

VICO E LA VIRTÙ

1. *La fase giovanile: dalla funzione encomiastica della virtù alla virtù come necessità collettiva e come ente metafisico.*

Il tema della virtù è al centro delle riflessioni di alcuni fra i maggiori pensatori del periodo compreso fra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento. Va subito specificato che la parola «virtù» si sottrae ad una definizione unitaria¹. In questo periodo storico, infatti, essa è ampiamente diffusa e viene utilizzata in vari ambiti, che spaziano dall'estetica all'etica, dalla letteratura alla politica. Nondimeno, i letterati e gli eruditi sembrano non poterne fare a meno; riprova ne è che dalla prosa alla poesia proliferano gli esempi di virtù, utilizzati spesso in chiave attualizzante². In una fase di grandi cambiamenti, qual è quella compresa fra la seconda metà del XVII secolo e la prima metà del XVIII, molti autori sono infatti convinti che la cultura e la letteratura possano e debbano avere un'importante funzione nella formazione morale e politica dei cittadini, dei principi e dell'opinione pubblica³.

¹ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it., Milano, 1988.

² Cfr. A. BUSSOTTI, *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento*, a cura di A. Bussotti, V. Camarotto, S. Ricca, Roma, 2019, pp. 21-36.

³ Ci basti pensare all'ideale espresso da Lodovico Antonio Muratori (1672-1750) nel *Della pubblica felicità* [1749], in cui al centro vi è la concezione del teatro come «scuola segreta del ben operare», concezione che sarà attiva almeno in tutta la prima metà del XVIII secolo. Cfr. A. COTTIGNOLI, *Muratori teorico. La revisione della Perfetta poesia e la questione del teatro*, Bologna, 1987; S. LOCATELLI, *La Riforma del teatro nel primo Settecento attraverso il «Giornale»*, in *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*. Atti del Convegno Padova-Venezia-Verona, 17-19 novembre 2010, Pisa-Roma, 2012, pp. 331-346; B. ALFONZETTI, *Dell'Italia o la doppia nazione. Prospettive politico-letterarie negli anni 1700-1748*, in *L'idea di nazione nel Settecento*, a cura di B. Alfonzetti, M. Formica, Roma, 2013, pp. 31-49; E. MATTIODA, *Teorie della tragedia nel Settecento*, Alessandria, 2016; A. BUSSOTTI, «Belle e savie». *Virtù e tragedia nel primo Settecento*, Alessandria, 2018, p. 6.

Il legame fra etica e letteratura, in Italia, era stato logorato dalla poesia barocca e dagli eccessi del marinismo che, nell'affermare il predominio del diletto sull'utile, aveva compromesso il tradizionale equilibrio fra le parti del dettato oraziano, causando, inevitabilmente, una frattura fra la morale e la poesia. Non casualmente, la letteratura italiana mostrava, agli occhi dei letterati europei, soprattutto francesi, segni di forte decadenza. Queste accuse, come è risaputo, troveranno sbocco nella celebre *Querelle des Anciens et des Modernes*, nella quale la disputa letteraria si tramuta ben presto in una più ampia contesa di stampo politico. A riprova del fatto che ad essere messa sotto accusa non era solamente la poesia, ma la letteratura italiana nel suo complesso, vi era la constatazione che le critiche mosse dai francesi riguardavano non solo la tradizione poetica, ma anche quella teatrale. Rispetto allo splendore del Cinquecento, infatti, secondo questa prospettiva, il teatro italiano era stato decisamente superato da quello transalpino, che poteva vantare autori del rango di

Gli esempi, tuttavia, possono continuare e comprendere, solo per citarne alcuni, autori come Gian Vincenzo Gravina (1664-1718), di cui si ricordano le tragedie e i richiami ad un'idea di poesia che deve tornare ad essere quella che era «appo gli antichi», ossia una poesia «fondata nell'utilità comune» e che «era scuola da ben vivere, e governare», dal momento che «niun mestiero può ritenere la sua stima, quando si scompagna dalla utilità, e necessità civile, e si riduce solo al piacere degli orecchi» (G. V. GRAVINA, *Della Ragion poetica*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, 2021, p. 125); o anche come Giovan Mario Crescimbeni (1663-1728), che pur movendo da prospettive differenti da Gravina, propone comunque una poesia che, al di là degli scopi estetici, sia nobilitata sotto il profilo morale, dal momento che essa «accoppia l'utile al dilettevole, e diletta e insegnando diletta» (*La Bellezza della Volgar Poesia spiegata in otto dialoghi*, Roma, Francesco Buagni, 1700, p. 5; cfr., al riguardo, quantomeno C. NARDO, *La virtù del lirico. La Bellezza della Volgar Poesia e I cento apologhi di Monsignor Bernardino Baldi di Giovan Mario Crescimbeni*, in *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea*, cit., pp. 11-20); o ancora (parlando di un pensatore appartenente ad una generazione di poco successiva) come Antonio Genovesi (1713-1769) che, portando alle estreme conseguenze gli insegnamenti di questi autori, scrive il *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), in cui, richiamando Vico, vagheggia l'idea di una filosofia «tutta cose», intrisa di intenti pedagogici finalizzati al perseguimento del bene comune (cfr. A. GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, in *Illuministi italiani*, 7 voll., *Riformatori napoletani*, vol. V, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, 1962, pp. 84-131; in partic. p. 91. Sui legami fra Vico e Genovesi, risultano interessanti le riflessioni contenute in P. GIRARD, *Les conditions de l'anthropologie politique chez Vico et Genovesi*, in *Polis e polemós. Giambattista Vico e il pensiero politico*, a cura di G. M. Barbuto, G. Scarpato, Milano-Udine, 2022, pp. 239-266).

