

improbabili precorrimenti, ma va rintracciato, a mio avviso, soprattutto nell'essere riuscito ad individuare la proposta metafisica che Leopardi lascia in eredità, che è quella di una Natura che non solo produce e distrugge gli individui, ma crea anche forme eccedenti il circolo di produzione e distruzione, come la poesia e l'amore.

Le pagine finali del volume ospitano una buona e aggiornata bibliografia ragionata.

ALESSIA SCOGNAMIGLIO

LA POSIZIONE E IL COMUNE. DUE STUDI SULLA MODERNITÀ*

I due ampi studi, che qui prendiamo in esame, si sviluppano, anche se non programmaticamente, ma *deliberatamente*, come Lomonaco stesso afferma, in una sorta di *continuum* tematico, che si articola procedendo dal posizionamento umano nel *nuovo* mondo — quello cioè delineato nei propri contorni da un'epoca, la modernità, che costruisce e ricostruisce sé stessa svincolandosi con decisione dai caratteri imposti dalla tradizione metafisico-teologica che l'ha preceduta — fino a ricavarne le implicazioni di tale rinnovato posizionamento nella declinazione dello *stare-con*; i due studi di Lomonaco, cioè, stabiliscono una opportuna continuità, non pre-determinata, tra dimensione particolare e dimensione inter-soggettiva, tra riflessione autocoscienziale e relazione all'altro, tra utilità egocentrata e bene comune, tra esperienza personale e divenire universale, al fine di descrivere due dei momenti essenziali della *Neuzeit*: la *posizione* umana e il *comune*. I due studi non hanno perciò solo l'estrinseco tratto comune di svilupparsi attraverso un'analisi che copre gli stessi tre secoli, il XVI, il XVII e il XVIII, e che si incarna in entrambi nella scelta di quattro autori esemplari (sebbene uno solo in comune ai due studi: Vico), ma si caratterizzano come un'ideale prosecuzione e reciproco rimando l'uno dell'altro, poiché entrambi non smettono di interrogarsi sull'intreccio che probabilmente sarebbe da ascrivere al movimento più peculiare della modernità: come direbbe Nietzsche, dal soggetto al mondo.

1. L'A., nel primo degli studi, compie un'ampia disamina di alcune delle più rilevanti *posizioni* critiche nella storia del pensiero, in un arco temporale,

* FABRIZIO LOMONACO, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, Pisa, ETS, 2021, pp. 220; ID., *Il comune nel pensiero dei moderni. Grozio, Hobbes, Spinoza, Vico*, Milano, Mimesis, 2023, pp. 196.

non arbitrariamente individuato, che va dalla fine del Cinquecento alla metà del Settecento, vale a dire attraversando quella linea ermeneutica che prepara, assume e critica quella che storiograficamente è definita età moderna. Il *nuovo* viene perciò misurato da Lomonaco a partire dall'inedita *posizione* che il pensiero introduce, segnatamente lo stare dell'uomo nel mondo: le spinte antisostanzialistiche del tardo rinascimento, culminate nello scetticismo montaigniano e nella proposta egologica cartesiana e pascaliana, si sviluppano e si 'complicano' in strati teoretici che si sedimenteranno in *posture* che di lì in poi diventeranno imprescindibili: il soggetto, l'*ego*, il metodo, la natura, la morale, la storia. I quattro momenti qui selezionati, Montaigne, Descartes, Pascal, Vico, costituiscono, in tale direzione, un *Universo* rifondativo dell'umano, ri-concentrato sulle «ragioni di esistenza e di coesistenza» (*Da Montaigne a Vico*, p. 6), che dai *margini* della filosofia preparerà la propria mossa contro il *centro*: l'inquietudine dell'incerto, il meditare solitario, il tremore teologico-religioso, la poetica del tempo umano, diventano, nella loro originalità, quattro momenti esemplari di quello scivolamento dal centro alla periferia che il moderno fa succedere al classico.

Le categorie classiche vengono perciò ripulite nelle acque del *nuovo*, acquisendo perciò stesso un *nuovo* senso, una *nuova* direzione e una *nuova* fondazione, o traducendosi *tout-court* in *nuove posizioni* concettuali (l'*ego* cartesiano, l'io pascaliano, la storia vichiana). È, in tal senso, pregevole che l'A. prediliga un criterio analitico che non muove dalla contrapposizione (p. 9) delle singole voci, tra loro poste canonicamente in una linea successiva segnata dal mero *polemos*, individuando invece un orizzonte di confronto comune che trae dalla cultura umanistico-rinascimentale quello slancio vitale per oltrepassare il mondo aristotelico-scolastico.

È così che un «filosofo non premeditato e fortuito» (p. 17) si affaccia sul mondo del pensiero riformulando, per via *personale*, il pensiero sul mondo, procedendo non da un'analisi di sistema ma dalle «proprie esperienze di studio e di autoanalisi» (pp. 17-18), che declina la propria critica nel possessivo della *persona*: «questa non è la mia dottrina, è il mio studio, non è la lezione d'altri, è la mia» (p. 18). La nozione recede dall'universale per incarnarsi nell'intimo, il trattato si ridimensiona nell'*assaggio* del proprio esperire, il cui racconto rivendica la forza epistemica della singolarità. Le istanze logico-argomentative vengono così soppiantate dal discorso *vivo*, fantasioso, dubbioso, irrisolto, umbratile, volgarizzato, eppure fortemente animato di «tensione conoscitiva e pratica» (p. 19): è precisamente in questo che si intravede quel tratto aurorale che attraverserà tutto il moderno, il conoscere conoscendosi, che non smetterà di orientare il corso successivo del pensiero occidentale. Montaigne avanza componendo una trama decostruttiva, sottoponendo il *classico* edificio del pensiero all'incedere del dubbio, smantellando criticamente i pilastri dell'origine e della ragione, dipingendole come espressioni proiettive di una grandezza che

sa di vita. Di qui l'affermazione di un primato, non più epistemico, del sentire, che da attestante diviene l'interrogato, e da certificante si trasmuta in ingannatore. Il sensibile assume dunque il doppio registro di fonte esperienziale e di grimaldello anti-conoscitivo, o meglio diviene il campo per eccellenza da sondare nel tentativo di comporre quella grammatica dell'apprensione che non sa più affermarsi nell'autorevolezza del *logos* rigido e cristallizzato. Decade con ciò l'adeguatezza analogica dell'aristotelismo, secondo un'abissale scissione tra rappresentazione e realtà, la cui corrispondenza è disvelata come artificio e presunzione del pensiero: «La conseguenza è che se le rappresentazioni appartengono tutte allo stato d'animo dell'uomo gettato contro l'oggetto, non è più possibile fissare una gerarchia di valori di verità né stabilire paradigmi di senso assoluto» (p. 27). L'A., quindi, mostra quanto la *posizione* di Montaigne (altro tratto comune con l'impulso umanistico-rinascimentale) non coincida con un mero recupero di quella porzione della classicità che può *agire* contro l'aristotelismo, in qualità di alternativo. Ecco perché, se certamente il bordolese va incontro ad un umore scettico-pirroniano, non si sottrae però dall'approfondirlo, arricchendo la fenomenologia del sentire attraverso l'istanza fantasiosa-immaginativa, concependo «l'uomo quale sintesi di percezione sensibile e affettività immaginativa» (p. 29), e individuando nel limite dell'*immaginabile* il campo potenziale dell'azione umana, conoscitiva e pratica. Di qui l'efficace sintesi che apre il secondo paragrafo del capitolo: «La modernità degli *Essais* sta nel riconoscimento della *condizione* umana tra fragilità e *dignitas* quale unità di misura dell'esistenza terrena» (p. 36). Con Montaigne, il desiderio e l'inconscio (l'involontario) fanno irruzione nella casa dell'essere pensante (per usare una parafrasi heideggeriana), non più come spettatori accidentali e privati di autorevolezza, ma come animatori di ultima istanza, 'regolatori' della ragione, o meglio sintomi del flusso indeterminato del vivente. Di qui la celebrazione di una *posizione* nel mondo che *assapora* più che fissare, che si muove nell'incerto apparire immaginando e fantasticando più che determinare leggi e paradigmi, che individua nel limite dell'intimo esperire la potenza di «condizione umana [...] non [...] più garantita da leggi naturali [...], imprigionata com'è in un divenire incerto e incostante», che riformula il proprio orizzonte pratico radicandolo «nella *natura* non come essenza ma energia vitale cui affidare la misura della varietà delle azioni e dei relativi valori» (p. 67).

