solo è vicino alla dottrina attribuita agli « antichi filosofi italici », ma pare già recepire certe conseguenze ben sviluppate nel *De antiquissima* (« Hinc ulterius colligere licet exemplaria rerum ac formarum naturalium tantum esse in intellectu divino, quod Augustinus intendit in locis supra citatos. Nam inter causas per intellectum agentes solus Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectuum praesertim substantiarum, et naturalium formarum, et ideo solus ipse potest habere exemplaria huiusmodi rerum. Nam intellectuales vel rationales creaturae, quamvis possint concipere intellectuales formas vere ac proprie repraesentantes naturales effectus, quia tamen virtutem non habent effectricem horum effectuum, ideo non possunt aut illas formas applicare ad opus, aut (quod in idem redit) ab eis dirigi in effectu rerum, quas repraesentant, et ideo illae formae intellectuales in intellectu creato non habent rationem exemplarium. Et hoc est quod dici solet communiter, exemplar esse formam practicam, quae opus dirigat, seu ad opus applicatur »<sup>39</sup>). Si obietterà — e può esser vero — che anche in questo caso si tratta di idee e concezioni largamente diffuse e, certo, non prive di quelle suggestioni o radici platoniche che il Vico accentua in modo così esplicito. Non credo, tuttavia, che si possa escludere, a priori, l'influsso, magari, di una lontana lettura del Suárez, il quale, oltre tutto, si serviva dello stesso linguaggio scolastico, accettato, in questo contesto, anche dal filosofo napoletano; né che Vico, così deciso a negare l'« inane sforzo » di chi vuol dimostrare « a priori » l'esistenza di Dio, ergendosi empicamente a suo « facitore » e « creatore »<sup>40</sup>, abbia conosciuto certe consimili affermazioni del teologo gesuita, altrettanto reciso nello sviluppare gli analoghi argomenti tomisti.

Del resto, a voler insistere su tutti i punti particolari di tale ricerca, si dovrebbe allargare di molto il ventaglio di questi confronti, soprattutto là dove le dottrine del *De antiquissima* appaiono maggiormente legate a influssi leibniziani e malebranchiani e cioè a filosofie che — com'è noto — hanno un profondo e indubbio « background » scolastico. Ma, per restare entro i limiti precisi e circoscritti di questo saggio, mi limiterò soltanto a segnalare alcuni testi suaresiani particolarmente suggestivi che non sarebbe male tenere presente nel commento alla controversa dottrina « zenoniana » dei « punti metafisici ». Si tratta, appunto, di quei passi della « Disputatio XL » nei quali si discute « utrum in quantitate continua sint puncta, lineae

<sup>39</sup> *Metaphysica*, cit., D.XV (I, ff. 343 sgg.) e D.XXV (I, ff. 616 sgg.).

<sup>40</sup> *De antiquissima*, cit., p.

et superficies, quae sunt verae res inter se et a corpore quanto realiter distinctae »<sup>41</sup>; ed anche qui, come nel *De antiquissima*, il problema è affrontato « con metodo metafisico » e non geometrico, con riferimento alle opinioni aristoteliche ed alle diverse ed opposte tesi già correnti nelle Scuole e fuori delle Scuole. Anzi, con molta chiarezza, il Suárez così sintetizza le due concezioni piú opposte e inconciliabili: « Una absolute negans punctum, lineam, et superficiem esse res positivas; alia simpliciter affirmans has esse veras res et inter se et a corpore realiter distinctas, existentesque non tantum in extremitatibus corporum, sed etiam intime in toto corpore et inter partes eius »<sup>42</sup>. La discussione è poi svolta con sottile e acuta precisione, senza dimenticare anche le opinioni matematiche e le indicazioni di un celebre tecnico gesuita, come il Clavio. E la conclusione finale, di puro carattere metafisico, è esposta in termini del tutto chiari: i « punti », come le « linee » e le « superfici », sono vere entità reali che esistono « interne », come fondamento dell'estensione e delle dimensioni materiali dei corpi<sup>43</sup>.

Non voglio, naturalmente, trarre da questi confronti conclusioni che, in ogni caso, sarebbero imprecise ed equivocate, trascurando altre, ben diverse suggestioni e nessi piú specifici con la problematica scientifica e metafisica del tempo. Però il fatto che il Vico possa aver avuto, fin dall'adolescenza, una conoscenza di questo dibattito che appassionava i metafisici scolastici forse piú che gli scienziati o i puri teorici della geometria è un dato di fatto non trascurabile; così come sono particolarmente interessanti le ampie sezioni della *Metaphysica* dedicate all'analisi del concetto di « potentia activa », così importante per taluni sviluppi ontologici della « nuova » metafisica scolastica<sup>44</sup>. Si tratta, infatti, di un concetto che fu assai familiare a Leibniz, il quale, nel *De vera methodo philosophiae et theologiae*, avvicinò, in modo esplicito, alla « potentia activa » la sua particolare nozione di « conatus ». E chi pensi al ruolo determinante che quest'ultimo tema svolge nella complessa architettura metafisica del *De antiquissima* potrebbe trovare nuovi argomenti per approfondire, anche in questa direzione, lo studio sulle possibili fonti « scolastiche » della metafisica vichiana!

V. Le brevi osservazioni che abbiamo svolto in margine ad alcuni testi del *De antiquissima* potrebbero essere ampliate e svilup-

<sup>41</sup> *Metaphysica*, cit., D.XL, S.V (II, f. 381).

<sup>42</sup> *Ibid.*, D.XL, S.V, vii (II, f. 382).

<sup>43</sup> *Ibid.*, D.XL, S.V, xxxiv-xxxv (II, f. 388).