Corneille, Molière e Racine, quando la drammaturgia nostrana si limitava, tutt'al più, a traduzioni e adattamenti di quella francese o spagnola⁴.

In questo fervore culturale, sospeso fra la consapevolezza del rinnovamento e l'ansia di reagire alle accuse dei transalpini, si fa strada, quindi, in maniera sempre più decisa, la necessità che la cultura, in special modo la letteratura vista nella sua totalità e varietà, si intrecci con la dimensione morale. Il lento ma progressivo risveglio della cultura e della morale che si registra in Italia a partire dagli ultimi decenni del Seicento è opera di eruditi, giuristi, letterati e pensatori che spesso si avvalgono della libertà offerta dalla finzione letteraria e dalla finzione scenica per favorire nuove forme di civile convivenza e per tessere nuovi rapporti fra le varie componenti della società⁵. Emerge un quadro dai molteplici significati, la cui complessità sorge dal rapporto con una tradizione poetica, storiografica e filosofica ampia, per lo più di matrice classica⁶, con la quale gli eruditi e i letterati fanno inevitabilmente i con-

⁴ Sulla *Querelle* si prendano in esame, in particolare, i seguenti contributi: *La disputa sei-settecentesca sugli antichi e sui moderni*, traduzione, introduzione e note a cura di M. T. Marcialis, Milano, 1970; M. G. ACCORSI, E. GRAZIOSI, *Da Bologna all'Europa: la polemica Orsi-Bouhours*, in «La Rassegna della Letteratura Italiana» XCIII (1989), 3, pp. 84-136; C. VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, 2001; M. FUMAROLI, *Le api e i ragni. La disputa degli antichi e dei moderni*, tr. it., Milano, 2005.

⁵ Cfr. L. SANNIA NOWÈ, *Epifanie e metamorfosi della clemenza nella letteratura drammaturgica del Settecento*, in *La cultura fra Sei e Settecento*, a cura di E. Sala Di Felice, L. Sannia Nowè, Modena, 1994, pp. 171-196; G. TORCELLAN, *Dalla ragion di Stato alla pubblica felicità: la crisi della coscienza europea e il primo Settecento*, in *Storia della letteratura italiana. Il Settecento*, a cura di E. Cecchi, N. Sapegno, Milano, 1968, pp. 66-75.

⁶ Un po' tutta la letteratura italiana di questo periodo, in realtà, oscilla fra il legame romanità-italianità e il tentativo di fondare un'identità culturale legata al volgare e alla letteratura del Due-Trecento (si veda B. ALFONZETTI, *L'Italia fra teatro e giornale*, in *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo*, cit., pp. 301-309, in partic. pp. 304-305; ID., *Dell'Italia o la doppia nazione*, cit., in partic. pp. 35-39). In un contesto così complesso spicca, fra gli altri, anche l'esperienza dell'Arcadia, che ben presto si divide in due schieramenti ben distinti: quello di ispirazione crescimbiana e quello di orientamento graviniano. Il primo proponeva una poesia che, ispirandosi al concetto di buon gusto, si orientava su un modello classicistico, ma mediato dall'esperienza dei poeti volgari italiani, in primo luogo da Petrarca. Il secondo, invece, era proteso verso un programma classicistico di riscoperta della poesia greca e latina, cui ineriva un intento prettamente etico-civile. Sull'argomento vi è una nutrita bibliografia. Mi limito a citare qui solo i seguenti testi: A. QUONDAM, *Cultura e ideologie di Gianvincenzo Gravina*, Milano, 1968; ID., *Le Arcadie e l'Arcadia. La degradazione del razionalismo*, in *Culture regio-*

ti in modo innovativo, secondo apporti che spaziano in vari settori del mondo della cultura.