Non è una semplice eco dei temi montaigniani quella che si risente nel secondo dei pensatori cui Lomonaco dedica la propria attenzione: preoccupato com'era dagli esiti dello scetticismo che rischiava di imporsi, Descartes, con una procedura analoga a quella del bordolese, riscritta cioè nel percorso della riflessione personale, *meditata*, perviene ad una proposta anch'essa ispirata al senso del limite dell'esperienza umana. E l'A., prolungando le implicazioni pratiche del *discorso* di Montaigne, la descrive concentrandosi su di un punto 'problematico' del pensiero cartesiano, quello della morale. E lo fa impiegando

due voci strumentali, decisive nel loro fare da risacca all'incedere del movimento cartesiano (che si dispiega per una via tutt'altro che monotona), vale a dire Elisabetta di Boemia e Regius. Chiuso nel privato, desideroso di sottrarsi alle polemiche ermeneutiche sortite dai propri scritti, Descartes alterna alle pubblicazioni intense corrispondenze, diventate poi a pieno titolo parte del *corpus* cartesiano. Quella con Elisabetta assume, come l'A. mostra, una centralità proprio per il suo costituirsi come declinazione morale della teoria epistemica, nella fattispecie quella che attiene alla questione dell'unione anima-corpo. A dispetto dell'attestato e spesso acriticamente *indiscusso* dualismo cartesiano, Lomonaco molto opportunamente evidenzia che il percorso teorico cartesiano è esattamente inverso a quello canonico, vale a dire dall'unione alla distinzione, e non il contrario. Ed è precisamente nell'ambito di tale questione che Elisabetta chiede precisazioni relativamente alla problematica della comunicazione tra le sostanze, non individuando nelle facoltà del movimento alcuna possibilità di interagire con l'immateriale, risolvendosi così nella celebre affermazione:

E confesso che mi sarebbe più facile concedere la materia e l'estensione all'anima, che la capacità di muovere un corpo e di esserne mosso a un essere immateriale (p. 76).

Per quanto ispirato da motivi personali, l'interrogativo elisabettiano non è privo di una sua decisa profondità, come lo stesso Descartes le riconosce, che interroga acutamente quella «tensione tra il presupposto metafisico delle due sostanze incomunicabili per *distinzione reale* e la relazione intrinseca esistente nell'uomo tra anima e corpo» (p. 77), e che spinge il filosofo a misurarsi e a precisare le attitudini di quelle facoltà che sono espressione di tale unione, l'immaginazione e la sensazione (p. 78). Atteso che «l'*unione* non è da dimostrare» ma «è un innegabile dato di fatto, comprovato dall'esperienza quotidiana che la veracità divina garantisce e rende assolutamente certa» (p. 79), l'apparente contraddizione, che inficerebbe la distinzione delle due nozioni primitive, è 'risolta' da Descartes nella suddivisione tra materialità cogitativa e materialità estensiva. L'A. mostra quindi la rilevanza di tale soluzione, sottolineando che «questo è il punto di arrivo di un nuovo e problematico discorso sull'umano che vuole tenere insieme *pensiero* ed *estensione* e la 'sostanza' di un soggetto che si scopre non solo *cogitante* ma concreto» (p. 80). Di qui l'urgenza di un trattato sulle passioni, scritto in qualità di fisico («en Physicien»), sottratto ad un'impostazione moralistica, caratterizzato dal principio di una «fisiologia meccanicistica dei fenomeni passionali», incentrato sulla dinamica del sentire, vale a dire sulla dimensione patica dell'anima.

Il sentire, annoverato tra le modalità della *cogitatio*, si esprime sincronicamente come processo corporeo, non immediatamente individuabile o localizzabile, dato che «il soggetto non può distinguere le reazioni fisiche che essa [la passione] ha causato» poiché l'anima «è unita a tutte le parti del corpo con-

giuntamente'» (p. 82). Di qui l'A. rileva la problematicità e l'innovatività del meccanicismo fisiologista cartesiano, laddove i sentimenti risultano talvolta «contraddittori rispetto alla volontà dell'uomo e alla linea di condotta perseguita», predisponendo un principio di equilibri fondato sulla capacità contenitiva della rappresentazione di sfumarne l'intensità e ridimensionarne gli effetti dannosi (pp. 85-86). Su questo punto si dipana l'aspra polemica con Regius, la quale, seppur inquadrabile in un'ampia (seppur non integrale) quanto articolata consonanza su questioni di fisiologia, decade in un rifiuto da parte del medico olandese dell'intero impianto metafisico cartesiano, dall'innatismo alla dimostrazione per via inferenziale dell'esistenza di Dio: «messa in crisi definitivamente la metafisica come scienza, Regius è attento alla sola prospettiva della nuova scienza come *physica*» (p. 100). E tuttavia, il materialismo di Regius non manca di individuare linee di contrapposizioni direttamente collegate al piano fisiologico, in particolare il sostenuto primato della sensazione, in cui diviene esemplare il ruolo fortemente attenuato della volontà:

La volontà è iscritta in un'analisi che ne identifica l'origine nei sensi prima dell'applicazione ai corpi, mentre nel cap. XI del *Philosophia naturalis* ('De animi affectibus') è ripensata in relazione alla forza dell'*esprit*, quasi a prendere in contropiede la nota tesi cartesiana e smentire che l'anima possa 'acquistare un potere assoluto sulle proprie passioni (p. 101).

In definitiva, si attacca il punto cruciale del tema morale cartesiano, decisamente rivolta alle potenzialità del *bon usage* rispetto alle incombenze sotterranee del naturale.

Altrettanto in seno al pensiero cartesiano, ma altrettanto in dissidio (senza voler tuttavia azzardare comparazioni valoriali), è la proposta di Pascal, oggetto del terzo capitolo della monografia, la cui originalità è individuata dall'A. nella sua meditazione personale sul tema del nulla. Seppur in una marcata filiazione cartesiana, e acceso da un intenso slancio religioso, Pascal non manca di evidenziare il suo debito nei confronti di Montaigne:

Condivisi sono l'azione corrosiva del dubbio, il carattere congetturale del sapere umano che la filosofia razionalistica è stata abile a trasfigurare. La gerarchia dei valori di verità subisce un'inversione radicale, quando entra in crisi il primato della regola dell'evidenza opposta all'esperienza segnata da instabilità e rotture che si susseguono (p. 114).

Lungi dal ritrovarsi in una *posizione* che risente, nella sua articolazione *objectiva*, la propria derivazione ontologica dall'infinito, laddove cioè Descartes lo aveva collocato, l'uomo pascaliano è posto in sospensione tra l'infinito e il nulla. La natura diviene perciò stesso il pungolo che riporta l'uomo verso il riconoscimento del limite che lo struttura. Metonimicamente, l'inquietudine di Pascal si muove tra il fisico e il teologico, tra il matematico e l'antropologico,

tra l'esteriore e l'interiore. Di qui il *disgusto* ma anche la grande fiducia per la conoscenza scientifica. Ne nasce, come l'A. ampiamente mostra, una tensione che prolunga le 'scienze astratte' al di là di sé stesse:

Pascal si preoccupa di estendere la riflessione sulla scienza a ciò che la oltrepassa [...]. Ai rigidi e astratti ragionamenti si contrappone lo 'spirito vivo e gli occhi fini', la capacità di conoscere la realtà con il 'buon senso' e le poche 'facoltà' di cui si può avere certezza: l'*esprit* e l'*bonnêté* (p. 116).