<sup>44</sup> *Ibid.*, D.XLII, SS.I-II (II, ff. 438-446).

pate anche a proposito del *De Uno*<sup>45</sup>, opera che, del resto, già chiama in causa un altro aspetto dominante dell'incidenza culturale dei maestri gesuiti e domenicani: il loro pensiero giuridico e il loro apporto alle teorie giusnaturalistiche. A questo proposito, il discorso da svolgere sarebbe, certo, molto vasto e complesso, sia per la difficoltà di individuare i precisi elementi tomisti recepiti in un corpo di dottrine arricchito dall'apporto di diverse tradizioni giuridiche e filosofiche, sia per il carattere dei rapporti che pure intercorsero tra la meditazione di Francisco de Vitoria, di Arriaga, di Covarrubias e del Suárez e i massimi teorici del giusnaturalismo seicentesco. Ma poiché vorrei dedicare a questo argomento qualche indicazione più estesa, a conclusione di questo saggio<sup>46</sup>, mi limiterò adesso soltanto ai presupposti metafisici del *De Uno* che, d'altro canto, sono intrinsecamente connessi con lo sviluppo interno della problematica storico-giuridica. Anche nel Vico (come nel Leibniz, le cui riflessioni su questi temi costituiscono, a mio parere, un presupposto dell'opera vichiana) la trattazione della « giurisprudenza universale » e, in ultima analisi, di una vera e propria « teodicea » è inseparabile da una serie organica di istanze metafisiche, sviluppate, del resto con un metodo assiomatico-deduttivo che s'ispira ai più celebri esempî seicenteschi. E tali istanze, se appaiono caratterizzate da una significativa inflessione agostiniana, sono però espresse con un linguaggio prettamente scolastico, le cui fonti dovrebbero essere bene identificate. Ora, un termine come « aseitatis natura » o « aseitas » (connesso all'infinità, all'eternità, all'onnipotenza, all'assoluta sapienza ed alla « summa bonitas » di Dio)<sup>47</sup> non può non richiamare una distinzione « metafisica » molto usata anche dagli autori della seconda scolastica e indicata dal Suárez come « divisio notissima »: quella appunto tra l'« ens a se » e l'« ens ab alio »<sup>48</sup>. Del pari, la frase vichiana « Summa autem sapientia est ordo rerum aeternus, quo Deus per simplicissimas vias cuncta regit »<sup>49</sup>, non si discosta molto dalla definizione suaresiana della divina provvidenza che — scrive il teologo spagnolo — « formaliter dicit rationem, qua Deus ab aeterno decrevit res huius universi gubernare, easque per media convenientia in suos fines disponere »<sup>50</sup>; mentre le riflessioni sulle « opportunitates, occasionones, casus » che costituiscono le diverse « viae » della provvi-

<sup>45</sup> G. B. VICO, *Il Diritto universale, a cura di F. NICOLINI*, P.I., « Sinopsi » e « De Uno », (« Scrittori d'Italia », G. B. VICO, *Opere*, II-1), Bari, 1936. (Citato in seguito come *De Uno*).

<sup>46</sup> V. oltre § VI.

<sup>47</sup> *De Uno*, cit., p. 43.

<sup>48</sup> *Metaphysicae*, cit., D.XXVIII, S.I, vi (II, f. 2).

<sup>49</sup> *De Uno*, cit., p. 43.

<sup>50</sup> *Metaphysica*, cit., D.XXX, S.XVII, 1 (II, f. 155).

denza potrebbero, almeno, in qualche senso, essere chiarite dal confronto con altri testi della *Metaphysica* dove si parla della « ratio aeterna » con cui la mente divina ordina ad un sol fine tutti gli eventi, i fatti e gli accadimenti mondani. E, forse, si potrebbero cercare altri possibili e piú estesi riferimenti, in direzione dei testi teologici dello stesso Suárez o di altri autori o « compendiatori » delle stesse dottrine scolastiche, per commentare tutti i « capita » dal X al XVII, che il Vico dedica ad illustrare la « natura hominis integra » secondo i canoni tipici di una vasta letteratura teologale<sup>51</sup>.

Quanto poi agli altri argomenti che stanno, per cosí dire, al confine tra i fondamenti metafisici del *De uno* e gli sviluppi di carattere giuridico e storico, è chiaro che il discorso è assai piú difficile e complesso, giacché coinvolge il problema dei rapporti tra il Vico e la problematica giusnaturalistica e, all'interno di questa, con le varie tendenze e tradizioni culturali che vi confluirono. Certo, anche in questo caso, qualche suggerimento o indicazione potrà venire da una lettura di alcuni testi della seconda scolastica (e, ancora, del *De legibus* del Suárez) che tenga però conto non tanto del concetto, in sé generico, di « giustizia universale », quanto piuttosto del singolare intreccio tra motivi ormai tradizionali e intuizioni nuove ed originalissime che è cosí caratteristico del *De uno*. Perciò piú che alla « dichiarazione » del « caput XLIV » (« Ius esse in natura ») o al ripetuto riconoscimento, in termini scolastici e aristotelici, della natura sociale degli uomini, penso si dovrebbe guardare ad argomenti piú specifici, a testi meno legati a concetti o formule ormai consuetudinarie. Il campo d'indagine sarebbe, però ancora molto vasto e, probabilmente, non privo di frutti. Giacché è difficile che certe significative concordanze non presuppongano anche delle letture specifiche che il Vico, in questi anni di lenta e difficile trasformazione spirituale, dovè pur compiere, mentre intendeva fondare una nuova dottrina organica del diritto naturale, contrapposta a quella di Grozio, di Selden e di Pufendorf. In questo senso, alle premesse etico-teologiche (che spesso richiamano dottrine e idee del *De antiquissima*) può certo corrispondere la riassunzione, entro la pesante e persino pedante architettura deduttiva, di temi che, anche in ambito giuridico, erano già stati definiti dai maestri della seconda scolastica. Non posso naturalmente addurre molti esempi che amplierebbero troppo il già lungo sviluppo di questa nota; né mi è dato seguire e segnalare, passo per passo, possibili « parallelismi » o influenze difficilmente documentabili per la stessa ampiezza della lette-