La virtù è il fulcro di questa nuova impostazione culturale⁷, alla quale non rimane insensibile il pensiero filosofico⁸. Vico è fra i più attivi

nali e letteratura nazionale, Atti del VII Congresso A.I.S.L.L.I. (Bari, 31 marzo-4 aprile 1970), Bari, 1973, pp. 375-385; C. GUAITA, *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, 2009; B. ALFONZETTI, *Politica e letteratura. Ultimi studi e nuove prospettive*, in *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*, a cura di A. M. Rao, A. Postigliola, Roma, 2010, pp. 135-169; A. NACINOVICH, *'Nel laberinto delle idee confuse'. La riforma letteraria di Gianvincenzo Gravina*, Pisa, 2012. Non bisogna dimenticare che lo scisma d'Arcadia nacque in una situazione di tensione originatasi nel mondo politico e culturale romano. Su questo aspetto si prendano in esame, fra gli altri, A. QUONDAM, *La crisi dell'Arcadia*, in «Palatino» XII (1968) 2, pp. 160-170; S. FRANCHI, *Drammaturgia romana*, 2 voll., Roma, 1997. Entrando un po' più nello specifico, è infatti noto che «Crescimbeni difende la concezione dell'Accademia come struttura fortemente gerarchica e conservativa, analoga al potere ecclesiastico, sacrale, con i suoi riti, le sue preclusioni; gli scritti di Crescimbeni insistono sulla difesa della generazione dei nobili e prelati, dei pastori più autorevoli, contro i giovani guidati da un non più giovane Gravina [...] che rivendicano però, attraverso la contestazione dell'elezione del custode, uno spazio sociale, un diverso protagonismo della società civile, di quel ceto civile che si andava affermando nel solco del giurisdizionalismo soprattutto nella Napoli asburgica» (S. TATTI, *Il «Giornale» e Roma: Lo scisma d'Arcadia*, in *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo*, cit., p. 313).

⁷ Il connubio etica-letteratura si estende al punto tale da coinvolgere pure ambiti come quello del melodramma, che trova un autorevole rappresentante nella figura di Pietro Metastasio (1698-1782), la cui produzione risente del magistero teorico di Gravina, specie per quei testi, come il *Catone in Utica* (1728), aventi come oggetto peculiare le virtù romane cfr. A. BUSSOTTI, *Il lessico delle virtù...*, cit., pp. 23-24; su Metastasio, più in generale, si vedano i seguenti contributi: G. GIARRIZZO, *L'ideologia di Metastasio tra Cartesianesimo e Illuminismo*, in *Convegno indetto in occasione del II centenario della morte di Metastasio*, Roma, 25-27 maggio 1983, Roma, 1985, pp. 43-77; F. LOMONACO, *Tra 'Ragion poetica' e vita civile: Metastasio discepolo di Gravina e Caloprese*, in *Legge poesia e mito. Giannone Metastasio e Vico fra 'tradizione' e 'trasgressione' nella Napoli degli anni venti del Settecento*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Palazzo Serra di Cassano, a cura di M. Valente, Napoli, 3-5 marzo 1998, Roma, 2001, pp. 165-202; E. SALA DI FELICE, *Sogni e favole in sen del vero. Metastasio ritrovato*, Roma, 2008; C. CARUSO, *Metastasio e il dramma antico*, in «Dionysus ex machina» I (2010), pp. 152-185.

⁸ Si fa strada sempre più, nel corso del Settecento, da parte del pensiero filosofico, l'interesse per una concezione della morale intenta a ridefinire i suoi fondamenti. Questo fenomeno si accresce soprattutto dopo le affermazioni di Pierre Bayle (1647-1706), per il quale anche i cristiani possono vivere «dans les plus énormes dérèglements du vice» (P. BAYLE, *Pensées diverses écrites a un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de decembre 1680*, in *Id., Œuvres diverses*, a cura di A. Niderst, Paris, 1971, p. 78). Si veda pure S. RICCA, *Introduzione a Il lessico delle virtù...*, cit., p. 4. Acquista

nell'affrontare il tema della virtù (sia essa declinata al singolare sia essa declinata al plurale o attraverso le singole virtù). Si può, in un certo senso, ritenere che questo argomento attraversi un po' tutto il pensiero vichiano, evidenziando, nel corso del tempo, dei cambiamenti significativi, che vanno di pari passo con l'evoluzione stessa della filosofia di Vico. Certo, la virtù, in questo autore, non assume mai la forma esplicita di un discorso tematico, e nondimeno essa è presente in modo pregnante e significativo nel suo pensiero.

