

RELIGIONE E PROVVIDENZA IN VICO

Le pagine che seguono sono dedicate ad un tema ampiamente dibattuto dalla storiografia vichiana e ben noto agli studiosi attraverso una notevole massa di contributi critici. Anche di recente una serie di studi ha ripreso e sottolineato, da diverse angolazioni, l'importanza della dimensione religiosa per la migliore comprensione del pensiero vichiano¹.

Districarsi nel complesso intreccio di problemi ermeneutici e storiografici collegati alle idee di Vico su tematiche religiose non è certo agevole; non disponendo di alcun suo scritto interamente dedicato a tali questioni siamo costretti a seguire tracce e indizi da ripensare nel contesto generale di un'opera ardua e spigolosa. Inoltre, va sottolineato come l'approfondimento del problema religioso non sempre sia stato favorito da una storiografia animata da non pochi motivi polemici che, con accenti diversi, permangono anche nella nuova stagione degli studi vichiani. Ciò accade soprattutto, a nostro avviso, laddove il critico si sovrappone al testo per piegarlo a sue specifiche esigenze sistematiche, ideologiche, confessionali e, non a caso, la «teologia civile», la «Provvidenza», la filosofia delle religioni di Vico sono a tutt'oggi considerati un banco di prova da quanti vogliono offrire una interpretazione unitaria a tutti i costi approdando, però, a risultati difficilmente conciliabili tra loro data la radicalità delle tesi sostenute. La coerenza ottenuta a forza di schematismi e forzature di ogni genere non regge a una più attenta e pacata analisi dell'opera vichiana che sia nella lettera sia nello spirito è piuttosto animata da una forte consapevolezza della necessità di trovare una sintesi tra autorità e ragione che non mortifichi la dignità dell'uomo e il suo sentimento religioso nell'età della ragione «tutta spiegata». Già la tradizione neoidealista italiana accentuava la tensione tra filosofia e religione fino a trasformarla in vero e proprio dissidio. I fautori della separazione in fasi o periodi hanno enfatizzato la volontà del filosofo napoletano di ricorrere al concetto di provvidenza nel momento in cui, paradossalmente, maggiore è il distacco oggettivo dalla teologia.

¹ Data la natura di contributo alla discussione delle pagine che seguono si è ritenuto opportuno limitare i richiami bibliografici ai soli testi esplicitamente citati. I capoveri della *Scienza nuova* del 1744 seguono l'edizione del Nicolini del 1942.

Da questo approccio discende l'interpretazione della Provvidenza vichiana come prefigurazione dell'hegeliana «astuzia della ragione»; trasformazione, non del tutto consapevole, di un'idea religiosa in metafora della razionalità intrinseca ed autosufficiente della storia. Conseguente a questa chiave di lettura è la svalutazione delle diverse funzioni svolte dalla Provvidenza spinta fino alla enfattizzazione del suo carattere ambiguo, a riprova del limite invalicabile di un sistema scarsamente coerente, a livello teoretico, con i principi operanti, di fatto, in sede pratica.

Nonostante l'enorme suggestione eristica legata alla coerenza della semplificazione idealistica, la filosofia vichiana non si piega facilmente a vivere in funzione dei suoi, anche se geniali, precorritimenti del secolo XIX. Tra i meriti della nuova stagione di studi, maturata anche in opposizione alla tradizione idealistica, registriamo la rinuncia ad una ostinata ricerca di un *esprit de système* capace di non perdere insieme a ciò che sarebbe «morto» i tratti caratteristici ed originali della sua opera.

Si tratta di un cambiamento di metodi e strumenti di ricerca e di intenti non esente da resistenze e ritardi e non è stato facile, né poteva esserlo, rinunciare del tutto alla tentazione di una collocazione di Vico nel panorama della storia del pensiero moderno a partire dalle categorie concettuali ereditate dalla tradizione hegeliana anche perché lo svilimento del significato dell'idea di Provvidenza a metafora della eterogenesi dei fini della storia è dipeso, in buona misura, dal timore del neoidealismo italiano di rompere un anello importante nella catena ideale dello sviluppo della filosofia europea dal Rinascimento all'età moderna.

L'impostazione idealistica ha, definitivamente, perso, di fronte alla proliferazione degli approcci ermeneutici della seconda metà del XX secolo, molte delle sue ragioni d'essere anche se dobbiamo riconoscere che il contributo di rinnovamento storico-critico di quel primo momento degli studi vichiani ha continuato ad esercitare un notevole influsso anche quando gli esiti valutativi sono stati di segno opposto, come nella storiografia di ispirazione marxista.

Se, da un lato, la lettura neoidealista indulgeva nella sottovalutazione del debito di Vico con la tradizione teologica, gli studiosi cattolici, dal canto loro, non senza qualche significativa eccezione, hanno a lungo preferito ancorarsi ad una lettura parziale, in genere testualmente fondata sul *De uno*, tesa soprattutto a ricondurre il pensiero vichiano nell'alveo del tomismo e dell'occasionalismo medioevale.

Queste posizioni, irrigidite in qualche caso dai reciproci pregiudizi, si sono ripetute, talvolta stancamente, sino all'esaurimento delle contrapposizioni ideologiche e confessionali e sono state superate quando alle petizioni di principio si è sostituito un più silenzioso lavoro di storicizzazione.

Una forte sollecitazione è venuta dall'interpretazione del concetto di provvidenza non più basato sulla dicotomia immanenza-trascendenza bensì sulla ipotesi del lento processo di secolarizzazione della filosofia della storia dalle sue premesse teologiche. Grazie allo stimolo dato, sul finire degli anni Quaranta, dal Löwith, il contributo di Vico al processo di secolarizzazione della concezione giudaico-cristiana della storia è collocato «a metà strada» tra Bossuet e Voltaire, nel senso di non essere più una teologia della storia e non ancora una filosofia della storia. Da ciò l'ambiguità di Vico, indicata dallo studioso tedesco, di «riconoscere la divina provvidenza ma di identificarla con la storia»². I suoi limiti deriverebbero, per il Löwith, dall'inevitabile fallimento della filosofia della storia in tutte le sue forme, religiose o laiche che siano. Questo riconoscimento del ruolo della prospettiva provvidenzialistica ha stimolato una più attenta riflessione sulla dimensione etico-religiosa dello storicismo vichiano con la consapevolezza che, come ha osservato il Piovani, «troppe volte la 'teologia civile' ritorna, in Vico, al servizio della teologia, sia pure di una teologia storicizzata, tuttavia rischiosamente pronta a convertirsi in prototipo di storia teologica»³. In nota il Piovani, inoltre, ha osservato come il pensiero vichiano condivida le tendenze caratteristiche dello storicismo «sempre esposto al rischio di convertirsi in una teologizzazione della storia».

E proprio queste ambivalenze sono state ampiamente utilizzate da quanti, guardando a Vico né più né meno come ad un filosofo teologo, secondo la definizione del Del Noce, attento al recupero della storia al pensiero cristiano⁴, hanno preferito tralasciare frettolosamente il problematico rapporto, se non la sostanziale estraneità, della proposta vichiana di alleanza tra scienza, politica e religione con la cultura cattolica ufficiale del suo tempo.

Poiché ci muoviamo in un'ortica diversa⁵, non nascondiamo il

² K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. Milano, 1972, p. 159.

³ P. PIOVANI, *Vico senza Hegel*, in *Omaggio a Vico*, a cura di A. Corsano, Napoli, 1968, p. 382.

⁴ A. DEL NOCE, *Vico e la storiografia cattolica*, in *Id., Da Cartesio a Rosmini*, Milano, 1992, pp. 519-530.

⁵ Max Weber segnalò negli scritti di sociologia delle religioni che «La credenza nella provvidenza è la coerente razionalizzazione della divinazione magica, a cui si ricollega, ma che appunto per questo respinge in linea di principio nel modo relativamente più completo. Non è possibile indicare nessuna concezione del rapporto religioso che si contrapponga in modo così radicale ad ogni magia, teoricamente e praticamente, come questa credenza che domina le grandi religioni teistiche del Medio Oriente e dell'Occidente, e che risolve in modo così decisivo l'essere di Dio in un *fare* attivo, nel reggimento personale e provvidenziale del mondo - nessuna concezione cioè, per cui la grazia divina liberamente donata ed il bisogno di grazia delle creature siano inserite in un rapporto tra le creature e Dio così violentemente divaricato, e per cui quindi la divinazione della creatura sia così decisamente respinta come sacrilegio verso la maestà divina. Proprio

nostro convincimento dell'ormai avvenuta obsolescenza di polemiche e posizioni cristallizzate, tese a dimostrare la compatibilità o l'opposizione delle idee vichiane all'ortodossia cattolica, quando non, più in generale, ai sani principi di una presunta eterna filosofia cristiana.

Seguiamo ora l'evoluzione del rapporto filosofia-religione partendo dalla constatazione che, come per gran parte del pensiero di Vico, si ebbe una elaborazione graduale delle tematiche religiose, concettualmente crescenti, sino al ruolo essenziale giocato dalla Provvidenza nella *Scienza nuova*.

Infatti, chi segua i testi noterà che all'accentuarsi della polemica antiateista e antilibertina, nel decennio compreso tra gli anni Venti e Trenta, corrisponde la sempre maggiore influenza del principio provvidenzialistico nell'economia generale dell'opera, sorretta dalla convinzione di Vico di aver dimostrato su nuove basi l'unione di ragione e fede.