Di qui il rimando tra il vuoto fisico e l'abisso interiore, di qui la ridefinizione di una condizione epistemica non più arrogantemente rivolta alla certezza conoscitiva, ma sospesa «tra questi due abissi dell'infinito e del nulla» e delimitata alla contemplazione. Nella sua medietà tra il nulla e l'infinito, all'uomo non resta che quel poco di apparenza che la percezione gli concede, permanendo dinanzi alle cose nella «disperazione di non conoscere il loro principio, né la loro fine» (p. 117). L'A. mostra dunque quanto la razionalità moderna sia in questo punto privata del punto su cui basava la propria consistenza: la risoluzione meccanicistica e desostanzializzata del mondo, investe ora lo stesso uomo, privato della centralità egologica fondante la conoscenza (l'io è odioso e insituabile), e soprattutto del sistema categoriale in grado di afferrare il proprio intorno. La modernità, intendendo smobilitare le inconsistenze metafisiche e logiche dell'aristotelismo, finisce con l'accedere quindi all'incerto e all'insensato: dall'*ego sum* cartesiano, disceso ontologicamente dall'infinito, il quale si fa garante pur nella sua incomprendibilità della dimensione soggettiva, si perviene, per la stessa via, attraverso Pascal, alla dispersione più abissale, allo sgomento dell'illimitato che sfugge perpetuamente dalle mani, al limite vincolante dell'ignoto, che resta tale e che riporta incessantemente l'uomo al suo nulla, al nulla del finito che si scopre irrimediabilmente tale dinanzi all'infinito. Ed è esattamente in questa irrisolta tensione all'incommensurabile, in questa esperienza del proprio nulla dinanzi all'inattingibilità dell'infinito, che Pascal individua la posizione umana, o meglio la *distanza* che lo separa da Dio, non più *deducibile*, né concepibile, ma *scoperto* nel suo sottrarsi: *Dieu est caché* (p. 121). Il rimbalzo sul cartesianesimo, opportunamente rilevato dall'A., è inevitabile: «Il progetto di scienza assoluta della natura è contraddetto dall'incapacità dell'uomo di giungere ai principi» (p. 126). L'uno-tutto del cartesianesimo, vale a dire l'ordine totalizzante che si articola dal *cogito* a Dio, nonché la teorizzazione identitaria (come affermato da Hegel) tra pensiero e essere, sprofonda nell'assenza silenziosa di Dio (p. 127). È, dunque, in questi termini che Pascal colora la miseria dell'uomo: ma a tale miseria, non manca la grandezza. In tale direzione va la brillante sintesi che Lomonaco propone:

Il *Deus absconditus* (Isaia, 45, 15) pascaliano è anche l'essere a patire dal quale l'esistenza trova un suo significato e il pensiero un suo ordine. Il Dio nascosto è quello dell'assente

chiarezza logica, presente se cercato con l'oscura evidenza della volontà. La traccia del vuoto e del niente è quella lasciata dal suo nascondimento che invita la vera filosofia non filosofica a un esame critico del senso dell'esistenza. Il Dio pascaliano [...] lascia un vuoto di sé, un vuoto e un desiderio che si danno nella sottrazione, nel silenzio che lo occultata e, insieme, lo fa cercare. È una forma di privazione che spinge gli occhi a scrutare nel buio, doloroso e traumatico, perché la fatica del pensiero e della volontà è tutta nel cercare di accettare un incomprensibile che esiste come l'eccezione (pp. 131-132).

Di qui, la *ragione* del cuore, ossia quel sentire, e soprattutto sentire Dio, che prolunga la *ratio cognoscendi* verso un *pathos* che eleva la conoscenza al di là delle maglie causalistiche e concettuali, aprendola alla verità, che lungi dall'essere colta per ragione, è *sentita*: «piacesse a Dio che [...] conoscessimo tutte le cose per istinto e per sentimento» (p. 144).

Il medesimo cartesianesimo anticartesiano muove il protagonista dell'ultimo capitolo, Giambattista Vico. Se una certa solitudine dello spirito ha contrassegnato tutti i pensatori su cui Lomonaco si è principalmente soffermato, la *vis polemica* che lega gli ultimi due autori possiede tratti comuni, in ciò che essi pur assumendo a pieno titolo la collocazione nel moderno, hanno insistito sui limiti e le possibili derive di un impianto conoscitivo e metodologico centrato sulla sola ragione calcolante. Come molto opportunamente l'A. evidenzia, le vicende di Vico non possono prescindere dalle «relazioni del filosofo napoletano con il cartesianesimo meridionale» (p. 160). In tal senso, le pagine riportate dalla sua autobiografia (pp. 160-161) ben esprimono l'atteggiamento di Vico, teso a limitare il portato applicativo del meccanicismo. E poiché quest'ultimo si era costituito nell'ambito del cartesianesimo a Napoli come tema generale, declinandosi particolarmente su questioni di fisiologia e di medicina, è da questo punto che Lomonaco tesse la sua analisi della critica vichiana a Descartes:

In Vico le *passioni* non si propongono come l'oggetto di una fisica dell'umano in versione meccanicistico-fisiologica. Sfuggite alla logica del controllo, sono chiamate a tradursi nel tempo storico, a porsi come *virtù* e, perciò, come problema del *comune* (p. 162).

D'altro canto, Vico non può che riconoscere l'inedita impostazione apportata dal cartesianesimo, che dismette le procedure tradizionali intrise di astruserie inefficaci dedotte dalla *vecchia* metafisica. Ma se un'autonomia operativa veniva riconosciuta, non mancava però una critica al *nuovo* e la necessità di sua una revisione, integrando ciò che costituisce il proprio della vita e della vicenda umana. In tale direzione:

Con la nuova *fisica* e la moderna *fisiologia* si tratta di costruire un'aggiornata logica *della* e *per* la vita da opporre all'essentialismo del *cogito* che rischia di ridurre l'uomo a essere solo pensiero con le pericolose conseguenze etico-politiche del solipsismo, via di accesso ad un ineludibile scetticismo» (*ibid.*).

Vico ritiene perciò di dover aprire il moderno a ciò che quel solipsismo ostacolava, vale a dire all'orizzonte della relazione: impensata quanto geniale innovazione, la considerazione dell'intersoggettivo come campo di fondazione dell'umano diventava l'imprescindibile chiave di lettura dei fatti. Il *senso comune*, lungi dal contaminare le purezze epistemologiche dello spirito, diviene il terreno espressivo della morfologia del tempo storico, e cioè di quel tempo che ordisce la trama delle relazioni che si incarna nel *comune* e che ne definisce lo statuto. Uno statuto che non si dà come mera cristallizzazione sincronico-universalistica, ma che *diviene*, muta, si metamorfizza, pur seguendo la grammatica circolare della provvidenza. Ed ecco che l'isolamento egologico, unitamente ai suoi dispositivi (certezza, evidenza, chiarezza, distinzione), e alle sue derive logicistiche (Port-Royal), diviene inefficace e inapplicabile ai fatti umani (p. 164); di qui la riabilitazione del verosimile e la ricollocazione epistemologica del *senso comune*:

Il *senso comune* fonda le dimensioni sociali e storiche dell'esistenza: individui che vivono insieme e comunicano tra loro agiscono ispirandosi a regole generali attraverso quel *sensus* connesso all'*ingegno*, alla capacità di scorgere con la fantasia e la memoria somiglianze ideali in tutti i campi del sapere (*ibid.*).

Lungi dal costituire un mero catalogo di pregiudizi, il *senso comune* viene letto come una fenomenologia dell'intersoggettivo, il codice storicizzato delle relazioni e delle comunicazioni umane e sociali, l'espressione della forma che l'ingegno assume nel proprio *tempo*; ma, esattamente per i caratteri che animano tale campo, vale a dire l'incerto, l'involontario, il complesso, il molteplice, smarrisce ogni consistenza quel *primum verum* che intende porsi come principio generale di ogni possibile conoscenza (l'unità del metodo si parcellizza della molteplicità dei campi oggettuali). Il mondo umano, irriducibile ad un mero concatenamento meccanico, è intravisto nella ricchezza dei suoi strati, nelle complicazioni dei suoi inciampi, nell'oscurità dei suoi esiti, e la sua *realtà* reclama dispositivi assai più articolati della sola deduzione logica per esser letta:

contro ogni identificazione di ragione e realtà il *senso comune* è il *vero* per l'uomo, ossia il vero nelle sue prime forme non riflessive, percettive e topiche, inventive e fantastiche. Questo *senso* non è l'universalità astratta della ragione ma l'unità del sapere pratico orientato nell'infinita varietà delle circostanze (p. 166).