Già negli *Affetti di un disperato* (1693), Vico lancia il suo grido di allarme, sottolineando che «non ho virtù che i sensi dèsti, se non se 'n quanto mi fan sentire gli acerbi effetti de' lor sdegni ed ire»⁹. Nelle *Canzoni a Massimiliano Emanuele elettore di Baviera* (1694), poi, il riferimento alla virtù non è semplicemente *en passant*, ma diventa il perno principale dei componimenti, in quanto requisito prioritario del principe. Il ruolo da protagonista della parola «virtù» è tale che essa è ripetuta innumerevoli volte nel contesto delle tre canzoni. Nei primi versi del I componimento, ad esempio, si legge:

Lume di nostra etate,/ che d'ogni alta virtù riluci adorno,/ signor, che reggi di Baviera il freno,/ le meraviglie ch'io provando ammiro,/ sono del valor vostro effetti usati,/ tal ch'i pregi in altrui via più lodati/ le minor laudi vostre avven che sieno¹⁰.

È, però, nel II componimento che si assiste all'esaltazione delle virtù del sovrano. L'uso di una certa arte retorica aiuta Vico a rendere espliciti i meriti di Massimiliano, espressi quasi in un crescendo, in cui Prudenza, Fortezza e Temperanza fanno da corona alla personificazione della Virtù. Infatti, afferma Vico:

Trionfo u' de' pensier sède al governo/ Prudenzia, a cui l'avvenir mal si pote/ celar, più che non soffre umana usanza:/ Fortezza e Temperanza/ belle quant'al-

centralità, in tale scenario, il confronto (ma si potrebbe parlare anche di scontro) fra una morale a carattere laico e una morale legata ai dettami della religione. Cfr. M. E. SCRIBANO, *Morale e religione tra Seicento e Settecento*, Torino, 1979, pp. 121-164, che retrodata l'inizio della polemica di qualche decennio, facendola risalire al testo di LA MOTHE LE VAYER, *Des la vertu des païens* [1642].

⁹ G. VICO, *Affetti di un disperato*, in *Id.*, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 2007, vol. I, p. 220 [d'ora in avanti: *Opere*].

¹⁰ *Id.*, *A Massimiliano Emanuele elettore di Baviera*, in *Opere*, vol. I, p. 230.

tre mai reggon le rote/ ch'a l'alma e l'ira ed il desio formâro:/ e 'n cima al carro
in maestate è assisa/ la regina Virtù, la Virtù intera¹¹.

Si potrebbe facilmente sostenere che l'esaltazione della virtù di un'eminente personalità, in un componimento a lei dedicato, sia piuttosto scontata. È, in un certo senso, il bisogno di omaggiare un regnante che induce ad assumere i toni encomiastici che abbiamo letto. Tuttavia, al di là della necessità contingente, richiesta dalle circostanze, si può scorgere come per Vico la poesia rivesta un ruolo centrale nella formazione morale e politica del cittadino e del principe. In altre parole, l'autore napoletano fa emergere come la poesia rappresenti una delle modalità espressive più significative con le quali si può esplicitare l'importanza della virtù, andando oltre il mero dato estetico, per attingere ad alti contenuti di valore morale.

D'altro canto, l'opera dedicata *A Massimiliano* evidenzia delle novità rispetto alle opere precedenti, esplicitando uno spirito in divenire non solo per quanto attiene alla speculazione filosofica più in generale, ma anche, in maniera più ristretta, per quanto concerne proprio il tema della virtù. Infatti, sia rispetto agli *Affetti di un disperato*, in cui la virtù era inserita in un contesto avvolto in un alone di pessimismo, sia rispetto al componimento *In morte del maresciallo Carafa* (1693), in cui aleggia pure un'aura di fatalismo, nel panegirico *A Massimiliano* e nell'epitalamio *Per le nozze di Massimiliano con Teresa Cunegonda figlia di Giovanni Sobieski* (1694) si avverte il passaggio ad una spinta propulsiva all'azione, in funzione di sempre maggiori impegni di carattere etico-civile¹². Nell'epitalamio, ad esempio, Vico accentua l'attenzione su parole come «opra» e come «lavoro», che conferiscono risalto all'azione del principe¹³. Dietro al tono elogiativo e retorico, perciò, nei componimenti degli ultimi anni del Seicento si scorge il «motivo virtuoso dell'eroico»¹⁴ che si estrinseca nell'esaltazione dell'azione, cui si unisce la prudenza, inquadrata come virtù capace di fronteggiare le avversità del mondo sociale e politico. La virtù, insomma, acquista sempre più, col passar del tempo,

¹¹ Ivi, p. 237.

¹² Cfr. F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, 2018, p. 21.

¹³ G. VICO, *Per le nozze di Massimiliano Emanuele elettore di Baviera con Teresa Sobieski*, in *Opere*, vol. I, p. 242.

¹⁴ LOMONACO, *op. cit.*, p. 21.

un ruolo centrale nel pensiero vichiano, soprattutto nell'ottica delle trasformazioni che grazie ad essa e in suo nome si possono produrre.