Tra le pagine teologizzanti del *De uno* e quelle dell'ultima *Scienza nuova*, passando per il comparativismo del *De constantia*, assistiamo al progressivo slittamento verso una sempre maggiore storicizzazione di tutte le attività umane e di come prenda corpo l'esigenza di porre la Provvidenza quale elemento centrale per la conoscenza dell'ordine eterno posto da Dio nella storia.

Il richiamo fideistico, pure presente, alle imperscrutabili vie del progetto salvifico non mina la possibilità stessa di conoscere i «consigli» della Provvidenza per l'attuazione degli «ineffabili decreti della sua grazia»⁶.

I sostenitori della interpretazione naturalistica hanno scorto una insanabile contraddizione tra la Grazia cristiana che, pur senza essere rigettata, è solo un inoperoso presupposto della fede e il concetto integralmente immanente di Provvidenza. D'accordo con il Ruffini, nel ritenere che «teologia e filosofia in nessun punto più da vicino si toccano e più saldamente si intrecciano, che nella questione della *Natura* e della *Grazia*»⁷ vediamo come in Vico questo contatto ed intreccio si configura nella problematizzazione del nesso tra libertà e determinismo e non approda né ad una qualche forma di storicismo naturalistico né ad una teologia della salvezza.

perché non contiene alcuna soluzione razionale del problema pratico della teodicea, questa credenza nasconde la più violenta antitesi tra il mondo e Dio, tra il dover essere e l'essere» (M. WEBER, *Economia e società*, tr. it. Milano, 1981, vol. II, p. 214. Il Pettazzoni, poi, ha fornito un elemento decisivo di verifica delle indicazioni del Weber per la storia delle religioni negli studi dedicati agli attributi divini nelle religioni primitive raccolti in R. PETTAZZONI, *L'Essere Supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio*, Torino, 1957.

⁶ Capov. 1046.

⁷ F. RUFFINI, *Studi sul giansenismo*, Firenze, 1974, p. 31.

Nell'*Autobiografia* Vico colloca negli anni giovanili della sua formazione giuridica, in particolare nello studio del diritto canonico, le prime riflessioni sulla Grazia. Da tale esperienza discende, inevitabile, l'approfondimento della dimensione etico-religiosa interna alla crisi del cattolicesimo post-tridentino che oscillava tra le tendenze legalitarie della morale di lassisti e casisti, e all'opposto, nel rigorismo morale propugnato dai seguaci di Port-Royal. Vico lancia qualche frecciata contro i lassisti, ma preferisce evitare lo scivoloso terreno della polemica tra molinisti e giansenisti limitandosi a ricordare come «in grazia della ragion canonica inoltratosi a studiar de' dogmi, si ritruovò poi nel giusto mezzo della dottrina cattolica d'intorno alla materia della grazia»⁸. In particolare, egli ricorda come meditando sull'opera del Ricardo, dedicata ad Agostino, riuscisse ad evitare le posizioni estreme rappresentate da calvinisti da un lato, e pelagiani dall'altro ma sembra non accorgersi che il movimento giansenista si presentava, almeno nelle intenzioni, come uno dei tentativi di trovare un punto di equilibrio tra l'esaltazione dell'uomo di alcuni teologi cattolici e il primato assoluto della volontà divina espressa in campo riformato⁹.

Nella mente del giovane Vico approfondire il problema del diritto naturale significa, però, fare i conti con i contrasti tra fede e ragione, natura e grazia, filosofia e religione, riflessi nelle dottrine giuridiche e l'atteggiamento critico nei confronti del giusnaturalismo, considerato in un buona misura frutto della cultura protestante. Ciò lo induce a presentare il diritto naturale cattolico compatto nelle sue premesse teologiche. Anche il ricorso all'opera del Ricardo, pseudonimo sotto cui si celavano gli scritti del gesuita e teologo della Sorbona S. Dechamps (1613-1701), risulta funzionale alla pretesa unità dello schieramento cattolico.

Non bisogna trascurare che il Dechamps, nella ricerca di un termine medio tra Grazia e libero arbitrio messo in serio pericolo dalla pretesa «efficacia irresistibile» della Grazia dei giansenisti, attingeva all'autore più caro ai seguaci di P. Royal: quell'Agostino eletto anche da Vico a suo santo protettore.

Queste letture teologiche giovanili rappresentano, secondo le intenzioni di Vico, la migliore garanzia della solidità dell'impianto

⁸ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1725-1728)*, in *Id., Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 9.

⁹ Ovviamente, non è possibile che Vico non partecipi, in qualche modo, delle tensioni e lacerazioni del mondo cattolico, non solo con la comparsa dei giansenisti, ma già con le dispute della seconda metà del Cinquecento sulla predestinazione che avevano visto i Gesuiti, con i loro massimi esponenti Molina, Bellarmino, Suarez, contrapporsi ai domenicani capeggiati da Banca, lanciarsi roventi accuse di essere pelagiani i primi, calvinisti i secondi, tanto che Clemente VIII fu costretto nel 1607 con la *Congregatio de Auxiliis* a proibire lo scambio di tali accuse tra cattolici.

dottrinario del successivo *Diritto universale*. «La qual disposizione riuscì a lui efficace a meditar poi un principio di diritto natural delle genti, il quale e fosse comodo a spiegare le origini del diritto romano ed ogni altro civile gentile per quel che riguarda la storia, e fosse conforme alla sana dottrina della grazia per quel che ne riguarda la morale filosofia»¹⁰.

È chiaro che siamo di fronte alla tendenza a retrodatare intuizioni e interessi, anche se non abbiamo motivo di dubitare che le prime riflessioni di argomento teologico siano state contemporanee a quelle sulla natura del diritto romano inquadrato da quello canonico entro la prospettiva etica cristiana e, acutamente, il Gentile individuava nel tema della Grazia il primo nucleo del più maturo concetto di provvidenza¹¹.

È bene ricordare che il punto fondamentale della dottrina della Grazia cristiana, il suo ambito d'azione, è, a partire dal Nuovo Testamento, promessa e certezza di salvezza individuale, mentre l'intervento provvidenziale ha un più ampio campo d'azione. Solo l'uomo è stato posto da Dio nelle condizioni di poter scegliere tra il bene e il male anche se resta incapace di fare il bene senza il decisivo soccorso divino; ciò nonostante, la Grazia per essere efficace deve incontrarsi con la volontà soggettiva a farsi guidare verso il bene.

Conciliare libertà umana e Grazia divina non è certo operazione semplice e anche Ricardo, come ha osservato il Gentile, «non trovava un libero arbitrio che senza l'estrinseco aiuto della grazia divina bastasse a bene operare»¹².

Vico ripete con Agostino che l'uomo con le sue sole forze non potrebbe mai sollevarsi verso Dio e che la salvezza dipende dall'aiuto non coercitivo della Grazia che ne asseconda la debole natura *lapsa*.

Gentile ha suggerito che già nel *Diritto universale* si manifesta l'idea, determinante per il successivo filosofare, che considera l'uomo come un finito che si attua nel «processo di realizzazione dell'infinito»¹³ attraverso l'umana conquista della scintilla divina mai spenta.

Una tensione intellettuale e morale che, per l'uomo di fede, si arresta di fronte agli ineffabili decreti della Grazia divina, anche quando con la ragione e i fatti si dimostrano i consigli, i suggerimenti e gli aiuti dati da Dio all'uomo. Per Vico l'uomo, se non è animato da quel senso di meraviglia, di venerazione e di desiderio di Dio che è inseparabile dalla vera saggezza, non approderà mai ad una fede genuina e il contenimento della ragione umana entro i limiti della sensibilità religiosa accompagna il filosofo nel suo percorso intellettuale.

¹⁰ G. VICO, *Vita...*, cit., p. 10.

¹¹ G. GENTILE, *Studi viciniani*, Firenze, 1968, pp. 143-161.

¹² *Ibid.*, p. 149.

¹³ *Ibid.*, p. 153.

Nel *De antiquissima* Vico mette a punto una metafisica adeguata alla religione cristiana contro le pretese di un certo cartesianismo di elevare la fisica a metafisica, conseguenza dell'identificazione di metodo scientifico e metodo filosofico. Di contro, egli si impegna nella difesa della scienza sperimentale, di tipo baconiano-galileiano, riletta alla luce della distinzione tra libro della natura e Sacre Scritture. Infatti, l'abbandono di Galileo della metafisica a favore della fisica lascia aperta a Vico la strada per la riaffermazione del primato della prima, anche alla luce delle conquiste della seconda.

L'opera giovanile è sorretta da una onto-teologia focalizzata sull'onnipotente Dio creatore e sulla divina azione conservativa che si manifesta nell'automatismo dei meccanismi naturali; parallelamente la metafisica stabilisce, sul piano del metodo, il nesso tra il *facere* umano, il suo *intelligere*, e quello divino.

Così è posto, implicitamente, il punto di partenza della successiva riflessione sulla storia, su quel *fare* umano che non raggiunge l'ordine e la perfezione spontaneamente realizzate nell'universo.

La consapevolezza vichiana della profonda lacerazione prodotta dalla scienza moderna tra l'ordine della natura e quello della Grazia è l'origine del rifiuto della proposta matematizzante cartesiana. Dall'opposizione religiosa a Cartesio non discende, però, la negazione delle nuove scienze e, soprattutto, della diffusa esigenza metodica espressa dal pensiero scientifico. Anzi, l'elaborazione di un metodo, che dia certezza e veridicità alla storia, diventa indispensabile per raccogliere la sfida del cartesianismo sul piano teologico e il principio unificante del *verum-factum* sintetizza la proposta di Vico di annullare la distinzione tra la verità scientifica e la verosimiglianza, alla quale i cartesiani, Malebranche in testa, condannavano le discipline pratiche e storiche.

