

LA FILOSOFIA DEL PARADOSSO NEL MONDO CIVILE DELLE NAZIONI: VICO, PASCAL E DOMAT

La vocazione al paradosso, presente nel pensiero di Vico, non si esprime nel dualismo fede e ragione, corpo e mente, *res extensa* e *res cogitans*, ma proprio nell'unità riconquistata del mondo civile delle nazioni, fatto dagli uomini:

in cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola luce barluma: che 'l mondo delle gentili nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli uomini. In conseguenza della quale, per si fatto immenso oceano di dubbieze, appare questa sola picciola terra dove si possa fermare il piede: che i di lui principi si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere, innalzando la metafisica dell'umana mente - finor contemplata dell'uom particolare per condurla a Dio com'eterna verità, ch'è la teorica universalissima della divina filosofia - a contemplare il senso comune del genere umano come una certa mente delle nazioni, per condurla a Dio come eterna provvidenza, che sarebbe della divina filosofia l'universalissima pratica¹.

In questa *picciola terra* di conoscenza e di azione resta come forza dirompente, come tensione, il contrasto tra l'incertezza dell'arbitrio umano e i disegni della Provvidenza. L'uomo particolare deve essere condotto a Dio, sua eterna verità grazie alla «*teorica dell'universalissima filosofia*», così come l'«*universalissima pratica*» dovrà riportare il senso comune alla Provvidenza. L'idea della *teologia civile ragionata*, esplicita a partire dalla *Sn30*, nasce da questi due movimenti congiunti, dalla constatazione che la natura civile non si può spiegare da sola: altrove bisogna cercare i principi dell'esistere e del durare. Alla caduta, alla perdita del vero, gli uomini rispondono però con l'eroicità delle loro passioni, immaginazioni e sensi, intessuti di intelligenza e di timore: si fermeranno al certo, grazie a quei lumi di vero mai spenti nel loro animo. Compromessa tangibilmente la dimensione dell'eterno, prolungano il tempo in una continuità che sarà capace di diventare storia, poesia, parola. La guerra, che solo dopo la fondazione delle città può esistere, secondo la derivazione etimologica vichiana di *polemos* da *polis*, non è unicamente elemento di-

¹ G.B. Vico, *Scienza nuova Prima* (d'ora in avanti *Sn25*), in *Opere*, a cura di A. Bassani, Milano, 1990, p. 1000.

struttore, ma anche causa di aggregazione, di reciproca sottomissione, nella forma degli asili e dei feudi, dove la violenza e la libertà bestiale vengono regolati dalla forza. La città è l'ara delle nazioni: non il bosco sacro delle radure è rifugio, ma la città, pure così strettamente legata alla guerra, alle lotte tra patrizi e plebei, perché solo con la comunanza degli stessi dei e quindi delle stesse leggi, può instaurarsi la società e la civiltà. Gli uomini si combattono e si cercano, così come allontanatisi dalla verità piena, la inseguono e la ricostruiscono, la disseminano in quella continuità di senso che è il corso delle nazioni, la storia.

Come apologeta della natura civile degli uomini, Vico lascia intravedere, in filigrana nel tessuto della storia, la Provvidenza, gli ordini eterni, che permettono al tempo di durare, di non disperdersi, ma di farsi storia, alle consuetudini di diventare leggi, ai pensieri degli uomini di articolarsi in parola grazie al dizionario mentale comune a tutte le nazioni. Pascal, invece, come apologeta della fede, nel paradosso della «canna pensante»², quasi suo malgrado, apre gli occhi degli uomini al sublime, al contrasto tra natura e pensiero che è in noi, a tutto ciò che negli uomini supera l'umana debolezza di cui pure sono fatti. Il pensiero giansenista, poi, diffuso a Napoli, non era cresciuto nelle discussioni dei dotti (Caloprese, Gravina, Doria, Giannone) come fede interiore, ma come interpretazione del mondo civile, come lettura politica ed estetica, comunque antropologica, non teologica e, come tale, fu recepito da Vico³. Ignorare la realtà storica ed ontologica della caduta ha impedito a Platone di poter costruire la propria repubblica⁴, di meditare il giusto eterno⁵, per fermarsi al giusto ideale. Non si può dare una descrizione della natura umana e prescrivere rimedi all'interno della società organizzata, se si ignora questo punto di partenza che condiziona tutta la storia delle nazioni. Questa cognizione non si può acquisire con la ragione naturale e neppure dalla riflessione filosofica degli antichi è stata raggiunta. A partire da questo realismo antropologico, la filosofia ha un particolare, duplice compito: deve svelare tale condizione nella sua drammaticità, senza fermarsi a questa, per non adottare una posizione atea o un atteggiamento scettico capace di coinvolgere ogni sfera umana, conoscitiva, politica e religiosa.

La filosofia, per Pascal e per Vico, deve mostrare agli uomini la ten-

² B. PASCAL, *Pensées*, ed. J. Chevalier, Paris, 1954 [264], [265].

³ Vico certamente ha letto i *Pensieri*, «lumi sparsi», come li definisce nell'Autobiografia, e anche le *Provinciali*, diffuse e con un certo peso nella polemica anticurialista e specificamente antigesuitica del Regno di Napoli.

⁴ G.B. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit., p. 15.

⁵ *Sn23*, I, Capo III, «Difetto d'una sì fatta scienza per le massime degli epicurei e degli stoici e per le pratiche di Platone», p. 986.

sione, tra infinito e nulla, tra grandezza e miseria, in cui è collocato il finito: l'umanità senza Dio non ha verità, più precisamente per Vico, non ha storia. Tale pessimismo antropologico si mostra assai radicale, nonostante la proclamata «fede» nella natura socievole degli uomini: senza religione e senza gli aiuti della Provvidenza non avrebbero neppure potuto costruire la società che Pascal critica come manifestazione della concupiscenza, dell'immaginazione e della «*coutume*». D'altra parte, Vico non affronta il problema teologico della redenzione, ma si impegna a riconoscere la salvezza possibile agli uomini nell'unico dominio che essi possono conoscere ossia il mondo civile delle nazioni. Quest'ultimo non è solo un mondo di potere, di concupiscenza e di «*divertissement*» come molti frammenti di Pascal ci fanno pensare, ma è anche, paradossalmente, rispetto alle sue origini, il luogo in cui recuperare, ricostruendole nella storia delle lingue, della poesia e delle istituzioni, le verità eterne, il senso comune. D'altra parte proprio quegli stessi elementi che Pascal critica nella società, (come l'immaginazione, la forza, la «*coutume*»), sono stati rivisti di recente da alcuni interpreti⁶ in una luce diversa, che li connota di una qualche positività, proprio perché agiscono all'interno della natura caduta. Per questo, anche momenti unilateralmente negativi acquistano una funzione moderatrice della concupiscenza o aiutano il procedere delle conoscenze scientifiche.

Un altro elemento che unisce i due filosofi è l'atteggiamento con cui prendono in considerazione la posizione del pirronismo, da Montaigne fino ad arrivare allo scetticismo dei libertini, tra i quali Pascal aveva amici e interlocutori come Méré e Miron:

[136] Le moi est haïssable: vous Miron, le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela; vous êtes toujours haïssable.

[417] Miron voit bien que la nature est corrompue, et que les hommes sont contraires à l'honnêteté, mais il ne sait pas pourquoi ne peuvent voler plus haut.

L'honnêteté è pure una regola morale, di buon gusto artistico, ma Pascal mette in luce negativamente l'io che vuole essere centro e dominare gli altri. L'atteggiamento scettico non viene negato⁷, ma visto come una posizione parziale del problema antropologico, in quanto si ferma alla miseria dell'uomo, nella conoscenza e nella morale, senza cogliere anche la grandezza e la presenza di ciò che vi è di divino e di

⁶ G. FERREYROLLES, *Les veines du monde: l'imaginaire et la coutume chez Pascal*, Paris, 1995; Pascal et la raison du politique, Paris, 1984; C. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, 1993; G. BRAS, *Pascal: figures de l'imaginaire*, Paris, 1994; M. LE GUERN, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, Paris, 1969.

⁷ *Pensées*, cit. [273]: «Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrronisme» [438].

eterno nella storia. Anche se non riconosce questi elementi, sarebbe comunque coerente, consequenziale negli esiti rispetto alle proprie premesse. Sia per Vico che per Pascal il confronto con lo scetticismo è un momento forte dell'argomentazione filosofica, proprio perché i due filosofi riconoscono un rigore logico elevato a questa impostazione di pensiero. Per entrambi, però, la verità non ha i caratteri del chiaro e del distinto, della certezza cartesiana: non è logica, ma paradossale. Pascal ritiene che per spiegare la natura umana si debba partire dalla caduta. La stessa rivelazione avviene nel disconoscimento da parte di coloro che l'attendevano, l'Antico Testamento è di per sé inintelligibile, in quanto figura di eventi futuri. Infine vi sono verità che si conoscono con il cuore, principi che la ragione non riconosce. Vico e Pascal non valutano i contenuti del mondo umano secondo un razionalistico criterio di verità poiché, a causa della caduta, Dio e la verità si nascondono, sono rivelate o conosciute indirettamente.

Vi sono due Dignità (V e VI) dedicate alla filosofia e ai suoi compiti, condizionata da questo punto di vista, in apparente contraddizione tra loro:

La filosofia per giovare al genere umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellerli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione. Questa Dignità allontana dalla scuola di questa Scienza gli stoici, i quali vogliono l'ammortimento de'sensi, e gli epicurei, che ne fanno regola, ed entrambi negano la provvidenza (...). E vi ammette i filosofi politici e principalmente i platonici, i quali convengono con tutti i legislatori in questi tre principali punti: che si dia provvidenza divina, che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù e che l'anime umane sien immortali⁸.