Non casualmente, troviamo riferimenti alla virtù anche in generi diversi dai componimenti poetici: è il caso delle epistole, fra le quali, limitatamente alla questione della virtù, spicca la *Lettera al Padre Giacomo* del 27 ottobre 1721, in cui il pensatore partenopeo sottolinea come

la virtù per lo sentiero, che indispensabilmente un solo le apre la Verità, tien sì dritto in mezzi agli errori dell'Ignoranza, e le traversie del Vizio, che in breve spazio aggiunge tutti i Lontani, e corre la sterminata lunghezza dell'avvenire; onde è, che i cuori dei sapienti son creduti indovini, e che essi abbian forza, e potere sopra le stelle¹⁵.

Il riferimento ai sapienti, emergente nell'ultima parte del passo appena accennato, pone all'attenzione un altro aspetto significativo del pensiero vichiano: il compito determinante della sapienza nella concretizzazione della virtù. Questo è pure uno degli assi tematici principali delle *Orazioni inaugurali*. Nella I *Orazione*, il richiamo di origine delfica a conoscere se stessi evidenzia una prudente e saggia necessità introspettiva, prima di affacciarsi alle durezza della vita¹⁶, che contiene *in nuce* un riferimento, sia pur larvato, alla virtù, in particolare nell'incitamento ad innalzare l'animo verso nobili e grandi imprese¹⁷. La II *Orazione*, invece, va subito al nocciolo della questione, mettendo in guardia dai pericoli della stoltezza; Vico, rievocando idee di stampo aristotelico, sottolinea che l'uomo «[c]onsequirà la felicità umana con le virtù e la costanza», nonché attraverso l'esplicitazione di «buone doti dell'animo»¹⁸.

Non è possibile, secondo Vico, immaginare la sapienza e la virtù come due entità separate. La sapienza deve essere il principale campo

¹⁵ G. Vico, *A Bernardo Maria Giacco*, in *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1993, p. 98.

¹⁶ «La conoscenza di se stesso – afferma Vico – è per ognuno di grandissimo stimolo a completare in breve tempo l'intero complesso delle conoscenze» (Id., *Orazioni inaugurali* – d'ora in avanti: *Or. I-VI* –, *Or. I*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 708; d'ora in avanti: *OF*).

¹⁷ «Tu dirai però: grande sforzo dell'ingegno è staccare la mente dai sensi e distogliere il pensiero dalla consuetudine. E sia. Ma certo i profitti sono normalmente tanto più grandi quanto più lo sono gli sforzi. Raccogliti e impara a conoscere te stesso, il tuo animo, ed ammetti quanto, se tu non ti inganni, riconosci in esso di poco comune, ammirabile e nobile» (ivi, p. 710).

¹⁸ *Or. II*, p. 720.

di studio dei giovani, i quali devono sapere che il vero sapiente è colui che sa mantenere una costante condotta di vita. Gli stolti sono esclusi dalla possibilità di esperire la virtù e anche per questo sono distanti da Dio che

ci rende simili a lui in una cosa sola, la virtù, con la quale ci rende partecipi non solo dell'umana, ma, assieme ai Celesti, anche dell'eterna felicità¹⁹.

La virtù è ciò che consente

un modo di vivere coerente e costante in ogni circostanza della vita, il che non può esserci in nessun modo, se non abbiamo la conoscenza e l'esperienza delle cose²⁰.

È possibile ravvisare, in queste parole, l'accostamento di due aspetti che Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, teneva separati, ossia *epistème* e *phronesis*²¹, dove con il primo termine lo stagirita si riferiva a quanto agisce rispetto all'immutabile, mentre con il secondo evidenziava quanto si giudica e si sceglie in relazione a ciò che muta. Si può quindi sottolineare come, sin dalle *Orazioni*, la sapienza, per Vico, non afferisca solo a quanto vi è di immutabile, ma riguardi pure una forma di conoscenza che si ottiene con l'esperienza. Questo particolare modo di considerare la stretta unione di sapienza e virtù, lascia allora intravedere, già alla data del 1700, una ben precisa visione della conoscenza, che sarebbe stata sviluppata nel corso del tempo, intesa non come rigida esplicitazione della ragione, ma aperta verso il mondo reale e le sue imperfezioni.

Il nucleo fondante delle prime due *Orazioni* fa leva su un'istanza educativa giocata sul legame di sapere umanistico tra sapienza ed eloquenza. Sotto questo profilo, è possibile constatare un parallelismo con un altro grande esponente della cultura meridionale del tempo: Gian Vincenzo Gravina²². Questi, come Vico, assegna un compito nevralgico

¹⁹ Ivi, p. 730.

²⁰ *Ibid.*

²¹ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 2 voll., tr. it., Milano, 1996, vol. II, pp. 430-451; in partic. pp. 447-451.