Con l'estensione al mondo storico del suo principio metodico, relativismo e scetticismo sono esiti scongiurati perché il fondamento metafisico del conoscere non viene ristretto, cartesianamente, nella coscienza del soggetto pensante. Vico confida nella garanzia epistemologica della conoscenza storica offerta dall'analogia tra la sapienza divina ed umana e la teoria del conoscere storico come un *fare*¹⁴;

¹⁴ L'idea della conoscenza come un *fare* è ripresa con diverse angolature e implicazioni dal pensiero moderno e gli studi degli ultimi decenni ci permettono di meglio valutare la distanza tra il principio vichiano del *verum-factum* e il pensiero tomista, o scotista, senza negare la derivazione di tale principio da questo o quel pensatore medievale. In particolare vedi R. MONDOLFO, *Il «Verum-Factum» prima di Vico*, Napoli, 1969. Ancora valida resta l'indicazione del Gentile, sul rapporto tra Vico e la filosofia medioevale, contenuta in una lettera al Croce. Il Gentile suggeriva: «Non mi fermerei a rilevare che nel tomismo l'intendere è la condizione del fare, laddove in Vico avverrebbe il contrario. Perché se la differenza stesse in ciò, verrebbe poi meno affatto nel riscontro con lo scottismo dove la volontà precede l'intelletto. E Vico diventerebbe scotista: mentre non è né tomista né scotista. La differenza sostanziale - specialmente se si guarda alla forma

l'unica strada percorribile ai suoi occhi per riunire in sintesi ragione ed «autorità», scienza e fede, sulla base di un comune principio filosofico e religioso che non oltrepassi i «confini dell'umana ragione»¹⁵.

Questa posizione si manifesta da subito nella *Scienza nuova* del '44, dove al secondo capoverso Vico enfatizza l'intimo legame esistente tra ricerca scientifica e fede religiosa.

Delle moderne scienze della natura ci è offerto un quadro rassicurante, con i «filosofi» intenti a contemplare la provvidenza divina «sopra l'ordine delle cose naturali». La teologia naturale che si accompagna alla scienza moderna non ha esiti inevitabilmente irreligiosi, al contrario, le conoscenze scientifiche continuamente confermano l'impianto provvidenzialistico dell'universo e assecondano i dettami della «buona teologia». Questa idilliaca rappresentazione si deve estendere, almeno nelle intenzioni di Vico, anche alla sua nuova scienza, ma essa non è esente da fratture con le concezioni teologiche tradizionali non meno delle nuove scienze della natura.

Il ribaltamento antropologico effettuato da Vico nelle premesse e negli scopi del suo filosofare apre nuove prospettive alla scienza dell'uomo in sintonia con l'indirizzo naturalistico della scienza moderna perché il fondamento della sua nuova scienza sarà la natura umana e non quella divina. Ciò non esclude che il dilemma classico, sia della filosofia sia della teologia, tra il procedere da Dio all'uomo, *a priori*, o viceversa dall'uomo a Dio, *a posteriori*, tra l'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo, accompagni Vico nella ricerca del difficile equilibrio tra fede e ragione, non solo nello studio della fenomenologia religiosa, ma soprattutto nella definizione del ruolo etico-politico del filosofo cristiano nella società moderna.

Ripetuti sono gli appelli di Vico a tenersi lontano da atteggiamenti «monastici» in campo filosofico come anche la ferma opposizione a forme di religiosità mistica e ascetica che distaccano l'uomo dal mondo. La proposta di una religiosità che unisca la «ragione» al «senso» condiziona l'interesse tutto filosofico di Vico per la Provvidenza non meno della sollecitazione alla teologia di essere consapevole del suo ruolo storico.

Questa scelta filosofica e religiosa si può cogliere anche nella distinzione semantica tra «Provvidenza generale» e «Provvidenza particolare», conseguenza di un uso personale di espressioni ben diversa-

ulteriore che la gnoseologia vichiana assume nella S.N. - mi pare sia da ricercarsi nell'identità che Vico pone tra l'attività che *fa* (volontà pratica) e l'attività che *intende*: laddove per S. Tommaso il *verum* e il *bonum* (oggetto della volontà) *convertuntur secundum rem, ma diversificantur secundum rationem* (v. S. TH. I, LXI, 2). Vedi S. GIANNANTONI, *Due lettere inedite di Giovanni Gentile a Benedetto Croce sulla filosofia di Vico*, in questo «Bollettino» V (1975), pp. 76-77.

¹⁵ Capov. 360.

mente adoperate dalla tradizione religiosa. Se guardiamo ad un testo classico cristiano, come il *Dialogo della Divina Provvidenza* di Caterina da Siena, notiamo che il primo termine indica l'azione divina nella creazione e redenzione attraverso la Legge e i sacramenti, mentre al secondo è assegnato il significato della specifica cura posta da Dio a sostegno di ciascun individuo attraverso i suoi doni, la sua Grazia¹⁶.

Di fronte all'abbandono dell'uso consuetudinario del termine, alcuni studiosi hanno ritenuto lecita l'affinità tra l'azione conservativa della Provvidenza e il governo divino dell'universo, fino ad annullarne la differenza e considerare la Provvidenza vichiana alla stregua della naturale attuazione degli eterni decreti del *logos* divino. Si configurerebbe, in tal modo, un Vico epigone della tradizione stoica, vista nella sua definitiva connotazione razionalista e riassunta dallo Spinoza nella nota formula: «Pertanto si dice la stessa cosa dicendo che tutto avviene secondo le leggi di natura o dicendo che tutto è ordinato secondo il decreto e il governo divino»¹⁷.

Senza dubbio la Provvidenza sovrintende alla salvezza di tutto il genere umano attraverso gli aiuti «ordinari» e la manifesta rinuncia di Vico allo studio delle sue «azioni particolari» lo annovera tra i pensatori moderni, ma ipotizzare la sua adesione al razionalismo teologico seicentesco diventa fuorviante se trascura che il carattere «civile» della teologia vichiana è opposto al solipsistico «Dio dei filosofi», o meglio, a quei pensatori che non ripongono un sicuro punto di riferimento nell'autorità della tradizione cristiana. Infatti, in Vico il rapporto filosofia-religione è centrato sulla proposta di una scienza dell'uomo che non rinneghi il fondamento religioso della società storicamente dato. Inevitabile è il ricorso a un'idea di Provvidenza, sulla quale «la cristiana conviene con tutte l'altre religioni»¹⁸ che è, nello stesso tempo, elaborazione di un concetto filosofico e di un principio religioso all'altezza della sfida dei tempi nella comune battaglia di quanti non vogliono isolarsi dal mondo e battersi contro i pericoli teorici e pratici dell'ateismo moderno.

In questa esigenza di confronto e scontro con la modernità si scorge l'eco delle tensioni morali delle coscienze più avvertite dei rischi di una chiusura e ripiegamento della cultura italiana controriformata e dei cattolici illuminati, e Vico è tra questi, pronti a condi-

¹⁶ CATERINA DA SIENA, *Il dialogo della divina Provvidenza. Ovvero libro della divina dottrina*, Roma, 1980. Resta strettissimo il nesso tra Grazia e peccato anche nel recente *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Roma, 1993: «La nostra giustificazione viene dalla grazia di Dio. La grazia è il favore, il soccorso gratuito che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito» (cc. 1996 sgg.).

¹⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, tr. it. Torino, 1980, esp. III, p. 440; cfr. *Ethica*, part. I, prop. XXIX-XXXIII, sch. 1 e 2, pp. 112-120.

¹⁸ Capov. 310.

vedere con il Muratori l'idea che «v'ha Religione Naturale, e v'ha Religione Rivelata e quest'ultima altro non è, che la Naturale illustrata dalla Rivelazione di Dio»¹⁹.

Per Vico, però, l'accordo tra scienza e fede è possibile a condizione che, con chiarezza, gli intellettuali concepiscano Dio «come Mente signora libera ed assoluta della natura» e ciò implica che lo studio del mondo naturale deve esaltare l'onnipotenza divina e dimostrarne la sapienza impegnata nella creazione e conservazione dell'universo senza alcuna divinizzazione della natura. Inoltre, poiché la bontà del piano divino deve essere provata non solo dalle scienze della natura, ma anche da quelle della società, il compito della nuova scienza sarà, *prima facie*, colmare il ritardo di queste ultime nell'elaborazione di una autonoma metodologia storica in grado di uguagliare il rigore e l'esattezza delle dimostrazioni scientifiche e provare *from design* la veracità del Dio dei cristiani.

D'altro canto, l'affermata unità del sapere non impedisce a Vico di proclamare la superiorità epistemica della metafisica sulla fisica, delle scienze dell'uomo su quelle della natura; cioè il primato dell'umano sul naturale che sembra alludere all'invito ad un nuovo umanesimo attento e rispettoso dei risultati delle scienze esatte.

