

## I PRESUPPOSTI TEOLOGICI DEL GIUSNATURALISMO MODERNO NELLA PERCEZIONE DI VICO

1. *Sul Grozio «sociniano» di Vico.* Le lettere nelle quali Vico discute delle sue critiche ai giusnaturalisti moderni, Grozio, Selden, Pufendorf, non sono molte. Vi è la lettera a Filippo Maria Monti (1724), inaugurale delle prime Scienze Nuove, vi è quella al von Harrach che ritorna su temi delle *Vici vindiciae* e rivendica i caratteri «cattolici» e «monarchici» dell'opera vichiana. A ciò vanno però aggiunte altre lettere importanti per ricostruire gli itinerari del pensiero vichiano – ad esempio quella di Aniello Spagnuolo a Vico del 1721 – o per individuare alcuni elementi generali della coscienza storico-culturale vichiana, come quella a Luigi Esperti del 1726. Conscio del fatto che non sarò l'unico a tentare in questo consesso l'analisi di questo corpus non estesissimo, cercherò di servirmene per ricostruire fonti ed evoluzione di quella che qui chiamerò la «percezione» che Vico ha dei dibattiti giusnaturalistici dell'area nord-europea. La presenza di alcuni epiteti di carattere religioso-confessionale («eretico», «sociniano») a proposito del fondatore del diritto naturale moderno, Grozio, deve farci pensare che Vico consideri il giusnaturalismo secolare come intrinsecamente dipendente dall'eresia teologica? E, per converso, l'inversione logica compiuta da Vico tra «sistema» del diritto naturale e storia delle nazioni – che fa del sistema del diritto naturale un *corollario* della scienza nuova delle nazioni – ha qualcosa di intrinsecamente «cattolico», almeno dal punto di vista di Vico? O invece Vico traveste in questa forma, per motivi di auto-legittimazione, quesiti e discussioni che sono di tutt'altra natura?

Ho usato il termine «percezione» perché è difficile stabilire con certezza le letture effettivamente fatte da Vico (anche se si sarà poi costretti a fare qualche ipotesi minimale al riguardo), nonché distinguere le sue informazioni effettive dalle sue precomprensioni. Quali erano – a parte Grozio, Pufendorf e Selden – le sue fonti a proposito delle lunghe dispute sui «fondamenti» del diritto naturale e del diritto delle genti che si svolgono nel Nord Europa e – in modo, si potrebbe dire torrentizio – soprattutto nella Germania dell'età di Pufendorf e Thomasius<sup>1</sup>? L'elenco più esteso di giusnaturalisti conosciuti da Vico è conte-

<sup>1</sup> Per una panoramica di queste discussioni in area tedesca, oltre all'ampio ma remoto H.J. HENRICHS, *Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die*

nuto nelle *Vici vindiciae*, che menzionano, oltre ai tre «principi» Grozio, Selden e Pufendorf, anche un'eteroclitica lista di «Grotii adornatores»<sup>2</sup> comprendente Willem Van der Muelen, Jean Barbeyrac, Johann Heinrich Böcler, Caspar Ziegler (citato come «Zuicler»), un enigmatico «alius Grotius» – che io identificherei con il «Guglielmo Grozio» menzionato da Aniello Spagnuolo nella sua lettera a Vico<sup>3</sup> –, Johann Friedrich Gronow, Philip R. Vitrius, Franz Buddeus, Johann Joachim Zentgrav, Ulrich Hüber, Christian Thomasius. Si tratta di conoscenze effettive e quanto approfondite? Gronov/Gronovius è notoriamente una figura centrale per Vico, in quanto critico dell'assolutismo di Grozio. Ma gli altri? Il fatto che Vico menzioni come «Grotii adornatores» anche autori che sono invece dei forti critici di Grozio (come Ziegler e Zentgrav) desta qualche sospetto<sup>4</sup>. Inoltre, non solamente mancano nell'elenco di Vico molte personalità di rilievo del dibattito più recente – non vi sono Heinrich e Samuel Coccejus, mancano i numerosi allievi di Thomasius, manca Leibniz del quale Vico appare ignorare i famosi *Monita* contro Pufendorf – ma restano anche problematiche le relazioni di Vico con i più importanti tra gli autori recenti da lui citati, cioè Barbeyrac<sup>5</sup>,

*Gegenwart*, Leipzig, 1848, voll. II-III, rinvio a H.-P. SCHNEIDER, *Justitia Universalis. Quellenstudien zur Geschichte des «christlichen Naturrechts» bei G.W. Leibniz*, Frankfurt/M., 1967; W. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York, 1971; F. PALLADINI, *Discussioni scientifiche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700*, Bologna, 1978.

<sup>2</sup> G.B. VICO, *Vici Vindiciae*, in *Varia*, a cura di G.G. Visconti, Napoli, 1996, §36, p. 76. L'epiteto «adornatori di Grozio» ricorreva già nella *Scienza Nuova* 1725 (I, V, § 15), dove però si menzionavano esclusivamente Johann Heinrich Böcler (1611-1672) e Guillelmus Van der Muelen (Willem van der Meulen: 1659-1739), sui quali torneremo più avanti.

<sup>3</sup> L'enigmatico «alii Grotii» (genitivo di «alius Grotius») che segue «Zuicler» è stato variamente interpretato dai traduttori delle *Vici vindiciae*. Suggestivo è che si tratti della reminiscenza di un autore cursoriamente citato da Aniello Spagnuolo tra altri giuristi: «Beclero, Guglielmo Grozio, Seldeno, Pufendorf ed altri...» (*Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1993, p. 92; d'ora in avanti *Epistole*). Nelle biblioteche napoletane si trovano opere di un Guglielmo Grozio, ma non tali da giustificare l'inclusione tra i giusnaturalisti. In testi di area tedesca, però, si attribuisce a quest'autore un *Enchiridion Principiorum Juris Naturalis*: cfr. per esempio Georgius PASCHTUS, *De novis inventis...tractatus*, Lipsiae 1700 (2a edizione), p. 184.

<sup>4</sup> Caspar Ziegler (1621-1690), autore di un *In Hugonis Grotii de iure belli ac pacis notae et aridmadversiones subitariae*, Wittenbergae, 1666, fu ben più un critico che un commentatore di Grozio. Cfr. soprattutto quanto ne scrive H.-P. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 142-159. Analoghe considerazioni valgono per J.J. Zentgrav, per il quale rinvio a H.P. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 274-285, nonché a F. PALLADINI, *op. cit.*, testi nr. 50 e 108). La biblioteca di Valletta possiede opere di entrambi gli autori, ma tutto lascia presumere che la conoscenza di Vico sia del tutto indiretta.

<sup>5</sup> Jean Barbeyrac (1674-1744), il famoso traduttore in francese e commentatore di Pufendorf e Grozio, non ha altre citazioni esplicite nei testi di questo periodo. Non appare facile stabilire che cosa Vico ne abbia letto, sebbene il fatto che Vico lo inserisca tra i primi nomi della lista lasci pensare che gli riconosca una certa importanza.

Buddeus<sup>6</sup> e Thomasius<sup>7</sup>. Il fatto che Vico impieghi così scarsamente tali fonti anche quando gli sarebbero state accessibili desta il sospetto che egli abbia stabilito abbastanza precocemente – diciamo, all'epoca della *Scienza nuova* 1725 al più tardi – che difficilmente egli avrebbe potuto trovarvi qualcosa di diverso rispetto ai tre «principi» del diritto naturale, Grozio, Selden, Pufendorf. Ma per spiegare una simile precomprensione, occorre appunto definire quali siano esattamente i ruoli dei tre «principi» del diritto naturale e come lo schema vichiano di lettura dell'essersi dispiegato nel 1720-1721, all'epoca del *De Uno* e del *De Constantia*. È dunque per chiarire questo percorso che dobbiamo interrogare simbioticamente i testi vichiani e le tracce presenti nelle lettere, cercando di risolvere dunque prima i problemi di periodizzazione e poi quelli di esplicitazione dei presupposti della percezione vichiana.

La prima questione nodale è ovviamente quella, già molto discussa, del rapporto di Vico con Grozio. Nella *Vita*, Vico dichiara di aver iniziato a studiare Grozio all'epoca della stesura del *De rebus Gestis Antonij Caraphaei*, edito nel 1716, ma già il *De nostri temporis studiorum ratione* dà una lusinghiera citazione di Grozio<sup>8</sup>. Si tratta dunque di una conoscenza di lunga data che porta progressivamente Grozio ad assurgere al ruolo di «autore» vichiano, più o meno negli anni immediata-

<sup>6</sup> Johann Franz Buddeus (1667-1729), allievo di Zentgraf, è personalità eminente della teologia e filosofia morale tedesche nell'età del pietismo. A Napoli si trovano diverse copie sia della sua *Philosophia practica* del 1697 (una anche presso la biblioteca di Valletta), sia dei suoi saggi di storia e teoria del diritto naturale. Il fatto che Vico citi il suo nome immediatamente dopo Vitruvius fa pensare che egli lo conosca attraverso i saggi inclusi in PHILIPPUS REINHARDUS VITRARIUS, *Institutiones Juris Naturae et Gentium... ad methodum Hugonis Grotii conscriptae...*, accedit JOHANNIS FRANCISCI BUDDII, *Historia Juris Naturalis, ut et Synopsis Juris Naturalis et Gentium, juxta Disciplinam Ebraeorum, Habae Magdeburgicae* (a Napoli se ne trovano edizioni comprese tra il 1695 e il 1719). Ma la lettura deve in ogni caso essere stata superficiale, dal momento che in questi testi giovanili Buddeus è sicuramente più prossimo a Selden che a Grozio.

<sup>7</sup> Al contrario dei precedenti, Christian Thomasius è autore la cui conoscenza diretta da parte di Vico è indubbia, perlomeno per i saggi filosofico-metodologici che Vico ricorda nella *Vita*. È difficile però estendere questa conoscenza dal Thomasius filosofo al Thomasius giurista. La prossimità del suo nome a quello di Ulrik Huber lascia pensare a una pura e semplice reminiscenza delle obiezioni mosse da Luigi di Gemmingen alla *Sinopsi del Diritto universale*, che facevano uso di tesi di entrambi i giuristi (vedi nota 44). Ma può anche darsi che Vico abbia avuto tra le mani un altro libro non raro a Napoli, vale a dire le *Praelectiones Juris Civilis* di Huber accompagnate dalle note critiche di Thomasius, un testo che quest'ultimo ristampò più volte tra il 1684 e il 1717. Tra i due, è più probabile che Vico conosca semmai meglio lo Huber, per le dottrine storico-giuridiche del quale rinvio a F. LOMONACO, *Lex Regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli, 1990, pp. 128-186.