<sup>51</sup> *De Uno*, cit., pp. 44-46. E si potrebbe pensare, volendosi sempre riferire al Suárez, al *De opere sex dierum*, che leggo in FRANCISCI SUÁREZ e *Societate Jesu Summae theologiae tomus alter*, ed. secunda, Lugduni, 1635, spec. ff. 151 sgg.

ratura da esaminare. Voglio però almeno suggerire un confronto che a me sembra abbastanza interessante e, in questo caso, anche assai probabile. Il Suárez, nel *De legibus* così scrive, a proposito della « triplex... moralis gubernatio hominis »: « ... quaedam politica, quae pertinet ad regnum civitatis et communitatis perfectae; alia oeconomica, quae spectat ad regimen unius familiae, seu domus; tertia dici potest propria uniusquisque circa semetipsum, quae dici potest monastica, quasi unius regime continens »<sup>52</sup>. Sono, in sostanza, gli stessi termini usati anche dal Vico per distinguere, però, i tre diversi stadi o momenti storici che dalla « prima juris auctoritas », chiamata anche da lui « monastica seu solitaria », hanno condotto il genere umano prima alla « societas oeconomica » e, infine, alla « civilis auctoritas »<sup>53</sup>. Ma, entro questo schema che può davvero richiamarsi ad antiche e vicine memorie scolastiche, già s'inserisce, con illuminante novità, il tema del « certo connubio » che fonda la stabile struttura delle istituzioni familiari e l'idea « storica » che il « dominio eminente », la « libertà civile » e il « sommo imperio » costituiscano le vere radici della « autorità civile ».

Come si vede, nel progressivo muoversi del Vico dalle originarie « ragioni » teologico-metafisiche alle intuizioni nate dallo studio del diritto romano e della sua storia, persino il rapporto con le possibili fonti scolastiche si trasforma profondamente, immettendo in una prospettiva davvero nuova e originale anche i concetti ben fondati da una lunga tradizione e dal suo più recente rinnovamento. La lettura del *De constantia iurisprudens* conferma, del resto, nella maniera più persuasiva, il passaggio da una meditazione ancora condizionata da preoccupazioni metafisiche a un discorso sempre più individuato nelle sue coerenti implicazioni storiche.

VI. Siamo giunti così al punto più difficile e delicato di questa breve indagine; e cioè, ad affrontare il grosso problema delle presenze o sopravvivenze scolastiche e, in particolare, « tomistiche », nel tessuto teorico della *Scienza Nuova*. E qui, lasciando da parte ogni presupposto ideologico e qualsiasi pretesa dogmatica, occorre procedere con particolare cautela, tenendo presente un duplice ordine di discussione e un diverso livello di analisi. In primo luogo, infatti, credo che il lettore « storico » della *Scienza Nuova* debba tenere ben presente la genesi di questa grande opera che (lo spiega il suo primo titolo: *Principj di un scienza nuova intorno alla natura delle*

<sup>52</sup> FRANCISCI SUÁREZ *e societate Jesus de legibus ac Deo legislatore*, Coimbra, 1612.

<sup>53</sup> *De Uno*, cit., p. 90, 93, 101.

nazioni, per la quale si ritrovano i principj di un altro sistema del diritto naturale delle genti)<sup>54</sup>, doveva essere, in origine, una ricerca volta alla fondazione di una diversa dottrina del diritto naturale, così com'è confermato dalla critica, ampia e costante, dei sistemi di Grozio, di Selden e di Pufendorf<sup>55</sup>. In secondo luogo, poi, l'indagine sulla *Scienza Nuova* non può più prescindere dagli elementi che la ricerca storica ha ormai assodato sui rapporti tra i « tre principi » della dottrina del diritto naturale e i grandi teorici della seconda scolastica che svilupparono così magistralmente le implicazioni giuridiche delle loro dottrine metafisiche e morali. Anche a questo proposito non è davvero possibile ricordare, neppure in grandi linee, i risultati del lavoro comune di giuristi e storici che, soprattutto nel corso degli ultimi trent'anni, hanno pazientemente ricostruito una fitta rete di filiazioni e di affinità, mettendo in piena luce i termini di un intenso dibattito che impegnò, nel mondo cattolico come in quello protestante, alcuni dei maggiori rappresentanti della cultura filosofica, tra la fine del Cinquecento e il maturo Seicento. I nomi di studiosi come James Scott Brown, Josef Kohler, Johannes Höffner, Ernst Reibstein, e ancora di Franz Wieacker, Otto Wilhelm Krause ed Hans Thieme (per citare soltanto quelli che hanno avuto maggiore risonanza internazionale) sono però così noti che non occorre insistere troppo sull'argomento<sup>56</sup>. Forse, basterà soltanto sottolineare come siano stati ormai ben chiariti i termini del fruttuoso rapporto tra Grozio e i teologi moralisti spagnoli, come Francisco de Vitoria, Covarrubias, Soto, Vasquez e Suárez, testimoniati, tra l'altro, dagli ampi riferimenti delle prime edizioni del *De iure belli ac pacis* e confermati anche dalle analoghe citazioni presenti nei testi di Pufendorf. Né basta; giacché indagini ancor più recenti non solo hanno confermato la larga influenza della scuola spagnola e della scolastica in generale sugli sviluppi delle dottrine giuridiche seicentesche, ma hanno addirittura accentuato la portata di tale influenza nei diversi svolgimenti storici della teoria e della stessa pratica giuridica<sup>57</sup>. Come

<sup>54</sup> G. B. VICO, *La Scienza nuova prima con la polemica contro gli « Atti degli eruditi di Lipsia »*, a cura di F. NICOLINI, (« Scrittori d'Italia », G. B. Vico, *Opere*, III), pp. 1. (Citato poi come *Scienza nuova prima*).