Nella «dipintura» il globo terrestre è mostrato nella sua interezza, comprensivo, cioè, del mondo umano simbolizzato dalla «fascia dello zodiaco» ed è sostenuto dalla religione rappresentata dall'altare. È, però, un mondo dall'equilibrio precario. Infatti, solo una parte del «globo» è sorretta dall'altare perché i filosofi, finora, «avendo contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte». Il mondo è, per Vico, una unità inscindibile, creato da Dio per l'uomo e solo la conoscenza filosofico-storica rende appieno il senso e il significato della volontà divina e della sua infinita sapienza e bontà. Pertanto la filosofia «in quest'opera, più in suso innalzandosi, contempla in Dio il mondo delle menti umane, ch'è 'l mondo metafisico, per dimostrarne la provvidenza nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia delle nazioni». Alle scienze naturali spetta il compito di riconoscere i disegni divini nella natura, regno dell'assoluta necessità delle cause seconde, mentre la trama della storia deve mostrare i piani di Dio attuati con il libero concorso degli uomini «senza veruna ipotesi (ché tutte si rifiutano dalla metafisica)»²⁰.

Il frequente richiamo in sede storiografica ad una presunta contrapposizione da parte di Vico tra scienze della natura e dell'uomo pone sullo stesso piano ontologico ciò che per Vico è, a nostro av-

¹⁹ L.A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, Napoli, Migliaccio, 1771, p. 30.

²⁰ G. VICO, *Principi di una scienza nuova...* (1725), in *Id., Opere filosofiche*, cit., p. 185. Indicata nel testo con la sigla *Su25*.

viso, in ordine ascendente secondo uno schema di sapore aristotelico-baconiano che ne rende problematico l'inquadramento secondo le categorie mutuare dallo storicismo ottocentesco.

La metafisica guida la fisica per la sua superiorità teoretica nell'indagine delle cause formali e finali; le scienze naturali, invece, si limitano alla conoscenza delle cause seconde, materiali ed efficienti, secondo la terminologia aristotelica rielaborata dal barone di Verulamio²¹, senza per questo rinunciare ad interrogarsi sulla causa prima.

Non siamo di fronte ad un abbandono della tradizione metafisica e la stessa «teologia civile» è da anteporsi a quella «naturale» per la distanza che separa sul piano sostanziale la natura dall'uomo che è immagine divina. Da ciò, però, non discende che Vico ricalchi le orme della metafisica tradizionale. Quando la «donna alata» contempla la natura non conosce Dio, ma le sue opere e, a sua volta, la contemplazione in Dio delle menti umane del filosofo dell'umanità diventa critica razionale delle verità ripercorse geneticamente nella loro successione storica cosicché alla fine la metafisica «si è fatta da capo sopra una storia dell'idee umane, da che cominciaron tal'uomini a umanamente pensare»²².

L'istanza empirista, emersa nel *De antiquissima* nella polemica contro la teologia razionale di stampo cartesiano, si estende nella *Scienza nuova* alla storia e l'adesione all'esigenza induttiva della scienza sperimentale trova il suo complemento nella decisione di fornire «prove di fatto storico»; non è un caso, a nostro parere, che la Provvidenza vichiana non abbia i tratti del cristianesimo antiumanistico e antiscientifico di Pascal, né guardi alla storia con l'intento apologetico di un Bossuet. Vico partecipa, invece, della diffusa aspirazione di riappropriazione laica della teologia avvertita da filosofi, giuristi, scienziati ecc. moderni e c'è, ormai, tra gli studiosi un ampio consenso nel ritenere il XVII secolo non solo il secolo della rivoluzione scientifica ma anche quello teologico per eccellenza dell'età moderna anche se siamo ben lontani da una storicizzazione integrale dei problemi sollevati. Infatti, ben diversamente vanno le cose quando si passa a valutare la natura e il significato di questi interessi teologici del pensiero moderno; ma anche solo accennare alle enormi questioni conseguenti ai diversi modi di intendere il problema continuità-rottura ci porterebbe troppo lontano.

In generale, riteniamo legittimo sostenere che il proliferare di scritti teologici di e per i laici rappresenta il tentativo di ripensare il cristia-

²¹ F. BACON, *La dignità e il progresso del sapere divino ed umano*, in *Id.*, *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, tr. it. Torino, 1986, p. 227. Vico tra l'altro, sembra seriamente intenzionato a realizzare un *desideratum* di Bacon che aveva auspicato una «Storia della Provvidenza».

²² Capov. 6.

nesimo nella modernità attraverso una antropologia sganciata dai dogmi religiosi. I risultati delle nuove scienze, non di rado considerate le migliori alleate della fede, sono per molti il miglior baluardo sul piano teologico all'avanzata delle correnti materialistiche e libertine - rinnovate dal diffondersi delle dottrine atomistiche e da quei valori morali modellati sui temi dell'epicureismo e stoicismo.

Vico partecipa a suo modo a questa laicizzazione della teologia e tenta di ridefinire in termini storici la saggezza, potenza e bontà divina con un percorso divergente dalla scienza *a priori* della teologia razionale seicentesca della quale aveva già stroncato, nel *De antiquissima*, la prova ontologica: perché, aveva ironicamente insinuato, provare l'esistenza di Dio equivarrebbe a farne una creazione umana²³.

All'opposto, per Vico, nelle dimostrazioni *a posteriori* delle scienze umane non meno del finalismo universale della teologia naturale delle nuove scienze, fede e «scienza nuova» convergono grazie ad una comune metafisica commisurata alla debolezza della ragione umana. Vico non cerca alleati tra i dogmatici apologeti cristiani perché la storicizzazione del rapporto dell'uomo con la Divinità lo convince della piena ortodossia della teologia naturale: «dalla teologia poetica che li regolava a certi segni sensibili, creduti divini avvisi mandati agli uomini dagli dèi, per mezzo della teologia naturale, che dimostra la provvidenza per eterne ragioni che non cadano sotto i sensi, le nazioni si disponessero a ricevere la teologia rivelata in forza di una fede soprannaturale, nonché a' sensi, superiore ad esse umane ragioni»²⁴. Molte delle sfumature e delle ambiguità dell'idea vichiana di Provvidenza nascono dal confronto con le correnti di pensiero teologico-scientifico che percorrevano, per tutto il Seicento e i primi decenni del Settecento, la cultura europea e ne assorbono le contraddizioni teoretiche e le oscillazioni dogmatiche.

L'indagine storiografica sulle tematiche religiose presenti nei massimi artefici della rivoluzione scientifica, ha rafforzato la tesi della secolarizzazione di precedenti elaborazioni teologiche «ufficiali», ma la ricchezza di questi studi e i debiti accertati non bastano ad annullare l'importanza della svolta segnata e dell'antitetività del medioevale conoscere il mondo in Dio e il moderno conoscere Dio nel mondo, tra la visione teologica del mondo e quella scientifica, anche se teologizzante²⁵.

²³ «Vanno dunque accusati di empia curiosità quelli che si sforzano di dimostrare *a priori* Dio ottimo massimo. Ciò è tanto quanto fare se stessi Dio di Dio, ossia negare il Dio che cercano» (G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia...*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 82).

²⁴ Capov. 366.

²⁵ Cfr. A. FUNKHEIM, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton NJ, 1986; W.L. CRAIG, *The Problem of Divine*

Indubbiamente, il rapporto tra teologia e scienze naturali nel XVII secolo ripropone alcune dicotomie già presenti nella teologia medioevale tra razionalisti e volutaristi che, concordi nella definizione degli attributi divini dell'onniscienza come dell'onnipotenza, finivano per privilegiare, i primi, l'intelletto divino, i secondi l'assoluta libertà e potenza di Dio.

In particolare, i fautori dell'esistenza di un ordine eterno nell'universo ne enfatizzavano la *potentia ordinata*, mentre per i volutaristi la sua *potentia absoluta* non poteva avere limitazione di sorta. Nell'età moderna questa diversità di tesi continua ad esercitare il suo influsso sul piano epistemologico e scientifico, ma non possiamo negare che, anche in questo caso, il volutarismo gnoseologico indirizzato ad una conoscenza di tipo empirico e nominalista si era decisamente differenziato dal realismo del razionalismo di stampo tomistico.

La pluralità di soluzioni filosofico-scientifiche prospettate nel XVII secolo per descrivere e spiegare l'azione della Provvidenza e per esaltare la possibilità dell'uomo di conoscerne i disegni, conserva intatta la fiducia in una ragione fondata sull'analogia tra intelletto umano e divino, oltreché sull'immutabilità e identità dell'intelletto e della volontà divina, presente già nel pensiero medioevale. Nel dibattito moderno sugli attributi divini perdura l'influsso della concezione dei teologi volutaristi medievali di un Dio che non abbandona il mondo alle sue leggi immanenti e che continua ad agire direttamente in esso con quella libertà e potenza che rendono solo parziale, approssimativa e probabile la conoscenza umana del disegno salvifico.

Temi, concetti, soluzioni vecchie e nuove delle quali si avverte la presenza. Vico, nella messa a punto del concetto di Provvidenza si confronta direttamente con il razionalismo teologico seicentesco, ma, dall'altro canto, risente del clima culturale favorevole alla teologia naturale della scienza newtoniana, che aveva ampia eco anche tra i cattolici illuminati italiani²⁶. In particolare la teologia newtoniana che, com'è noto, è basata sul presupposto di un ordine universale dipendente da una causa prima non meccanica, veniva spesso presentato in Italia in linea di continuità con l'empirismo baconiano e lo sperimentalismo galileiano. L'attività apologetica, svolta dai membri della Royal

Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez, Leiden, 1988. Sul dibattito contemporaneo sugli attributi divini cfr. Id., *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*, Leiden, 1991. Sui rapporti teologia-filosofia cfr. M.E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. I percorsi della teologia razionale nel Settecento*, Milano, 1988; S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, 1986.