Riconosciuta la natura dell'uomo, la filosofia deve comprendere una realtà più profonda: non abbandonare l'uomo alla sua miseria e debolezza, ma individuare la Provvidenza e l'immortalità delle anime, in conseguenza della quale gli uomini hanno una grandezza superiore a quella di ogni creatura e a tutto il mondo fisico.

La filosofia considera l'uomo quale dev'essere, e si non può fruttare ch'è pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo⁹.

Nella Dignità V i filosofi politici o platonici sembrano gli unici a

⁸ G.B. Vico, *Scienza nuova* 1744 (d'ora in avanti *SN*) I, Sez. II, «Degli Elementi», Degn. V, in *Opere*, cit., p. 496.

⁹ *Ibid.*, Degn. VI, p. 496.

considerare gli uomini così come fanno i legislatori; nella Dignità VII Vico dirà:

La legislazione considera l'uomo qual'è, per farne buoni usi nell'umana società e trasforma i vizi in virtù,

mentre la Dignità VI, riferendosi alla filosofia che si preoccupa di come l'uomo dev'essere, ne sconfessa il carattere elitario, inutile alla società, utopico come la repubblica di Platone. Si può così sottolineare la tensione tra miseria umana e grandezza, nella necessità di tener sempre presenti i due elementi sia per una corretta descrizione antropologica che per un uso politico delle passioni. Queste non possono essere eliminate come vorrebbero gli stoici, neppure devono essere regola dell'agire: la natura debole va riconosciuta perché gli uomini non si abbandonino alla concupiscenza e alla presunzione, d'altra parte, per lo stesso motivo, non si deve nascondere la grandezza del libero arbitrio, dell'immortalità e del diretto aiuto della Provvidenza. Una filosofia che si avvicini il più possibile alla legislazione e alla stessa Provvidenza non elimina la natura umana, neppure la abbandona a se stessa, ma la trasforma per la società¹⁰. A questo proposito può essere interessante osservare in alcuni frammenti di Pascal la critica ad un certo tipo di filosofia, unilaterale, incapace di vedere la paradossalità della condizione umana, tra infinito e nulla, tra grandezza e miseria, di restare nel «*milieu*» che è la condizione umana:

[75] La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce-que nous y trouvons et Dieu et notre misère.

[388] Nul autre n'a connu que l'homme est la plus excellente créature. Les uns qui ont bien connu la réalité de son excellence, ont pris pour lâcheté et pour ingratitude les sentiments bas que les hommes ont naturellement d'eux-mêmes; et les autres, qui ont bien connu combien cette bassesse est effective, ont traité d'une superbe ridicule ces sentiments de grandeur qui sont naturels à l'homme.

[392] Les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états. Ils inspiroient des mouvements de grandeur pure, et ce n'est pas l'état de l'homme.

Ils inspiroient des mouvements de bassesse pure, et ce n'est pas l'état de l'homme. Ils faut des mouvements de bassesse, non de nature, mais de pénitence, non pour y demeurer, mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur non de mérite, mais de grâce, et après avoir passé par la bassesse.

[417] Miton voit bien que la nature est corrompue, et que tous hommes

¹⁰ *Ibid.*, Dign. VII, p. 497.

sont contraires à l'honnêteté; mais il ne sait pas pourquoi ils ne peuvent voler plus haut.

La drammaticità con cui Pascal considera la natura umana, pur con un carattere più esistenziale, è comunque vicina al *pathos* vichiano, alla sua critica della boria e della presunzione delle nazioni e dei dotti, caratteristica delle menti tutte senso e immaginazione, ma anche delle menti riflessive. Ciò che gli uomini desiderano è anche ciò che non possono ottenere solo con la loro natura debole e corrotta. Per questo, come in Pascal c'è una distinzione tra l'uomo con Dio e l'uomo senza Dio, abbandonato alla propria miseria, all'inganno delle facoltà, ad una forza che non si autolegittima, in Vico c'è una distinzione tra la verità e ciò che è inganno della mente, autoillusione.

La mente umana è naturalmente portata a dilettarsi dell'uniforme¹¹.

Essa rappresenta l'ordine umano, ma in modo privo di realtà oggettiva anche se questo è il vero momento poetico. Questa stessa rappresentazione non potrebbe sussistere se non ci fossero elementi veramente uniformi e comuni, nella natura del genere umano, nella mente e nelle nazioni¹²: anche per Vico gli uomini non riescono a stare nel «*milieu*», tra infinito e nulla che essi stessi sono, ma questo perché l'infinito li attira a sé all'interno della loro storia, mentre per Pascal vi è solo la possibilità esclusiva della rivelazione e della grazia. Tutto ciò che porta gli uomini a ricercare l'uniforme non è ancorato ontologicamente al vero, come l'immaginazione, il costume, la forza, ma può essere utile alla conservazione della pace nelle nazioni.

Il frammento [84] si articola in momenti importanti per un confronto con il pensiero di Vico. Pascal, pur direttamente impegnato nella ricerca fisico-matematica, afferma:

Voilà où nous mènent les connaissances naturelles. Si celles-là ne sont véritables, il n'y a point de vérité l'homme; et si elles le sont, il y trouve un grand sujet d'humiliation, forcé à s'abaisser d'une ou d'autre manière. Et puisqu'il ne peut subsister sans les croire, je souhaite, avant que d'entrer dans les plus grandes recherches de la nature, qu'il la considère une fois sérieusement et à loisir, qu'il se regarde aussi soi-même, et connaissant quelle proportion il a

Questo perché la conoscenza scientifica non deve insuperbire l'uomo,

¹¹ *Ibid.*, Degn. XLVII, p. 512.

¹² *Ibid.*, Degn. XIII, p. 499; Degn. XXII, p. 503: «È necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni».

il quale, se conoscesse davvero la propria natura, capirebbe quale posto ha nell'universo:

«Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est; qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature; et que, de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini? Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les plus délicates».

Pascal riflette a livello antropologico lo sgomento (*effroi*) di fronte all'universo aperto della rivoluzione copernicana, uno spaesamento che porta a considerare il luogo in cui si viene a trovare l'uomo come un *cachot*, *canton détourné*. Da questa posizione di Pascal possiamo rivolgerci a quello che per Vico è il mondo civile delle nazioni: assumiamo così uno sguardo smarrito verso una reggia, trasformatasi in piccola prigione, dove ciò che si sapeva stabile diventa invece un luogo trascinato in movimenti cosmici. La descrizione antropologica viene in qualche modo dedotta anche dalla conoscenza scientifica, da ciò che essa stessa ha portato alla luce - l'infinito spazio - che si riflette negativamente sull'uomo, come un'umiliazione. La consapevolezza di tutto questo, porta il segno di una grandezza senza eguali nel creato. Vico, invece, ci fa provare uno sgomento tutto interno al mondo civile delle nazioni e alla storia, visto dalla prospettiva deformante della antichità - *fama crescit eundo* -.

La descrizione antropologica in Pascal è essenziale per sapere cosa si possa conoscere:

Connaissons donc notre portée: nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout: ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. (...) Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême [84].

Pascal avrebbe trovato delle affinità con l'esigenza vichiana di una *piccola terra*, un luogo circoscritto e stabile, che gradualmente a partire dalla *Scienza nuova 1730* perderà le caratteristiche del «*cachot*» o «*canton détourné*», per essere il luogo di una *Scienza nuova*¹¹:

Voilà notre état véritable; c'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous vagonnons sur un milieu vaste, toujours

¹¹ Cfr. LE GUERN, op. cit.; G. BRAS-J.P. CLÉRO, *Pascal. Figures de l'imagination*, Paris, 1994.

incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte; et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle.

Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination; nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusq'aux abîmes. Ne cherchons donc point d'assurance et de fermété. Notre raison est toujours déçue par l'incostance des apparences, rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient» [84].

Nella ricerca di un luogo di certezze alle quali gli uomini tendono¹⁴, il *milieu* riconosciuto ontologicamente diventa una regola per la conoscenza come per la morale, nell'ideale dell'*honnêteté* e della produzione artistica.

je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé. Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe qu'un être ait un peu plus d'intelligence des choses (...) Mais il aspirera peut être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion? Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout.

Anche Vico, all'interno della natura nel mondo civile delle nazioni, vive la disperazione di non poter ritrovare i primi pensieri umani e la disposizione con cui venivano collegati con le cose e le parole. Così per Pascal, a causa della natura umana composta di corpo e spirito, siamo nell'impossibilità di conoscere le cose semplici:

[84] l'homme est à lui même le plus prodigieux objet de la nature; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit.

Quindi la natura dell'uomo è lacerata al suo interno, non vive nel semplice dualismo cartesiano delle due *res* equiparate e contrapposte, ma nel paradosso di due nature distanti come il finito e l'infinito, il tempo e l'eterno. Così Pascal ritornando sulle argomentazioni del pirronismo, [438], sul dibattito tra scettici e dogmatici, vede in queste stesse fazioni filosofiche, una dimostrazione del paradosso che l'uomo rappresenta nei confronti di se stesso¹⁵:

¹⁴ *Pensées*, cit. [84].

¹⁵ *Ibid.* [438].

[438] Car (...) si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance; et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité, ni de la béatitude.

Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement? La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô hommes qui cherchez quelle est votre véritable condition, par votre raison naturelle? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune. Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous même. Humiliez vous, raison impuissante, taisez vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu.

Quest'uomo, né angelo né bestia¹⁶, che, per non soffrire della propria condizione o non provare noia, deve ricorrere al *divertissement*, se non vuole disperdersi nell'inutilità, contro la propria inclinazione all'inquietudine deve stabilirsi in un *milieu*, che, come una seconda natura, si sostituisca alla prima, perduta.

[198] Notre nature est dans le mouvement; le repos entier est la mort.

[199] Condition de l'homme: incostance, ennui, inquietude.

[201] Rien n'est insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application.

Avranno così un significato positivo anche quelle stesse realtà umane criticate - *justice et coutume* -: in effetti costituiscono il *milieu* sociale in cui restare, quelle conoscenze credute giuste e invece giuste solo per la credenza e per la forza dell'immaginazione, comunque adeguate alla condizione umana, quando questa non fa riferimento alla grazia e a Cristo. Il *milieu* non è la verità, la conoscenza, la regola morale assoluta: corrisponde però ad uno stato di natura corrotta, rappresenta conoscenze, regole morali, sociali e politiche.

[327]. *Pyrrhonisme*. L'extrême esprit est accusé de folie, comme l'extrême défaut. Rien que la médiocrité n'est bon. C'est la pluralité qui a établi cela, et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit. Je ne m'y obstinera pas, je consens bien qu'on m'y mette, et me refuse d'être au bas bout, non pas parce qu'il est bas, mais parce qu'il est haut, car je refuserais de même qu'on me mît au haut. C'est sortir de l'humanité que de sortir du

¹⁶ *Ibid.* [176].

milieu. La grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir, tant s'en faut que la grandeur soit à en sortir, qu'elle est à n'en point sortir.

Si tratta in effetti di una seconda natura: perduta la vera natura, tutto diventa natura. Il *milieu* è però anche motivo di sgomento e di rifiuto, ma questo stesso rifiuto è il segno della difficoltà di riconoscere ed accettare la natura umana, la quale, nella sua debolezza, invece di essere un carattere preciso è solo un elemento di privazione, perché la concupiscenza, la «*coutume*», il «*divertissement*» le si sostituiscono. Perduta la vera natura, tutto le si può sostituire.

[88] «quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis, et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et je m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi?».

L'artificiosità della natura umana sta proprio nel fatto che è continuamente modificabile, influenzabile:

[26] Comme on se gâte l'esprit, on se gâte aussi le sentiment. On se forme l'esprit et le sentiment par les conversations. On se gâte l'esprit et le sentiment par les conversations. Ainsi les bonnes ou les mauvaises les forment ou les gâtent. Il import donc de tout de les savoir choisir, pour se le former et ne le point gâter; et on ne peut faire ce choix, si on ne l'a déjà formé et point gâter. Ainsi cela fait un cercle, d'où sont bienheureux ceux qui sortent.

Inoltre gli elementi che sostituiscono la vera natura si aiutano e si potenziano reciprocamente: l'immaginazione potenzia i costumi e la forza, attribuisce il credito di giustizia.

Questa stessa artificiosità della natura umana è motivo di sgomento e di precarietà gnoseologica:

Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés, et, dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux. Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels, cela se voit par expérience, et s'il éy en a d'innéfaçables à la nature, et à une seconde coutume. Cela dépend de la disposition.

Così Pascal ribadisce la possibilità di «rendere naturale» la natura, quand'essa è in realtà l'effetto dell'abitudine, della forza, dell'immaginazione:

[120] Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée? La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.

La reversibilità di «nature» e «coutume» è ancora sottolineata dal fatto che la natura può essere eliminata, così come si può rendere naturale qualcosa grazie alla consuetudine, all'abitudine:

[121] La nature de l'homme est tout naturel, *omme animal*. Il n'y a rien qu'on ne rende naturel; il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre.

Il *milieu* storico-sociale di Pascal è per molti aspetti l'ambito del certo, definito da Vico, cui gli uomini si attengono, perduta la possibilità di conoscere e di agire secondo il vero:

[470] Car il ne faut pas se méconnaître: nous sommes automate autant qu'esprit; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y -a-t-il peu de choses démontrées! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense.

In mancanza della verità ci si può attenere anche ad un errore comune, quello che per Vico è spesso il certo della tradizione.

[147] Lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes, comme, par exemple, la lune, à qui on attribue le changement des saisons, le progrès des maladies, etc., car la maladie principale de l'homme est la curiosité inquiète des choses qu'il ne peut savoir; et il ne lui est pas si mauvais d'être dans l'erreur, que dans cette curiosité inutile.

Per un certo tipo di conoscenze, quelle che non si raggiungono con l'*esprit de géométrie*, le dimostrazioni non servono, serve invece la persuasione della consuetudine, della tradizione, realtà che non hanno altro fondamento di legittimità eccetto l'immaginazione:

[230] Sur quoi fondera-t-il l'homme>l'économie du monde qu'il veut gouverner? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier? quelle confusion! Sera-ce sur la justice? Il l'ignore. Certainement, s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les moeurs de son pays, l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantasies et les caprices des Peres et des Al-

lemands. On la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat».

Non ci sarebbe così nessuna legge universale:

il ya sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompue [230].

Quindi è per una ragione antropologica che non ci sono più leggi naturali: la natura debole e corrotta dell'uomo condiziona anche l'oggettività apparentemente assoluta di ciò che è eterno ed immutabile: nella sua estrema debolezza e precarietà è l'uomo ad avere l'enorme forza di intaccare irrimediabilmente gli elementi eterni ed immutabili, i quali, su una natura corrotta dal peccato, non hanno più presa. L'eterno e l'immutabile si allontanano dall'uomo, il quale ad essi sostituisce l'immaginazione e la forza.

[238] Les seules règles universelles sont les lois du pays aux choses ordinaires, et la pluralité aux autres D'où vient cela? de la force, qui est. Et de là vient que les rois, qui ont la force d'ailleurs, ne suivent pas la pluralité des ministres. Sans doute, l'égalité des biens est juste, mais, ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force: ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que la justice et la force fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien.

Esistono quindi solo consuetudini, anch'esse tra loro reversibili

[242] La force est la reine du monde, et non pas l'opinion. Mais l'opinion est celle qui use la force. C'est la force qui fait l'opinion.

[243] L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelque temps, et cet empire est doux et volontaire, celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran.

[230] «La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramènera à son principe l'anéantit. Rien n'est si faulx que ces lois qui redressent les fautes; qui leur obéit pare qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi (...) Qui voudra en examiner le motif le trouvera si faible et si léger, que, s'il n'est accoutumé à contempler les prodiges de l'imagination humaine, il admirera qu'un siècle lui ait tant acquis de pompe et de révérence.

Abbiamo visto rovesciarsi la natura dell'uomo nella consuetudine (*coutume*); d'altra parte la forza crea l'opinione e questa a sua volta si serve della forza giustificata e creduta vera grazie all'immaginazione:

[285] Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce-qu'il y a toujours des méchants: la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela, faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.

L'artificiosità della natura umana – scomparsa in senso forte – è dunque prodotto delle facoltà dell'uomo, ossia di immaginazioni, sensi, passioni, forza, abitudini e tradizioni: tutto ciò, che, preso di per sé, è inganno rispetto alla vera natura, alla giustizia, alle leggi universali, in questa natura corrotta che ha tutto corrotto, diventa almeno possibilità di pace, di stabilità sociale.

Così per Vico:

Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attenersi al certo, perché non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza¹⁷.

Se Vico pure stabilisce uno scambio tra natura, costumi e consuetudine, questo avviene perché il diritto naturale è sempre anche diritto delle genti, ossia delle nazioni, delle città, di un agire sociale e civile, storico, senza alcuna contrapposizione ad uno stato di natura, come lo immaginavano Hobbes e i giusnaturalisti. Il diritto naturale è l'insieme delle consuetudini e dei costumi, che si scandiscono con gli stessi caratteri della natura delle nazioni. In Vico però esiste un fondamento per cui credere ad una certa legittimità dei costumi e delle leggi, ossia il senso comune che è quanto la Provvidenza ha stabilito perché gli uomini si riuniscano e restino nelle nazioni. La reciprocità di natura e costumi si può constatare a livello terminologico, quando Vico chiama naturali i costumi¹⁸, ma ancor più per come si riferisce ai costumi stessi o alle consuetudini, così come si rivolge alla natura delle nazioni:

¹⁷ *Sn44*, Degr. IX, p. 518.

¹⁸ *Sn30*, I, I «Spiegazione della Dipintura», p. 52; cfr. *Sn44*, I, I «Spiegazione della Dipintura», p. 434; *Sn30*, I, «Idea dell'Opera», p. 59; «con tal legge, o più tosto costume naturale delle genti umane, vanno a ripararsi sotto le monarchie»; cfr. *Sn44*, p. 437; *Sn30*, I, «Idea dell'Opera», p. 60: «perché queste sono le tre specie degli Stati che la Divina Provvidenza con essi naturali costumi delle nazioni ha fatto nascere nel Mondo, e con quest'Ordine Naturale succedono l'un all'altra»; cfr. *Sn44*, p. 437.

I parlari volgari debbon esser i testimoni più gravi degli antichi costumi de' popoli, che si celebrarono nel tempo ch'essi si formarono le lingue¹⁹.