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 14-17.

<sup>56</sup> Cfr. a questo proposito H. THIEME, *Qu'est ce-que nous, les juristes, devons à la seconde scolastique espagnole?*, in *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno. Incontro di studio. Firenze, 16-19 ottobre 1972. Atti a cura di P. GROSSI*, Milano, 1973, pp. 7-21. Ma tutto il volume è estremamente interessante per i vari contributi sulla nostra materia.

<sup>57</sup> Cfr., in particolare: H. THIEME, *Natürliches Privatrecht und Spätscholastik*, in « *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* », 1963; W. WEBER, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt und Abschluss der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina S.J.*,

ha scritto il Wieacker, nella nuova edizione della sua opera monumentale sulla storia del diritto privato moderno: « Nella regione della controriforma, i teologi moralisti e i giuristi spagnoli preparavano il cammino al diritto razionalista, seguendo la tradizione tomista della prima scolastica nelle questioni giuridiche del loro tempo: diritto di guerra, diritto delle genti ... Così essi sono diventati i potenti promotori del diritto naturale dell'Europa occidentale... »<sup>58</sup>.

Simili conclusioni (che talvolta possono aver accentuato, per ragioni polemiche o confessionali i caratteri « moderni » delle teorie morali e giuridiche della Seconda Scolastica) hanno avuto comunque il merito di proporre tutta una serie di problemi che gli storici della filosofia hanno troppo spesso trascurato, dimenticando che (come ha ribadito recentemente il Thieme) l'idea del diritto è stata uno degli elementi fondamentali dell'unità culturale sopravvissuta, lungo tutto il Cinquecento e per buona parte del Seicento, ai traumi delle crisi politiche e delle fratture religiose. Ciò non significa — sia subito chiaro — che si debba tornare a discutere di inesistenti « primati » o a proiettare nel nostro tempo e nella ricerca storica i vani residui di antiche contese confessionali. Al contrario, si vuol piuttosto sottolineare che il discorso giuridico e la ricerca metodica che stanno alle origini della stessa dottrina storica della *Scienza Nuova* dovrebbero essere finalmente indagati in tutti i loro possibili fondamenti e in diretto rapporto con una grande discussione teorica di cui Vico

Münster, 1959; G. OTTE, *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*, Köln, 1964; M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne, Cours d'histoire de la philosophie du droit 1961-1966*, Paris, 1968.

<sup>58</sup> F. WIEACKER, *Privatrechtsgechichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, 1967<sup>2</sup>. Ma, a proposito del rapporto tra Vico e Grozio (ed anche delle possibili conoscenze vichiane dei testi giurico-politici della Seconda Scolastica), cfr. quanto scrive G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Napoli, 1971; e vedi, in particolare, a p. 88: « ... Ma è possibile pensare che non conoscesse nessuno di questi scritti (dei teologi scolastici classici), e nemmeno quelli dedicati al diritto naturale dai teologi della Seconda Scolastica? Non si può escluderlo del tutto: san Tommaso, il Vico sembra conoscerlo poco o farne minimo conto, e la sua dottrina delle leggi potrebbe essergli sfuggita; del Suárez, di cui ricorda incidentalmente le *Metaphysicae disputationes*, non accenna al *De legibus ac Deo legislatore*: degli altri scolastici spagnoli del Cinquecento non fa parola a nessun proposito. Ma con tutto ciò non sembra possibile che egli ignorasse l'esistenza di dottrine del diritto naturale che erano note, come abbiamo visto ai suoi concittadini e contemporanei; è da pensare che esse, con l'idea, comune a tutte, di un diritto 'vero' che si contrapponeva al diritto 'certo' senza che tra l'uno e l'altro vi fosse mediazione, non gli siano state utili, e che per questo egli non le ricordi; in esse era infatti posta in sistema del diritto universale la sola filosofia, e la filologia era ignorata o esclusa ». Le osservazioni del Fassò mi sembrano largamente accettabili, anche per evitare deformazioni e, peggio ancora, distorsioni ideologiche delle dottrine vichiane, sottratte alla loro fondamentale dimensione storica. Il che non toglie che certi elementi delle teorie giuridiche della Seconda Scolastica possano avere una loro funzione specifica, soprattutto in connessione con l'insistente polemica antimachiavellica e antihobbesiana.

doveva conoscere sia i precedenti, sia gli sviluppi anche recenti. Sicché una lettura sistematica che dagli influssi groziani risalisce, magari, a comuni fonti scolastiche e a radici anche medioevali non sarebbe affatto oziosa; ed anzi permetterebbe di individuare possibili punti di riferimento utili per stabilire se, e in quale misura, taluni motivi dell'elaborazione giuridica della seconda scolastica siano stati accettati o implicitamente rifiutati dallo stesso Vico e se, pertanto, si possa parlare di un influsso diretto o indiretto di quelle teorie nella discussione delle origini e della natura del diritto che è parte così essenziale della *Scienza Nuova*.