²⁶ V. FERRONE, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, 1982, pp. 171-233. Altro discorso vale per la scienza newtoniana e sulla difficoltà della sua diffusione in Italia fino agli anni Quaranta del Settecento. Su ciò vedi il cap. VIII di P. CASIDI, *Newton e la coscienza europea*, Bologna, 1983.

Society dalla sua fondazione nel 1662 almeno sino a tutto il terzo decennio del secolo XVIII²⁷, era il sostrato culturale per la definitiva affermazione dell'ideale fisico-teologico newtoniano ricorrendo ampiamente alla distinzione tra Provvidenza generale e Provvidenza speciale, anche se in un senso opposto a quello che si potrebbe immaginare.

Il problema principale, per molti degli scienziati d'oltremarica, era la dimostrazione dell'armonia dell'ordine naturale osservabile nella macchina dell'universo con le «Provvidenze speciali» soprannaturali testimoniate dalla Bibbia e dalle profezie.

Per i «virtuosi cristiani» inglesi l'attributo dell'onnipotenza divina non poteva essere eliminato dall'universo senza correre il rischio di trasformare il Dio cristiano nell'ordine naturale e, non a caso, sarà Newton stesso, ad esempio, a contestare la diffusa opinione che il miracolo sia una trasgressione della legge naturale. Il famoso *scolio generale* della seconda edizione del 1713 dei *Principia* presenta l'attrazione gravitazionale come un «continuo miracolo», ed è rimasta celebre la reazione scandalizzata dei razionalisti continentali che vi vedevano riesumate le qualità occulte della tradizione magica.

La controversia Clarke-Leibniz è la testimonianza immediata delle reciproche posizioni e incomprensioni, né poteva essere altrimenti, dato che il primo accentuava l'idea di una onnipotenza divina eternamente attiva nella realizzazione della sua «idea perfetta», mentre il secondo collocava l'onnipotenza divina e la sua Provvidenza su piani distinti, complementari soltanto grazie all'eterna armonia prestabilita da Dio.

La legittimità di queste polemiche teologico-scientifiche è in seguito minata dalla critica di Hume al principio di causa e dei miracoli e da quella di Berkeley all'idea di sostanza, foriere della divaricazione filosofica tra le strade della ricerca scientifica e storica dall'apologetica. Inoltre, dalla metà del Settecento, grazie all'opera degli illuministi, mutano anche i presupposti storici del problema scienza-religione.

La rottura berkeleiana ed humeana non ha avuto, però, sul piano ideale e storico, esiti immediati, né ha potuto esercitare alcun influsso su Vico che resta animato da quello spirito di collaborazione tra scienza e religione ispirato alle linee di fondo del teismo di ogni tempo esposte da Cleante nei *Dialoghi sulla religione naturale*. «La singolare corrispondenza dei mezzi ai fini in tutta la natura rassomiglia esattamente, pur sorpassandole di molto, alle produzioni dell'artificio umano, dei propositi del pensiero, della saggezza e dell'intel-

²⁷ J.E. FORCE, *Hume and the Relation of Science to Religion among Certain Members of the Royal Society*, in «Journal of the History of Ideas» XLV (1984) 4, pp. 517-536.

ligenza umana. Poiché dunque gli effetti si rassomigliano tra loro, siamo condotti ad inferire, secondo tutte le regole dell'analogia, che le cause si rassomigliano ugualmente e che l'autore della natura è in qualche modo simile alla mente dell'uomo, per quanto dotato di facoltà ben più ampie e proporzionate alla grandezza dell'opera che ha eseguito. Mediante quest'argomento *a posteriori*, e mediante quest'argomento solo, noi proviamo ad un tempo l'esistenza di una Divinità e la sua somiglianza con la mente e l'intelligenza dell'uomo»²⁸.

Però, nonostante le buone intenzioni, il teismo moderno contribuisce, di fatto, ad allontanare la Provvidenza cristiana dal mondo e la relega, in molti casi, esclusivamente all'atto iniziale della creazione che resta, in definitiva, abbandonata alle leggi meccaniche.

La conseguenza è che, al di là degli sforzi soggettivi, per usare la felice immagine del Koiré, «l'orologio del mondo dimostrò progressivamente di non aver bisogno né di revisione né, tanto meno, di riparazione. Una volta in movimento procedeva all'infinito. Dopo aver eseguito l'opera della creazione, il Dio di Newton – come quello di Descartes dopo la prima (e ultima) *chiquenaude* data alla materia – poteva fermarsi. Simile al Dio di Descartes e di Leibnitz – così fermamente osteggiato dai newtoniani – quello di Newton non aveva più niente da fare nel mondo»²⁹.

Nello iato tra obiettivi e risultati si insinua la potenziale scissione tra scienza e fede che si va compiendo durante la rivoluzione scientifica del Seicento a dispetto della sincera fede religiosa dei suoi autori; persino Newton, che giudica la sua scienza come una verace prova dell'esistenza di Dio, nella sua filosofia naturale adotta principi matematici e non teologici. Ritenere i vari Cartesio, Leibnitz, Newton promotori di questa scissione, non implica che essi non si considerassero e fossero convinti propugnatori di una possibile alleanza tra scienza e fede. Il ricorso vichiano al concetto di Provvidenza risponde alle nuove sollecitazioni offerte dal pensiero moderno ai temi classici della tradizione religiosa e il diverso «peso» esercitato nelle varie sezioni del suo capolavoro ha, del resto, esso stesso la valenza epistemica ben precisa di un uso metodologico ispirato ai criteri razionalistici della filosofia moderna.

Nell'ultima redazione della *Scienza nuova*, ad una ricognizione interna della distribuzione delle centodiciassette presenze complessive, la Provvidenza risulta menzionata per ben ventidue volte nelle poche pagine iniziali dell'«Idea dell'opera», sostituite in fretta e furia a quelle già stampate in polemica con i suoi mancati editori venezia-

²⁸ D. HUME, *Dialoghi sulla religione naturale*, tr. it. Roma-Bari, 1983, p. 23.

²⁹ A. KOIRÉ, *Il significato della sintesi newtoniana*, in *Id., Studi newtoniani*, tr. it. Torino, 1983, p. 23.

ni³⁰. Questo dato, di per sé stimolante all'interno di una analisi quantitativa dell'uso di un termine così importante per il lessico intellettuale vichiano, assume una sua rilevanza particolare in relazione alla funzione svolta dall'*Idea dell'opera* che deve offrire la chiave di lettura e il significato complessivo del testo.

La Provvidenza ha in queste pagine una duplice valenza teoretica e pratica: da un lato, è il fondamento della conoscenza della «storia ideale eterna sopra la quale corrono in tempo tutte le storie particolari», dall'altro è oggetto di analisi fenomenologica. Infatti, le modalità con le quali Dio regge le sorti dell'umanità, secondo «certi sensi umani», hanno ispirato le varie Idee di provvidenza storicamente succedutesi, adeguate di volta in volta alle capacità cognitive degli uomini.

Inutile dire che Idea di provvidenza e Provvidenza finiscono spesso per confondersi rendendo ambigua la distinzione e la giustificazione sia dell'una sia dell'altra. Inoltre, e non a caso, le altre pagine nelle quali ne fa un uso massiccio, con trentadue citazioni, sono quelle dedicate al «corso che fanno le nazioni», nel Libro IV, con un addensamento particolare nella *conclusione dell'opera* dove si manifesta con più forza la tensione intellettuale per una sintesi della polemica antiateista e antilibertina in relazione ai temi del diritto naturale e dove più urgente è l'apertura ad una visione profetica della storia universale.

La Provvidenza compare ancora ventisei volte nel I libro sui «principi», contenente i celebri «assiomi», e infine, trentasei volte nel voluminoso II libro dedicato allo studio della società e della mentalità primitive.

Se questo approccio quantitativo è legittimo, cioè, se ha un senso ritenere importante questo uso fortemente discontinuo del concetto filosofico quanto del principio religioso, dovremo, allora, riconoscere che laddove vengono affrontati i problemi teoretici e metodologici della ricerca storica e dell'indagine «filologica», si ha un forte uso del termine che è praticamente assente nell'indagine storica concreta. In questi casi, infatti, Vico non ricorre mai all'azione divina diretta e immediata: la storia vichiana non conosce né «uomini della Provvidenza», né eventi miracolosi. In definitiva la prospettiva provvidenzialistica si dilata nelle parti della *Scienza nuova* dove più marcata è la definizione sistematica della storia universale e quando più pressante si fa il tentativo di dare rigore scientifico al materiale «filologico»

³⁰ Questo elemento è spesso trascurato da quanti attribuiscono un importante ruolo alla «dipintura» e all'*idea dell'opera*. Sui rapporti tra Vico e i suoi editori veneziani vedi V. PLACELLA, *La mancata edizione veneziana della «Scienza Nuova»*, in *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis - G. Pizzamiglio, Firenze, 1982, pp. 143-182.

accumulato: cioè, nella funzione normativa, descrittiva della «storia ideale eterna», e in quella fondativo-dimostrativa della «teologia civile ragionata».

Al concetto filosofico di Provvidenza spetta il compito di garantire la legittimità e la veridicità della conoscenza storica mentre la sua natura religiosa non interferisce con la ricerca empirica e basti, a tal proposito, la significativa assenza di riferimenti nel libro III, dedicato alla «scoperta del vero Omero».