²² Il rapporto fra i due autori è stato oggetto di attenzione da parte di numerosi interpreti. Tornando indietro nel tempo, occorre ricordare come, nel corso della prima metà del Novecento, fosse diffusa la tesi di Gravina quale semplice «precursore» di Vico (cfr. B. BARILLARI, *Gianvincenzo Gravina come precursore del Vico*, Città di Castello,

alla virtù, facendone il polo di riferimento di un discorso riguardante la

1942). Tale posizione, se da un lato ha contribuito a superare la convinzione che Vico fosse un filosofo 'isolato', da un altro lato ha finito con lo sminuire la figura dello stesso Gravina. Benedetto Croce, che è stato indubbiamente il più autorevole degli interpreti di quel periodo, nel respingere la tesi del «precorrimento», rimarcò il fatto che «Vico, riprendendo le stesse questioni, le risolse in modo perfettamente opposto» rispetto a Gravina (B. CROCE, *Di alcuni giudizi sul Gravina considerato come estetico*, in *Raccolta di studii critici dedicata ad Alessandro D'Ancona festeggiandosi il XL anniversario del suo insegnamento*, Firenze, 1901, p. 461). Bisogna aspettare gli anni sessanta per veder apparire, nell'ambito della letteratura critica, un nuovo corso di indagini. A trarre giovamento da questa novità è stato un inquadramento più chiaro delle due figure, grazie soprattutto ad un più accentuato esame critico e filologico dei testi utilizzati. Per quanto attiene a Gravina, come rileva Fabrizio Lomonaco, si può sostenere che siano stati essenzialmente due gli assi tematici intorno ai quali è stata ripensata la sua opera: il primo, attinente all'impegno critico-letterario, ha visto distinguersi soprattutto la figura di Amedeo Quondam; il secondo, focalizzato sull'ambito giuridico-politico, ha incontrato l'interesse di studiosi come Nicola Badaloni e Carlo Ghisalberti (cfr. F. LOMONACO, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, Roma, 2006, pp. 2-4). Negli ultimi tempi, la ricerca si è maggiormente soffermata sulle differenze di vedute fra i due filosofi, in particolare su alcuni nuclei importanti, come quello riguardante il tema della «sapienza riposta», per il quale è doveroso rimandare quantomeno agli studi di Paolo Rossi (P. ROSSI, *L'idea di sapienza riposta*, in «Nuova Civiltà delle Macchine» VI (1988), 3, pp. 77-82). Sulla questione, comunque, si veda, ad esempio, pure E. FRANZINI, *L'estetica del Settecento*, Bologna, 1995, p. 143, che ha individuato nell'idea di sapienza vichiana una considerevole influenza di Gravina. Dal canto suo, F. CACCIAPUOTI, *Il mito in Gravina, Vico e Leopardi*, in «Appunti leopardiani» X (2015), 2, pp. 35-45 in partic. pp. 38-39, (<http://appuntileopardiani.cce.ufsc.br>), afferma invece che «con ogni probabilità Vico ha subito l'ascendente di Gravina su questo punto, ma ne ha capovolto il significato», come quello concernente l'origine della Legge delle XII Tavole. Come è noto, mentre Gravina sostiene che essa sia stata trasmessa dai greci ai romani, Vico, propende, invece, per la tesi dell' «incomunicabilità» della Legge, coerentemente con la teoria dell'evoluzione storica complessiva dell'umanità. Lomonaco, che è uno dei più attenti e acuti studiosi dei due pensatori, su questo argomento fa giustamente notare che «l'erronea convinzione di un diritto espressamente 'comunicato' nasce dalla leggendaria ipotesi di una legge delle XII Tavole 'trasmessa' dai greci ai romani [...]. Collegata, infatti, a quella leggenda è la falsa credenza in un diritto naturale delle genti sorto da una prima nazione da cui tutte le altre l'avrebbero poi ricevuto. Se ciò fosse veramente accaduto non si potrebbe parlare di un '*Diritto con essi costumi umani naturalmente dalla Divina Provvidenza ordinato in tutte le Nazioni*' [...]. Per salvare l'identità delle nazioni, lontano dalla vuota e dispersiva singolarità, occorre convergere in un processo comune e costante di incivilimento che uniforma ogni esperienza di pensiero e di vita giuridica indipendentemente da un'eventuale influenza esterna. A quest'ultima resta, invece, legata l'ipotesi di una 'comunicazione' del diritto, accolta da Gravina per documentare l'origine greca delle XII Tavole. Insistere sulla possibile trasmissione di ogni produzione dello *ius* significa dare spazio a una considerazione estrinseca del diritto, negazione di storicità che la

rigenerazione della poesia e del genere tragico²³. Sin dalle prime opere, le istanze riformistiche graviniane si concentrano sul nodo tematico virtù, vero e verosimile. Emblematico è il *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo* (1692), in cui Gravina sottolinea come la «facoltà poetica» si presenti «libera e sciolta» per «l'immenso spazio del vero e del verosimile» e abbracci tutti gli «stati», gli «affetti e costumi degli uomini», dall'umile al sublime²⁴. L'autore di Roggiano mette in chiaro la sua posizione in merito: bandire le «virtù eroiche fuor dell'uso umano»²⁵, utilizzate allo scopo di rendere l'uomo perfetto. È preferibile, invece, rappresentare la realtà, con le sue imperfezioni, in cui si evidenzia la presenza di «qualche vizio, che ancora suol pendere dall'estremo