<sup>8</sup> «Quare elogium et verum et grave ab Hugone Grotio meruerunt» (G.B. Vico, *De ratione*, XI, in *Opere*, a cura di A. Barisani, cit., vol. I, p. 186). Vico sta citando qui *De jure belli ac pacis*, Prolegomena § 54.

mente precedenti al *De uno* e al *De constantia*<sup>9</sup>. Sulle ragioni di questo inserimento di Grozio nella galleria degli «auttori» poi ricordati nella *Vita scritta da se medesimo*, vi è poco da aggiungere a quanto hanno già ricordato altri studiosi, concordi – anche se a partire da livelli di analisi molto diversi – nel valutarla essenzialmente connessa con la scoperta del rapporto *verum-certum*<sup>10</sup>. I grandi testi del 1720-1721, il *De uno* e il *De constantia*, mostrano un rapporto con Grozio già estremamente complesso, ricco sia di riconoscimenti, sia di critiche. Nel *De Uno*, Vico accusa Grozio di non aver compreso che «*occasio autem causa non est*» e che l'utilità non è la madre del diritto ma soltanto l'occasione del suo instaurarsi. Dal momento che Grozio, in polemica con Carneade, sostiene esattamente che la *utilitas* è *occasio* e non causa del diritto, Fassò ha ipotizzato che il passo sia corrotto e che il testo vada letto nel senso opposto, cioè come elogio di Grozio<sup>11</sup>. Badaloni, nell'introduzione all'edizione del *De Uno* curata da Cristofolini, difende la lettura usuale e il testo sembra dargli ragione<sup>12</sup>. Nelle pagine successive, Vico riprende, in polemica con Grozio, la distinzione aristotelica tra la «proporzione geometrica» della giustizia distributiva e la «proporzione aritmetica» della giustizia commutativa<sup>13</sup>. Analogamente, così come Grozio aveva cercato di cancellare la distinzione tra diritto naturale «primario» e diritto naturale «secondario» della tradizione, Vico la rivendica nel senso di progressiva modificazione di quella rude «*tutela sensuum et affectuum libertas*» che è propria del diritto naturale pri-

<sup>9</sup> Al 1719 risale quell'edizione napoletana – per i tipi di Felice Mosca – del capolavoro di Grozio che è stata da Antonio Droetto e da Dario Faucci attribuita a Vico. Cfr. sulle prove a favore di questa tesi, i saggi ora raccolti in D. FAUCCI, *Prassi e intelligenza storica*, Napoli 1974, pp. 535 sgg.

<sup>10</sup> Rinvio qui soprattutto alle diverse letture del rapporto tra il Vico degli anni 1713-1720 e Grozio offerte da G. GIARRIZZO in *La politica di Vico* (ora in *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1980, cfr. in particolare pp. 99-102) e da G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Napoli, 1971, pp. 57-99.

<sup>11</sup> Fassò, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>12</sup> N. BADALONI, *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, introduzione a G. Vico, *Opere Giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. XXXVII-XXXVIII. Le osservazioni di Badaloni colgono bene il tenore e la forza della critica dello *jus naturale philosophorum* presente già in questi testi.

<sup>13</sup> G. Vico, *De uno*, capp. LXI-LXII, in *Opere Giuridiche*, cit., pp. 74-76. È interessante notare che anche in Germania il capitolo delle discussioni su Grozio fu aperto dalle discussioni sul rigetto della distinzione aristotelica tra giustizia commutativa e distributiva da parte del giusnaturalista olandese. Ma autori come Johann vom Felden (i cui *Annotata* contro Grozio aprono nel 1653 le discussioni groziane tedesche) mirano essenzialmente alla difesa del modello di società gerarchico-cetuale. La discussione Grozio-Felden influenza ancora Leibniz, il quale tende a intendere la questione già nell'ottica più dinamica di passaggio dal «diritto stretto» al «diritto equo», pur senza giungere a una lettura tutta storico-civile di questo tema giuridico come avviene in Vico. Mi permetto di rinviare al mio *Leibniz tra i due Thomasius*, in *La filosofia pratica nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore - V. Gessa-Kuroshka, Napoli, 2000.

mario<sup>14</sup>. Vi si intravede dunque già la critica della struttura sistematica del giusnaturalismo moderno, incapace di comprendere la *dinamica* della trasformazione dell'«utile» in «giusto equo» e dunque incapace di comprendere in quale senso il primo sia soltanto *occasio* del secondo.

Già nei saggi giuridici del 1720-1721, dunque, Grozio non è più soltanto un «autore», ma anche già tendenzialmente un esponente di quello *jus naturale philosophorum* che Vico distingue ormai dallo *jus naturale gentium*<sup>15</sup>. Ma, per converso, manca in questi testi totalmente il Grozio dei «semplicioni», quel Grozio che il Vico del 1724-1725 giudicherà «sociniano». Anzi Vico sembra recepire in positivo le indicazioni di Grozio più tipicamente favorevoli a una concezione immediatamente sociale-comunitaria dell'uomo. Egli sposa la tesi dell'inappropriabilità dei mari e dei fiumi, che Grozio aveva fondato sulla *communio primaeva*, ammette anzi che la *communio rerum* sarebbe la forma più appropriata di associazione tra gli uomini se la cupidigia non la rendesse impossibile, introduce infine il concetto per lui importantissimo di diritto «bonitario» proprio a partire dalla differenziazione groziana tra il possesso momentaneo e la proprietà privata così da farne una forma di diritto intermedia tra la comunione primitiva e la proprietà vera e propria<sup>16</sup>. Buona parte di questi passaggi scompariranno nelle Scienze Nuove - o saranno riattraversati in modo profondamente differente rispetto alla logica propria del *Diritto universale* - e ciò avverrà contestualmente al mutare dell'immagine vichiana di Grozio.

Al 1721 risale una lettera che giudico importantissima, quella di Aniello Spagnuolo a Vico. Spagnuolo fornisce a Vico un vero e proprio contributo alla comprensione di se stesso o, potremmo meglio dire, delle possibilità apologetiche implicite nella sua concezione della storia, scrivendogli: «Avete tolta, ed egregiamente fornita, una impresa non ancora tentata da Teologo, e Metafisico veruno; imperciocché dimostrano costoro l'esistenza di Dio dall'esistenza delle sustanzie; ma Voi con lume non men evidente il dimostrate dall'indifferenti modificazioni, cioè dalle idee e fatti di coloro che fondavano le antiche ragunanze, Repubbliche, Imperii e Leggi...». Ma egli fa di più e menziona - come autori che Vico ha indubbiamente superato - «Beclero, Guglielmo Grozio, Sel-

<sup>14</sup> *De iure*, cit., cap. LXXV, pp. 91-93. È indubbio che, in questo caso, come nel precedente, Vico si rifaccia alla tradizione giuridica umanistica dell'equità, sulla quale si veda il fondamentale G. GIARIZZO, *Aequitas e prudentia. Storia di un topoi vichiano* (ora in *Vico, la politica, la storia*, cit., pp. 146-174).

<sup>15</sup> *De iure*, cit., cap. CXXXVI, pp. 163-165; *De Constantia*, II, XXX, 47, 51, pp. 677, 679.

<sup>16</sup> *De constantia*, cit., II, V, 3, p. 413; II, V, 9, p. 417; II, XX, VI, 76, p. 545. Si noti che in quest'ultimo caso, quello della fondazione in termini groziani del diritto «bonitario», Vico fa riferimento agli Sciti, un esempio che poi scompare nelle Scienze Nuove, come rileva G. GIARIZZO, *La politica di Vico* (ora in *Vico, la politica, la storia*, cit., pp. 108-109).

deno, Pufendorf», cioè Selden e Pufendorf che le opere vichiane del 1720-1721 ignorano ancora del tutto, il remoto commentatore Böcler, il misterioso Guglielmo Grozio e poi altri ancora<sup>17</sup>. Apparirebbe ovvio a questo punto ipotizzare che la scoperta del Grozio dei «simplicioni» sia dovuta alle nuove letture suggerite da Spagnuolo. Fassò, che più di ogni altro ha puntualizzato il salto che si verifica tra le due immagini vichiane di Grozio, rileva la contemporaneità tra la metamorfosi di Grozio e la lettura di Selden e Pufendorf da parte di Vico, suggerendo un nesso causale tra i due eventi<sup>18</sup>. Ma questo suggerimento, in se tutt'altro che peregrino, non è in grado di spiegare alcune peculiarità. Dal momento che né Selden né Pufendorf – e nemmeno Böcler, posto che Vico lo abbia effettivamente letto<sup>19</sup> – ricorrono a questo tipo di argomentazioni, come avviene che il Grozio dei simplicioni sia caratterizzato, in tutto il periodo 1724-1725, come un «sociniano» o, per mutare la formula della lettera a Monti, come quell'autore «il quale, come sociniano pone la natural innocenza in una semplicità di natura umana», tesi ripetuta ben quattro volte nel corso della *Scienza nuova* 1725? Che cosa indica qui «sociniano»? È difficile interpretare tale termine semplicemente come un termine metaforico per indicare il razionalismo o il pre-illuminismo che, secondo Fassò, Vico avrebbe progressivamente scoperto in Grozio. Né «sociniano» si può intendere come generico sinonimo di «eretico», come ritiene Battistini<sup>20</sup>. L'accusa è rivolta al solo Grozio, non si trasmette né a Selden né a Pufendorf, che pure sono dei non-cattolici. Vanno dunque condivise le riserve che Carillo avanza

<sup>17</sup> *Epistole*, p. 92-93. Spagnuolo sostiene ad esempio che quanto Grozio scrive sul diritto internazionale deriva da Balthazar Ajala e da Alberigo Gentili, riprendendo un giudizio abbastanza diffuso.

<sup>18</sup> Cfr. Fassò, *op. cit.*, p. 96: «È probabile che la lettura di Selden e Pufendorf abbia chiarito al Vico che cos'era il diritto naturale di cui anche Grozio aveva parlato e della cui natura egli in un primo tempo non si era accorto: non un diritto naturale che si realizza negli istituti storici dei popoli, ma un sistema di norme extrastoriche che si contrappongono alle norme storicamente osservate».