Dunque: non solo analisi, ma percezione, fantasia, topica, *inventio*; non solo astrazione e generalità atemporale, ma anche praticità e molteplice, effettualità e temporalità storica. È da questa apertura gnoseologica che Vico acquisisce la consapevolezza della necessità di fondare quell'insieme di discipline sottratte, per principio, ai dettami operativi del cartesianesimo, come il diritto, l'eloquenza, la storia. L'A. predispose qui una precisazione cruciale, non sempre suffi-

cientemente sottolineata, che attiene alla prima delle discipline appena citate, in particolare nella sua relazione al principio vichiano del *verum ipsum factum*. Se tale principio intendeva riscrivere in senso effettuale le condizioni di possibilità conoscitive, Lomonaco evidenzia efficacemente quanto esso si riarticoli nel corso della riflessione vichiana attorno all'espressione di *vincolo*:

dopo il *De antiquissima*, o, meglio, dopo il *Liber metaphysicus* trascorreranno dieci anni prima della pubblicazione del *De uno* che presuppone un'altra forma di certezza capace di farsi esistenza e oggettivazione del vero alla luce del 'principio' e dell'aggiornata esigenza di unificazione del sapere umano e divino. [...] Mettere in discussione la verità cartesiana significa vincolarne la possibilità alla dimensione del temporale, per attestare la vocazione della *mens* a proiettarsi nell'attività umana, a entrare, così, nel mondo del diritto e della religione cristiana. [...] L'intenzione divina costituisce un *vincolo* per una natura umana in quanto creata e riconosciuta con le figure della mitologia, con le *nature fictae* che polarizzano conoscenza e azione, riscattando l'umano dalla posizione ferina. [...] Al 'carattere divino del diritto' si richiamo le prime ricostruzioni del *vincolo* del 'giuramento' che segna la vita sociale e politica (pp. 174-176).

L'esigenza di sondare l'origine del legame intersoggettivo, nelle sue ascendenze e dipendenze al divino, porta alla luce una struttura che prescinde dalla convenzionale genesi contrattualistica di tipo razionale, individuando nel *corso* dei fatti umani l'incombenza del discontinuo e l'adesione ad una tensione verso una razionalità non più decifrabile come mero *continuum*:

quello che il *vincolo* dell'antico giuramento invita ad abbandonare è il modello classico della naturale continuità di sviluppo della socialità, contraddetto dalla positiva funzione dialettica del conflitto. [...] Il conflitto appartiene al corso storico che vede la 'compiuta umanità' anche nella costitutiva apertura alle possibilità della crisi e della decadenza» (pp. 177-178).

L'ordine della storia si rivela nel suo fondamento metafisico, vale a dire in quella partecipazione del divino che si struttura appunto come *vincolo* e che trattiene i fatti umani in uno *ricorrere* eterno, luogo di «sintesi di intelligenza, volontà e potere dell'unità della mente divina» (*ibid.*), e tuttavia senza schiacciare l'effettuale nella necessità determinata della *consecutio* lineare; piuttosto sintetizzando la *ratio* dell'ordine eterno con l'incedere molteplice, conflittuale e diversificato della vita umana. Di qui la rivalutazione delle *origini* in un senso fenomenologicamente connesso all'intero tempo storico, un tempo perciò non slegato e interpretato come scisso, ma altrettanto in un senso non meramente genetico: l'origine non manca di trattarsi in ciò che la consegue, poiché il *vero* non smette di offrire espressioni, anche e soprattutto nel pre-razionale, nel simbolico, nel patico. È esattamente in questo che si decodifica la triviale accezione fatalistica della provvidenza, per rivelarsi viceversa nella convinzione di Vico come ordine eterno che, incarnato nel multiforme e negli inciampi dei fatti

umani, si ricompone e si offre nell'ordine storico, di cui lo *jus* è vettore nella sua costante tensione tra l'*utile uguale* e l'immutabilità del giusto.

2. Il secondo studio allarga e sviluppa l'interrogativo sulla modernità, avviato nel primo, prendendo in esame la categoria del *comune*: recuperando le parole di François Jullien, Lomonaco chiarisce che

il concetto di *comune* si distingue dall'*universale* e dall'*uniforme*, sfugge a ogni assimilazione, perché non è il *simile* ma la promozione anche sul piano politico di 'effettive opportunità di condivisione'; il comune che può diventare 'esclusivo' e intollerante se non è *estensivo* e *intensivo*, se cioè rinuncia a quella tensione feconda assicurata proprio dalla convergenza con gli 'scarti' tra i sessi e le età degli uomini, le 'funzioni e le occupazioni', le 'regioni e gli ambienti [...]'. Scarti che non si chiudono in differenze identitarie, ma aprono a un *tra* in cui si forma un nuovo comune' (*Il comune nel pensiero dei moderni*, p. 7).

Si potrebbe forse individuare proprio in tale filo conduttore l'elemento che lega i due studi, e cioè che quel rinnovato posizionamento dell'uomo nel mondo apre la modernità ad una conseguente, e in verità contestuale, ritrascrizione della posizione del mondo nei riguardi dell'uomo, mondo cioè còlto non soltanto in quanto puro orizzonte naturalistico, ma dialettizzato nella sua trama intersoggettiva, stabilendo una sorta di convergenza tra il naturale e il giuridico, d'altronde già originariamente espressa nelle rispettive nomenclature (diritto *naturale*, legge, causa, azione ecc.). Una tale convergenza non è ovviamente effetto di una genealogia terminologica, ma di una riflessione, che ripensando le proprie categorie, ne ripensa anche il funzionamento. Sicché l'inedita *posizione* mondiale, vale a dire il rinnovato *stare-nel* che inaugura la modernità, diviene *ipso facto* risolta (per usare un termine hegeliano) nello stare in comune, ossia nello *stare-con* che interroga *d'emblée* la costituzione e i limiti di quel corpo politico e istituzionale che orienta lo spazio del *comune* verso la propria autocoscienza: la comunità. Di qui, l'interesse dell'A. nell'interrogare lo spettro storico-semanticamente di tale concetto, per la via di quattro pensatori chiave, come lo erano stati per ragioni epistemiche, metodologiche ed esistenziali quelli affrontati nel primo degli studi che stiamo discutendo, che in modo incisivo descrivono l'incedere della modernità, con i suoi tagli, i suoi recuperi, le sue discontinuità.

Esemplare, in tal senso, l'opera del primo degli autori analizzati, Grozio, riguardo al quale Lomonaco molto opportunamente afferma:

In anni più recenti è stato multiforme l'approccio al suo pensiero, evocato a difensore degli ideali umanitari e teorico dei 'diritti naturali', dei principi dello *ius cogens* e del moderno diritto internazionale. Il che non ha favorito lo studio della sua complessa opera di assunzione e rielaborazione della tradizione (classica, romanistica e medievale), utilizzata in contesti e 'contenuti ormai profondamente diversi', in un'età di transizione dalla cultura medievale a quella moderna» (p. 19).

È esattamente in questa transizione, con il suo peculiare sincretismo, che si articola la proposta groziana, ricettrice dello svincolamento dalla *lex aeterna* tomista, e tesa a ridefinire lo *ius hominum* in un quadro 'naturale' e integralmente terreno: di qui, la *lex naturalis*, espressione di una razionalità universale e comune agli uomini (pp. 20-21). Nel suo scritto giovanile *De iure praedae* [1605], Grozio, infatti, esprime l'esplicita intenzione di voler calare il diritto in un'universalità *ridotta*, per così dire, non più cosmica ma umana, vale a dire razionale, intersoggettiva, libera:

Lo scopo implicito è di sostenere la superiorità del governo delle leggi in quanto governo della ragione che elide la dimensione del potere personale e agisce come misuratore per impedire che l'interesse particolare sia fonte di disordine e conflitto permanente. La legge naturale si rappresenta nel suo contenuto di efficace realizzazione di una legge superiore. Se questa nel realismo tomista si identifica con la *lex divina*, in Grozio corrisponde all'operare della ragione secondo una procedura deduttiva richiesta dalla natura umana astrattamente considerata. Ciò serve a impostare il moderno discorso sullo *ius* come *scientia* (p. 22).