Si tratta — è chiaro — di un'indagine che richiederebbe un lavoro di scavo molto più approfondito e sicuro di quello appena accennato da certe indicazioni del Gianturco; e che, d'altro canto, dovrebbe considerare, prima di tutto, la connessione tra l'idea vichiana del diritto, la concezione della « storia ideale eterna » e le riflessioni sul carattere provvidenziale del processo storico per cui il diritto naturale, universale e assoluto nei suoi fondamenti razionali, si realizza nella storia e si manifesta nei « costumi delle nazioni » che variano e si perfezionano. Ma appunto perché il « diritto naturale delle genti », « eterno nella sua idea », corre però « in tempo », concretandosi nelle leggi particolari dettate dalla necessità e dall'utilità, la critica che il Vico muove ai giusnaturalisti seicenteschi ed alla loro visione astorica dello « jus gentium » può suggerire qualche sondaggio in una direzione che riconduce, ancora, a taluni testi suaresiani. Non intendo — lo ripeto — forzare la riflessione vichiana e la sua dimensione storica, così netta e decisa fin dalla prima versione della *Scienza Nuova*, entro schemi scolastici che la snaturerebbero in modo irreparabile. Eppure mi sembra che il duplice, insistente richiamo ai « due gran principi di vero », nascosti nella « sapienza volgare di tutte le Nazioni gentili » (« Provvidenza divina » e « Libero arbitrio ») con cui si apre la prima *Scienza Nuova*<sup>59</sup> possa trovare un qualche riscontro in un passo della *Metaphysica*, anch'esso calibrato sul difficile equilibrio tra ciò che spetta alla « grazia divina ed alla provvidenza sovranaturale » e quel che pertiene « al generale concorso con il libero arbitrio »<sup>60</sup>. Inoltre, i « vichisti » non dovrebbero perdere di vista quelle pagine del *De legibus* nelle quali torna, insistente, il problema, insieme teologico e giuridico, del rapporto tra Provvidenza, legge divina, unica ed eterna, e le varie leggi costituite nelle società e nel « tempo » umano<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> *Scienza nuova prima*, cit., pp. 9-11 e pp. 38-39.

<sup>60</sup> *Metaphysica*, cit., D.XXX, S.XVII, i (II, f. 155).

<sup>61</sup> *De Legibus*, cit., L.I, c.III, 6 (p. 15).

Con una significativa citazione platonica (che però non impedisce un successivo e preciso riferimento tomista), il Suárez scrive: « Lex... divina apud Platonem est ratio gubernatrix universi in Dei mente existens, quam legem etiam Theologi agnoscunt, sed legem aeternam appellant. Duobus enim modis dici potest lex divina, uno modo quia in ipso Deo est; alio modo, quia ab ipso Deo immediate fertur; licet extra Deum ipsum sit. Priori modo legem divinam appellavit Plato; Theologi vero cum Augustino, ut distinguant illam legem ab illa, quam Deus extra se fert, vocant illam aeternam, et ita etiam nos appellabimus. De ipsa igitur re, quae lex aeterna vocatur, tam certum est esse in Deo, quam est certum habere Deum universi providentiam, quia per hanc vocem nihil aliud significatur, quam ratio huius providentiae in Deo existens, vel aliquid eius. Quomodo autem reciprocatur nomen et proprietatem aeternae legis in principio libri sequentis explicabimus. Et hinc facile intelligitur quae sit necessitas, et utilitas huius legis, est enim eodem, quae divinae providentiae; nam sicut absque divina providentia mundus non posset consistere, ita neque sine hac divina et aeterna lege, et omnis utilitas et commoditas, quae huic mundo provenit ex divina providentia in hanc etiam divinam legem referenda est. Advertit autem D. Thomas I.2.q.91, art. 1 ad 3, utilitatem huius legis non esse, quia ipsa ordinatur omnia alia ad suos fines per convenientia media; ipsa enim non potest ad finem ordinari, cum sit ipse Deus qui est ultimus finis omnium. Tantum ex hac prima lege divina, seu aeterna colligi potest prima divisio legis in aeternam et temporalem. Supponimus enim nihil esse aeternum extra Deum; constat autem plures esse leges extra Deum existentes; ergo praeter legem aeternam necesse est dari alias temporales, quae consequenter differunt tanquam creatum et increatum, quia quicquid est aeternum increatum est, et quod est temporale est creatum. Hanc ergo constat dari legem divinam, id est, in Deo ipso existentem »<sup>62</sup>. Questa legge, eternamente ferma della Mente infinita di Dio, e pertanto coincidente con lo stesso ordine naturale e morale, non è però, né potrebbe essere, nota agli uomini di per sé stessa; bensì lo diviene soltanto « in altre leggi o per mezzo di esse ». O come scrive appunto il teologo spagnolo, in un passo, del resto, molto noto e discusso dai giuristi seicenteschi: « Viatores ... homines non possunt divinam voluntatem in se ipsa cognoscere, sed solum per aliqua signa, vel effectus eis proponitur, et ideo proprium est beatorum ut divinam voluntatem intuentes per illam ut per propriam legem gubernentur, ut supra ex Augustino retuli. Cognoscunt ergo viatores legem aeternam per participationem

<sup>62</sup> *Ibid.*

eius, ac subinde per leges iustas, temporales, ac creatas, quia sicut causae secundae ostendunt primam et creaturae creatorem, ita leges temporales quae participationes sunt legis aeternae ostendunt fontem, a quo manant »<sup>63</sup>. Secondo il gesuita, proprio questa partecipazione alla legge eterna permette agli uomini di acquisire, attraverso la conoscenza delle singole leggi, quella razionale intelligenza dello « honestum » e del « turpe » che è fondamento della vita etica e della disciplina giuridica; il che non toglie però che molti di essi non si sollevino mai alla piena comprensione della legge eterna, ma solo l'accettino nelle norme e negli imperativi fissati dall'ordine positivo delle leggi « inferiori » e « temporali », provvidenzialmente ordinate. La ragione di questa impotenza a intendere la « lex divina per directam cognitionem » è, anche per il Suárez, il peccato di origine che ha corrotto profondamente la natura umana, senza però spegnere, del tutto, la possibilità di risalire al suo eterno fondamento « vel naturali discursu, vel perfecti per revelationem fidei »<sup>64</sup>. E qui il discorso dello scolastico può davvero avvicinarsi alla riflessione vichiana, nella prima *Scienza Nuova*, su quei « semi eterni del giusto » che « per lo peccato furono sepolti » nel genere umano, ma che « tratto tratto dalla fanciullezza del mondo, col più e più spiegarsi la mente umana sopra la sua vera natura, si son iti spiegando in massime dimostrate di giustizia. Serbata sempre cotal differenza però: che ciò sia proceduto per una via, distinta, nel popolo di Dio e per un'altra, ordinaria, nelle Gentili Nazioni... »<sup>65</sup>.