<sup>19</sup> Il testo di Böcler è abbastanza raro. Vi sono in esso dei termini che avrebbero sicuramente potuto attirare l'attenzione di Vico, per esempio la vivacissima critica condotta alla dottrina della *communio primaeva* dal Böcler, il quale afferma che lo stato di comunione dei beni, se mai vi fosse stato, sarebbe stato «ferinus, insociabilis» e rileva contro Grozio che la «simplicitas primorum hominum ignoratione magis vitiorum quam cognitione virtutis definitur, et cum Scytarum exemplo comparatur...», facendo degli Sciti un esempio di bestioni privi di ogni virtù. Cito da J.H. BOECLERUS, *In Hugonis Grotii Juris Belli ac Pacis libri II cap. priora VII Commentatio*, Argentorati 1704 (prima edizione: 1664), p. 374-378.

<sup>20</sup> Fassò rileva la presenza del termine «sociniano» ma non la spiega, limitandosi al rilievo (di per se corretto) che Vico costruisce sulla sola base di *De iure belli ac pacis* II.2.2.1, una teoria dello stato di natura che Grozio invece non aveva mai formulato (*op. cit.*, p. 40). Battistini invece ipotizza che Vico usi genericamente il termine e che «intende soprattutto accusarlo di eresia e atteggiarsi, di fronte a uomini di Chiesa, a tutore dei dogmi cattolici» (G. Vico, *Opere*, II, p. 1419, nota 6). In realtà, come vedremo, vi è un'eziologia ben più specifica dell'accusa.

rispetto a questa soluzione all'interno di un suo ottimo intervento sulla lettura utilitaristica che Vico dà del giusnaturalismo di Grozio<sup>21</sup>. Occorrerà allora domandarsi quale sia la consistenza specificamente teologica dell'accusa e quali ne siano le eventuali fonti. Certamente, Vico poteva sapere da molte fonti che l'arminiano Grozio era stato sospettato di simpatie per i sociniani. Ma come gli viene in mente di collegare questo fatto con i «semplicioni»?

Una prima soluzione ci viene offerta da Landucci, il quale ci ricorda che l'accusa di socinianesimo a Grozio era già diffusa in area tedesca e cita il caso di una pagina del *De novis inventis* di Pasch, autore noto a Vico<sup>22</sup>. In effetti, Pasch non fa che ripetere letteralmente accuse diffuse tra gli esponenti dell'ortodossia luterana più ostili al nuovo giusnaturalismo secolare – il già ricordato Zentgrav, ma soprattutto Valentin Alberti – i quali interpretavano la dottrina della *simplicitas* dei primi uomini proposta dal *De iure belli ac pacis* II.2 come l'empia riduzione dell'Adamo biblico a una sorta di arcaico «buon selvaggio», privo di vere e proprie virtù<sup>23</sup>. Resta però da comprendere come Vico abbia potuto trasformare una precisa accusa teologica a Grozio – quella di avere occultamente contestato il dogma agostiniano della caduta di Adamo, cioè della differenza essenziale tra *status integritatis* e *status naturae lapsae* – in un'altra e ben diversa accusa che è quella di avere eccessivamente elogiato la bontà naturale dei «bestioni» post-adamitici allo scopo di rendere non problematica la genesi dell'ordine civile, e dunque non

<sup>21</sup> G. CARILLO, *Un Grozio «epicureo»: solo un arbitrio storiografico vichiano?*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, Napoli, 1999, pp. 625-647. Carillo affronta anche il problema del presunto socinianesimo di Grozio ricollegandosi alla lettura offertane da F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Grozio*, Milano, 1983, pp. 60-71, che introduce il tema centrale del pelagianesimo di Grozio. Come vedremo, si tratta di suggerimenti sostanzialmente corretti, ai quali bisogna aggiungere però il retroscena di un dibattito esterno che Vico recepisce e reinterpretava *iuxta propria principia*.

<sup>22</sup> S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, 1972, p. 296, n.70. L'analisi di Landucci sul rapporto Vico-Grozio resta preziosa per molte tesi e suggerimenti (cfr. pp. 294-297 in particolare). Quanto a Pasch, Vico lo cita nella Sm44, «Degli Elementi», XXXI, ma la conoscenza della sua silloge enciclopedica viene in genere retrodatata. Tra l'altro, anche Spagnuolo – per il caso della menzione di Guglielmo Grozio, ma anche per il suo giudizio sul primato di Gentili e Ajala come teorici del diritto internazionale – sembrerebbe averne fatto uso.

<sup>23</sup> Cfr. G. PASCHIUS, *De novis inventis*, ed. cit., p. 204: «Grotius contra ad Statum Integritatis hic respicit, quem tamen ad ductum Socinianorum describit, utpote cui integer homo non est bonus, sed ex animi simplicitate saltem non est malus. Simplicitatis, inquit lib. II de J.B. ac P., cap. II par. 2, in qua primi homines sunt conditi, argumentum praebuit nuditas, erat in illis ingeneratio magis vitiorum quam cognitio virtutis. Quae assertio Sacrae Scripturae omnino adversatur...». Pasch sta qui direttamente copiando da VALENTIN ALBERTI, *Compendium Iuris Naturae, orthodoxae theologiae conformatum*, Lipsiae 1678, LL29 (p. 41). Oltre ad Alberti, Pasch menziona il già ricordato Zentgrav e a un altro personaggio di cui discuteremo qui a poco, Simon Heinrich Musaeus.

necessaria la provvidenza. Come è giunto Vico a trasformare l'accusa di aver letto l'innocenza (di Adamo) come *semplicità* (dell'umanità pre-civile o selvaggia) nell'accusa di aver letto la *semplicità* (dell'umanità pre-civile o selvaggia) come *innocenza* (adamitica)? Si noti che la formula usata nella lettera a Filippo Maria Monti è ancora abbastanza ambigua da poter alludere ad entrambi gli errori – Grozio «come sociniano, pone la natural innocenza in una semplicità di natura umana» – ma la Scienza Nuova 1725, come sappiamo, discute esclusivamente del secondo errore, cioè della lettura che Grozio darebbe del bestione pre-civile come «buono perché non cattivo». Un tipico caso di *creative misreading* vichiano? O nel dibattito nord-europeo su Grozio vi erano elementi che aprivano a questa seconda lettura di Grozio, ben più interessante per Vico? Credo che convenga qui aprire una parentesi su tale dibattito e, innanzitutto, suggerire un altro testo che Vico ha probabilmente tenuto presente nella sua ricezione della formula del Grozio «sociniano». La lettera di Spagnuolo a Vico cita infatti un solo vero e proprio «adornatore di Grozio» e cioè Böcler, mentre la Scienza Nuova 1725 ne menziona due: Böcler e Van der Muelen<sup>24</sup>. A quest'ultimo, ancora menzionato al primo posto tra gli «adornatori di Grozio» delle *Vici vindiciae*, Vico ci è arrivato per conto suo. Il che non è privo di interesse dal momento che questo «adornatore di Grozio» difende senz'altro il suo autore dalle accuse estreme e cerca di giustificare le dottrine concernenti la «semplicità» degli uomini delle età più remote (*vetustissimi*), ma ammette – se non altro per schivare sospetti altrui, come dovremmo vedere – che Grozio è in più punti colpevole di cripto-socinianesimo<sup>25</sup>. La ragione per la quale mi sembra presumibile un passaggio per il commento di Van der Muelen è, tra l'altro, di natura quantitativa: sfogliando le pagine e pagine che l'olandese «adornatore di Grozio» è capace di dedicare alle poche righe del suo autore sulla *simplicitas* dei primi uomini,

<sup>24</sup> «Sursero ne' nostri tempi tre celebri uomini, Ugone Grozio, Giovanni Seldeno e Samuello Pufendorfio, facendo Ugon capo, i quali meditarono ciascuno un proprio sistema del diritto natural delle nazioni, perocché Boeclero, Vander Muelen e altri non sono che adornatori del sistema di Grozio» (SN25, I, V, § 15: ed. Battistini, II, p. 987).

<sup>25</sup> HUGO GROTIUS, *De Iure Belli ac Pacis libri tres...cum commentariis GUILIELMI VANDER MUELEN...accedunt et Authoris Annotata, ex postrema ejus ante obitum cita nec non JOHANNIS FRIDERICI GRONOVII V.C. Notae in totum opus*, Ultrajecti 1696 (3 voll.). Vico ha visto probabilmente questa prima edizione, presente nella biblioteca di Valletta (Girolamini: A.35.6.9). Fin dalla prefazione, Van der Muelen dichiara che egli rileverà quando Grozio «receptis orthodoxae ecclesiae unanimi consensu sententiis divortium facit» (p. 2). La promessa viene mantenuta soprattutto nel secondo libro, allorché a proposito della definizione groziana del rapporto tra legge mosaica e legge cristiana (*De iure belli ac pacis*, II, I, 13.1), Van der Muelen subito parte rilevando che «Hic iterum manifeste testatur Author, se Socinianorum perniciosis dogmatibus favere...» (vol. II, p. 39, riga sinistra). Si spiega così perché Vico, nel 1724-1725, potesse dare per accertato il «socinianesimo» di Grozio.



diviene intuitivamente chiaro perché Vico abbia potuto convincersi che il perno di tutto il sistema di Grozio fosse la dottrina dei «simplicioni».

Ricapitoliamo ora i passaggi di Grozio che divennero cruciali nelle discussioni nord-europee del tardo Seicento e che sono tutti nel capitolo 2 del libro II del *De jure belli ac pacis*. Qui Grozio definisce la sua nota e celebre teoria della *communio primaeva*. All'inizio, come dice Giustino «omnia communia et indivisa omnibus, velut unum cunctis patrimonium esset». Da questa comunanza originaria, derivano dei diritti ancora presenti nella vita sociale: l'inappropriabilità da parte degli individui dei beni collettivi (ripresa della teoria della «libertà dei mari», contestata da Selden) o l'utilità innocente (cioè il diritto di fare uso di servigi altrui quando questi non costino nulla, per esempio il diritto di passaggio per terre altrui). Grozio aggiunge che la comunità primitiva avrebbe potuto persistere, a queste due condizioni: o una grande *simplicitas* o una *eximia caritas*. La prima di queste due condizioni si verificò di fatto tra gli antichi e si verifica tuttora, ad esempio, tra i pellerossa americani «qui per saecula multa sine incommodo, in eo more perstiterunt», mentre l'altra si verifica nelle comunità religiose, come quella degli Esseni o dei cristiani primitivi (II, 2, 2, 1). Il paragrafo successivo specifica il modo in cui gli uomini persero la primitiva *simplicitas*, che Grozio ritiene simboleggiata dalla *nuditas* di Adamo ed Eva. Essi applicarono l'animo «ad artes varias quarum symbolum erat arbor scientiae boni et mali», in particolare all'agricoltura e alla pastorizia. In secondo luogo, essi si contaminarono con i giganti e ciò portò al diluvio. Dopo il diluvio, «pro ferina illa vita» nacquero le passioni, dapprima la *cupido voluptatis* e poi la *ambitio*, della quale è simbolo la torre di Babele (II, 2, 2, 2).