costanza del suo sviluppo mostra efficacemente». Proseguendo, Lomonaco afferma che «la scienza di Vico è nuova perché ripropone e riformula la delicata questione filosofica dei rapporti tra universale e particolare, tra il principio naturale del diritto (*ius naturale*) e l'accertamento delle sue manifestazioni nel corso delle civili nazioni (*ius naturale gentium*)» (F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 287-288). Sulla persistenza, nel Settecento italiano, delle tesi vichiane riguardo alle origini della Legge delle XII Tavole e delle Pandette cfr. ID, *Tracce di Vico nella polemica sulle origini delle Pandette e delle XII Tavole nel Settecento*, Napoli, 2005. Il confronto fra Gravina e Vico, comunque, è tutt'oggi suscettibile di ulteriori e varie ricerche da parte degli studiosi, che non mancano di evidenziare affinità e diversità fra i due filosofi, rispettando le loro specificità, e sottolineando le peculiari differenze nel dare le risposte più adeguate alle problematiche sempre più incalzanti della modernità. Cfr., fra gli altri, N. VESCIO, *Gravina, Campanella e il segreto del 'successo' delle istituzioni (romane)*, in «Itinerari di ricerca storica» XXXVI (2022), 1, pp. 45-70; ID., *Giambattista Vico e le riforme istituzionali di Carlo di Borbone*, in «Historia et ius» XX (2021), pp. 1-74. Mi si consenta di citare pure G. A. GUALTIERI, *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto. Dialoghi, discorsi, trattati*, Venezia, 2021, pp. 258-265; ID., *Lavoro e libertà nelle speculazioni di Gianvincenzo Gravina, di Giambattista Vico e di Francesco Longano*, in «Montesquieu.it» XIII (2021), pp. 1-23, in partic. pp. 1-15.

²³ A. BUSSOTTI, «*Belle e savie*»..., cit., pp. 9-31.

²⁴ «Perciòché non solamente i buoni, né le sole virtù, sono quelli che il poeta dee rappresentare, né dee formarsi le nature degli uomini a suo modo, per renderle capaci di quelle perfezioni e vestirle di quelle spoglie che in noi mortali son più tosto desiderate che riconosciute, né quella sola parte dee prendere a narrare che porta seco dello splendido e del sublime, ma dee, secondo la misura della tela che tesse e la capacità di ciascheduno, assegnar la sua parte anche al mediocre e al basso, per aprirsi il campo d'esprimere ogni affetto, ogni virtù, ogni vizio, ogni costume» (G. V. GRAVINA, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, in ID., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, 1973, p. 55).

²⁵ Ivi, p. 56.

di sua virtù»²⁶. Gravina, quindi, prende di mira le figurazioni statiche e immutabili della virtù, appartenenti all'ambito del «dover essere», preferendo ad esse una rappresentazione dinamica, afferente all'uomo qual è²⁷. Tali argomentazioni sarebbero state ampliate nelle opere successive, fino a raggiungere l'apice nelle *Tragedie cinque* (1712) e in *Della Tragedia* (1715). In particolare, nelle *Tragedie cinque* (*Appio Claudio, Papi-niano, Servio Tullio, Andromeda, Palamede*) il *Leitmotiv* è soprattutto quello relativo al contrasto fra virtù e vizio, in cui il protagonista riveste il ruolo del martire ingiustamente punito, veicolando precise proposte etico-civili, che entrano in contraddizione con le poetiche del teatro francese del Seicento, ancora influenzato dalle teorie aristoteliche della virtù ricompensata e del vizio punito²⁸. Emerge, allora, una problematizzazione della virtù, da parte di Gravina, con ammiccamenti espliciti al contesto sociale e civile del suo tempo. Proprio quest'ultimo aspetto costituisce la prima preoccupazione per Vico.

A partire dalla III *Orazione*, infatti, questi evidenzia un passaggio da una dimensione individuale delle problematiche discusse ad un più esteso ambito sociale e comunitario²⁹, ammonendo, sin dal titolo, che «[d]al mondo degli studi deve essere tenuta lontana ogni slealtà, se vogliamo adornarci di un'erudizione vera e non simulata, solida e non vacua»³⁰. Il filosofo partenopeo consolida, poi, il concetto di socializzazione, affermando:

Grandissima e potentissima è quella forza insita nell'animo degli uomini che li spinge a consociarsi ed unirsi l'uno con l'altro; cosicché non esiste nessuno tanto scellerato, malvagio ed infame, che non conservi ed alimenti, come una scintilla accesa sotto la cenere arsa, una qualche particella di giustizia per la conservazione della società³¹.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ «È purtroppo chiaro e noto a tutti quali e come gli uomini debbon essere, il difficile ed oscuro è il conoscere quali e come essi veramente sieno, e di tal cognizione si trae grande utilità per la vita civile, la quale i greci poeti hanno quasi in una tela delineata con descrivere sotto finti nomi gli eventi che perlopiù nel mondo nascono» (*ibid.*)

²⁸ Cfr. BUSSOTTI, *op. cit.*, p. 35.