VII. Si dovrebbe, certo, insistere a lungo su questo tema che potrebbe offrire un'ottima occasione per riaprire una discussione più esatta, rigorosa e storica intorno al vichiano concetto di « Provvidenza » che solo un'ardita estrapolazione anacronistica può caricare di pretesi significati storicisti, sottraendola al contesto reale dei problemi religiosi e filosofici veramente vissuti da Giambattista Vico. E si dovrebbe ancora seguirne le « variazioni » e gli sviluppi lungo le ulteriori redazioni della *Scienza Nuova*, sino alle pagine conclusive del testo del '44 dove l'intera storia del « mondo delle nazioni » è posta sotto il segno di « una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avean proposti » e gli scopi liberi e contingenti perseguiti dagli individui e dalle società sono ugualmente ricondotti all'eterno disegno di una Provvidenza eternamente dispiegata, oltre ogni accadi-

<sup>63</sup> *Ibid.*, L.II, c.IV, 9 (p. 114).

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Scienza nuova prima*, cit., p. 41.

mento o ragione temporale<sup>66</sup>. Qui infatti la meditazione vichiana torna ancora ad affrontare uno dei problemi teologici e metafisici piú dibattuti dalla cultura seicentesca, proiettandolo in una dimensione storica che trasforma ed innova l'antica dialettica tra l'assoluta onnipotenza divina e l'ordine libero delle cause e delle scelte umane. Ma, anche in questo contesto, il lettore del Suárez e dei maestri della seconda scolastica non può facilmente dimenticare l'ampio sviluppo che questa discussione aveva già avuto nei loro testi e, in particolare, nella « Disputatio XIX » della *Metaphysica* che trattava, appunto, *de causis necessario et libere seu contingenter agentibus; ubi etiam de Fato, Fortuna et Casu*<sup>67</sup>. Contestando puntualmente le opinioni di Aristotele e degli altri « filosofi » che hanno riconosciuto in Dio il principio « necessario » dell'intero ordine cosmico e respingendo, d'altra parte, tutte le ragioni addotte per negare ogni possibile libertà di scelta anche al livello delle azioni e decisioni umane, Suárez affermava che la libertà nasce dai poteri dell'intelletto, giacché se la cognizione intellettuale è universale e perfetta, deve essere perfetto e quindi libero anche l'effetto che ne consegue. Certo egli non si nascondeva che la « *libertas creaturarum non potest determinari ad obiecta, nisi intercedentibus aliquibus actibus secundis, qui addantur ipsi facultati liberae respectu quorum sit indifferens per modum actus primi* »; aggiungeva, ancora, che la radice della contingenza può essere posta solo nella prima causa che è la Mente e la volontà divina ragione prima di tutti gli effetti che si verificano nel cosmo naturale come nel mondo umano<sup>68</sup>. Però le cause seconde sono state create da Dio e disposte e ordinate in modo che ne derivino effetti contingenti, razionalmente voluti e liberi nella loro intrinseca o originaria motivazione. Ed è questa — concludeva — la profonda e radicale ragione della concordia tra l'ordine provvidenziale fondato dalla volontà libera di Dio e la libertà delle cause seconde la cui decisione risiede soltanto nella loro razionale elezione.

Ora, si consideri la frase vichiana : « Questo che fece tutto ciò, fu pur mente, perché 'l fecero gli uomini con intelligenza; non fu fato, perché 'l fecero con elezione; non caso, perché con perpetuità, sempre così facendo escono nelle medesime cose »<sup>69</sup>; oppure si rifletta sull'insistenza del filosofo nell'indicare la libertà e la contingenza dei fini cui mirano gli uomini e le nazioni, per giungere tuttavia a quei risultati e a quegli scopi « piú ampi » che la Provvidenza divina ha disposto « per conservare l'umana generazione in questa

<sup>66</sup> *Scienza nuova seconda*, cit., pp. 164-165.

<sup>67</sup> *Metaphysica*, cit., D.XIX (I, ff. 472 sgg.).

<sup>68</sup> *Ibid.*, D.XIX, S.X, xiii (I, f. 507).

<sup>69</sup> *Scienza nuova seconda*, cit., II, p. 164.

terra»<sup>70</sup>. Sarà difficile — credo — negare la vicinanza delle conclusioni vichiane con quelle che erano state già proposte da teologi e metafisici ugualmente preoccupati di conciliare l'antico concetto dell'assoluto carattere provvidenziale di ogni evento con la salvaguardia della « libertà d'arbitrio », difesa, con toni talvolta semipelagiani, all'interno dell'ordine etico e politico. Né è tutto: perché l'immane sforzo compiuto dal Vico per recuperare entro questa prospettiva provvidenziale anche i temi piú arditamente della nuova critica storica, del « libertinage érudit » e della nuova filosofia seicentesca acquista cosí un suo piú preciso connotato storico, all'incrocio tra le piú opposte e contrastanti suggestioni di una cultura ancora profondamente dominata da grandi tradizioni metafisiche e teologiche, che convivevano con l'impetuosa crescita della scienza moderna.