Come si vede, vi è effettivamente in questa pagina di Grozio una declinazione allegorica del mito della caduta. Ma, in se e per se, queste pagine sono fondamentalmente funzionali a veicolare una concezione dell'uomo come essere naturalmente sociale-comunitario, fondando su di essa una serie di limiti giuridici all'appropriazione privata dei beni naturali. Mentre quest'ultimo aspetto — il tema della *communio primaeva* — fu precocemente oggetto di aspre discussioni, la scelta fatta da alcuni critici di Grozio (in genere tedeschi ed esponenti dell'ortodossia luterana) di puntare il dito soprattutto sull'immagine eretica che Grozio darebbe dello *status integritatis* di Adamo nasce all'interno di uno specifico contesto, quello delle discussioni intorno allo «stato di natura» che sono tipiche dell'età di Pufendorf. Era stato contro l'accezione tipicamente pufendorfiana dello «stato di natura» — stato ipotetico di un'umanità abbandonata a se stessa e spinta dalla ragione a stabilire regole per la propria sopravvivenza e per il proprio vantaggio — che i giuristi dell'ortodossia come l'Alberti avevano ribadito che la distinzione tra le due nature, lo *status integritatis* e lo *status naturae lapsae*, era un fon-

damento indispensabile della dottrina del diritto di natura, facendo di quest'ultimo una sorta di residuo della perduta perfezione morale dello stato integro. Fu in questo contesto che l'interpretazione del passo di Grozio sulla *simplicitas* dei «primi uomini» divenne un problema cruciale e, tra l'altro, anche grazie ad un intervento del nostro futuro «adoratore di Grozio», cioè Van der Muelen.

Questi, infatti, prima del commento a Grozio, aveva elaborato una dottrina pendolarmente opposta a quella dei teorici dello *status integritatis* e della quale ci informa quel prezioso libro che è il *Discussioni seicentesche su Pufendorf* di Fiammetta Palladini: «Guilelmus Van der Muelen (1659-1739), giurista olandese, è noto nella storia del diritto naturale, oltre che per questo suo commento a Grozio, per aver sostenuto...la tesi secondo cui il diritto di natura non è nato con l'uomo, bensì era sconosciuto all'uomo nello stato integro, giacché questi, nella sua innocenza, come non conosceva il bene poiché non aveva la nozione del male, così non conosceva il giusto poiché era incapace di ingiustizia»<sup>26</sup>. Questa soluzione era uno schiaffo in faccia per i teorici dello *status integritatis* perché, rendendo Adamo incapace di formulare delle regole di giustizia, poneva queste ultime come del tutto dipendenti dai problemi specifici dell'uomo *in statu naturae lapsae*. Non sorprende dunque che il Van der Muelen fosse anch'egli accusato di eresia (più esattamente di «semi-antinomismo») e che il suo intervento giovanile finisse con il rafforzare il sospetto che Grozio avesse latamente suggerito di fare dell'Adamo biblico una pura allegoria delle condizioni di «semplicità» proprie di un'umanità arcaica e selvaggia<sup>27</sup>. Tutti i testi dai quali Vico può aver tratto la sua connotazione di Grozio come «sociniano» appartengono a questa fase del dibattito. Pasch infatti elogia Simon Heinrich Musaeus, il più furibondo dei critici del saggio giovanile di Van

<sup>26</sup> F. PALLADINI, *Discussioni seicentesche su Pufendorf...*, cit., testo 118, p. 370 n.1. Il testo piuttosto raro del giovane Van der Muelen descritto da Palladini si intitola *G.V.M. Dissertationes De origine Iuris Naturalis Et Societatis Civilis*, Ultrajecti 1684. Del Van der Muelen e della sua evoluzione si discute anche in HENRICHIS, *op. cit.*, vol. II, pp. 153-160. Dal commento a Grozio, Van der Muelen sembrerebbe influenzato soprattutto dal cartesianesimo olandese: egli ricorda frequentemente Lambert van Velthuysen o teologi di ispirazione cartesiana come Franz Burmann.

<sup>27</sup> È sintomatico che anche un pufendorfiano come Christian Thomasius, senz'altro più prossimo come obiettivi a Van der Muelen che ai suoi avversari, debba non solo condannare gli errori teologici di Van der Muelen (ma con toni pacati e invece biasimando il furore teologico mostrato dal luterano-ortodosso Simon Heinrich Musaeus), ma soprattutto scrivere una pagina molto critica nei confronti della dottrina groziana della *simplicitas*. Cfr. CH. THOMASII, *Institutiones Iurisprudentiae Divinae*, Halae Magdeburgicae 1730 (prima edizione: 1688), nota q a I, II, 61 (p. 42-43) su Van der Muelen e Musaeus, nonché I, II, § 24 (p. 35) su Grozio: «Hinc reprobandum dogma, quod cum aliis defendit Grotius, simplices fuisse protoplastos, et magis ignorantia vitiorum, quam virtutis scientia praeditos, quod simul in Deum est injurium».

der Muelen<sup>28</sup>; mentre il commento di Van der Muelen a Grozio costituisce una parziale ritrattazione delle tesi giovanili (di qui l'attenzione ai possibili risvolti ereticali del testo groziano), senza però rinnegare la dottrina della *simplicitas*.

Il commento a Grozio del Van der Muelen concede infatti che chi ritenesse che lo stato di semplicità e di innocenza di Adamo e quello dei *vetustissimi* post-adamitici fossero sostanzialmente identici, si renderebbe colpevole proprio di quell'eresia sociniana che egli attribuisce altrove a Grozio<sup>29</sup>. Ma egli difende la prospettiva groziana sostenendo che si possono in effetti distinguere due tipi di *simplicitas* e di *innocentia*, quella dell'Adamo biblico, dovuta a intrinseca perfezione, e quella ben più difettiva dei *vetustissimi*. Egli retrodata, ad esempio, rispetto a Grozio l'insorgere delle passioni nocive, che per Grozio nascono dopo che l'umanità ha già iniziato a coltivare le arti: «...ad varias excolendas artes sese applicuerunt, non ex indigentia, seu necessitate, sed cupiditate et amore sibi opes, vel potentiam acquirendi...». È una soluzione senz'altro fragile, un mero compromesso, ma si noti che già in questo testo il problema tutto teologico delle qualità di Adamo *in statu integritatis* tende a trasformarsi nel problema di quale tipo di mentalità debba essere attribuita ai *vetustissimi*, cioè alla dispersa umanità post-adamitica. Vico leggerà Grozio proprio a partire da questo problema e significativamente egli ondeggerà tra due letture di Grozio, una che ne fa il vagheggiatore di una primitiva «età dell'oro» – e in questo caso egli insisterà nel qualificarlo come «sociniano»<sup>30</sup> – e una che ne fa il teorico di un'umanità primeva di veri e propri «scempioni» (un termine che sembra attagliarsi molto più alla versione depotenziata della *simplicitas* groziana elaborata da Van der Muelen che alle eventuali idee di Grozio sull'argomento), della reale esistenza della quale Vico tutto sommato non dubita.

Che cosa indica dunque, in sintesi, il termine «sociniano» nelle pagine che il Vico del 1724-1725 dedica a Grozio? Nelle pagine degli anti-groziani tedeschi (e in Van de Muelen, che deve scrollarsi di dosso le

<sup>28</sup> Sullo scambio di libelli polemici tra il Musaeus e il Van der Muelen, cfr. ancora PALLADINI, *op. cit.*, p. 370 (ma anche testo 87, pp. 310-311). Paschi elogia sperticatamente le *Vindiciae juris naturalis paradisi* del Musaeus, rivolte contro il Van der Muelen (PASCHUS, *op. cit.*, p. 204).

<sup>29</sup> HUGO GROTIUS, *De Iure Belli ac Pacis Libri tres... cum commentariis GULIELMI VANDER MUELEN*, *cit.*, vol. II, p. 66 colonna sinistra: «Verum observandum, quatinus statuamus homines vetustissimos simplices ac innocentes fuisse, id est eorum mentem non imbutam fuisse cognitione boni et mali, tamen Socinianorum neutiquam nobis arridere opinionem, qui simplicem dicunt primum hominem factum, instar infantis...».

<sup>30</sup> «Che i primi uomini gentili furono paghi di lor natura, e quindi innocenti e giusti, i quali facessero l'età dell'oro, prima età narrata da' poeti, quali, da sociniano, intende Grozio essere stati i suoi semplicioni...» (*Scienza nuova 1725*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, *cit.*, vol. II, appendice, § 481, p. 1212; d'ora in poi *St25*).

accuse di eresia) «sociniano» copre un insieme di significati che vanno dal pelagianesimo estremo (negazione del peccato originale, affermazione della piena autonomia morale dell'uomo rispetto a Dio) alla tendenza a razionalizzare la Scrittura per accordarla a dottrine antropologiche empiriche come quelle di matrice lucreziana, ricollegandosi così a due accuse (pelagianesimo e razionalismo scritturale) tipiche nell'immagine seicentesca della corrente religiosa che si richiamava ai due Sozzini<sup>31</sup>. Corrispondono questi significati a quelli in opera all'interno della Scienza Nuova 1725?

Nel caso della prima accusa, essa è evidentemente rispecchiata nel testo vichiano. La già citata formula usata nella lettera a Monti – «come sociniano, pone la natural innocenza in una semplicità di natura umana» – lo conferma, almeno se riteniamo che «innocenza» indichi la mancanza di peccato e «semplicità» indichi uno stato di primordialità antropologica. È vero però che Vico si serve di quest'accusa per formulare una diagnosi ben più alta e complessa del modello di filosofia sociale elaborata da Grozio. In Vico, ciò che conta è che Grozio, grazie alla sua concezione «sociniana» dei semplicioni, può evitarsi il difficile problema della *transizione* dallo stato «ferino» alla vita civile o meglio – ipotizza Vico – può darlo per facilmente resolubile a partire dall'utilità che l'uomo ha per l'uomo: «..come sociniano che egli era, pone il primo huomo buono perché non cattivo, con queste qualità di solo, debole, e bisognoso di tutto; e che fatto accorto da' mali della bestial solitudine, sia egli venuto alla società, e 'n conseguenza che 'l primo genere umano sia stato di semplicioni solitari, venuti poi alla vita socievole, dettata loro dall'utilità. Che è, in fatti, l'ipotesi di Epicuro»<sup>32</sup>. È evidente che qui Vico non sta più prendendo a riferimento il capitolo 2 del libro II del *De iure belli ac pacis* – il cui tema non è la costituzione del vincolo sociale, ma le ragioni per le quali tale vincolo non è durato nella forma di piena *communio* che aveva all'inizio – ma piuttosto i *Prolegomeni*, dai quali Vico cerca di dedurre una dottrina del passaggio erramento ferino/vita civile che sia coerente con il naturalismo dell'«etiamsi daremus Deus non esset». Non insisto su questo punto perché l'analisi di Carillo di questo passaggio è del tutto convincente<sup>33</sup>. Ma non dovremo a questo punto concluderne che Vico si limita a mu-

<sup>31</sup> Anche se sul «razionalismo» effettivo dei sociniani, restano poi valide le cautele suggerite da M.E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, 1988, pp. 151-277.