La fede di Vico, corroborata dai traguardi conseguiti dalle nuove scienze in campo teologico, non ha bisogno di riconoscere in ogni evento storico la mano di Dio. Alle spiegazioni scientifiche e al provvidenzialismo finalistico della «teologia naturale» egli affianca la sua «teologia civile ragionata» che è cosa ben diversa da quella rivelata e da quella naturale, in quanto essa è critica storica dell'idea di Provvidenza, così come gli uomini l'hanno di volta in volta immaginata, pensata e vissuta.

Lo studio razionale della fenomenologia religiosa diventa componente indispensabile della nuova teologia auspicata da Vico e ci aiuta a comprendere perché le religioni primitive, ad esempio, con la loro idea di Provvidenza non possano andare al di là del riconoscimento dell'onnipotenza e della prescienza divina.

L'universale credenza nella Provvidenza viene studiata nei suoi mutevoli contenuti che ripercorrono le fasi di formazione e svolgimento di un processo che «cominciò dalla sapienza volgare de' legislatori che fondarono le nazioni con contemplare Dio per l'attributo di provvedente, e si compie con la sapienza riposta de' filosofi ch'li dimostrarono con ragioni nella loro teologia naturale»¹¹.

Ci sembra opportuno sottolineare come questa applicazione della regola che le idee devono seguire l'ordine delle cose nel loro naturale svolgimento non trasforma la Provvidenza in una metafora di una generica «storia naturale della Provvidenza», ma esprime un personale sentimento religioso che, scaturito dalla sintesi del «certo» umano con il «vero» divino, rispecchia a livello soggettivo «una unità generale, ch'è l'unità della religione d'una divinità provvedente, la qual è l'unità dello spirito, che informa e dà vita a questo mondo di nazioni»¹².

Questa unità dello spirito, che fede ed intelletto condividono, trova la sua verifica nello studio empirico delle religioni pagane e nel confronto-scontro con le note tesi libertine dell'«impostura» e della possibile esistenza di una «morale» società di atei.

Su questo terreno Vico deve fare i conti con un patrimonio di

¹¹ Capov. 385.

¹² Capov. 915.

conoscenze accumulato in oltre due secoli sulle società primitive moderne che aveva riportato alla luce temi e problemi rimossi dall'universo spirituale medioevale. A tal riguardo il Landucci ha sottolineato come l'emergere di una interpretazione materialista della religione, incentrata sul dualismo superstizione/fede, avesse uno dei suoi capisaldi nello studio delle credenze dei selvaggi, spesso comparate a quelle degli antichi pagani. Questo approccio, unito alle speculazioni filosofiche sull'origine psico-patologica dei comportamenti religiosi, spiana la strada ad una più approfondita indagine etno-antropologica. «E questa richiesta di rigore ebbe la sua efficacia, inducendo gli apologeti cattolici e protestanti, per reazione, nella direzione opposta, nella direzione cioè di una nozione sempre più generica di religione»³³.

Nel volgere lo sguardo al campo cattolico, sullo scorcio del Seicento, vediamo il famoso predicatore gesuita Paolo Segneri usare tranquillamente concetti simili per dimostrare la perversione degli atei: «La natura ha inclinato gli uomini tutti a riconoscere una Divinità dominante [...]. Gli uomini, però, valendosi variamente di tale istinto, hanno riconosciuto questa Divinità, dov'ella non era [...] pertanto la medesima idolatria, che sì lungamente ha regnato per l'universo, può confermare la prova della Divinità, non può invalidarla: errando gli idolatri, non nelle tesi, ma nella ipotesi»³⁴.

Nel panorama culturale europeo del XVIII secolo, l'idea di una naturale inclinazione di tutti gli uomini al teismo, coniugata con la fede nella Provvidenza comune a tutte le religioni, approda ad ideali di tolleranza e di apertura confessionale che potremmo definire «latitudinaria» ed è noto che per Vico tutte le religioni esprimono non solo una generica credenza in un Essere supremo, ma anche l'idea innata in un Dio provvidente.

Egli ritiene questa posizione perfettamente ortodossa a patto di conservare sul piano sostanzialistico-metafisico la distinzione tra la vera religione e le false e, sulla scorta di un originale percorso intellettuale che lo convince dell'equivalenza deismo-spinozismo-libertinismo, si impegna a smascherare l'ateismo implicito nel razionalismo teologico del giusnaturalismo moderno.

La premessa di questa tesi è l'interpretazione della mitologia classica, secondo il canone vichiano di «caratteri poetici» creati dalla mentalità collettiva in un lungo lasso di tempo.

³³ S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, 1972, p. 227. Per Hobbes, *Leviathan*, part. I, cap. XII, il «germe naturale» della religione dipende dalla credenza negli spiriti, dall'ignoranza delle cause seconde, dalla devozione nei confronti di ciò che si teme e dall'attribuzione di valore di pronostico alle coincidenze casuali.

³⁴ *L'incredulo senza scusa. Opera di Paolo Segneri della compagnia di Gesù. Dove si dimostra che non può non conoscere quale sia la vera religione, chi vuol conoscerla*, Firenze, nella Stamperia di S.A.S., 1690, p. 20.

La sedimentazione storica del linguaggio mitico consente a Vico di separare le più antiche divinità, personificazioni di attributi e funzioni dell'Essere supremo, dai racconti mitologici più recenti, nati dalla trasfigurazione leggendaria di molteplici personaggi, fatti storici o istituzioni e realtà sociali ed economiche¹⁵.

La molteplicità delle chiavi di lettura del mito e l'idea di una originaria sottomissione all'Essere Supremo, sganciata dalla posteriore nascita di un *Pantheon*, è indispensabile al discorso vichiano per dimostrare «perché tutte le nazioni credono in una divinità provvedente, onde quattro e non più si hanno potuto truovare religioni primarie per tutta la scorsa de' tempi e per tutta l'ampiezza di questo mondo civile: una degli ebrei, e quindi altra dei cristiani che credono nella divinità d'una mente infinita libera; la terza de' gentili, che la credono di più dei immaginati composti di corpo e di mente libera, onde, quando vogliono significare la divinità che regge e conserva il mondo, dicono *deos immortales*; la quarta e ultima de' maomettani, che la credono di un dio infinita mente libera in un infinito corpo»¹⁶.

Nel capoverso ora citato viene attribuita ai maomettani una concezione di Dio che nel *Diritto universale* è, invece, l'espressione del panteismo dei deisti: «sarebbe errato - dice Vico - dar ragione al falso dogma dei deisti, per cui Dio sarebbe un'infinita mente in un infinito corpo, e rivestirebbe a volta a volta forme particolari: di ragione nell'uomo, di sensibilità nel bruto, di vita nella pianta, di estensione nel corpo»¹⁷.

La collazione di vari altri luoghi delle sue opere ci chiarisce perché Vico accomuni deisti e maomettani. Le false religioni e gli errori filosofici hanno la loro matrice, rispettivamente nel «senso» ed nell'«intelletto» degli uomini. Politeismo, deismo e religione maomettana sono variazioni sul tema di un unico equivoco e distorto uso delle facoltà umane e per tutti vale la regola che il misconoscimento di Dio

¹⁵ «Qui è dato facilmente di comprendere come fu dagli errori medesimi delle genti che scaturì la forza della vera divinità senza che per altro esse ne fossero consapevoli. Feccero di Giove la volontà del Cielo, falso dio, e di Giunone i suoi comandi; di Minerva la virtù del consigliare, di Marte la virtù del sopportare feramente e fortemente, di Mercurio la virtù di rappacificare gli indiesi, di Saturno la virtù dell'industriosità, di Diana la virtù della continenza, di Venere la virtù del vivere secondo onestà; di Cerere la virtù dell'estensione delle leggi, di Apollo la virtù del governo degli imperi. Di tutto ciò fecero dunque dei e dee. Nel farne dei e dee, in tutte queste cose riconobbero dunque la divinità. E riconobbero, facendo dei e dee le invenzioni utili alla vita, che sono tutte benefici divini» (*De constantia jurisprudentis*, in *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 624). La mitologia vichiana, cioè l'interpretazione che Vico dà di singoli miti, considerati le favole degli antichi, per altro, pur non essendo riconducibile all'evemerismo antico e moderno ne condivide, però, l'approccio razionalistico.

¹⁶ Capov. 334.

¹⁷ *De constantia jurisprudentis*, cit., p. 384.

come «mente infinita libera» sfocia nella confusione tra Creatore e creato. Infatti, come sono false le religioni che spingono ad adorare in modo idolatra «l'anima del mondo, la mente di quest'anima, cioè la forza motrice coeva al mondo che agisce in modo necessitato e necessitante e si scinde nei vari elementi del mondo»³⁸, così lo sono anche gli assunti metafisici che indirizzano il razionalismo verso l'esito monistico spinoziano.

Questo errore filosofico, storicamente comprensibile per la «volgare metafisica» dei «poeti teologi», è, per Vico, assolutamente ingiustificabile nella filosofia moderna, tanto che in alcune precisazioni, contenute nelle *Dissertationes* aggiunte al *Diritto universale*, osserva come «insieme agli uomini nacque questa molto rudimentale metafisica: gli uomini in Dio ascoltano, vedono e sentono ogni cosa. Il che poi viene insegnato anche dalla metafisica dei filosofi quando insegna che uomini comprendono le idee di tutte le cose in Dio». Immediatamente dopo, *Contra Spinosam*, aggiunge: «cosicchè quelli che si tengono fermi al deismo, e tutte le cose che ascoltano, vedono e sentono, ritengono essere Dio, capiscano che, anzichè filosofi essi sono i più rozzi delle genti»³⁹.