Lingua di nazione antica, che si è conservata regnante finché pervenne al suo compimento, dev'essere un gran testimone de' costumi de' primi tempi del mondo²⁰.

La natura dei popoli e delle nazioni può essere un concetto più ampio dei costumi e delle consuetudini, può contenerli in sé, proprio perché è descritta con lo stesso carattere di *poiesis* umana. Essa racchiude però un disegno della Provvidenza nell'uniformità che si mantiene nonostante la diversità storica, culturale delle nazioni. La natura, secondo Vico, come la storia, non è qualcosa di semplicemente dato agli uomini, ma non è neppure esclusivamente fatta dagli uomini: è l'ambito più ampio in cui interviene la Provvidenza, con gli ordini eterni, il senso comune, il vocabolario mentale. Si tratta comunque di una natura *in fieri*, non un punto di partenza, ma oggetto di un continuo fare umano. Per questo il naturale non si contrappone a costumi e consuetudini, nonostante l'elemento di uniformità derivato dall'azione della Provvidenza. Proprio perché non si parla della vera natura, la natura delle nazioni è unitamente il risultato dell'azione degli uomini e degli elementi eterni. Anche per Vico si naturalizzano spesso le consuetudini, infatti i popoli credono che sia natura ciò che presso di loro è consuetudine, costume. Le consuetudini sono intese come natura perché, storicamente, vengono prima delle leggi: sembrano legittime sovrane; le leggi invece, al loro confronto, appaiono tiranni²¹.

Quasi, finalmente, la provvidenza non avesse provveduto a questa umana necessità: che, per la mancanza delle lettere, tutte le nazioni nella loro barbarie si fondassero prima con le consuetudini e, ingentilite, poi si governassero con le leggi! Siccome nella barbarie ricorsa i primi diritti delle nazioni novelle da' Europa sono nati con le consuetudini, delle quali, le più antiche son le feudali; lo che si dee ricordare per ciò ch'appresso diremo: ch' i feudi sono stati le prime sorgive di tutti i diritti che vennero appresso tutte le nazioni così antiche, come moderne, non già con le leggi, ma con essi costumi umani stabilito²².

¹⁹ *Sm4*, Degn. XVI, p. 500.

²⁰ *Ibid.*, Degn. XVII; Degn. XIX, p. 501: «Se la legge delle XII Tavole furono costumi delle genti del Lazio»; Degn. XX, *ivi*: «Se i poemi d'Ormero sono storie civili degli antichi costumi greci, saranno due grandi tesori del diritto naturale delle genti di Grecia»; Degn. LXXI, p. 521: «I nati costumi e soprattutto quello della natural libertà non si cangiano tutti ad un tratto, ma per gradi e con lungo tempo»; Degn. XXI, *ibid.*, p. 502: «(...) i romani, i quali ne' loro costumi camminarono con giusto passo»

²¹ *Ibid.*, Degn. CIV, p. 535.

²² *Ibid.*, I, «Annotazioni alla tavola Cronologica», p. 468.

Collegando le consuetudini, venute prima delle leggi, ai feudi, «sorgive di tutti i diritti», Vico inclina a sottolineare un elemento naturale: infatti i feudi, sono gli ordini eterni²³ della Provvidenza. È una scoperta della *Scienza nuova*, meditata e ampliata nel corso delle varie edizioni, il fatto che i feudi siano non un momento storico ben preciso e neppure solo una ripresa delle clientele romane, come sostenevano i feudisti eruditi, ma ordini eterni della Provvidenza, che si riattualizzano nelle età eroiche dei popoli. Feudi dotati di valore ontologico, come il senso comune, il vocabolario mentale²⁴:

Ma, perché senz'ordine (ch'è tanto dir senza Dio) la società umana non può reggere nemmeno un momento, menò la provvidenza naturalmente i padri delle famiglie ad unirsi con le loro attendenze in ordini contro di quelli; e per pacificarli, con la prima legge agraria che fu nel mondo, permisero loro il dominio bonitario de'campi, ritenendosi essi il dominio ottimo o sia sovrano famigliare: onde nacquero le prime città sopra ordini regnanti nobili. E sul mancare dell'ordine naturale, che conforme allo stato allor di natura, era stato per spezie, per sesso, per età, per virtù, fece la provvidenza nascere l'ordine civile col nascere di esse città²⁵.

Così Vico avvicina il diritto naturale delle genti alle consuetudini, in una relazione biunivoca tra natura e consuetudine

Il diritto natural delle genti è uscito coi costumi delle nazioni, tra loro conformi in un senso comune umano, senza alcuna riflessione e senza prendere esempio l'una dall'altra²⁶.

I costumi vengono scanditi secondo le tre età che suddividono anche la natura degli uomini, le lingue, i diritti naturali, i governi le giurisprudenze, le ragioni e i giudizi²⁷, come si può vedere anche confrontando tra loro due passi della *Sn44*:

La natura de'popoli prima è cruda, dipoi severa, quindi benigna, appresso delicata, finalmente dissoluta²⁸.

Nel gener umano prima surgono immani e goffi, qual'i Polifemi; poi ma-

²³ *Ibid.*, II, Sez. Quinta, «Della Poetica poetica», cap. I, p. 709; V, cap. II, «Ricordo che fanno le nazioni sopra la natura eterna de' feudi e quindi del diritto romano antico fatto col dritto feudale», pp. 938 segg.

²⁴ *Ibid.*, I, Degr. XXII, p. 503.

²⁵ *Ibid.*, V, «Conchiusione dell'Opera», p. 964.

Dopo la divisione tra nobili e plebei, si verificano gradualmente altri ordini *ibid.*, pp. 964-965.

²⁶ *Ibid.*, Degr. CV, p. 536.

²⁷ *Ibid.*, IV, «Tre spezie di nature», p. 859.

²⁸ *Ibid.*, I, Degr. LXVII, p. 520.

gnanimità ed orgogliosi, quali gli Achilli; quindi valorosi e giusti, quali gli Aristidi, gli Scipioni africani, più a noi gli appariscenti con grandi immagini di virtù che s'accompagnano con grandi vizi, ch'appo il volgo fanno strepito di vera gloria, quali gli Alessandri e i Cesari; più oltre i tristi riflessivi, qual' i Tiberi, finalmente i furiosi dissoluti e sfacciati, qual' i Caligoli, i Neroni, i Domiziani²⁹.

Si fa riferimento alla natura dei popoli espressa in caratteri poetici, nello stesso modo vengono descritti i costumi, in concatenazione con le tre spezie di natura³⁰:

I primi costumi <furono> tutti aspersi di religione e pietà, quali ci si narrano quelli di Deucalion e Pirra, venuti di fresco dopo il diluvio.

I secondi furono collerici e puntigliosi, quali sono narrati di Achille.

I terzi son officiosi, insegnati dal proprio punto de' civili doveri³¹.

Vico distingue, anche se non terminologicamente, la *natura comune* delle nazioni - creata - e le *diverse nature*, fatte dagli uomini in risposta alle diversità storico-climatiche e geografiche in cui vivono. Le diverse nature, pur con un senso più ampio di quello attribuito ai costumi, si confondono con essi e rappresentano il momento della risposta degli uomini a condizioni date, sono un momento del mondo civile, mentre la natura comune non è fatta dagli uomini,

Ma pur rimane la grandissima difficoltà: come, quanti sono i popoli, tante sono le lingue volgari diverse? La qual per sciogliere, è qui da stabilirsi questa gran verità: che come certamente i popoli per la diversità de' climi han sortito varie diverse nature, onde sono usciti tanti costumi diversi, così dalle loro diverse nature e costumi sono nate altrettante diverse lingue: talché per la medesima diversità delle loro nature, siccome han guardato le stesse utilità o necessità della vita umana con aspetti diversi, onde sono uscite tante per lo più diverse ed alle volte tra loro contrarie costumanze³² di nazioni; così e non altrimenti son uscite in tante lingue, quant'esse sono, diverse³³.

I diversi costumi, così come le diverse nature, sono *modificazioni* di un'unità comune³⁴, come diversi aspetti della «sostanza delle cose agibili». Vi è quindi una tensione al loro interno che li riporta a ciò che vi è di uniforme, alla natura comune delle nazioni, di cui Vico fa scienza.

²⁹ *Ibid.*, Degn. LXVIII, *ivi*.

³⁰ *Ibid.*, IV, «Introduzione», pp. 857-858.

³¹ *Ibid.*, p. 861.

³² *Sr*30, II, «Corollarj d'intorno all'origine...», p. 220.

³³ *Sr*44, II, Sez. II, «Logica Poetica», Cap. IV, «Corollari d'intorno all'origini delle lingue e delle lettere», p. 613.

³⁴ *Ibid.*, I, Degn. XIII, p. 499; Degn. XXII, p. 503.

D'altra parte essi si contrappongono alle leggi, non alla natura comune, che pure li trascende.