<sup>32</sup> *SN*25, I, V, § 16, p. 988.

<sup>33</sup> Cfr. ancora CARILLO, *op. cit.*, pp. 644-647. Carillo, proprio partendo dai *Prolegomena*, individua un «retroscena utilitaristico» del discorso di Grozio, analisi che concorda con altre sia antiche (i due von Cocceji, come vedremo) sia recentissime e autorevoli come F. PALLADINI, «Appetitus societatis» in Grozio e «socialitas» in Pufendorf, in «Filosofia politica», 1996, I, pp. 61-70.

tuare dagli infuocati dibattiti teologico-giuridici del Nord Europa poco più di un termine - «sociniano» -, servendosene poi per contestare una propensione alla fondazione utilitaristica del vincolo sociale che egli aveva in realtà intravisto in Grozio fin dal 1720?

Credo che questa diagnosi sarebbe troppo riduttiva, perché nel testo vichiano del 1725 è implicito *anche* il problema del rapporto con la «storia sacra». Da questo punto di vista, il Grozio «sociniano» del 1725 costituisce un polo all'interno della triade Grozio-Selden-Pufendorf e può essere spiegato solo in rapporto con gli altri due tasselli. Grozio e Pufendorf sono entrambi «epicurei» ma lo sono per motivi diversi. Pufendorf infatti non è mai schedato come un «sociniano» da parte di Vico. Questa potrebbe essere in ultima analisi anche una connotazione peggiorativa. Grozio, in quanto sociniano, *fraintende* la storia sacra, la mescola con il mito pagano dell'età dell'oro, ma continua a farne il suo punto di riferimento; Pufendorf *ne fa a meno* e vi sostituisce l'ipotesi degli uomini «sbucati dalla terra» ovvero, come afferma ancora la lettera a Monti, «l'ipotesi scandalosa dell'uom gittato nel mondo senza cura e aiuto d'altrui». Tuttavia, Vico dà anche resoconti più bilanciati degli errori dei due giusnaturalisti. Con la sua ipotesi sociniana dell'uomo semplicione, Grozio è stato colui che «peccò più di tutti», se non altro perché quest'ipotesi si dimenticò di ragionarla. Partendo dalla tesi sociniana del semplicione «buono perché non cattivo», Grozio poté semplicemente rimuovere la questione della domesticazione dei bestioni. Pufendorf invece «vi pensò» ma «con errore, perché dà un'ipotesi di fatto contraria alla storia sacra»<sup>24</sup>. Anzi Pufendorf «intende servire alla provvidenza» ma vi è impedito dall'«ipotesi affatto epicurea», cioè hobbesiana, della quale fa uso<sup>25</sup>. In breve, Vico è consapevole che Pufendorf, partendo da un'antropologia volutamente meno ottimistica di quella di Grozio, ha visto la costituzione dell'ordine civile come un autentico *problema* e che egli ha cercato di risolverlo non partendo dall'utilità ma dall'adesione della volontà umana a una legge che viene impartita dall'alto. Ma, lasciando l'uomo abbandonato a se stesso, ovvero ipotizzando che egli possa giungere all'adesione alla legge a partire dall'uso della ragione naturale, Pufendorf si è rivelato anch'egli «epicureo» e si è avvicinato a Hobbes, Spinoza o Bayle. Quanto a Selden, questi è l'unico a essere immune dall'«epicureismo», ma ha invece errato nell'uso della storia sacra, perché «per lo troppo affetto che porta all'eru-

<sup>24</sup> *Sn25*, II, III, § 47, 1010).

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, II, § 18, p. 988: «Finalmente il Pufendorffio, quantunque egli intenda servire alla provvidenza e vi si adopera, dà un'ipotesi affatto epicurea...». La tesi è ripetuta in *Vici vindiciae*, cit., 14, p. 52: «...id systema in Divinae Providentiae principio fundandum curavi; quod Grotius omnino non fecit...Pufendorffius quidem fecit, sed ...». È una differenziazione notevole tra i due giusnaturalisti.

dizione ebraica, della quale egli era dottissimo», ha dimenticato la differenza strutturale tra il modo in cui la provvidenza opera tra gli ebrei e quello in cui essa opera tra le genti (*Ibidem*). I tre «celebri uomini» rispecchiano dunque tre rapporti erronei che il teorico del «diritto naturale delle genti» può avere con la storia sacra: razionalizzazione umanistica, esautorazione, abuso scritturalistico.

Ed è a questo punto chiaro perché il piano che consente l'intreccio tra questi diversi livelli del discorso vichiano è, sul terreno della *Scienza nuova* 1725, l'antropologia dei «bestioni». È noto, nel corso del testo, le critiche a Grozio e Pufendorf cedono il passo all'uso dei loro «uomini» come figure storiche: «...cominciando questa Scienza, in ciò di concerto con Grozio e con Pufendorfio, dall'uomo solo...»<sup>36</sup>. Occorre dunque pensare che Vico dissimuli dietro le critiche teologizzanti delle prime pagine la propria simpatia e adesione all'«epicureismo» di Grozio, Pufendorf e Hobbes<sup>37</sup>? Credo che proprio la formula del Grozio «sociniano» ci consenta una soluzione più credibile. Se occorre evitare di cadere in concezioni «sociniane» dell'uomo e della sua bontà naturale, occorre pur correre il rischio – proprio per combattere l'«epicureismo» nel senso di dottrina a-provvidenziale della genesi della civiltà – di situarsi a ridosso dell'«epicureismo» stesso se lo intendiamo ora in un altro senso, cioè come antropologia che sottolinea il primato antropologico del sensibile e dell'impulsuale. Non è la tesi di un periodo di *ferinitas* dell'uomo ad essere contraria alla storia sacra: proprio il «sociniano» Grozio aiuta a situarla nel periodo post-diluviano e Vico si limita ad aggiungere il codicillo anti-pelagiano che fu «per l'empietà» che si giunse a questo stato<sup>38</sup>. Questo codicillo implica però che i «bestioni» non sono usciti dal divagamento ferino grazie a loro eventuali doti di razionalità residua o di pacificità naturale e occorrerà perciò concluderne che l'ordine civile e il «senso comune» si costituiscano a partire da forze emotive non razionali, anche se fortemente rivelative della condizione umana (il timore, il pudore), e da impulsi di per se ben poco socievoli come la volontà di conservazione e di propagazione di se stessi e del proprio sangue. Il carattere provvidenziale di questo processo di costi-

<sup>36</sup> *Sn25*, II, VI, § 58, p. 1014.

<sup>37</sup> Questa è la tesi classicamente espressa da Nicolini, esemplarmente in F. NICOLINI, *Giambattista Vico nella vita e negli scritti* (1925), poi in *Saggi vichiani: serie prima*, Napoli 1955, pp. 26-33.

<sup>38</sup> *Sn25*, I, VIII, § 26, p. 993: «Ma come per l'empietà andarono essi nello stato dell'uomo di Grozio...anzi in quello dell'uomo di Obbes...». Si noti che il richiamo a Hobbes non vuole dire che l'erramento ferino sia qualcosa di simile allo «stato di natura», ma semplicemente che nelle possibilità dello *status naturae lapsae* vi è anche la «licenziosità», la categoria alla luce della quale Vico legge usualmente Hobbes. Sull'impossibilità di attribuire a Vico qualcosa di simile allo «stato di natura» hobbesiano, cfr. l'efficace puntualizzazione di A. MONTANO, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, Napoli, 1996, pp. 25-61.

tuzione non si svelerà all'inizio, nella forma cioè di una diretta rivelazione divina (che è l'errore di Selden), ma risulterà semmai visibile a ritroso, cioè per mezzo dello scompenso colto dallo storico tra il risultato raggiunto e gli strumenti impiegati.

Non mi dilungo su questi aspetti del pensiero vichiano che sono largamente noti. Li riempio soltanto per ipotizzare che sia proprio un rafforzamento degli aspetti «pessimistici» presenti nell'antropologia vichiana – cioè una tipica reazione «ortodossa» rispetto alle eresie di stampo pelagiano – a presiedere agli equilibri della prima Scienza Nuova e della sua inversione del modello groziano: non allontanamento progressivo dalla *simplicitas*, ma processo di costituzione non intenzionale di quelle istituzioni e quei costumi che permettono, proprio nella loro dinamica spesso conflittuale, di conservare, raffrenare, emendare, un'umanità già perduta. In breve, anche Vico si modifica, parallelamente alla sua percezione di Grozio, e perde una parte della sua fiducia nella natura spontaneamente sociale dell'uomo. Come è stato notato soprattutto da Nuzzo<sup>29</sup>, vi sono nel Vico della Scienza Nuova 1725 elementi comuni con quegli agostinismi sei-settecenteschi (Malebranche, Nicole) che iniziano a impostare il problema dell'ordine sociale a partire da una lettura per dir così «produttiva» di quelle passioni e interessi che sono tipiche della *natura lapsa*. Certo, tali elementi non erano assenti nemmeno nel Vico del 1720-1721 – penso alla concezione della *religio*, sulla quale dovremo spendere qualche parola – ma credo che l'emergenza del problema del «socinianesimo» di Grozio possa contribuire a spiegarne il rafforzamento.

2. *Conflitto teologico e culture nazionali*. Con le ultime osservazioni, ho forse risposto in anticipo a quella che potrebbe essere una naturale obiezione alla mia interpretazione del *topos* del Grozio «sociniano». Perché, se questo *topos* fosse effettivamente tanto importante nell'economia della formazione della Scienza Nuova, le pagine dedicate da Vico alla descrizione dello stato di integrità di Adamo e ai guasti della caduta risulterebbero notevolmente inferiori rispetto a quelle del *De constantia*, il quale non sembra muovere da preoccupazioni di confutazione del socinianesimo?