Il diritto va riscritto in un volere umano che prescinda fattualmente da quello divino, pur recependone la traccia nella razionalità impressa nell'uomo dalla creazione, facendo così convergere *voluntas* e *ratio* (p. 23), diritto e natura, ordine e libertà. Con Grozio si interrompe quella linearità tra ragione umana e divina in favore di una più misurata obbligazione alla legge naturale che disalda lo *ius* dalla *parola* rivelata:

Il diritto non nasce dall'arbitrio di una volontà oggettiva trascendente ma si radica nella natura delle cose e degli uomini e la volontà è creatrice del diritto solo in quanto espressione di una legge comune. Inscritta da Dio negli uomini indipendentemente dalle consuetudini e dalle latitudini, essa esprime il valore dell'umanità (p. 25).

Se dunque sussiste in Grozio una forma di teologia giuridica, essa va letta nell'immanenza della naturalità dell'agire, nella sua disposizione al comune e nel suo rispondere ad una razionalità governamentale. La natura non è cioè mero ordine meccanico, assolutamente scisso, ma *marca* del divino; ma proprio per tale motivo, pienamente *consistente* in sé stessa, *operativamente* indipendente e *sostanzialmente* autonoma. La *voluntas* umana si concretizza come agire libero e come estrinsecazione del *naturale* comune cui tende, già inscritto all'origine della propria condizione, e che sancisce quel passaggio cruciale dalla *communio primaeva* alla società politica (p. 26). L'A. non manca qui di mostrare quanto tale crucialità sia connessa e intrecciata alla dimensione del *proprio*, vale a dire a quella genealogia dell'appropriazione che modula l'agire umano, e che sovrappone azione libera e libera proprietà, per cui l'evoluzione dal comune al particolare non può prescindere da un'ermeneutica dei rapporti tra *res commu-*

nes e res privatae («distinzione già attiva in Cicerone», *ibid.*), vale a dire dalla questione del *proprium* in quanto *dominium*:

il *proprium* è in funzione della libertà del soggetto e in coerenza con i nuovi rapporti tra uomo e beni, già al centro delle innovative posizioni della Seconda Scolastica e dei moderni tentativi di costruire una teoria dei *diritti naturali* [...]. Fine di ogni azione di *dominium* non sono le cose ma l'atto di fondazione di esse in me [...]. La concezione della proprietà implica la possibilità di usare, dividere e trasferire beni, scambiarli e trasportarli, dando origine a nuovi regimi e spazi di appropriazione. La naturale *societas* si alimenta di universali relazioni umane, offrendo nuovi spunti al ripensamento del fondamento della comunità (p. 27).

Si struttura qui una visione che sintetizza natura, antropologia e diritto privato, tessendo una trama che fa confluire istinto autoconservativo (appetito), inclinazione sociale (comune) e interesse particolare (utilità): la ragione e la Società, attraverso il diritto, divengono quindi l'orizzonte in grado di garantire la convivenza di tali dimensioni nel quadro della razionalità, affinché la *societas* realizzi la concordia nelle relazioni tra le varie soggettività che la costituiscono (individuo, famiglia, Stato) oltrepassando quel conflitto tra naturale e umano (pp. 29-30):

Il diritto alla vita e all'acquisizione dei beni utili può essere esercitato solo quando si rispetta l'eguale diritto nell'altro, senza nuocergli o privandolo di ciò che gli appartiene. L'inclinazione umana alla vita sociale non è antitetica agli interessi dei singoli, non è un correttivo ma una condizione necessaria, perché vivere con gli altri serve al soggetto e alla sua stessa *utilitas* quale strumento del diritto naturale. Ragione e società stabiliscono un limite agli interessi singolari ma non li sopprimono, li orientano senza danneggiarli. Nell'universalismo giuridico di tono umanistico la norma eterna, legata a motivi volontaristici, decade e la legge si fa naturale, impegnata a governare il mondo dell'uomo associato (p. 29).

Il ritrovamento della portata universalistica e razionale del diritto interviene perciò come rimedio di quella deriva imposta dal possesso e dal consumo, la quale, scardinando il *dominium* collettivo della *communio primaeva*, abbandonava appunto il *comune* in direzione dell'egoismo possessivo (p. 31), e determinava «la necessità di un ordine per garantire l'uso delle nuove proprietà divise». Di qui la brillante sintesi, di sapore nietzschiano, che l'A. propone:

L'idea del *proprium* implica una concezione dell'identità come aspirazione alla proprietà. La logica moderna è, quindi, fondamentalmente una logica possessiva: essere soggetto significa essere in grado di possedere l'oggetto attraverso il suo uso. Il potere stesso di nominare le cose nasce dall'appropriarsi delle stesse. (*Ibid.*)

Lungi, tuttavia, dall'essere un'apologia del possesso, il discorso groziano è teso a congiungere istinto autoconservativo e bene comune, *effettuando* quell'unità che contraddistingue «l'autentica natura umana»:

La 'cura del benessere altrui' diventa il contrassegno dell'autentica natura umana nel contenuto delle altre leggi, tese a correggere i *misfatti* e a ricambiare i *benefizi*. E sono leggi che confermano il carattere di obbligatorietà dei diritti naturali individuali prima dell'appello alle istituzioni civili, impegnate solo a ratificare l'esecuzione della difesa e della pena in quelle comunità 'riunite in una sorta di consenso in vista del bene comune'. Nel nuovo spazio civile gli individui nell'universalità degli interessi comuni possono riconoscere il dovere alla cura nell'interesse dell'intero genere umano (p. 32).

Ecco perché il diritto naturale, razionale e universale, assume la funzione fondamentale di armonizzare, ampliando «la sfera del proprium», «interesse privato e beneficio collettivo». L'inedita impostazione groziana giunge con ciò ad una lettura rinnovata del diritto naturale, «principio di ordine tra l'*amor sui* e la socievolezza», in cui è esattamente l'istanza naturale a piegare verso l'organizzazione del comune e verso un'unione governamentale che «richiede di anteporre all'interesse del singolo il vantaggio del bene comune in una forma di governo certa quale la *Respublica* cui pertiene la creazione e l'uso dello *ius civile*»: di qui la matrice estensiva dell'utilitarismo, non più schiacciata nell'ordine particolare, ma tesa nell'ampiezza dell'universale:

Nella *Respublica* la vita naturale, orientata all'utilitarismo, cambia radicalmente di segno, perché persegue un unitario bene comune. La società politica ha il compito di preservare quanto sia necessario alla vita mediante l'opera dei consociati non derivata spontaneamente dal grado di socialità dei singoli ma dalla capacità di mettere in sicurezza la loro esistenza e i loro beni, di sottoscrivere e rispettare i contratti, per realizzare la giustizia (pp. 34-35).

È a questo punto che l'analisi dell'A. rileva e sottolinea il «salto logico e giuridico» (p. 56) tra il *De iure praedae* e il più 'maturo' *De iure belli ac pacis* [1625], in cui interviene una concezione di tipo contrattualistica:

La *communio primaeva bonorum* è trasvalutata nella nuova condizione storica in cui è sempre latente quale affermazione di una necessità vitale di diritti che lo Stato è chiamato non solo a tutelare — come nel caso della *Respublica* del *De iure praedae* —, ma a fondare con il 'contratto' che entra in scena dopo la caduta dello stato di natura integra cui appartengono tutti gli individui socialmente responsabili. La società naturale non conduce direttamente a quella politica, istituita in base alla capacità degli uomini di stabilire *pacta* e di rispettarli. La stipula di un patto, garantita dalla norma del diritto naturale di mantenere le promesse, è posta a base del diritto civile (p. 50).

Tema fondamentale è un inedito ripensamento della proprietà, laddove l'aspetto universalistico del diritto viene riscritto come tutela, 'sicurezza', del *proprium*, che sostituisce il 'giovanile' assunto dell'unità tra bene individuale e comune (p. 48). Si tratta di integrare la proprietà operando una transizione dal dominio privatistico a quello pubblico:

Il transito dal *dominium* privatistico a quello pubblico assume configurazione pattizia di reciproco riconoscimento e accordo in quanto forma del corpo politico in cui si afferma un passaggio cruciale: dal patto di unione a quello di obbligazione per una *potestas* cui è dovuta obbedienza. La proprietà si libera definitivamente da ogni determinazione personale e si trasforma in 'proprietà' politica: il *proprium* che prima definiva l'appartenenza e l'insieme delle relazioni personali ad essa inerenti, adesso diventa proprietà anonima, un'oggettività separata dall'individuo che chiede di essere governata dall'astratta soggettività giuridica dello Stato. Il *proprium* della vocazione possessiva dell'individuo si trasforma in potenza estranea che governa il singolo. La proprietà privata attesta la perdita del benessere originario comune e l'introduzione dell'ordine giuridico in cui le cose sono trasferite in proprietà non per un 'atto interno dell'uomo' ma con un patto che può essere tacito o espresso (p. 51).