Se nella *Scienza nuova* può essere vista, accanto alle molteplici definizione vichiane, un'ermeneutica del finito, è perché vengono tenuti distinti il vero e il certo, l'eterno e il tempo, la natura comune e le diverse nature dei popoli, lasciando al finito una sua autonomia anche nella valutazione. Infatti Vico da un lato sconfessa gli inganni della mente, le fonti di errore rispetto alla verità, dall'altro descrive geneticamente e quindi storicamente il formarsi di quello che Pascal chiama *milieu*. Vico ancora nel finito l'eterno e il vero, come Pascal ancora la grazia nell'animo umano: a livello storico e sociale la *Scienza nuova* fa ciò che per Pascal esiste solo nella coscienza individuale che si affida alla grazia e a Cristo. Così, Vico individua la precarietà del finito, dovuta all'immaginazione³⁵ e alle passioni³⁶, alla forza, alla tradizione, ma d'altra parte con gli ordini eterni, per quanto riguarda la giustizia, il senso comune per ciò che Pascal chiama «*coutume*» e infine con il vocabolario mentale comune per la poesia, ci ricorda sempre i limiti del finito, proprio perché mette accanto, dentro, come sostegno per il durare, l'infinito e l'eterno, che restano a rendere uniformi i pensieri e le istituzioni, a ricordare i limiti del finito, senza risolvere in sé il *milieu* umano e civile delle nazioni.



Il giansenismo fu peraltro un fenomeno variegato e composto da differenti personalità: Vico³⁷ lo conobbe nella ricezione polemica del Deschamps³⁸, ma anche filtrato dal Gravina dell'*Hydra Mysthica* e delle *Orationes*, dal Doria e dal Caloprese, dal Grimaldi e dalla sua polemica con il De Benedictis, dal Giannone anticurialista. Il problema della politica e del diritto, affrontato da Pascal³⁹, con un atteggiamento macchiavellico, può essere visto da un'altra angolazione da Nicole e so-

³⁵ *Ibid.*, Degr. XXXII, p. 508; Degr. XXXIV, *ivi*; Degr. XXXV, p. 509; Degr. XXXVI, Degr. XXXVII; Degr. XLVIII, p. 513.

³⁶ *Ibid.*, Degr. I, p. 494; Degr. II, pp. 494-495. Le Degr. III-IV focalizzano l'attenzione sulla boria dei dotti e delle nazioni.

³⁷ Cfr. J. CHAIX RUY, *La Formation de la pensée philosophique de G. B. Vico*, Paris, 1943, in partic. parte II, cap. XII: «Le problème de la grace et le concept de la providence», p. 223 sgg.; «Droit naturel et droit civil dans le De uno», p. 239 sgg.

³⁸ R. MAZZOLA, *Religione e Provvidenza in Vico*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 105 sgg.

³⁹ N. MATTEUCCI, *Domat, un magistrato giansenista*, Bologna, 1959. Secondo la sua interpretazione (p. 34-35) i critici (Maritain, Chazard, Baudin...) che contrappongono il pessimismo di Pascal all'atteggiamento «ottimistico» di Domat, non comprendono o non vogliono comprendere che «il cinismo cristiano di Pascal altro non è se non la scoperta macchiavellica che il mondo è dominato dalla forza, con la differenza che per Macchiavelli la logica della politica viene proposta come un dovere, e il principe nuovo incarna un'utopia, per Pa-

prattutto dal giurista Domat⁴⁰, amico di Pascal⁴¹, nella sua opera principale *Les lois civiles selon l'ordre naturel* e nel *Traité des loix*, ma anche nelle *Harangues*, pronunciate alle corti d'Assise tra il 1657 e il 1674.

Vi sono alcuni punti fondamentali della posizione di Domat che mediano il rigore e il pessimismo giansenista con la concezione aristotelico-tomista, le idee esposte da Suarez nel *De Legibus* - a cui il *Traité des loix*, in un'edizione del 1838, viene premesso -: è qui sottolineata la naturale destinazione dell'uomo società. Così vi è anche la descrizione di come Dio disponga delle stesse manifestazioni della corruzione umana per unire e legare gli uomini tra loro. Per Domat un «égarement» conduce gli uomini a sbagliarsi sui fini, anche se vogliono sempre conseguire il bene e questo è dovuto alla caduta che ha corrotto la loro capacità di scegliere e la possibilità di rivolgersi verso Dio come verso il vero oggetto d'amore. Analizzando più nei particolari il *Traité*

scal la logica della politica non è certo un dovere, è la stessa logica del mondo, è una necessaria conseguenza del peccato originale». Inoltre, secondo il Matteucci, «fra l'amore e l'ordine, fra la carità e l'utilità, c'è per Pascal un salto, mentre Domat giunge a negare ogni soluzione di continuità nella misura in cui introduce nel suo sistema il concetto della *Providenza*. Infatti gli stessi bisogni degli uomini, nati col peccato originale, rientrano nell'economia della Provvidenza. (...) E così per D. L'ordine del mondo, lo stato, partecipa in qualche modo alla volontà divina, pur essendo strumento della salvezza e non fine a se stesso, per Pascal questo stesso ordine è invece un disordine instaurato dall'uomo peccatore, disordine che bisogna radicalmente negare se si vuole arrivare a Dio». (*ibid.*, p. 38). Su Pascal cfr. J. F. SPITZ, *Apparence et fausseté: la double nature de l'ordre politique chez Pascal*, in «*Revue internationale de Philosophie*», 1997, 1 (*Pascal philosophe*), pp. 101-118.

⁴⁰ B. DONATI, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico*, Firenze, 1935; riprende nel cap. II, e nell'appendice II il percorso costruito nel precedente *Domat e Vico, ossia del sistema del diritto universale*, Macerata, 1923. All'inizio del *Diritto universale* Vico fa accenno ad un'opera in lingua francese che procede con un metodo simile a quello che lui stesso vuole attuare, ma senza rimanere fedele alle premesse. Il Muratori nel 1742 nello scritto *Dei Difetti della giurisprudenza*, citerebbe, come anonima l'opera *Les Lois civiles dans l'ordre naturel*, dove si mostra il disordine dei Digesti, dei titoli male applicati. La convergenza delle due indicazioni mentirebbe in luce la conoscenza del Vico di quest'opera di Domat e renderebbe possibile un confronto tra l'opera di Vico e l'opera di Domat. Secondo il Donati Vico avrebbe meditato sul *Traité des loix*, riscontrando come queste premesse non siano rispettate nel corso delle *Lois civiles*.

⁴¹ Cfr. C. VENTIMIGLIA, *Società, politica, diritto. Il cristiano e il mondo in Pascal e Domat*, Parma, 1983, p. 56: «L'indicazione di Domat invece fa propria la concezione aristotelico-tomista dell'uomo animale sociale e politico. Assumere l'avversione come elemento naturalmente proprio del rapporto uomo - Dio, comporta la caratterizzazione di quell'uomo - mondo tutta in negativo. Porre invece il precetto d'amore come fondamento ontologico, vuol dire, sia pure ammettendo tutte le deviazioni possibili concludere con Domat che «on ne voit, on ne connoit rien ni hors de l'homme, ni dans l'homme, qui ne marque sa destination à la société»; p. 125: «L'equivalenza che Domat pone tra *ratio*, *giustizia* ed *equità* lo colloca nella stessa prospettiva groziana e parzialmente di Pufendorf della legge di natura come criterio nazionale di giustizia.» La stessa distinzione tra leggi immutabili e leggi arbitrarie è analoga alla distinzione tomista tra diritto naturale e diritto positivo. Cfr. F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giuridicismo laico. II: Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di J. Domat*, Milano, 1987.

des loix e le *Harangues* si possono sottolineare puntualmente i temi che portano ad una vicinanza con il pensiero vichiano, in particolar modo a quello del *Diritto universale* specificando come una ricezione del giansenismo da parte di Vico non poteva arrivare a posizioni estreme, proprio per l'oggetto della sua ricerca. Nel mondo civile le leggi e il diritto sono la condizione di possibilità del durare delle nazioni grazie ad un'iniziativa divina di fronte alla corruzione e alla debolezza degli uomini. Per questo la mediazione di Domat, fattuale o ideale che sia, nei confronti del pensiero di Pascal e della sua visione politica e antropologica, può essere importante per descrivere le sfumature di un confronto che non sia semplicemente una giustapposizione estrinseca di temi.

Prima di descrivere le leggi civili nel loro ordine naturale, Domat chiarisce quello che chiama l'enigma e il paradosso all'interno del quale anche la sua ricerca si colloca: essa si riferisce al diritto romano, come alla ragione scritta. Gli antichi, però, non sapevano da dove provenisse la giustizia dei principi che governavano il loro diritto. Tale giustizia può essere solo a posteriori messa in luce dalla rivelazione del cristianesimo: la verità della legge è conosciuta nella sua origine, così come la natura dell'uomo per il quale è stata fatta. Conoscere la natura dell'uomo significa infatti sapere per cosa è stato creato e la risposta viene dal cristianesimo: l'uomo è stato creato per amare Dio.

Nelle leggi dei romani si vede un'opposizione tra l'umanità delle leggi e la disumanità di consuetudini come la schiavitù così che il Domat afferma:

fait bien voir qu'ils ignoraient les sources de la justice même qu'ils connaissaient, puisqu'ils blâssaient si grossièrement par ces lois barbares, l'esprit de ces principes qui sont les fondements de toute ce qu'il y a de justice et d'équité dans leurs autres lois. Cet égarement n'est pas le seul d'où l'on peut juger combien ils s'étaient éloignés de la connaissance de ces principes; ou en voit une preuve bien remarquable dans l'idée que leurs philosophes leur avaient donné de l'origine de la société des hommes, dont ces principes sont les fondements. Car bien loin de les reconnaître, et d'y voir comment ils doivent former l'union des hommes, ils s'étaient imaginés que les hommes avaient primitivement vécu comme des bêtes sauvages dans les champs, sans communication et sans liaison, jusqu'à ce qu'un d'eux s'avise qu'on pouvait les mettre en société, et commença de les apprivoiser pour en former une².