Fermo restando che gli equilibri interni alla Scienza Nuova 1725 sono in buona parte determinati dal fatto che Vico doveva sostenersi da solo le spese di edizione, credo che la questione non sia secondaria

<sup>29</sup> Cfr. in particolare E. Nuzzo, *Vico e Bayle. Ancora una messa a punto*, in *Pierre Bayle e l'Italia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, 1996, pp. 123-201; cfr. p. 160, dove Nuzzo indica il periodo delle prime due versioni della Scienza Nuova Prima come quello in cui Vico sembra essersi convertito «con forza ad una visione antropologica duramente 'egoistica' di una natura umana 'tiranneggiata' dall'amor proprio' e retta in sostanza dall'interesse...».

e che anzi essa ci consenta di calibrare con maggiore esattezza i caratteri specifici dell'«apologeticità» della Scienza Nuova. Accettando la ricostruzione qui proposta dell'origine del *topos* del Grozio sociniano, si può desumerne che, dalla sua pur parzialissima conoscenza delle intricate dispute a metà tra teologia e diritto che si svolgevano nel Nord Europa, Vico ne ricavò una più precisa consapevolezza del fatto che le scelte che si facevano sul terreno del diritto naturale e dei suoi fondamenti implicavano rischi teologici notevoli e che occorrevo scelte calibrate sul terreno dell'antropologia adottata e del rapporto storia sacra/storia delle nazioni. Ecco dunque emergere nella *Vita* (scritta presumibilmente contestualmente al periodo di elaborazione delle prime versioni della Scienza Nuova) il tema del Grozio «eretico» a fianco di quello del Grozio «autore»<sup>40</sup>. Ma, per contro, queste scoperte vengono sistemate nell'arco di un discorso che ha a suo precipuo oggetto la critica dell'«epicureismo» e della bayliana «repubblica di atei», e nella quale Grozio è ora inteso come una porta aperta verso questa soluzione, conformemente alla diagnosi che ne davano anche i giuristi dell'ortodossia luterana e calvinista. Vico dunque interviene sì all'interno di un dibattito europeo e trans-confessionale su quello che comunemente si chiama il «giusnaturalismo secolare», ma vi interviene cercando di fare leva sulla superiore «scientificità» che la sua soluzione avrebbe anche rispetto alle riserve degli «adornatori di Grozio» o alle obiezioni «pie» dei critici tedeschi di Pufendorf. Nulla è più lontano da Vico del cercare un fondamento direttamente teologico delle regole di giustizia del tipo dell'ideale dello «stato integro» dei luterano-ortodossi o dell'idea innata della «santità di Dio» del calvinista Van der Muelen.

Di qui il complesso equilibrio che si instaura nel testo del 1725: si insiste sull'origine teologica di determinati errori, ma li si vede anche come pregiudizi che hanno impedito di «ragionare». Grozio «peccò più di tutti» perché la sua ipotesi dei semplicioni si dimenticò di «ragionarla». L'accusa di socinanesimo a Grozio resta d'altronde una peculiarità dei testi del 1724-1725 e scompare già all'epoca delle *Vici vindiciae*, a ulteriore marchio della sua origine estrinseca. Può darsi che, dopo il 1725, Vico abbia compiuto altre letture che lo abbiano convinto dell'estremismo delle accuse che aveva trovato nei testi letti prima del 1725 o può darsi che egli abbia evitato di usare epiteti che lo avrebbero ancor di più inchiodato a quella veste di «abate» e apologeta pontificio

<sup>40</sup> Se teniamo conto che l'autobiografia vichiana è scritta nel corso dell'elaborazione della Scienza Nuova prima, la famosa osservazione che Vico abbandonò l'impresa di scrivere un'apologia di Grozio nel momento in cui scoprì – guarda caso, nel corso della lettura del secondo libro del capolavoro groziano – che sarebbe stato per lui disdicevole commentare un autore «eretico» assume un significato più preciso. Vico in genere non lesina riconoscimenti ad autori di confessioni diverse dalla sua. Nel caso di Grozio, vi era evidentemente il sospetto di qualcosa di più fondamentale.



che l'*ignotus erro* gli aveva cucito addosso. È un fatto che le *Vici vindiciae* ripetono che l'errore più grave è quello di Grozio – anche rispetto a Pufendorf – ma sembrano attribuire tale errore soprattutto a una sorta di presunzione sistematica: Grozio ha voluto mostrare che, anche tolto il riferimento a Dio, «suum systema constare»<sup>41</sup>.

D'altronde, già i passi del *De constantia* sul rapporto tra *status integritatis* e *status naturae lapsae* avevano in realtà uno scopo preciso, quello cioè di introdurre la distinzione centrale tra *pietas* e *religio*, che corrisponde al livello della filosofia della religione a quella tra «vero» e «certo». Poiché l'uomo non può più avere un «culto di Dio» con mente pura, allora «il certo si sostituì al vero... furono allora istituiti dei certi, cerimonie certe, formule verbali certe mediante leggi affinché le religioni acquistassero – per quanto ciò è possibile agli uomini – un carattere di eternità.... Di qui si cava che l'oggetto della metafisica sono le religioni dei popoli»<sup>42</sup>. La *religio* certa sostituisce la *pietas* vera perché la prima è resa possibile da stati emotivi che sorgono in luogo della *pietas*, quando questa manchi, come è reso evidente dal rapporto tra *metus Numinis* e *pudor*. «Il pudore fu istituito affinché la perdita della pietà, cioè dell'amore nei riguardi di Dio, venisse sostituita dal nascere della religione, cioè del timore di Dio»<sup>43</sup>. Tra pietà-amore e timore-pudore non si dà dunque continuità e la *religio*, proprio in questa accezione visibilmente lucreziana, può assurgere al ruolo di concetto storico-culturale autonomo, l'unico – si noti – che si riveli importante per una teoria politico-giuridica. Si spiega così – per ricordare qui un altro passaggio epistolare, anche se indiretto – perché quando Luigi di Gemmingen cercò di attirare l'attenzione di Vico sulla dottrina del sommo bene di Christian Thomasius – consistente per quest'ultimo nella pace interiore, nella tranquillità dell'animo<sup>44</sup> –, Vico non si impegnò in discussioni, limitandosi a rinviare a questa sezione del *De constantia*. Forse egli intendeva riferirsi alla visione «contemplativa» del sommo bene che è deducibile a partire da questo testo (senz'altro diversa da quella emotivo-intimistica di Thomasius), ma è indubbio che si tratta anche del testo nel quale viene con nettezza demarcata la differenza di ambito di questa problematica rispetto a quelle che invece saranno caratteristiche della *Scienza nuova*.

<sup>41</sup> *Vici Vindiciae*, cit., § 14, p. 52.

<sup>42</sup> *De constantia*, cit., I, IV, 10, p. 360.

<sup>43</sup> *Ibid.*, II, III, 5, p. 404.

<sup>44</sup> Gemmingen infatti scrive «Se Iddio sia il fine della virtù, che vuol dire se sia il sommo bene, è stato contestato in Germania dal signor Cristiano Tomasio, il quale dice che la tranquillità dell'animo sia il sommo bene; ma questa tranquillità non si trova che con Dio e in Dio, e desidero che l'autore il dimostri». Vico si limita ad annotare «Demonstratur tota fere I parte libri II» (G. Vico, *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, Bari, 1929, pp. 151-152).

Dunque, tra il *De constantia* e la *Scienza nuova* 1725, Vico scopre la pericolosità teologica di certi assunti giusnaturalistici, ma rafforza anche la specificità del suo oggetto teorico, che è il «giusto» così come si configura nella storia delle nazioni (il sistema di diritto naturale come «corollario» della storia delle nazioni), non il «bene» nel senso di felicità o salvezza individuale; la *religio* ovvero la pietà dei «fortissimi» e non la *pietas* nel senso specificamente cristiano di amore di Dio. Siamo dunque agli antipodi delle soluzioni tipicamente date dalle «ortodossie» dell'epoca, in specie di quelle dell'area protestante. Ma ci si potrebbe chiedere se anche il fatto che Vico abbia compiuto proprio questa scelta non possa essere inteso in senso apologetico. Non si tratta infatti di un modo di costruire un concetto di «provvidenza» del tutto sganciato dal modello della comunicazione diretta tra Dio e il singolo, cioè dalla «predestinazione» luterana e calvinista, sempre rifiutata da Vico e da lui associata allo «stoicismo»? L'atteggiamento di Vico nei confronti dei giusnaturalisti nord-europei non groziani sembrerebbe confermarlo. Non perché Vico li qualifichi in base alle loro origini confessionali – egli critica Selden ma senza mai usare epiteti confessionali; tace completamente sui presupposti teologici del discorso di Pufendorf che forse ignora; onora come «pii» gli avversari luterano-ortodossi di Pufendorf<sup>45</sup> – ma perché egli mostra una convinzione quasi *de jure* che essi non siano in grado di invertire la direzione di marcia data da Grozio alla dottrina giusnaturalistica, che insomma essi non possano essere di più che «adoratori» di Grozio, almeno in senso largo. In questo senso, va inteso il rimprovero contenuto nella lettera a Monti che «niuno vi stabilisce per proprio e primo principio la Provvidenza», almeno nel senso specificamente vichiano.