Per Grozio, dunque, tutto è rielaborato a partire da quel che l'A. definisce un 'fatto nuovo', vale a dire un «*contratto di sovranità con cui lo Stato nasce per porre fine al disordine della civitas*». Il giovanile ampliamento richiesto all'*utilitas* si ritraduce in uno sganciamento dell'utile dal naturale, in cui il primo diviene di contro il pungolo che spinge il *comune* verso il diritto civile e l'autorità politica. Nell'originarietà della legge naturale, che si struttura in via antecedente alla stessa istituzione del politico, trova posto il vincolo della volontà che nella sua effettuazione risponde unicamente all'universalità e razionalità della sua causa, quel *sensus commune* che agisce e pensa nelle 'genti' o almeno 'da quelle più civili', e che legittima la forma con cui la sovranità trova la propria incarnazione più *naturale, naturalmente* tesa alla pace (cfr. 1 *Corinzi*, 14, 33; p. 57): «E misura del diritto non deve essere l'eccellenza [...] ma la volontà espressa dal popolo» (p. 56).

La torsione contrattualistica della riflessione groziana non può non misurarsi con un pensatore che individua nel *contratto* l'elemento essenziale per l'uomo di fuoriuscire dalla condizione naturale: Hobbes. Grozio polemizza con quest'ultimo su di un punto specifico: «aver considerato la condizione naturale degli uomini fondata su un radicale antagonismo», averla cioè «identificata con uno stato di 'guerra di tutti contro tutti'» (p. 59). Come l'A. precisa, se il filosofo olandese sostiene che «la naturale socievolezza è *immutabile* così come lo stesso diritto naturale, 'comando della retta ragione', inclusa nell'esistenza dell'uomo e tesa a sostenere la sua vita di relazione», «in Hobbes, invece, ogni forma di socialità pacificata e 'controllata' è smentita, risultando attraversata da una rottura irreversibile, da una cesura irreparabile» (pp. 59-60). Al centro della proposta hobbesiana, insiste una visione antropologica di tipo pragmatica, priva di connotazioni metafisiche, che delinea una visione ben precisa del rapporto uomo-natura: la dimensione originariamente *connaturata* all'uomo consiste in una preminenza dell'aspetto egoistico che, pur non inducendo alla solitudine ma alla relazione, caratterizza l'intersoggettivo come dissociazione e conflitto. Hobbes ritiene perciò il modello groziano di *communio primaeva*

come «astratto e inesistente, contraddetto dall'uso dei beni comuni che è la più netta smentita di una possibile vita naturale in pace e in sicurezza» (p. 61). L'universo etico hobbesiano è di contro animato da una tensione egoistica, in cui l'associazione è mero effetto accidentale e strumentale, in cui cioè l'aspetto concorrenziale, connaturato e dipendente dai bisogni e dai desideri, determina un'inconciliabilità che ignora, nello spirito di sopraffazione, ogni ancoramento etico originario. La condizione originaria, dunque, egualitaria nella condizione, assume un significato puramente *polemico*, esattamente contrario allo spirito pacifico di matrice groziana: «il desiderio di affermazione e di autoconservazione diventa lotta per la vita che corrisponde alla morte come potenziale pericolo che si rinnova in ogni occasione di confronto» (p. 63). Di qui, i due principi del *De cive*, del 1) «'desiderio naturale' dell'esclusivo possesso di ciò che prima era in comune» e della 2) «'ragione naturale' che afferma il principio di autoconservazione per via negativa quale impegno a sfuggire alla 'morte violenta'» (p. 64). Giustamente l'A. evidenzia quanto il metodo hobbesiano si muova tramite un'analisi per così dire inferenziale, opposto ad una deduzione logico-attrattiva, sensibile cioè al riscontro in quelle società decadute nell'anarchia degli elementi esemplari di ciò che, negativamente, attiene alla dimensione naturale: «la condizione naturale non si identifica con una fase preistorica» (p. 66) ma viene dedotta, in via *negativa*, dallo stato civile. L'attestazione di simili esempi consente a Hobbes di rilevare la spinta onnipotente dell'uomo nello stato naturale, che si afferma in uno *ius in omnia*, che amplifica estensivamente in modo illimitato l'applicazione del principio dell'utile. In tal senso, il diritto naturale si traduce in una libertà mortifera e conflittuale, che acquisisce i tratti di uno stato di guerra permanente, che «non discende dall'isolamento degli individui ma dall'azione reciproca» (p. 68). In piena opposizione a Grozio, e «impegnato nella riflessione sulle 'controversie', sulla *societas* umana che include *guerra* e *pace*» (p. 70), in cui la guerra diviene «evento occasionale», Hobbes tratteggia l'idea di una pace *innaturale*, in cui lo *ius naturale* si incarna nell'incerto e nell'insicuro (*ibid.*). Di qui, l'abbandono a una qualsiasi logica del *consenso*, a qualsiasi rimando risolutivo alla legge naturale, o a un *pactum unionis*. Lomonaco, molto efficacemente, sintetizza:

La retta ragione non basta come non bastano le leggi naturali, perché se bastassero non ci sarebbe bisogno delle leggi civili. Hobbes respinge nettamente la dottrina che fonda lo Stato sul *pactum societatis* e risolve la società civile in un'aggregazione di mutuo soccorso, inadeguata ad assicurare l'osservanza delle regole di cui essa stessa ha bisogno. Dal fatto che gli uomini tendono a vivere comodamente consegue che la loro capacità di calcolo e di previsione razionale li induce a stabilire un potere comune che nel *De cive* si definisce potenza. L'unico modo per istituirlo è che tutti consentano di rinunciare al 'diritto su tutto' (seconda legge naturale), trasferendo il *proprium* a un'unica persona fisica o giuridica che avrà massimo potere per impedire ai singoli interessi di prevalere sugli altri (p. 75).

Per eludere tutto ciò, Hobbes si riferisce al potere artificialmente istituito dello Stato, che «concilia l'aspetto più antisociale dell'individuo con l'esigenza di tutelare e conservare la vita» (p. 76). Il timore istituisce l'unità della persona civile, che acquisisce una *summa potestas*, con l'intento di conservare la moltitudine, attraverso un patto che integra il solo principio della convenienza e trasferisce l'insieme delle volontà ad un soggetto *terzo* che si identifica come volontà unica dei contraenti. Tale trasferimento svincola il *terzo* dal legame di azione reciproca, poiché eccentrico rispetto alla posizione dei contraenti: «stipulato non con il Sovrano ma a favore della sua istituzione, l'artificio pattizio lo sottrae all'obbligo nei confronti dei contraenti», per cui il Sovrano diviene garante della validità dei patti proprio a partire dalla sua solitudine decisionale, realizzando una forma istituzionale fondata «su un vincolo di *soggezione e obbligazione*» (p. 77). Abbandonata la pattuizione per consenso, e dunque qualsiasi rapporto tra potere e *communitas*, ognuno si obbliga a rinunciare al proprio diritto e alla propria forza, delegandole unilateralmente al detentore del potere supremo (p. 78), il quale permane svincolato dall'obbedienza alle leggi civili, istituendo così un *pactum subjectonis* che si esercita nell'obbligo per i contraenti di obbedire a tutto ciò che il Sovrano comanda. Ecco perché

Hobbes unisce così nella sua teoria due tesi apparentemente in contrasto: la massima unificazione delle volontà individuali e la concezione non organicistica del potere comune. La volontà che non è volontaria, bensì principio delle azioni volontarie, deve essere tutta contenuta nelle deliberazioni dei patti, negli effetti del trasferimento al sovrano del diritto di usare le forze individuali (p. 80).