La descrizione dello stato di natura, come un vagare di bestie selvagge, senza società, al quale mette termine la decisione di un solo in-

² J. DOMAT, *Traité des loix*, Paris, 1777, cap. I, «Des premières principes de toutes les lois», §1: «Les premiers principes des lois ont été inconnus aux Payens».

dividuo, è caratteristica di questa cecità dei filosofi antichi di riconoscere la fonte delle leggi. È significativo che l'attacco critico, alla concezione dello stato di natura e alla descrizione dei fondatori come sapienti, si avvicini alla polemica di Vico contro i giusnaturalisti e contro Hobbes piuttosto che contro i filosofi antichi, ma sempre per l'incapacità di riconoscere la natura umana socievole e la presenza della Provvidenza nella storia.

Vico descrive l'errore ferino dei bestioni, lo proprone, nella *Sn25*, come effetto della caduta e poi come la conseguenza dei connubi misti: questo momento non corrisponde allo stato di natura, ma alla sua più evidente violazione. Si possono scorgere gli uomini di Selden, Puffendorf e Hobbes integrati in questa lettura dell'error ferino, ma cacciati dallo stato di natura, che sarebbe la naturale socievolezza umana:

gli empi - vagabondi - deboli, inseguiti alla vita da' più robusti, essendo ricorsi, i più-forti v'uccisero i violenti e vi riceverono in protezione i deboli⁴³.

Ad uno stato contrario allo stato di natura, mettono fine le fondazioni delle città e delle nazioni, narrate mitologicamente come azione di sapienti, ma in verità frutto della natura umana socievole che nella storia va fondando se stessa con gli aiuti della Provvidenza. Per Domat è la stessa religione cristiana a mostrare le ragioni di questo errore, di questo *aveuglement* in cui sono caduti anche gli uomini più illuminati dell'antichità:

ils pouvaient connaître tout de règles de justice et d'équité, sans y sentir les principes d'où elles dependent. (...) Les premières principes des lois, et le délaie des règles essentielles à ces principes, ont un caractère de vérité dont personne n'est incapable et qui touche également l'esprit et le coeur⁴⁴.

I primi principi, seguendo la filosofia di Pascal, si sentono con il cuore: solo la religione cristiana rende possibile raggiungerli, non l'intelletto né la riflessione filosofica. La condizione degli uomini è quindi quella di esser sempre *engagés*, prima nel matrimonio e nella famiglia e poi reciprocamente nel legame che si stabilisce in base al lavoro, ai bisogni, alle necessità della vita. Si tratta di legami volontari o involontari, per scelta o per origine, legami che nell'opera *Les lois civiles*, Domat sviluppa da un punto di vista giuridico, ma che nel *Traité* indica come risultato dell'intervento di Dio sui bisogni e le necessità degli uomini. Per ricostruire la loro natura socievole, Dio lega tra loro gli uomini moltiplicandone i bisogni:

⁴³ *Sn44*, «Spiegazione della Dipintura», p. 427.

⁴⁴ DOMAT, *op. cit.*

<Dieu> a rendu nécessaire dans la société une seconde espèce d'engagements qui approchent et lient différemment toutes sortes de personnes, (). C'est pour former cette seconde sorte d'engagements que Dieu multiplie les besoins des hommes, et qu'il les rend nécessaires les uns aux autres pour tous ses besoins⁴⁵.

Questa condizione è voluta da Dio in seguito alla caduta, a causa della quale si sostituisce alla prima - l'amore per il prossimo -, una seconda legge che comanda l'amore per Dio - la carità ⁴⁶:-

Tout ce qu'on voit dans la société de contraire à l'ordre, est une suite naturelle de la desobeissance de l'homme à la première loi qui lui commande l'amour de Dieu; car, comme cette loi est le fondement de la seconde, qui commande aux hommes de s'aimer entre eux, l'homme n'a pu violer la première de ces deux lois sans tomber en même temps dans un état qui l'a porté à violer aussi la seconde, et à troubler par consequent la société.

La prima legge univa gli uomini nel possesso del bene supremo di cui tutti potevano godere. Violando la prima legge l'uomo si rivolge ai beni sensibili che non possono essere in possesso di tutti e che non fanno la felicità di nessuno. L'amor proprio rovina non solo l'amore verso Dio, ma anche i sentimenti verso il prossimo. Domat esprime anche una sorta di teodicea: Dio ha permesso questo male perché si potesse raggiungere un bene superiore: l'amor proprio (*poison*) viene trasformato in ciò che fa sussistere la società proprio grazie agli *engagements* che Dio stabilisce tra gli uomini:

on voit dans sa conduite <de Dieu> sur la société, que d'une aussi méchante cause que notre amour propre, et d'un poison si contraire à l'amour mutuel qui devait être le fondement de la société, Dieu en a fait un des remèdes qui la fait subsister, car, c'est de ce principe de division qu'il a fait lieu, qui unit les hommes en mille manières, et qui entretient la plus grande partie des engagements.(...) La chute de l'homme ne l'ayant pas dégagé de ses besoins, et les ayant au contraire multipliés, elle a aussi augmenté la nécessité des travaux et des commerces, et en même temps la nécessité des engagements et des liaisons; car, aucun ne pouvant se suffire seul, la diversité des besoins engage les hommes à une infinité des liaisons sans les quelles il ne pourraient vivre. Cet état des hommes porte ceux qui ne se conduisent que par l'amour propre a s'assujettir aux travaux, aux commerces et aux liaisons que leurs besoins rendaient nécessaires, et pour se les rendre utiles, et y ménager, et leur honneur

⁴⁵ *Ibid.*, cap. IV: «De la seconde espèce d'engagement».

⁴⁶ *Ibid.*, cap. IX, «De l'état de la société après la chute de l'homme et comment Dieu la fait subsister», § «Dérèglement de l'amour, source du dérèglement de la société». § «De l'amour propre, qui est la source du dérèglement de la société». § «De l'amour propre, qui est le poison de la société, Dieu en fait un remède qui contribue à le faire subsister».

et leur intérêt, ils y gardent la bonne foi, la fidélité, la sincérité; de sorte que l'amour propre s'accomode à tout pour s'accomoder de tout; et il sait bien assortir ses différents démarches à toutes les vues, qu'ils se plie à tous ses devoirs, jusqu'à contrefaire toutes les vertus; et chacun voit dans les autres, et s'il étudiait, verrait en soi même ces manières si fines que l'amour propre soit mettre en usage pour se cacher et s'envelopper sous les apparences des vertus mêmes qui lui sont opposées⁴⁷.

La descrizione dell'amor proprio, condotta in termini pascaliani, subisce una svolta in quanto non solo elemento integrato della società, ma motivo del suo stesso sussistere, grazie all'azione di Dio che trasforma questo veleno in rimedio:

On voit donc, dans l'amour propre, que ce principe de tous les maux est dans l'état présent de la société une cause d'où elle tire une infinité de tous effets qui, de leur nature, étant de vraies biens, devraient avoir un meilleur principe; et qu'ainsi on peut regarder ce venin de la société comme un remède dont Dieu s'est servi pour la soutenir, puisqu'encore qu'il ne produise en ceux qu'il aime que des fruits corrompues, il donne à la société tous les avantages

Gli altri mezzi di cui Dio si serve per mantenere la società non riguardano l'amor proprio, ma sono avvicinabili a ciò che Vico chiama ordini eterni, senso comune.

Toutes les autres causes dont Dieu se sert pour faire subsister la société, sont différents de l'amour propre, en ce qu'au lieu que l'amour propre est un vrai mal dont Dieu tire de bons effets, les autres sont des fondements mutuels de l'ordre; et on peut remarquer quatre de différent genre, qui comprennent tout ce qui maintient la société: le premier, la religion, qui fait tout ce qu'on peut voir dans le monde qui soit réglé par l'esprit des premiers lois; la seconde, est la conduite secrète de Dieu sur la société dans tout l'univers; la troisième est l'autorité que Dieu donne aux puissances; la quatrième est cette lumière restée à l'homme après sa chute, qui lui fait connaître les règles naturelles de l'équité; et c'est par ce dernier qu'il faut commencer pour remonter aux autres⁴⁸.

Per quanto riguarda la religione come legame degli uomini all'interno della società, Domat fa riferimento alla vera religione, mentre Vico estende a tutte le religioni questa forza. Domat, come Vico, riconosce anche dopo la caduta la permanenza di verità, che gli uomini gradualmente devono portare alla luce, come semi nascosti nella mente umana, *regole comuni* noti a tutti:

⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁸ *Ivi*.

C'est cette lumière de la raison qui, faisant sentir à tous les hommes les règles communes de la justice et de l'équité, leur tient lieu d'une loi, qui est restée dans tous les esprits au milieu des ténèbres que l'amour propre y a répandues; ainsi, tous les hommes ont dans l'esprit les impressions de la vérité et de l'autorité de ces lois naturelles «qu'il ne faut faire tort à personne».

Anche se le leggi naturali che Domat enuncia non sono propriamente i tre sensi comuni, in quanto entrano già nelle regole che presuppongono la società che Vico vuole invece fondata proprio dai sensi comuni, il percorso è molto affine, soprattutto perché resta la tensione dell'amor proprio, non come elemento da scartare, ma da far giocare in funzione della società stessa che potrebbe distruggere:

Ce qui fait sentir que Dieu a gravé dans tous les esprits cette espèce de connaissance et d'amour de la justice, sans quoi la société ne pouvait durer, et c'est par cette connaissance des lois naturelles que les nations même qui ont ignoré la religion, ont fait subsister leur société²⁹.