Beninteso, Vico non ha torto a cogliere la fragilità delle alternative nord-europee ai modelli groziano e pufendorfiano, né tantomeno ha torto a valutare altamente la propria capacità di cogliere punti deboli effettivi di tali modelli. Basterebbe pensare alle non poche analogie che ha con i temi vichiani la discussione ampia apertasi in Germania dopo la morte di Pufendorf a proposito del «principio» del sistema del diritto naturale. Il celebre saggio di Heinrich e Samuel von Cocceji – *De juris naturalis principio unico, vero, adaequato* (1699) – sembrerebbe costituire a prima vista un'ulteriore reazione religiosa al giusnaturalismo secolare. Esso però pone all'ordine del giorno questioni che Pufendorf

<sup>45</sup> Vico sa che Pufendorf è stato accusato «a doctis aequae ac piis» per la sua «scandalosa ipotesi» intorno allo stato di natura (*Vici vindiciae*, cit., § 14, p. 52) e probabilmente la sua fonte ne è Pufendorf stesso nella *Apologia*, pubblicata in diverse raccolte pufendorfiane (per esempio in *Eris Scandinica*, 1686). Vico invece sembra ignorare le opere teologiche ed ecclesiologiche di Pufendorf, come lo *Jus feciale divinum* (1694) che tanto contribuirono a illuminare Leibniz sui rischi teologico-morali del giusnaturalismo pufendorfiano.

aveva lasciato irrisolte, per esempio quello della possibilità di dedurre l'invulnerabilità di determinati diritti soggettivi o di determinate istituzioni sociali (la famiglia) a partire dai modelli sistematici groziano e pufendorfiano fondati sulla norma fondamentale della *custodia societatis* o della *socialitas*<sup>46</sup>. A questa difficoltà, i von Cocceji rispondevano mantenendo invariata l'idea di un principio unitario e sistematico del diritto naturale, ma ponendo come principio unico la «volontà di Dio», ora non più identificata per mezzo della Scrittura ma per mezzo dell'ipotesi di una teleologia immanente ai vari campi della vita sociale e della quale i diritti soggettivi delle persone – validi perciò *jure naturae* – costituirebbero la garanzia<sup>47</sup>. A questo riemergere di un «provvidenzialismo» volto a fondare il valore normativo pre-statuale di determinate istituzioni storico-sociali, si contrappose l'evoluzione di Christian Thomasius nella sua fase matura. Per Thomasius, Dio non può essere direttamente fonte di nessuna «legge», dal momento che la *lex* implica la violenza coattiva. Dunque, tutte le regole della vita sociale o possono essere dimostrate funzionali alla pufendorfiana preservazione della socialità – tutelata dallo Stato sovrano, agenzia delegata a reprimere la violenza per mezzo della violenza – o vanno invece considerate come spontanee e imprescrittibili decisioni dei singoli in termini di moralità individuale (*honestum*) o di forme e modi della comunicazione sociale (*decorum*)<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> HENRICUS COCCEJUS (praes.) – SAMUEL COCCEJUS (resp.), *De Principio Juris unico, vero et adaequato* (1699). Tratto da HENRICUS COCCEJUS, *Volumen Dissertationum Juridicarum Selectarum*, Francofurti ad Viadrum 1712 (con numerazione separata per ogni dissertazione). All'epoca, le tesi di laurea erano attribuite al solo relatore – cioè in questo caso a Heinrich, il padre – ma la collaborazione tra i due continuò anche più tardi, quando Samuel era diventato uno dei più influenti burocrati del regno di Brandeburgo-Prussia. Nel *De Principio*, si sostiene che il principio groziano della *custodia societatis* è molto più prossimo a Carneade di quanto Grozio non lasci credere (§ 7, 18) e che tale principio – come quelli analoghi di Hobbes e Cumberland – non è adeguato a fondare alcune obbligazioni generalmente diffuse, come quelli riferiti alla sfera familiare (per esempio il divieto dei *promiscui concubitus*, tema anche vichiano: § 23, 39) o il rispetto in ogni circostanza dei diritti basilari della persona (§ 30).

<sup>47</sup> Dei von Cocceji si discute in tutti i testi menzionati alla nota 1. Ma ad essi aggiungerei inoltre K. HAARONSEN, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge-New York, 1996. Haakonssen infatti ci informa che le opere di Samuel von Cocceji ebbero larga diffusione in Scozia fino all'età di Adam Smith e contribuirono a spingere i filosofi scozzesi a cercare fondamenti non contrattuali per i diritti soggettivi (pp. 129-148).

<sup>48</sup> Questa tesi è difesa soprattutto in CH. THOMASII, *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), 4. Edizione Halae Magdeburgicae, 1718, parte I: capp. 4-5-6.

Sull'evoluzione del pensiero di Thomasius, oltre al già ricordato W. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik* (citato alla n.1), resta un classico – ma non privo di qualche errore prospettico – l'italiano F. BATTAGLIA, *Cristiano Thomasio Filosofo e Giurista* (1936), Bologna 1982, mentre per le ricerche più recenti rinvio alle importanti raccolte *Christian Thomasius 1655-1728*, a cura di W. Schneiders, Hamburg, 1989, e *Christian Thomasius (1655-1698)*,

Questa distinzione, evidentemente volta a rendere incoercibile tutto ciò che lo Stato sovrano non ritenga necessario rendere coattivo per ragioni di tutela della pace interna, si connetteva inoltre con una storicizzazione della rivelazione cristiana, letta proprio come passaggio dalla logica teocratica dell'età di Mosé (il Dio «legislatore») alla logica etica dell'età di Cristo (il Dio «padre»), così che la riduzione della *religio* pubblica al minimo indispensabile diveniva ora una richiesta formulabile proprio in nome della libera espressione della *pietas* individuale<sup>49</sup>. Le generazioni successive, da Heineccius fino a Gundling, dovranno tentare di superare il conflitto tra le opposte prospettive emerse dopo la morte di Pufendorf situandosi su un terreno tutto secolare, cioè rilegittimando su questo piano – in termini di formazione di costumi condivisi e di loro successiva fissazione normativa – alcune regole della vita associata delle quali l'impianto di Thomasius negava invece una cogenza normativa almeno in termini di diritto di natura, per esempio quelle della sfera familiare e sessuale<sup>50</sup>.

Questi percorsi di «apertura alla storia», per così dire, delle teorie di matrice giusnaturalistica rispondono evidentemente all'esigenza di ridefinire un rapporto, un terreno di mediazione e al tempo stesso di confine, tra le due entità che l'approccio sistematico aveva portato a polarizzare: la società impersonata dallo Stato, l'individualità definita dal pufendorfiano «foro interiore»<sup>51</sup>. Di qui derivano certi aspetti di parallelismo tematico, ma anche il carattere più ingenuo rispetto allo sforzo di Vico, per il quale «ciò che è in mezzo» tra l'individuo e lo Stato è in realtà ciò che *viene prima* rispetto ad entrambi, essendo la «monarchia» l'esito dei conflitti sociali aperti in seno alle civiltà eroiche e l'«uma-

*Neue Forschungen im Context der Frühaufklärung*, a cura di F. Vollhardt, Niemeyer, 1997, che riportano la bibliografia degli ultimi decenni.

<sup>49</sup> La filosofia della religione implicita nella svolta thomasiana dei primi del '700 è chiarita negli scritti pubblicati nella rivista *Observationes litterariae selectae* tra il 1701 e il 1702, ma soprattutto nelle *Lectiones de prudentia legislativa* del 1702, che lasciano meglio cogliere l'influenza del pur odiatissimo Spinoza sulle concezioni di Thomasius concernenti la teocrazia ebraica (cfr. Ch. THOMASIUS, *Lectiones de prudentia legislativa*, Francofurti et Lipsiae, 1743, p. 40).

<sup>50</sup> La tesi che la maggior parte delle norme di etica familiare e sessuale siano legate alla religione storica e non fondate sul diritto naturale era sempre stata presente in Thomasius, il quale nella maturità la accentua fino a porre in questione la legittimità di alcuni interventi del legislatore nella vita privata: per esempio il divieto legale di quelle che oggi chiameremmo le «coppie di fatto» nella *Dissertatio de concubinato* del 1713, che credè un notevole scandalo. Per la storia di questa controversia, rinvio all'informaticissimo – ma non molto perspicace nell'individuare i fondamenti delle diverse posizioni – A. DUFOUR, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII. siècle*, Paris, 1971, pp. 311-379.

<sup>51</sup> Sui rapporti tra diritto naturale e scienza storica nei discepoli di Thomasius, in particolare in Nicolaus H. Gundling, cfr. N. HAMMERSTEIN, *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denken an deutschen Universitäten im späten 17. und 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1972, pp. 208 sgg.

nità» ovvero il periodo della «ragione spiegata» la fase più tarda del percorso del genere umano. Proprio perciò il provvidenzialismo vichiano appare meno incasellabile nell'alternativa tra riconoscimento di una validità eterna alle istituzioni esistenti e una riduzione di esse a forme di convenzione inter-individuale revocabili *ad placitum*. Anche se poi è evidente che le discussioni in area protestante potevano (e anzi volevano) mettere direttamente in gioco un tema nodale che in Vico costituisce necessariamente un interdetto: vale a dire, il percorso storico e le possibili evoluzioni non di quelle *religiones* che nascono in sostituzione della *pietas*, ma di quella *religio* che ha la pretesa di esserne il veicolo, cioè del cristianesimo. Del modo in cui dovremmo applicare la distinzione tra *pietas* e *religio* sul terreno di una storia del cristianesimo e di una ecclesiologia cristiana, Vico dice necessariamente poco, se non altro perché in terra cattolica i laici padri di cinque figli non avevano lo stesso spazio di intervento su questo tema che avevano i giuristi protestanti, i quali potevano concludere la loro brillante carriera con trattati di ecclesiologia o di vera e propria teologia, come è il caso di Pufendorf.

Queste considerazioni sembrerebbero averci notevolmente allontanato dal materiale propriamente offertoci dalle lettere e addirittura dai testi vichiani. Ma questa digressione appariva opportuna per cercare di focalizzare una difficoltà che altrimenti resterebbe latente. Come ci ha mostrato perfino l'apparentemente ostico caso del Grozio «eretico» e «sociniano», la Scienza Nuova non si struttura certo intorno a questioni riconducibili alla contrapposizione cattolici-protestanti, ma intorno a nodi teorici rispetto ai quali Vico poteva presumere di incontrare la simpatia di molti non cattolici sensibili alla lotta contro l'«epicureismo». Perché mai altrimenti egli avrebbe sperato in una ricezione migliore da parte degli «Acta Eruditorum» o gioito delle lodi dell'arminiano Le Clerc? D'altro lato, però, Vico sembra anche effettivamente convinto che alle sue soluzioni, al «suo» specifico concetto di provvidenza, difficilmente sarebbero arrivati i teorici nord-europei e questa non sembra una simulazione per attirare la benevolenza dei corrispondenti, quasi tutti ecclesiastici. I confronti che abbiamo fatto ci permettono forse di cogliere le ragioni di fondo di questa convinzione e di incasellarla nell'autocomprensione che Vico ebbe di se stesso come filosofo. Si pensi a un passaggio molto interessante contenuto nella lettera a Luigi Esperti, passaggio nel quale non si discute del giusnaturalismo ma — trattando delle «occulte e straniere cagioni» della fortuna dei libri — del processo di genesi del cartesianesimo «...in odio alla probabile, s'irrigidisce in Francia la cristiana morale, e dal vicino Settentrione gran parte della Germania, lo spirito di ciascheduno si fa divina regola delle cose che si deon credere. Vede il Cartesio il tempo di far uso de' suoi meravigliosi talenti e de' lunghi e profondi suoi studi, e lavora una metafisica in ossequio della necessità e stabilisce per regola del vero l'idea venuta da

Dio senza mai diffinirla; onde tra essi cartesiani medesimi sovente avviene che una stessa idea per uno sarà chiara e distinta, oscura e confusa per l'altro...»<sup>52</sup>.