Non è infatti una circostanza casuale (o men che mai il risultato di un'astuta « simulazione » o di un cedimento alle credenze o ai costumi del tempo) che il Vico conchiuda, anche nell'edizione del '44, con quella decisa confutazione di Epicuro e di Zenone (ma piuttosto di Hobbes, di Machiavelli e di Spinoza)<sup>71</sup> che, del resto, aveva posto quasi ad apertura della *Scienza Nuova* prima<sup>72</sup>. E non è forse, anche in questo caso, inutile ed ozioso leggere, « in parallelo », questi passi vichiani con un altro testo della *Metaphysica* suaresiana ove, non a caso, la dottrina del « fato » è naturalmente connessa alle « nefaste » dottrine di Zenone stoico. « Fuit vetus sententia aliquorum Philosophorum qui effectos omnes universi fato tribuerunt. Constituebant autem fatum in quadam connexionione et ordine causarum universi a quibus aiebant omnia ex necessitate provenire, ut de Stoicis refert Cicero lib. I de Divinatione sub fin. et Diogenes Laertius lib. 7 in vita Zenonis »: cosí scrive appunto il Suárez che a tali dottrine subito avvicina sia le tesi di Abelardo e di Wicleff, sia l'idea dell'assoluta necessità della volontà divina propria di Seneca, di Platone e di Calvino<sup>73</sup>. Ma la sua confutazione di queste « insaniae » condotta con minuziosa e insistente polemica, in difesa della libera Provvidenza divina, non si arresta alla condanna dello « zeno-nismo », bensí si estende a toccar subito anche i concetti di « caso » e di « fortuna » altrettanto temibili e avversi alla « christiana philolophia ». Anche contro simili deviazioni della verità comunemente dimostrata dalla concordia della metafisica e della fede, il gesuita schiera le sue argomentazioni, ricche di espliciti riferimenti ad Agostino e a Tommaso. E appunto al *De Trinitate* agostiniano si richiama

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>72</sup> *Scienza nuova prima*, cit., p. 12.

<sup>73</sup> *Metaphysica*, cit., D.XIX, S.XI, i (I, f. 507).

per concludere, con fedele norma teologica: « nos vero omnem fortunam subiicimus divinae providentiae, quia nihil nobis casu accidit, quod a Deo non sit vel ordinatum, vel permissum »<sup>74</sup>.

Fato, caso, fortuna erano, insomma, i concetti che il filosofo gesuita (così sensibile agli orientamenti ed agli umori della filosofia del tempo, alle sue più riposte e minacciose capacità « eversive ») mirava ad escludere dalla sua immagine provvidenziale del cosmo naturale ed umano, dal suo progetto teorico d'istituire un estremo accordo tra il sistema divino delle cause e la libertà dell'operare umano. Ma forse non era troppo lontano dal suo intento anche Giambattista Vico, quando, nel 1725, dichiarava che « gli Epicurei e gli Stoici... pur troppo si allontanano dalla sapienza volgare e l'abbandonano », gli uni « perché insegnano il caso reggere ciecamente le cose umane », gli altri « perché decretano che una fatale necessità strascini tutto, anche l'umano arbitrio », e che, per questo, tali filosofie negano insieme l'« immutabilità del diritto naturale » e « ne bandiscono la benigna interpretazione »<sup>75</sup>. Per il Vico, nella prima come nell'ultima *Scienza Nuova*, a simili rovinose conseguenze non si poteva sfuggire che con il riconoscimento di un ordine provvidenziale delle cose umane, unico « primo principio del diritto naturale delle genti »; e si sa che il suo dissenso con i « tre principi » del giusnaturalismo fu sempre motivato per il loro implicito o esplicito rifiuto ad accettare questo assoluto postulato<sup>76</sup>. A Grozio, nel '25, rimproverava di professare (« con error da non punto perdonarglisi, né in questa sorta di materia, né in Metafisica ») che « 'l suo sistema regga e stia fermo, anche posta in disparte ogni cognizione di Dio »<sup>77</sup>; ma, ancora nel '44, indicava nel suo « prescindere dalla provvidenza divina » la fonte dei gravi errori storici e teorici<sup>78</sup>. Del Selden con dannava e condannò sempre « lo troppo affetto all'erudizione ebraica » che l'aveva indotto ad esaurire i principi di ogni diritto ne « i pochi precetti che Iddio diede ai figli di Noè », ignorando la provvidenziale vicenda di tutte le storie umane<sup>79</sup>. Ma, soprattutto, la sua polemica batté contro « l'ipotesi epicurea » di Pufendorf, che « pone l'uomo gittato in questo mondo senza niun aiuto e cura di Dio »; ipotesi di cui egli comprese perfettamente l'estrema vicinanza con le idee hobbesiane, l'altro grande dichiarato bersaglio, insieme

<sup>74</sup> *Ibid.*, D.XIX, S.XII (I, f. 511).

<sup>75</sup> *Scienza nuova prima*, cit., p. 12.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Scienza nuova seconda*, cit., I, p. 156.

<sup>79</sup> *Scienza nuova prima*, cit., p. 15.

allo spinozismo, della sterminata fatica vichiana<sup>80</sup>. Che poi da questo primo, fondamentale errore derivasse anche la loro incapacità a scoprire « le vere e finora nascoste origini di niuna di tutte le parti, che compongono tutta l'conomia del diritto natural delle genti » (e, cioè, dell'intera storia umana, nei suoi sviluppi religiosi, linguistici, politici, economici e giuridici) era ferma convinzione del Vico espressa e ribadita piú volte con deciso rigore<sup>81</sup>. E non occorrerà davvero ripetere a studiosi e specialisti del pensiero vichiano come a questa certezza si legassero anche molti atteggiamenti, giudizi e dichiarazioni polemiche che sono sembrate, magari, contraddittorie con la « modernità » del suo pensiero, opposte addirittura all'audace ripresa di ipotesi e suggestioni filosofiche cosí legate a vicine matrici « epicuree » e « libertine »!