Domat riconosce all'interno della storia la Provvidenza e attribuisce alla volontà di Dio la divisione dei poteri, la subordinazione degli uomini gli uni agli altri

Mais on doit y reconnaître un fondement plus essentiel et bien plus solide, qui est la conduite de Dieu sur les hommes et cet ordre où il conserve la société dans tous les temps et dans tous les lieux, par sa toute-puissance et par sa sagesse. C'est par la force infinie de toute puissance que, contenant l'univers comme une goutte d'eau et un grain de sable, il est présent à tout; et c'est par la douceur de cette sagesse qu'il dispose et ordonne tout. C'est par sa providence universelle sur le genre humain qu'il partage la terre aux hommes, et qu'il distingue les nations par cette diversité d'empires, de royaumes, de républiques et d'autres états; qu'il en règle et l'étendue et la durée pour les événements qui leur donnent leur naissance, leur progrès, leur fin; et que, parmi tous ces changements, il forme et soutient la société civile dans chaque état, par les distinctions qu'il fait des personnes pour remplir tous les emplois et toutes les places et par les autres manières dont il règle tout. C'est cette même providence qui, pour maintenir la société, y établit deux sortes de puissances propres à contenir les hommes dans l'ordre de leur engagements. La première est celle des puissances naturelles, qui regardent les engagements mutuels, comme est la puissance que donne le mariage au mari sur la femme, et celle qui donne la naissance aux parents sur leurs enfants. Mais ces puissances étant bornées dans les familles, et restreintes à l'ordre de ces engagements naturels, il a été nécessaire qu'il y eût une autre sorte de puissance d'une autorité plus générale

²⁹ *Ivi.*

³⁰ *Ivi.*

et plus étendue; (...) Dieu en distingue quelques-uns pour leur donner une autre sorte de puissance, dont le ministère s'étend à l'ordre universel de tous les espèces d'engagements, et à tout ce qui regarde la société; et il donne différemment cette puissance dans les royaumes, dans les républiques et dans les autres états, aux rois, aux princes et aux autres personnes qu'il y élève par la naissance, par l'élection et par les autres manières dont il ordonne ou permet que ceux qu'il destine à ce rang soient appelés.

Dio ordina le società degli uomini, nella durata e nell'estensione, seguendo la nascita, il progresso e la fine, con una sequenza della storia che Vico ribadisce più volte. Lo stesso legame della religione e della società è da Domat ribadito con forza, soprattutto perché egli individua nella vera religione la base naturale del durare delle società:

On doit enfin regarder la religion comme le fondement le plus naturel de l'ordre de la société. Car c'est l'esprit de la religion qui est le principe du véritable ordre où elle devait être. Mais il y a différence entre la religion et les autres fondements de la société, qu'au lieu que les autres sont connus partout, la vraie religion n'est connue et recue qu'en quelques états.

Dove si professa la vera religione lo stato è, secondo Domat, nel suo luogo più naturale ed è più facile mantenere l'ordine. La distinzione tra le leggi universali e le leggi arbitrarie è stabilita in modo che la permanenza degli elementi eterni dia un fondamento ontologico alla dimensione del sociale e del politico, cosa che non avviene con Pascal. Il costume riporta però alla seconda natura, nelle leggi arbitrarie, azione umana all'interno dell'eternità, capace però di adattare le leggi immutabili alla varietà delle situazioni e dei bisogni. I costumi sono rappresentati all'interno delle leggi arbitrarie, non scritte, non imposte da un potere. *Engagements, coutume*, leggi arbitrarie: sono questi i legami della società. Gli uomini si legano in vari modi gli uni agli altri e a causa di diverse autorità:

Les conventions sont les engagements qui se forment par le consentement mutuel de deux ou plusieurs personnes, qui se font entre eux une loy d'exécuter ce qu'ils se promettent. L'usage des conventions est une suite naturelle de l'ordre de la société civile et des liaisons que Dieu forme entre les hommes Car comme il a rendu nécessaire pour tous leurs besoins l'usage réciproque de leur industrie et de leur travail et les différents commerces des choses; c'est principalement par les conventions qu'ils s'en accomodent⁵¹.

Questi discorsi tenuti in occasione delle Assise di fronte ai giudici

⁵¹ *Id.*, *Les loix civiles*, Paris, 1689, Partie I, Livre I, «Des engagements volontaires et mutuels par les conventions».

per ricordare i loro doveri e quindi il carattere e l'importanza della loro funzione, dallo spunto occasionale colgono il motivo per digressioni che si diffondono in riflessioni filosofiche e teologiche. Infatti per Domat la religione cristiana, rivelando la vera natura dell'uomo e allo stesso tempo la fonte della verità delle leggi, deve essere il costante punto di partenza per la riflessione giuridica. Possono essere avvicinate alle *Orationes* di Vico, ma anche a quelle del Gravina³², per il carattere occasionale e quindi non sistematico, per la funzione «educativa» che si propongono presentando la retorica e la giurisprudenza all'interno della società.

Il problema della verità e della giustizia si pone nell'ambito dell'umanità corrotta, mutevole: le leggi e i magistrati devono derivare la loro legittimità da un'altra fonte. La politica, come il diritto, non sono in balia della seconda natura dell'uomo proprio perché Dio, come giustizia, viene a coincidere con le stesse leggi immutabili e tramite la Provvidenza lega gli uomini tra loro. Vi sono anche digressioni sul costume e sul *divertissement* in cui si sente chiaramente l'influenza di Pascal e si può quindi vedere come l'antropologia espressa nei *Pensieri* non venga sovrappiattata dal diritto positivo, ma anzi la natura di quest'ultimo, il ruolo stesso dei magistrati che devono attuarlo poggia sul pessimismo di Pascal: tutto ciò che è giusto viene da Dio, dai suoi ordini. Diversamente da quanto pensa Pascal, questi ordini di Dio sono nel mondo, sono la presenza che rende la giustizia non semplice risultato della forza, dell'immaginazione e della *coutume*, perché hanno un riferimento ontologico, così come gli ordini eterni di Vico. La mediazione di Domat e le presenze del pensiero di Pascal nei suoi discorsi, oltre che nelle sue opere giuridiche, mostra come il giansenismo, ma in particolare l'elaborazione di Pascal, potevano non solo uscire dall'isolamento e dal rifiuto del mondo, ma essere argomenti con cui problematizzare la necessità del diritto e della sua fonte eterna³³ all'interno della storia civile delle nazioni.

Questo retroterra giansenista in Domat, presupposto con le dovute differenze anche in Vico, spiega il perché non si possano fondare il diritto e le leggi positive sulla semplice e sola ragione cartesiana: i limiti da cui è afflitta non sono conoscitivi, ma ontologici, a causa della caduta. Quindi il durare della società, la giustizia del mondo civile fatto dagli uomini non può essere effetto dell'azione degli uomini, incapaci di verità e di giustizia, senza l'azione divina. Dio è la verità stessa, viene a coincidere con le stesse regole di giustizia: la verità è il fine degli uomini, cui Dio li ha destinati - Dio è il fine degli uomini. Questi però non lo riconoscono e si perdono nella ricerca di beni particolari. *Dérèglement, égarement, divertissement* esprimono la condizione degli uomini, il loro con-

³² F. LOMONACO, *Le Orazioni di G. Gravina: Scienza, Sapienza e diritto*, Napoli, 1997, cap. II: «Dalla Sapienza alla Prudenza», pp. 37 segg.

³³ J. DOMAT, *Harangue prononcée aux Assises*, Paris, 1657; cito dall'ed. Paris, 1713.

tinuo inganno, mentre le leggi particolari derivano dalla giustizia e vi possono contenere gli uomini, anche se variano secondo il tempo e il luogo:

Ce n'est pas sans sujet que Dieu demande aux Juges l'amour de la vérité, qui peut être appelé selon que nous la concevons, une lumière qui éclaire l'entendement et le persuade par elle même avec une clarté si pure, si manifeste et toujours si égale et si invariable, qu'aussi tôt qu'elle lui paroît, il l'embrasse comme son objet sans aucun mélange d'erreur ni de doute et sans aucun embarras de raisonnement (...). Parce que ces règles sont immuables et demeurent toujours les mêmes, soit qui on s'approche, ou qu'on s'éloigne il faut qu'elle soient quelque chose de plus revelé que l'esprit de l'homme qui est si changeant: ainsi elles ne peuvent être que Dieu même. Ainsi est il certain qu'il n'y a que Dieu seul qui soit toute vérité et toute justice, parce que la vérité est une règle et un modèle qui ne peut changer, et il n'y a que Dieu qui ne change point et qui est l'idée et le modèle de toutes choses²⁴.