Questo testo sembra dunque confermare che la Scienza nuova vichiana si muove in direzione contraria non soltanto rispetto all'«epicureismo» ma, al tempo stesso, rispetto a tutta una configurazione spirituale che ha la sua remota origine in Lutero e il cui nucleo centrale consiste nella volontà dello spirito di pietà individuale di farsi regola della *religio* pubblica (delle cose «che si deon credere»). Nulla sembrerebbe dunque confermare maggiormente una lettura direttamente apologetico-cattolica proprio di quella che abbiamo considerato come la mossa più innovativa e più pericolosa di Vico, cioè della sua declinazione tutta storico-antropologica della *religio*. Ma questo passaggio cruciale va inteso con circospezione, dal momento che esso non tende certo a fare di Cartesio una sorta di protestante in incognito – il che sarebbe falso e Vico lo sa – ma piuttosto a definire una connessione tra la diffusione dello spirito di soggettività e la genesi di una determinata epistemologia, quella «renatista», che, proprio nel suo ondeggiare tra la ricerca del «necessario» come limite all'arbitrio soggettivo e il ricorso a quest'ultimo nella scelta dei postulati, sembra costituire, per così dire, il veicolo di riproduzione allargata del soggettivismo stesso. La forma nella quale la mentalità soggettivistica prende corpo e diviene dirompente non è la teologia rivelata, ma l'epistemologia, più esattamente l'epistemologia della semplicità, della linearità, della facile comprensibilità. E questo è il terreno di conflitto teorico fondamentale, rispetto al quale le differenze confessionali tradizionali appaiono essere ormai fattori di sfondo, puri elementi di «contesto» socio-culturale.

Questo mi sembra essere il senso di fondo di questo passaggio e dell'intera lettera a Esperti, la quale potrebbe avere addirittura un valore periodizzante all'interno dell'itinerario vichiano, segnalandoci il riemergere potente della problematica epistemologico-filosofica (Cartesio, Locke, Malebranche) dopo la Scienza Nuova 1725 fortemente segnata dal confronto con i «tre principi» del diritto naturale. Le *Vici Vindiciae* sono da questo punto di vista un testo di transizione, dal momento che Vico è sì costretto a tornare sulle sue differenze specifiche rispetto a Grozio e a Pufendorf, ma il cuore del suo intervento è quel piccolo trattato sull'ingegno che viene introdotto sfruttando il *topos* della contrapposizione tra scritturalismo protestante e razionalismo teologico cattolico<sup>53</sup>. Scritturalismo e spirito sistematico – Grozio è appunto colui

<sup>52</sup> Lettera a Luigi Esperti, 1726, in *Epistole*, p. 128.

<sup>53</sup> *Vici vindiciae*, cit., § 15, pp. 52-54: la contrapposizione ingegno-verità era stata introdotta dall'*ignotus error* e Vico la contesta, collegandola cursoriamente allo scritturalismo protestante.

che voleva mostrare che «*suum systema constare*» – sono le forme nelle quali la verità rinvenibile dall'*ingenium* diviene inattingibile.

Perfino la lettera a von Harrach del 1731, che conclude l'insieme delle lettere interessanti per il nostro tema, va a mio avviso letta in quest'ottica. Apparentemente, la lettera sembra insistere sull'identità di Vico in quanto cattolico in lotta contro i tre sistemi di Grozio, Selden e Pufendorf, espressione rispettiva dell'Olanda, Inghilterra e Germania protestante. Ma il centro della lettera è costituito dalla domanda: perché mai la Francia cattolica, «quando ella più Sfolgorava di Dotti Huomini», non ne aveva alcuno che fosse il «quarto principe» del diritto naturale? E la risposta implicita è ovviamente che questi sono i perniciosi effetti del cartesianesimo, ragion per cui bene ha fatto l'abate Conti a consigliare ai francesi di studiare l'opera di Vico e di correggere su tale base le loro idee sulla cronologia, la mitologia, la morale e la giurisprudenza<sup>54</sup>. Dunque, anche questa lettera, così evidentemente progettata per veicolare un'immagine direttamente apologetico-cattolica dell'opera vichiana, finisce per porre Vico in contrapposizione più con Cartesio che con i giusnaturalisti di area protestante, i quali sembrano essere ormai l'espressione di un panorama culturale meno devastato – dal punto di vista di Vico – di quello della Francia cattolica ma cartesiana.

Aggiungerei un'ulteriore considerazione a partire da questa lettera. È assai dubbio che, quando Vico traccia una relazione – per dir così – «espressiva» tra Grozio, Selden e Pufendorf e le loro nazioni, che sono nazioni protestanti, stia pensando a fattori di tipo confessionale. Quando egli immagina che l'Olanda, l'Inghilterra e la Germania menino vanto di Grozio, Selden e Pufendorf e «insultino» la Francia che è priva di un quarto principe del diritto, egli sembra più pensare a una sorta di competizione tra culture nazionali che a una battaglia tra confessioni. Le *Vici vindiciae*, nonostante la loro ovvia insistenza sul carattere costitutivo che la cattolicità avrebbe per l'identità nazionale italiana (tesi visibilmente funzionale a dipingere a foschi tratti l'*ignotus erro*, italiano ma anti-cattolico) lo confermano. Se gli Italiani amano Vico, contrariamente a quanto afferma l'*ignotus erro*, non è soltanto perché è cattolico ma perché «colui il quale con molto impegno, cioè coraggiosamente, polemizza contro le personalità illustri delle nazioni straniere, procura, a causa dell'emulazione della gloria, grandissimo piacere al suo popolo...»<sup>55</sup>. Ma che cosa intende qui Vico per «gloria»? Seguendo l'autobiografia vichiana, dovremmo pensare alla «gloria di Dio» alla quale è dedicata l'opera di Vico<sup>56</sup>. Ma, dal contesto delle *Vici vindiciae*, sem-

<sup>54</sup> Lettera a Ludwig von Harrach, 1731, in *Epistole*, p. 164.

<sup>55</sup> *Vici vindiciae*, cit., § 36, p. 76.

<sup>56</sup> «Con la qual opera il Vico, con gloria della cattolica religione, produce il vantaggio

bra piuttosto trattarsi, più prosaicamente, della rinomanza all'interno di quella sorta di comune proscenio culturale europeo che ha in questo periodo il nome di *République des Lettres*. Soltanto il riferimento implicito a un tale spazio comune dà senso al fatto che la polemica filosofica viene concepita a partire da un modello classicissimo (aristotelico) di competizione – l'emulazione per la gloria – che appunto si contrappone all'invidia o al conflitto di pura ambizione proprio per il fatto che la prima resta all'interno a quello spazio comune che gli altri tipi di conflitto distruggono<sup>27</sup>. Solo a partire dalla supposizione che si dia uno spazio comune europeo nel quale competono le culture nazionali, può avere un senso la fantasia vichiana secondo la quale gli Italiani godono della sua coraggiosa battaglia contro i giusnaturalisti ultramontani e gli Inglesi o gli Olandesi deridono i Francesi perché essi non hanno avuto un «quarto principe» del diritto naturale. Che una simile competizione possa nascere proprio dalla presenza di mentalità già fortemente differenziate e che queste siano tali anche per le diverse matrici confessionali, può esser dato per scontato. Ma appare altrettanto certo che la filosofia, che per Vico è ormai il modo primario nel quale tali differenze prendono corpo, è per lui anche il veicolo della possibilità di comunicare (in modo evidentemente meno improduttivo di quanto non siano le accuse di eresia) su di esse.

FRANCESCO PIRO

*Vico's letter to Monti (1724) and his contemporary works use confessional epithets – such as «Socinian» or «Heretical Author» – in order of characterising Grotius, i.e. the founder of the modern doctrine of Natural Law. How seriously must one take such epithets in order of clearing up the deep motives of Vico's attitude towards the «three Princes» of the Doctrine (Grotius, Selden, Pufendorf)? In this paper, it is showed that the attribution of an hidden «Socinianism» to «Grotius' anthropology was a commonplace in the North-European anti-Grotian and anti-Pufendorfian literature and that some of the Grotius' commentators quoted by Vico – such as W. van der Muelen – discussed intensively about it. Vico's aim of defending a more «orthodox» point of view is effective, but it has to be placed in the context of a trans-confessional debate on the importance of the Christian-Augustinian doctrine of the*

alla nostra Italia di non invidiare all'Olanda, l'Inghilterra e la Germania protestante i loro tre principi di questa scienza...» (*Vita*, cit., p. 60).

<sup>27</sup> Per la contrapposizione emulazione/invidia, cfr. l'aristotelica *Rhetorica*, II, 1381a e 1387b 25 – 1388 b 26. Al contrario dell'invidia, l'emulazione è un rapporto che non distrugge ma rinsalda l'amicizia. Quanto al concetto di «gloria» nello spirito classico, rinvio alle fondamentali pagine di H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana* (*The Human Condition*, Chicago, 1958), tr. it. Milano, 1989<sup>4</sup> pp. 14-17, 141-145.



*Fall for the sciences of politics and history and not reduced to properly confessional borderlines. It is true that Vico sometimes paints his main differences from all the North European authors – namely his doctrine of Providence and one of its central focuses, namely the stark distinction between Religion and Piety – as alternative to the Protestant mind as such. But the analysis of some crucial letters on this matter (to Esperti, 1726; to von Harrach, 1730) help us to see in which sense – mainly linked to Vico's philosophy of truth and knowledge – these remarks have to be understood. Vico's letter to Monti (1724) and his contemporary works use confessional epithets – such a «Socinian» or «Heretical Author» – in order of characterising Grotius, i.e. the founder of the modern doctrine of Natural Law. How seriously must one take such epithets in order of clearing up the deep motives of Vico's attitude towards the «three Princes» of the Doctrine (Grotius, Selden, Pufendorf)? In this paper, it is showed that the attribution of an hidden «Socinianism» to Grotius' anthropology was a commonplace in the North-European anti-Grotian and anti-Pufendorfsian literature and that some of the Grotius' commentators quoted by Vico – such as W. van der Muelen – discussed intensively about it. Vico's aim of defending a more «orthodox» point of view is effective, but it has to be placed in the context of a trans-confessional debate on the importance of the Christian-Augustinian doctrine of the Fall for the sciences of politics and history and not reduced to properly confessional borderlines. It is true that Vico sometimes paints his main differences from all the North European authors – namely his doctrine of Providence and one of its central focuses, namely the stark distinction between Religion and Piety – as alternative to the Protestant mind as such. But the analysis of some crucial letters on this matter (to Esperti, 1726; to von Harrach, 1730) help us to see in which sense – mainly linked to Vico's philosophy of truth and knowledge – these remarks have to be understood.*

## SCHEDE E SPUNTI