Ne risulta quindi un esercizio del potere che dismette qualsiasi necessaria aderenza alla razionalità o allo *ius naturale*, e dove la *lex* si *giustifica* mediante la sola *auctoritas*.

La soluzione hobbesiana non sarà, come noto, esente da critiche e opposizioni: da ciò, la scelta dell'A. di far procedere la sua analisi attraversando la riflessione di un pensatore la cui *vis* polemica nei confronti di Hobbes si interseca con le molteplici accezioni che ha saputo fornire del *comune*: Spinoza. Il filosofo olandese prende le distanze da Hobbes affermando «la persistenza del diritto naturale nello stato civile e l'equivalenza di potere e diritto nelle relazioni tra *summa potestas* e sudditi» (p. 88). La linea ermeneutica di Spinoza si concentra sull'immanenza tra *ius* e vita, delineando uno «*ius sive potentia*» che si esprime nella «corrispondenza della 'potenza universale di tutta la natura' all'espansione di ciascun individuo che si 'estende sin dove si estende la sua potenza determinata'» (p. 89). Contro l'accezione hobbesiana dello *ius naturale* assimilato al principio autoconservativo degli individui, e modulato da una «norma trascendente le esistenze finite», Spinoza riarticola il rapporto tra vita, natura e diritto, stabilendo una piena confluenza tra *ius* e *potenza* che si estrinseca nella

identificazione dell'in sé dei modi in grado di adottare tutti i mezzi utili allo sforzo (*conatus*) di conservare la propria essenza [...] nel movimento vitale della natura, per cui 'ciascuna cosa, per quanto è in essa, si sforzi di perseverare nel suo stato, senza alcun riguardo per alcunché se non per sé stessa' (*ibid.*).

La posizione proverbialmente immanentista di Spinoza legge perciò stesso la *lex naturalis* come connaturata, *sub specie aeternitatis*, che non necessita di alcuna definizione dell'orizzonte originario da cui far conseguire, linearmente o in via discontinua, la configurazione del potere nel *comune*. Se Dio e Natura coincidono, lo *ius sive potentia* altro non è se non l'espressione finita dell'illimitata *potestas* divina, che «esiste per intima necessità della sua essenza e si determina ad agire in assoluta autonomia». Di qui la mancanza di qualsiasi orizzonte antropocentrico che possa veicolare l'idea di giustizia, che di contro si riassume nella necessità della natura, che sussume nello *ius naturale* «l'esercizio fattuale della potenza di ogni individuo» (p. 91). Lungi, tuttavia, dall'imporre l'onnipotenza della razionalità come sintomo dell'agire, Spinoza problematizza il tema del corpo, e segnatamente la sua capacità di eccedere gli strumenti della *mens*:

il naturalismo si afferma alla luce di un complesso progetto di fondazione imprescindibile dal divenire dei corpi e dalle loro connessioni nelle linee di espansione vitale. Il corpo è, infatti, al centro di un'infinita serie di relazioni dettate dalla *potestas agendi* dell'uomo in una condizione sempre transitoria. Nessun corpo è chiuso in sé stesso o immobile [...]. La riconosciuta funzione positiva della corporeità innova la riflessione moderna sulla posizione dell'uomo contro le illusioni del libero arbitrio e del potere della volontà con conseguenze immediatamente accertabili nel campo della politica (p. 93).

È in tal senso che la ragione smette di porsi a fondamento causale delle vicende umane, laddove viceversa è il corpo, nella sua problematica articolazione con la *mens*, a indicare la cifra della condizione umana, ivi compresa quella riguardante la formazione degli istituti di potere:

La riflessione sul diritto naturale assume, cioè, fino in fondo la scissione tra natura e ragione umana, non teorizza una situazione di perfezione ma tiene conto anche degli appetiti, del 'cieco desiderio' con cui gli uomini si determinano ad agire e si conservano. Il diritto naturale non proibisce nulla 'se non ciò che nessuno desidera e nessuno può fare', a conferma del processo di autoconservazione e di espansione della vita assicurato dal movimento delle passioni (p. 94).

L'agire umano diviene quindi espressione delle potenzialità affettive, nella nota configurazione attivo-passiva, espansivo-contrattiva: da ciò, l'impossibilità di ricondurre la complessa dinamica in divenire degli affetti all'unità rigida di una *ratio* causante e universale. La peculiare condizione umana, nella sua intima suscettibilità al fluttuare degli affetti, e nella sua potenzialità di affettare altri corpi, si caratterizza per Spinoza in un riconoscimento dell'altro per imitazione,

tramite una sorta di identificazione immaginaria (cfr. p. 98). È qui evidente, dunque, una già disposta attitudine connaturata alla socialità, che non segue, come in Grozio, dall'appetito, quanto dall'intera grammatica delle passioni. Ma, al contempo, il principio di somiglianza, proprio perché tale, determina il criterio impositivo che ogni desiderio tende ad affermare: «'Ciascun uomo desidera che gli altri si conformino a ciò che lui sente, che approvino ciò che egli approva e rifiutino ciò che egli rifiuta'» (p. 99). Come Lomonaco sottolinea:

Non si tratta di modificare ma di assumere il rapporto di forze descritto dalla geometria degli affetti, regolando e stabilizzando l'immaginario passionale per riconoscere nell'altro la massima utilità per sé. Il punto di avvio non è l'individualità razionale e autosufficiente ma la relazione in cui è coinvolta la dimensione politica del comune che poggia sul livello immaginativo dello scambio nelle circostanze di reciproco ascolto e di confronto, per raggiungere una soluzione mai predeterminata e immediatamente razionale (*ibid.*).

Si tratta con ciò di riaffermare lo *ius naturale* pur rinunciando alla sua pura affermazione, non in grado di relazionare, commisurandole, le differenze; sicché è esattamente attraverso «l'istituzione delle leggi» (p. 102) che esso può trovare la sua propria attuazione. È quindi nella dimensione del politico che lo *ius naturale* si compie divenendo *civitas*, potenziando il *conatus* nella misura in cui la naturale puntualità del singolo si fa organico nel *comune* della società civile (p. 103):

L'analisi della potenza individuale e della sua crisi in quanto scissa dall'ordine naturale è in funzione della reintegrazione sociale e politica nel potere dello Stato che rende stabile ciò che nella condizione individuale è esposto alla variabilità e all'incertezza. Così, senza abdicare alla propria finitezza, l'uomo di Spinoza può salvarsi dal contingente inadeguato (p. 104).

Da tutto ciò segue una profonda avversione per il contrattualismo (posizione che si approfondisce nel *Trattato politico* del 1676) e per qualsiasi soluzione di matrice pattizia, poiché costruite sul principio artificioso del ripiegamento dell'agire all'obbligo e al dovere, anziché tese verso l'istituzione di un'organicità potenziata della moltitudine, che culmina nell'*unica mens*,

che non va concepita come comando di un *modo* di pensiero su un altro modo [...], bensì quale autorganizzazione razionale dei vari momenti del *conatus* collettivo del corpo politico in quanto unione dei suoi sudditi (p. 110).

Ecco allora in che senso la moltitudine ricostituita come unità fa confluire obbedienza e adesione alla *civitas*, esattamente nella misura in cui l'azione adesiva allo *ius* statale non si determina come riposta a un comando dall'utilità aliena, ma diviene azione immanente all'utilità della moltitudine, e dunque alla propria, in un reciproco rimando tra *virtus* e *potentia*.

L'analisi dell'A. si conclude prendendo in esame un autore la cui proposta, sul tracciato delle innovazioni metodologiche ed etiche della modernità, ha saputo elaborare una rinnovata teoria del diritto naturale come scienza del divenire storico: Vico. L'avvertenza che introduce la trattazione, che si esprime nell'intenzione di concentrarsi sui due temi cruciali dell'*equità* e del *sensu commune*, non è per nulla meramente strumentale: è infatti esattamente in questi due orizzonti tematici che si iscrive e si definisce la teoria vichiana del *comune*, sviluppata e approfondita nel corso dei suoi scritti, e giunta ad un punto cruciale nel *De uno*:

Colpito da Grozio che 'tralascia la ragion civile dei Romani' ed erra nella trattazione dei 'modi dell'acquistare un dominio, cui dicono esser stati introdotti dal gius naturale', Vico intuisce che dalla semplice presa di possesso dei frutti naturali, dall'uso delle cose, non si comprende il principio del diritto. Le ipotesi della *occupatio* o della *divisio primaeva* non spiegano né la genesi dell'ordine sociale delle nazioni né la formazione del 'diritto naturale delle genti'. [...] Occorre richiamare alla *potestas* i migliori e i più degni, per interpretare il giusto attraverso l'*equo*. [...] A contrastare la *humanitas* non è l'utile in sé ma il suo sottrarsi a quel criterio di giustizia [...]. Le utilità non sono in sé né oneste né disoneste, ma disonesta è la loro disegualianza e onesto il loro equo equilibrio (p. 142).