L'analisi della *coutume* è condotta con grande profondità, segue il pensiero di Pascal, ma vi aggiunge particolari riflessioni: il costume può portare al bene come al male, ha un carattere *imitativo*, per cui vorrebbe riprodurre Dio e le sue azioni, ma nello stato di corruzione in cui gli uomini si trovano è causa di errore, ancor di più perché è privo di riflessione:

tous les hommes ensemble sont une société naturelle, où tous sont destinés à une fin qui leur est commune, cette fin de l'homme, c'est la vérité ou Dieu même qui la règle, et qui la dispose de telle sorte, qu'il est au dessous d'elle, parce-qu'elle est au dessous de tout; et qu'en même temps il est au dessus de tout le reste des creatures, qui luy sont soumises (...) Le premier desordre dans cette société universelle, et qui est la source de tous les autres, est que la plus parte s'égarent dans la recherche de la fin; et qu'au lieu d'aller à la vérité par le poids de leur amour dans la mesure de l'usage des moyens qui les conduisent, ils s'arretent sur ces moyens et parce-qu'ils y trouvent quelque vestige et quelque caractère de la vérité qui en est le modèle, ils s'attachent à ces beautés particuliers par où ils doivent seulement passer; et au lieu de s'en servir dans la mesure pour la nécessité qu'ils en ont, ils en veulent jouir sans bornes pour le plaisir qu'ils y rencontrent (...). Or comme presque tous les hommes sont dans le même égarement et dans la même inquietude et qu'ils font que les volontés qui sont dans cette soif malade sortent de nécessité comme au dehors, pour aller chercher cette vaine félicité; (..) Et par ce combat intérieur qui est une suite infallible du premier renversement de l'ordre, les liens de la société naturelle sont brisés, la mesure et le poids sont dans le dérèglement et la decadence, et toutes les vérités qui regloient l'ordre, sont violées lorsque presque tous sortent de leur place, troublent les autres dans la leur et se ravissent la liberté et l'usage de leurs moyens.

Questa posizione ambigua del costume è interessante per un confronto con il senso comune di Vico, fondamentale nel costruire le nazioni, giudizio senza riflessione e per questo vicino alla *coutume* -, ma riscattato dall'essere dono della Provvidenza:

Ainsi les meilleures choses comme les plus mauvaises passant en coutume ne se sentent plus, et la vie même passe en coutume sans que nous pensions seulement pourquoi nous vivions (...) cet effet ordinaire de la coutume, qu'elle nous porte également au bien et au mal et à faire l'un et l'autre sans réflexion et que par ce seul défaut elle corrompt souvent les meilleures choses²⁵.

La *coutume* per Domat è il prodotto di imitazione e di ripetitività e questi due momenti costituiscono la sua propria forza

La coutume produit deux effets, l'un de nous porter à continuer de faire ce que nous avons commencé, pratiqué et tourné d'habitude, et l'autre est de nous porter à le faire sans réflexion; et cette impression de la coutume est si forte sur ce qu'elle devient un principe de nos actions, que nous la donnons souvent pour raison sans en chercher d'autre (...) C'est deux effets de la coutume et cette force qu'elle a sur nous, viennent d'un principe tiré du fond de notre nature; et pour le comprendre il faut remarquer que l'homme qui a été fait à la ressemblance et à l'imitation de son createur porte le caractère de cette ressemblance et de cette imitation, non seulement dans son être, mais encore dans ces actions et non seulement dans les bonnes, mais encore dans les mauvaises et il imite la Divinité dans les uns et dans les autres, quoique d'une manière bien différente: il imite Dieu dans le bien de ce qu'il le prend pour la règle et le modèle de sa conduite et de toutes les actions et que comme Dieu se regarde soi même comme le premier objet de son amour et comme sa seule fin et sa propre félicité; l'homme qui agit pour Dieu et qui fait le bien regarde aussi Dieu comme le premier objet de son amour et comme sa seule fin et sa seule beauté; et dans cette vue et par cette amour il s'attache à cet objet unique par des biens qui forment cet engagement qu'on appelle habitude, et qui passant en coutume est justement appelée une autre nature, parce qu'elle suit et accomplit cette pente naturelle qui naît avec nous d'imiter ce qu'on aime et s'y attache²⁶.

La *coutume* diventa un *engagement* e una seconda natura. La radice ontologica nella divinità è proprio la somiglianza con Dio, una somiglianza deformata, ma tale da manifestarsi nel bene come nel male. Quindi non solo arbitrio della natura corrotta di Pascal che tutto rompe, ma deduzione di tale natura dal legame ontologico con Dio, che si esprime tramite l'imitazione, la quale non è un carattere di una

²⁵ *Id.*, *Harangue*, ed. Paris, 1674, in *op. cit.*

²⁶ *Ibid.*

determinata età (l'età eroica) o di alcuni settori della vita e dell'espressione umana (la poesia), ma forma tutta la natura dell'uomo:

et nous voyons aussi que l'imitation nous est si naturelle qu'elle est notre nature même et que c'est elle qui nous donne également l'habitude au bien et au mal selon que nous portons à l'un ou à l'autre. C'est cette pente naturelle à imiter que forme en nous cette multitude infinie de bonnes et mauvaises coutumes, qui naissent et s'affermissent dès l'enfance et qui se perpétuent dans toute la suite de notre vie, lorsque nous continuons d'aimer ce qui a commencé de nous plaire et cette force de la coutume et de l'habitude marque encore en nous un autre caractère de la ressemblance de l'homme à Dieu dans l'un de ses principaux attributs qui est l'immutabilité: car l'homme étant né pour le repos immuable de la félicité qui ne peut se trouver qu'en Dieu, il tend toujours à ce repos et lors même qu'il s'éloigne le plus des voyes qui pourroient l'y conduire, c'est toujours le repos qu'il cherche, et les routes où il s'égare ne laissent pas de marquer toujours sa pente au repos et à l'immutabilité: c'est ce qui fait la pente inquiète des mauvaises inclinations et la malheureuse stabilité dans les mauvaises coutumes qu'on a contracté⁵⁷.

Il costume si forma per imitazione dell'immutabilità divina, diventa una forma di stabilità, anche se le abitudini che l'uomo ha contratto sono negative:

L'imitation leur donne la naissance et les fortifie par la multitude réitérée des actions qui nous attachent de plus en plus aux objets que nous aimons et cette attache et l'attente du repos que nous y cherchons les rend permanentes et leur donne un cours dont la force et la durée remplit l'étendue de toute la vie (...) Et comme les fleuves se grossissent souvent par le débordemens, le cours de la coutume et des habitudes s'élève et se grossit par les torrens de l'agitation extraordinaire des passions qui ajoutent les violences passageres à la force et la fermeté continuelles des habitudes⁵⁸.

Un altro aspetto importante di confronto con Vico è la necessità di stabilire ineguaglianze tra gli uomini, affinché riescano a gestirsi in società: l'eguaglianza naturale sarebbe fonte di discordie, quindi Dio stesso provvede a subordinare gli uomini gli uni agli altri, a partire dai rapporti all'interno della famiglia per estendersi alle leggi e alle gerarchie del potere. Così gli ordini eterni di Vico, la distinzione tra padri e *famoli*, patrizi e clienti, gli ordini feudali sono la volontà divina all'interno della società.

Mais parce que la multitude ne pourroit se contenir dans ces deux sortes d'égalité, Dieu a établi des superiorités ed des dépendences ou par la naissance même, comme des Pères sur les enfans, ou par la police des Loix, comme

⁵⁷ *Ivi*

⁵⁸ *Ivi*

des princes sur les Peuples et les juges sur les particuliers, a fin de lier et de contenir, selon l'expression du Sage la multitude par ces dépendances et pour affermir ces superiorités. Il fait aussi la différente dispensation de la possession des biens(...) Mais ces mêmes passions que cet ordre devoit reprimer l'ont violé et renversé dans tous ces points; car le desir de dominer, d'être au dessus des autres et indipendant, a violé en cent manières et l'égalité naturelle et les dépendances établies par l'ordre de Dieu.

La riflessione sul pensiero di Domat, al di là della possibile influenza che poté avere su Vico, mostra come il pensiero giansenista invece che fuggire il mondo può mediare il pessimismo antropologico con la sicurezza che quanto vi è nella società di giusto e di vero deriva direttamente da Dio. D'altra parte, la Provvidenza divina non sopprime la natura corrotta dell'uomo: Domat ribadisce il libero arbitrio e l'azione di Dio è tale da utilizzare gli stessi bisogni e le stesse passioni degli uomini per stabilire gli *engagements* tra gli uomini e rendere salda la società:

la volonté est toujours le principe qui le fait agir, soit qu'il porte au bien soit qu'il porte au mal parce que l'homme étant libre c'est toujours sa volonté qui est la maîtresse de ces actions; mais non seulement la volonté est la maîtresse des actions, elle est encore la maîtresse de toutes les puissances de l'homme, car lorsque Dieu l'éleve au bien, la volonté est tellement la maîtresse, qu'elle surmonte la pente naturelle de l'homme au mal, et porte au bien toutes ces puissances mais si au contraire elle se porte au mal elle y tourne aussi toutes les puissances⁹⁹.

Riconoscere le verità eterne non significa quindi dimenticare la natura umana, la forza dei costumi, dell'immaginazione, dell'abitudine, ma mantenere la tensione tra elementi eterni e veri e la natura corrotta degli uomini. L'errore o *divagamento ferino* entra anche nel corso delle nazioni pur con l'aspetto civilizzato di consuetudini, costumi e forza, i quali se non incontrassero l'azione della Provvidenza, che si serve anche dell'errore per costituire i legami sociali, non potrebbero permettere alle nazioni di durare, agli uomini di unirsi tra loro.

MARIAGRAZIA PIA

Jansenism, Vico and fear are the subjects of the paper by M. Pia. God and his Providence made the world of Nations. Fear, and the terrible thought of divinity, made humanity, the transcendence between human and human, between God and humanity. Pascal is pessimist with regard to society, but Vico and Domat have belief in God and in Providence as architect and guide of the civil world.

⁹⁹ Id., *Harangue*, ed. Paris, 1672.

SCHEDE E SPUNTI