Per Vico, per non uscire dai binari dell'ortodossia, nella piena maturità dell'età della ragione «critica», il rapporto con il divino, instaurato dalla filosofia, deve essere fondato sulla razionalità dell'uomo e sulla spiritualità di Dio. Di contro, la filosofia di Spinoza con il suo monismo altro non è che una riedizione dell'antico errore pagano con l'aggravante di non essere storicamente e filosoficamente ammissibile. Il Dio di Spinoza, ossia la sostanza costituita di attributi infiniti ciascuno dei quali è una essenza eterna ed infinita, legittima la condanna di tutte le forme di religione e di filosofia che non separino nettamente Dio dal mondo.

Vico, però, nella definitiva redazione della *Scienza nuova*, attenua la polemica metafisica sull'essenza divina spostando il terreno dello scontro sull'azione storica della Provvidenza.

La decisione di sopprimere una serie di brani, che restano comunque importanti nasce dalla precisa volontà di concentrarsi sul dato positivo, sulle «pruove di fatto storico», che la sua opera porta a favore della vera religione evitando i vani sofismi del «disputar de deo».

In un passo della *Scienza nuova* del 1730, l'esito antireligioso dei motivi stoici ed epicurei, antichi e moderni, viene stigmatizzato con espressioni durissime e tratteggiato dagli esiti orribili di una possibile immagine speculare della «dipintura»: «La falsa e quindi rea metafisica abbia l'ale delle tempie inchiovate al globo dalla parte opposta

³⁸ *Ibid.*, p. 360.

³⁹ *Ibid.*, p. 902.

coverta d'ombre, perché non possa (e non può), perché non voglia (né sa perché non vuole) alzarsi sopra il mondo della natura; onde, dentro quelle sue tenebre, insegni o'l cieco caso d'Epicuro o'l sordo fato degli stoici, ed empiramente oppini che esso mondo sia Dio, o operante per necessità (quale, con gli stoici, il vuole Benedetto Spinoso), ovvero operante a caso (che va di séguito alla metafisica che Giovanni Locke fa d'Epicuro), e con entrambi, avendo tolto all'uomo ogni elezione e consiglio, avendo tolta a Dio ogni provvidenza, insegni che dappertutto debba regnar il capriccio, per incontrare o'l caso o'l fato che si desideras⁴⁰.

Il panteismo ed il naturalismo sono per Vico due facce di una stessa medaglia, espressioni della «falsa» metafisica incapace di sollevarsi al di sopra del materialismo ateistico.

Alla polemica segue l'approfondimento contenuto in un'altra pagina, restata tra le aggiunte manoscritte del 1731⁴¹, dove Vico sottopone i principi metafisici delle dottrine di Descartes, Spinoza e Locke a «riprensione» poiché «gli addottrinati non debbon ammettere alcun vero in metafisica che non cominci dal vero Ente, ch'è Dio». Vico si colloca in rotta di collisione con quanti allontanano la filosofia dalla religione e elevano l'uomo al di sopra di Dio senza rendersi conto che «daonde se non s'incomincia da un dio ch'a tutti è Giove non si può avere niuna idea né di scienza né di virtù». Anche la successione dei filosofi presi in considerazione, oltre che cronologica, risponde ad esigenze logiche ben precise; quasi a rappresentare la genealogia dell'abbandono dell'ontologia antica e medioevale da parte del pensiero moderno.

Per Vico il soggettivismo di Cartesio, nonostante non neghi Dio, « sconosce l'Ente e ncomincia a conoscer le cose dalla sostanza » e spiana la strada sia al panteismo di Spinoza, che « non dando altro che la sostanza, e questa esser o mente o corpo, e non terminando né corpo mente né mente corpo, per tutto ciò stabilì un Dio d'infinita mente in infinito corpo, e perciò operante per necessità », sia alla psicologia materialista di Locke, che trasforma Dio in un'idea dell'uomo poiché « vuole che tutte l'idee sien in noi per supposizione ed essere risalti del corpo, e si è costretto a dar un Dio tutto corpo operante a caso ».

La strada imboccata dal razionalismo metafisico dei filosofi conduce all'ateismo e Vico concepisce l'abbozzo di una «ragionevole» filosofia del senso comune dell'umanità nella concretezza del suo storico divenire. Non solo, dal rifiuto filosofico discende l'opposizione alle teorie politiche associate ai nomi di Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle, in più di una occasione citati insieme, per sottolineare la loro comune matrice materialistica e utilitaristica.

⁴⁰ Capov. 1122.

⁴¹ Capovv. 1212-1217.

La contrapposizione sembra durissima, ma ricordiamo che la *vis* polemica vichiana non differisce significativamente da quella espressa dalla stessa cultura protestante ufficiale e, pertanto, non condivide i giudizi anacronistici e frettolosi di quanti trasformano Vico nel campione del pensiero politico controriformato. Alcune delle tesi degli avversari sono recepite e neutralizzate, da Vico, dosando abilmente gli elementi di giudizio negativo sulla natura umana dell'antropologia cristiana con il suggerimento che la guida divina si esercita attraverso le umane necessità o utilità.

Anche nei confronti delle teorie di Grozio, Selden, Pufendorf il dato rilevante della sua critica è l'uso combinato del principio del senso comune che proclama «ciò che si sente giusto da tutti o la maggior parte degli uomini debba essere la regola della vita sociabile»⁴² con la storicizzazione del diritto che gli fa ritenere indispensabile cominciare «a ragionare del diritto naturale dall'idea di essa provvidenza divina, con la quale nacque congenita l'idea di diritto»⁴³. In Vico vi è il costante tentativo di neutralizzare le spinte laicistiche di tutte quelle teorie che di fatto finiscono, secondo lui, per favorire l'autonomia del principio razionale e naturale della condotta umana come della società politica. Gli influssi, i debiti, le incomprensioni e le distorsioni hanno dato vita ad approfondite analisi e polemiche sui rapporti tra Vico e i suoi «autori» anche se maggiore attenzione andrebbe posta al recupero in chiave cristiana dell'antropologia culturale degli avversari.

Nel 1729, a proposito delle idee religiose del Grozio, Vico afferma che «il socinianesimo di cui egli (Grozio) si intinse, ereticamente insegna che la provvidenza è in misura così uguale comune a tutte le religioni, che non è possibile attribuire alcuna originalità alla verità della religione cristiana - eppure proprio su questo argomento egli aveva scritto in precedenza un libro - perciò nel *De iure belli et pacis* non ha neppure pensato di considerare la provvidenza in modo conforme alla verità della religione cristiana, cosa che io, se non mi induce in errore l'amore eccessivo per l'opera mia, ho dimostrato nel mio sistema»⁴⁴.

Per inciso notiamo il richiamo alla Provvidenza in relazione alla religione cristiana, e non a quella cattolica; il pamphlet è, infatti, indirizzato ai dotti di tutta Europa. Tra il *De veritate* e il *De iure* Vico scorge un mutamento, nelle idee religiose del Grozio, che lo trasformerebbe da apologeta in eretico. Egli non crede, dunque, alla diceria di un Grozio morto cattolico, segue, invece, il luogo comune del-

⁴² Capov. 360.

⁴³ Capov. 398.

⁴⁴ G. Vico, *Vici vindiciae*, a cura di T. Armignacco, in questo «Bollettino» XII-XIII (1982-1983), p. 313.

l'«empia ipotesi» contenuta in quell'*etiamsi daremus...* dei *Prolegomena* al *De iure*⁴⁵, secondo la nota definizione del Pufendorf⁴⁶.

Il contenuto anticristiano dell'opera giuridica groziana è posto in diretta relazione con l'essenza «sociniana» del suo pensiero. Di fronte ad asserzioni così perentorie la prudenza è doverosa perché sappiamo che Vico non esita ad applicare al cristianesimo medioevale quello stesso spirito critico proprio del socinanesimo «ne' tempi barbari ritornati le dipinture, particolarmente del Padre eterno, di Gesù Cristo, della Vergine Maria, si veggono d'una eccedente grandezza», perché nelle epoche barbare, come per gli uomini rozzi ed ignoranti, l'unico modo per intendere la divina natura è «con la fantasia ingrandir essi particolari»⁴⁷.

Vediamo ora come si articola l'accusa ricorrente di Vico al giusnaturalismo e al contrattualismo moderno di perdere di vista il principio religioso del diritto naturale e dell'etica. Nella *Scienza nuova* del 1725, poi nel '30 e infine nel '44 al capov. 335, dopo aver ribadito la fede comune di tutta l'umanità nella Provvidenza divina aggiunge che «niuna credette in un dio tutto corpo o pure in un dio tutto mente la quale non fosse libera. Quindi né gli epicurei, che non danno altro che corpo e col corpo, il caso, né gli stoici, che danno Dio in infinito corpo infinita mente soggetta al fato (che sarebbero per tal parte gli spinosisti) poterono ragionare di repubblica né di leggi, e Benedetto Spinoza parla di repubblica come di una società che fusse di mercadanti»⁴⁸. Se non fosse ispirata da un principio religioso di benevolenza e umanità la società finirebbe per risolversi nel più cupo egoismo che Vico non nega mai essere una delle molle dell'azione. Nel *Diritto universale* Vico cerca insistentemente le manifestazioni concrete delle immutabili ed eterne verità poste da Dio nell'uomo dando vita a quel «tentativo singolare - dice il Capograssi a proposito del *De uno* - di fissare il principio del diritto, e ricollegare il principio del diritto all'intero sistema delle idee, che formano la mente umana, e poi attraverso la mente e la natura umana studiare i faticosi tentativi per portare nella vita quel modo dell'ordine universale che è il diritto, nella vita che è utilità ed anche cupidigia e male»⁴⁹. Attraverso la continua evoluzione del diritto romano Vico

⁴⁵ Pra. 11: «*Et haec quidem quae iam dicimus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana.*»

⁴⁶ *De iure naturae et gentium*, II, 3, 19.