Si attesta perciò un'accezione che integra diritto e equità distributiva dell'utile:

Dunque naturalmente [...] il diritto è l'utile pareggiato, fatto uguale, seguendo quella norma eterna della misurazione, nominata dai giureconsulti 'equità', la quale è fonte di ogni naturale diritto. L'equo non contrasta con l'utile ma è la sua misura, garanzia di vita a ogni componente della 'società del vero', fondata sulle *communes veri aeterni notiones* che consentono di riconoscere il principio unitario e il fine dello *ius*. L'esito di questo discorso rinnova la coerente tendenza unificatrice di Vico, attento a sostenere che *ratio* e *utilitas*, *causa* e *occasione* del diritto sono distinte ma inseparabili (p. 144).

La teoria vichiana dell'equità corrisponde dunque con una teoria della misura, veicolata dal concetto di utile, che tuttavia non si riduce ad un mero «utilitarismo empirico», poiché tale teoria si struttura nell'ambito della dinamica della relazione intersoggettiva, la quale viene interpretata come mossa da un principio unificante che dispone i destini delle genti verso una coappartenenza di interessi e di fini (cfr. *ibid.*). Interprete non monumentale della romanità e del suo spirito giuridico, Vico ne ricava la coincidenza tra verità, equità e giustizia:

L'originalità di Vico sta nel rielaborare la tradizione romanistica con una fondazione metafisica dell'idea di giustizia in rapporto all'azione volontaria dell'uomo nel mondo. L'eterno vero del giusto non è lontano né immobile; è vivente nell'uomo come ciò che orienta l'utile ed eguaglia gli interessi contrastanti, senza mai separarsi dall'onesto. Il

diritto è giustizia, retto da un principio etico intrinseco che umanizza la realtà sensibile con il *vere vivere* [...] che Vico identifica con il 'vivere con verità' (pp. 144-145).

Se da un lato, dunque, Vico afferma il carattere eterno della verità e della giustizia, al contempo ne ribadisce la matrice storica, il loro calarsi nel divenire che orienta le vicende delle genti; un divenire che si dirige verso il *bonum* proprio nella misura in cui segue una dialettica, non priva di lacerazioni e conflitti, che *realizza* l'unità del giusto e dell'utile. È in tal senso che la storia diviene il campo effettuale in cui trova espressione il vero eterno, non irrigidito nel concetto cristallizzato e atemporale ma temporalizzato nello scorrere delle volontà che articolano l'intersoggettivo.

Vico diviene *originale* poiché intende l'intersoggettivo non come una mera sommatoria di volontà singolari, disposte conflittualmente in antagonismo: esse sono piuttosto *riunite* nella comune appartenenza al *senso* della storia, e spesso a dispetto delle loro stesse intenzioni. Questo consente a Vico di sganciare il tema della giustizia dal *logos* etico della pura obbedienza alla legge:

La giustizia non si esaurisce in un comando, in un dovere senza contenuto, ma nell'affermazione dell'ordine sociale come parte del *bonum* oggetto della morale. I principi morali fondati sul diritto giusto in quanto equo sono indispensabili alla ridefinizione che non è solo vero e certo ma anche moralmente efficace e socialmente giusto, *regula aeterna* di ogni relazione interindividuale in quanto espressione umana del vero eterno. Perciò, praticare la giustizia significa perseguire una finalità che trascende gli interessi del singolo, essendo la realizzazione dello *istum* l'applicazione dell'idea metafisica del giusto al caso concreto (p. 145).

È in tale forma che si dischiude la proposta metafisica vichiana, sostenuta dall'idea di una *Provvidenza* come grammatica della storia universale, lontana da qualsiasi accezione miracolistica e indirizzata da una persistenza del divino come principio *causante* e finalizzato alla realizzazione del *bonum*, in quanto coincidenza di vero e giusto. È esattamente in questa inedita e singolare attribuzione causale, nella sua fattualità storicizzata, che Vico definisce le condizioni di possibilità della scienza umana:

L'esigenza di scienza in Vico sta nel teorizzare il nuovo *ius naturale gentium* che, a differenza del diritto fra le nazioni di Grozio, teorizza quello storico delle nazioni, naturale e positivo insieme. In esso è la premessa ideale di carattere universale e immutabile, l'idea di *Provvidenza* che favorisce lo spontaneo sviluppo di 'ciò che gli uomini o popoli particolari ordinano a particolari loro fini' [...] Così si consolida la novità fondamentale della scienza vichiana, interessata a meditare sui principi di 'quella giurisprudenza del diritto naturale delle nazioni' considerata la 'scienza della mente dell'uomo [...] il quale voglia la salvezza della sua natura' [...]. La vita dell'uomo non è più certa e leggibile nel circolo dell'unicità e del fine ultimo del diritto. Il precedente cartesiano delle 'verità eterne' create da Dio non regge alle prove della storia, oscura e impenetrabile come

una selva, esposta al rischio della decadenza, se priva della nuova verità: quella della *Providenza* (pp. 159-160).

Su questo solco si innesta il tema del *sensu comune*, che Lomonaco tratta secondo una sorta di ripresa ideale del medesimo tema già trattato nel primo degli studi qui considerato: nella complessa articolazione tra l'agire individuale intenzionato e il *sensu* del mondo civile, il *sensu comune* diviene il campo operativo della provvidenza, che agisce appunto senza determinare forzatamente:

Qui si conferma l'impegno della teoresi vichiana a trovare un possibile terreno di incontro tra l'universalità del principio ordinatore e le 'modificazioni del nostro umano pensiero', il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni e i particolari tratti storici delle comunità. [...] Il mondo civile rende manifesto Dio ma è opera dell'uomo, perché la scienza nuova è storia di umane idee, regolata dal senso comune [...]. Per tal modo le varie fasi di aggregazione sociale, le forme di governo, i costumi e il diritto si succedono secondo una legge costante, riflettendo il corso delle idee (pp. 160-161).

Il trascendente è dunque letto da Vico non come un totalmente *altro*, ma come principio *vivo*, che muove il corso delle nazioni secondo una morfologia che detta la composizione organica della storia umana e che manifesta la propria evoluzione — evoluzione non unicamente ascendente ma avvolta su sé stessa nel suo perpetuo retrocedere e ritornare — nei sistemi simbolici e nell'eticità: in tal senso, essa *parla* nel volgare.

Come l'A. compendia:

La specificità della lettura vichiana sta nel trasferire l'azione divina dal piano contemplativo a quello etico-storico del corso delle nazioni. L'apertura al *comune* è apertura a quei principi di umanità, regola di ogni possibile incivilimento delle nazioni. Il *verum*, garantito dalla *Providenza*, non è per l'uomo segno di una relazione esclusiva con il trascendente, perché incontra il certo nei modi con cui concretamente si fa nel processo di accertamento delle differenze. C'è una strategia di senso nella storia umana che si propone non dall'esterno o con interventi straordinari ma in base a un piano ispirato al vero e al bene, agente dall'interno di quell'universale concreto della 'sapienza volgare' che, grazie alla funzione mediatrice del senso comune tra l'assoluto e il temporale, accerta e regola il soddisfacimento di necessità e utilità nelle vie naturali comunemente sentite dagli uomini. Così la provvidenza agisce in modo non arbitrario né fatale ma rispettoso dell'autonomia dell'umano (p. 169).

Si potrebbe perciò dire che è in tale sentire comune, che è ad un tempo il sentire *del* comune, che la voce divina *balbetta* la propria verità e *annuncia* il proprio avvento.