VIII. Le analisi che abbiamo cercato di condurre con il ricorso a qualche confronto testuale con uno dei libri piú diffusi e fortunati nella cultura filosofica europea del diciassettesimo secolo sembrerebbero cosí concludersi con una rinnovata accentuazione del carattere « tradizionale », « conservatore », addirittura « ortodosso » della filosofia vichiana, in linea, insomma, con l'ormai abusata « contestazione » della linea « moderata » del pensiero italiano che correrebbe — affermano alcuni — da Vico a Gioberti a Gentile e Croce sino a raggiungere le piú inaspettate « propaggini » della nostra cultura contemporanea. Ma spero che chi avrà seguito con attenzione le modeste proposte avanzate in questo saggio avrà pure compreso che non era mio intento presentare un'immagine di Vico altrettanto falsa e antistorica di quella che hanno costruito i piú impazienti sostenitori del suo « immanentismo » e « storicismo ». Al Vico « hegeliano » o magari « materialista » o « premarxista » non si è voluto affatto contrapporre un Vico scolastico o « gesuita » o, per usare un epiteto molto caro a Bruno Nardi, un Vico « paolotto ». Di simili tentativi ce ne sono stati e ce ne saranno ancora tanti che non sarebbe davvero valsa la pena e la fatica di andare ricercando nei grossi tomi del Suárez certe « prove » di cui gli storiografi ideologizzanti fanno sempre volentieri a meno. Né, del resto, emergono da queste analisi motivi molto originali o temi particolari e specifici che permettano, in ogni caso, di stabilire precise e incontrovertibili « filiazioni » dottrinali. Piuttosto, se si proseguirà con metodo l'indagine qui appena accennata, altri dati potranno emergere utili per stabilire, con la chiarezza sempre necessaria per la ricerca storica, il fitto reti-

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

colo di influenze, tradizioni e opposte suggestioni dottrinali che influì sugli sviluppi della meditazione vichiana, come, del resto, sulla storia intellettuale di diversi suoi contemporanei. Si potranno così meglio comprendere le varie ragioni metafisiche e religiose (per non dire anche politiche) che indussero lo storico-giurista Vico a fondare la sua idea della storia e del diritto universale su principî ispirati a una visione provvidenziale dell'agire umano; sarà pure possibile valutare, con maggiore aderenza al linguaggio ed alle idee del suo tempo, il significato che assumono, nel suo contesto, concetti profondamente radicati nei grandi dibattiti religiosi e persino teologici del Seicento europeo; e forse ci appariranno più esplicite, chiare e motivate le occasioni storiche del lungo, ininterrotto dibattito con Hobbes, con Spinoza e con Bayle, che attraversa — si può dire — tutta la struttura teorica e le riflessioni storiografiche della *Scienza Nuova*. Che poi lo scolaro dei gesuiti, lettore del Suárez, passato attraverso difficili e forse drammatiche esperienze intellettuali ancora poco chiarite, abbia maturato le sue concezioni, al confronto con le correnti più vitali della filosofia europea, in un serrato discorso che ha come interlocutori non solo Grozio, Hobbes e Spinoza, Cartesio e Gassendi, ma anche Leibniz, Locke e Malebranche, è, senza dubbio, un'altra, diversa quistione certamente assai più interessante e importante che la persistenza o la lontana presenza di temi e tradizioni scolastiche. Né chi scrive intende appiattare la ricerca e le folgoranti intuizioni storiche del Vico nella forzata riduzione al linguaggio ed ai concetti della lontana o vicina tradizione scolastica. Eppure, una volta ben chiarito questo presupposto, resta ancora da chiedersi in che misura non solo la fede personale di Vico (che non abbiamo alcuna ragione per non ritenere vera e sincera), ma anche la sua prima formazione scolastica e le sue letture giovanili (forse più continuate nel tempo di quanto non indichi l'*Autobiografia*) abbiano influito sul corso ulteriore del suo pensiero, lasciando ancora una traccia sin nelle ultime pagine della seconda *Scienza Nuova*. Come molti uomini di cultura del suo tempo, che si trovavano al centro di una crisi spirituale profonda e lacerante, anche Giambattista Vico conobbe la duplice tentazione del sicuro ricorso ai solidi principî della tradizione metafisica e teologica scolastica (del resto, riproposta in forme nuove e più adeguate alle diverse esigenze del suo secolo) e della critica storica e filosofica che rodeva, alle radici, tutti i fondamenti delle antiche fedi e delle vecchie filosofie. In certo senso e in larga misura, il suo proposito di fondare una nuova scienza della storia (più « certa » e più « vera » della trionfante rivoluzione scientifica, perché ancorata all'immutabile presupposto della « provvidentia Dei ») fu anche un risposta alla profonda, invincibile « seduzione » delle dottrine che « dissacravano » il mondo umano, ridu-

cendolo al razionale rigore di sistemi geometrici e « meccanici » universali. Non stupisce che, nel suo sforzo di ricondurre a una suprema « teodicea » anche i temi piú ardui del discorso « libertino » o della « geometria » hobbesiana e spinoziana, egli potesse, talvolta, richiamarsi ad alcuni concetti e dottrine di antica o recente matrice scolastica, appresi sulle pagine di uno dei piú prestigiosi eredi della tradizione metafisica medioevale.

CESARE VASOLI