⁴⁷ Capov. 816. Ma si potrebbero portare ad esempio anche l'accenno ad una storia «ragionata» dell'inferno pagano e cristiano ai capovv. 715-720 o la prefigurazione del battesimo cristiano nelle «lavande sacre» pagane.

⁴⁸ Cfr. *Sn25*, p. 462.

⁴⁹ G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, in *Per il secondo centenario della Scienza Nuova di G.B. Vico (1725-1925)*, Milano, 1925, p. 137.

ripercorre le tappe del progressivo sviluppo ed adattamento del diritto positivo, espressione della libera volontà del legislatore, ai principi immutabili posti da Dio e la compiutezza di questo processo lo convince che esso non può essere il frutto della sapienza «riposta» dei legislatori ma deve essere ispirato da un principio superiore alla mente e alla volontà umana.

Il dogma delle perfezioni divine che si concretizzano in un *posse nosse velle infinitum* è la fonte dell'aspirazione dell'uomo a reintegrare la sua vera natura attraverso un *nosse velle posse finitum quod tendit ad infinitum*, per usare le note formule vichiane. Il progetto di Dio si attua attraverso quegli *aeterni veri semina* che, nonostante la corruzione del peccato, continuano ad agire sottomettendo la sensibilità alla ragione. Dal graduale avvicinamento della volontà alla ragione, deriva l'intrinseca razionalità del momento normativo presente nell'agire umano sin dagli albori dell'umanità: «dalla natura umana di cui è attribuito la cognizione (*nosse*), e la cognizione della verità... procede il primo precetto del diritto, quello del 'vivere onestamente', la cui osservanza obbliga l'uomo persino in mezzo alla solitudine, imperocché il dovere di conformarsi coll'ordine eterno delle cose apparisce qual verità della mente che la conosce, e qual onestà dell'animo che lo elegge»³⁰.

La reciprocità tra verità ed onestà, nella corrispondenza di *societas veri* e *societas aequi boni*, che rende il giusto e l'onesto desiderabili di per sé, riprende il motivo stoico-ciceroniano dell'identità tra ragione e diritto naturale presente nella tradizione giuridica romana anche dopo l'affermazione del cristianesimo. Vico accentua il motivo intellettualistico della *mens* divina, guida dell'agire umano con i suoi *aeterni veri semina*, tipico del giusnaturalismo cristiano, antico e moderno, ed esalta l'ideale platonico di una ragione eterna ed immutabile.

Il desiderio di offrire una rappresentazione solenne della perennità del diritto romano non annulla, però, la decisiva lezione di storicità dell'azione umana appresa dagli studi giuridici. Le leggi romane non sono certo rivelate e già il *De constantia* allontana il diritto naturale, vichianamente inteso, dalla filosofia della storia, ancora teologicamente fondato nel *De uno*. Vico è quasi costretto, per così dire *ex formula naturae*, a seguire il fondamento stesso dell'azione giuridica: l'uomo. Anche il problema teologico si fa storico e la prima conseguenza è la progressiva distinzione del diritto naturale da quello rivelato e della storia profana dalla sacra.

Nel confronto tra le diverse tradizioni legislative dei popoli romano ed ebraico Vico resta affascinato dalla grandiosità e razionalità

³⁰ *De universi iuris uno principio et fine uno*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 52.

dell'edificio giuridico latino, raggiunta senza l'esplicito intervento di Dio, e si dedica alla ricerca del contenuto universale e comune che sottende l'azione storica dell'uomo e che impegna Dio quale *ratio* ordinatrice. L'emergere del concetto di Provvidenza si accompagna, in Vico, all'allontanamento dallo spirito messianico della tradizione ebraica e dal provvidenzialismo della filosofia della storia cristiana, che ha nella persona di Gesù la sua figura decisiva e *centrale*.

Il diritto naturale, così fondato sull'esperienza e sull'osservazione della natura umana, mette in crisi le enunciazioni dogmatiche del *De uno* anche per quanto riguarda la Provvidenza. Nei capp. II-IX, dedicati alla natura di Dio, Vico accanto gli attributi divini di potenza, conoscenza e volontà infinita, definisce la Provvidenza come «la sapienza di Dio», ordinatrice del mondo umano secondo un unico piano universale. «Risplende nel mondo creato la semplicità per l'unica legge che tutto produce e governa; manifestarsi la facilità nell'ordinamento di tutte le cose fondate sovra lo spontaneo concorso di esse; dimostrasi la bontà nella potenza insita in ciascuna cosa di cooperare alla sua conservazione per un proprio e continuo sforzo; e quando pel separamento, corrompimento e distruzione della corporal natura in forza dei vizi suoi propri, non possono le singole cose nella loro individua specie mantenersi, la divina bontà giovandosi di quei vizi medesimi tutte nel loro genere le conserva»³¹.

La *simplicitas* di un'unica legge, la *facilitas* del suo operare nelle cose, la *divina bonitas* a sfruttare i «vizi» al fine della conservazione delle cose create agiscono immediatamente nell'economia generale dell'universo, mentre per l'uomo «*divinae providentiae autem viae sunt opportunitates, occasionis, casus*»³². L'idea di una Provvidenza reggitrice e ordinatrice della storia, attraverso occasioni, opportunità e circostanze offerte all'umanità per concorrere alla realizzazione dei disegni della Sapienza Divina viene riproposta nella *Scienza nuova* dove «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; perc'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 indirito a un bene sempre superiore a quello che si han proposto essi uomini»³³.

Il richiamo ad un Dio «tutto ordine» riecheggia i motivi malebranchiani di economicità ed ordine dell'azione divina, anche se l'appello finale all'infinita bontà, che indirizza a fini diversi le azioni umane, lo allontana dall'identificazione dell'ordine della Natura con

³¹ *Ibid.*, p. 44.

³² *Ivi*.

³³ Capov. 343.

quello della Grazia del padre oratoriano. La difesa della cooperazione tra Dio e l'uomo è ribadita nella prima polemica con «Il Giornale de' Letterati di Venezia»: «talché ogni nostro volere sia insieme vero e proprio nostro arbitrio e decreto infallibile del sommo Idio»²⁴.

Infatti, le «occasioni» per operare secondo la natura dell'uomo agiscono «senza forza di leggi» e si adattano alla libertà umana indirizzando le spinte egoistiche delle passioni verso fini razionali e morali. In un passo, ingiustamente trascurato dai sostenitori della «mano nascosta», gli uomini realizzano attraverso il commercio, «talvolta addirittura contro il loro stesso disegno», opere che loro malgrado «torrino complessivamente, alla fine, ad esprimere la sua (di Dio) infinita bontà»²⁵. In tal modo l'utilità delle arti umane e degli ordinamenti sociali risultano espressione della continua opera equilibratrice svolta dalla Provvidenza divina, regina delle faccende umane e non tiranna, attraverso «suggerimenti», «consigli», «inganni permessi», «estremi rimedi» escogitati per impedire il prevalere delle spinte autodistruttive degli uomini²⁶.

ROBERTO MAZZOLA

²⁴ G. Vico, *Risposta del Signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni...*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 142.

²⁵ *Id.*, *De constantia jurisprudentis*, cit., pp. 408-410.

²⁶ Per Vico, la ricchezza e i mezzi per procurarsela, come il commercio, possono rientrare a pieno titolo tra gli strumenti voluti da Dio per realizzare i suoi progetti. Ricchezza e povertà, così come malattia e salute, virtù e malvagità erano, già per Padri della Chiesa come Teodoro di Ciro o Sinesio, il risultato delle scelte dell'uomo ed il fine morale della struttura sociale basata sull'interdipendenza degli uomini è predisposto da Dio per legare gli uomini tra loro e promuovere così l'amicizia reciproca. L'idea diffusa sin dagli albori del liberalismo economico che il mondo umano sia retto dalla benefica mano della provvidenza, in una mirabile corrispondenza tra le leggi della natura e quelle che regolano la vita sociale, rielabora l'invito cristiano a guardare con fiducia alla provvidenza divina che è chiamata non solo a legittimare l'incremento delle fortune individuali ma la liceità dell'iniziativa commerciale per l'attuazione di un generale sviluppo economico voluto da Dio. Così D. De Foe esprimeva questo ottimismo sul «The Review» del 3 feb. 1713, in un articolo dedicato alla «mano della provvidenza e il commercio». In poche pagine di giornalismo filosofico la natura, il mondo tutto, sembra essere allestito in modo tale da favorire lo scambio tra gli uomini e il commercio nel comune interesse e aumento della ricchezza individuale e sociale. Una mano nascosta non opera nell'ordine della natura per facilitare gli scambi, ma tutto è stato divinamente «preordinato»; infatti «non altri che la Provvidenza ha reso la natura atta al commercio, e in tutte le sue parti adeguata alle svariate necessità dello scambio. Che cosa avverrebbe nel mondo se il Cielo annullasse i costanti influssi dei naturali istinti nelle creature o alterasse qualcosa nelle prestabilite leggi degli eventi?» (D. De Foe, *Opere*, tr. it. Firenze, 1963, vol. III, p. 960). Per la provvidenza regina e non tiranna cfr. capovv. 312 e 523.