²⁹ Tale passaggio è stato notato pure da Badaloni, che afferma: «Se passiamo dalla terza alla quarta e quinta orazione, Vico mostra qui l'ambizione di estendere il concetto della *humanitas* fino ad abbracciare l'intera vita sociale» (N. BADALONI, *Introduzione*, in *OF*, p. XXI).

³⁰ *Or. III*, p. 732.

³¹ *Ivi*, p. 734.

Dall'aspetto individuale del sapiente, chiuso in se stesso e impegnato a distinguersi dalla massa degli stolti, Vico si indirizza, dunque, verso un allargamento degli orizzonti, che esplicita un modello consociativo avente prerogative comunitarie³². Indubbiamente, il fatto di recitare tali prolusioni in un contesto universitario, deve aver giocato un ruolo importante, anche ai fini di una spinta pedagogica che si voleva esercitare sugli allievi³³.

³² Intorno alle *Orazioni*, e soprattutto riguardo alla questione della continuità delle sei prolusioni o al loro essere considerate come momenti singoli e staccati nel contesto del pensiero vichiano, meritano di essere citate le seguenti parole di Giuseppe Galasso: «A proposito degli argomenti delle prime sei *Orazioni* Vico aveva affermato [...] di avere sempre scelto temi universali, tratti dalla metafisica 'in uso della civile' [...]. Questa congiunzione della sapienza con la vita civile viene poi ribadita qua e là nella *Vita*». Ragion per cui, «la connessione tra vita civile e sapienza rimane fondamentale nel pensiero vichiano fino a questi anni – che sono quelli della preparazione del *Diritto universale* – [...] nella ricostruzione che egli ne fa, quando ormai l'intero corso della sua riflessione gli è chiaro. Nella chiarezza della più matura visione autobiografica la continuità del motivo ispiratore costituito dalla 'metafisica in uso della civile' acquista maggiore pregnanza e rilevanza. Ma essa non toglie importanza alla insoddisfazione di Vico per la espressione data al suo pensiero nelle prime *Orazioni*: i due elementi (continuità del motivo ispiratore – insoddisfazione per la parzialità con cui è stato trattato) vanno considerati insieme. Per lo studioso di Vico la testimonianza vichiana è illuminante. Non perché tutto quanto è detto nella *Vita* sia probante in senso assoluto [...]. Sul punto in esame, però, la validità della notazione autobiografica vichiana è addirittura preziosa. Essa soccorre, infatti, in maniera risolutiva nella interpretazione di tutta la fase di pensiero del Vico a cui si riferisce. Le difficoltà di interpretazione di questa fase nascono, in effetti, dallo sforzo, presente un po' in tutta la letteratura sull'argomento, di vedere nel complesso delle prime sei *Orazioni* quasi i singoli capitoli di un'unica trattazione: di proporre, cioè, una considerazione unitaria e di considerare, quindi, il pensiero espresso in esse come un sistema sostanzialmente già maturo e articolato. Una loro lettura meno pregiudiziale e – soprattutto – meno influenzata dal corso successivo del pensiero di Vico porta, invece, a vedere chiaramente nelle *Orazioni* momenti singoli e staccati di un pensiero in sviluppo» (G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi...*, cit. pp. 265-266).

³³ Al riguardo, interessanti risultano le riflessioni di Giuseppe Mazzotta, per il quale gli scritti di Vico «sull'università si dislocano in ampio arco di tempo [...], e sono contrassegnati da continui mutamenti di prospettive. Nondimeno, Vico non mostra mai alcuna incertezza nel ribadire ideali platonici che per lui incarnano e giustificano la vita dell'università. L'educazione resta essenzialmente una questione spirituale e la sua finalità di fondo è l'educazione dell'anima. L'egemonia dello spirito sui corpi è tematizzata in tutti questi testi, e Vico ci lascia intravedere anche i risvolti politici di tale egemonia» (G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, 1999, p. 31). Sul rapporto Vico/università, e più in generale sul ruolo ricoperto

La terza *Orazione*, che, come è noto, nella *Vita scritta da se medesimo*, Vico data al 1701 – mentre studi più recenti ritengono sia stata scritta nel 1702³⁴ –, viene redatta dopo la congiura di Macchia e risente dell'influenza di quegli avvenimenti, di cui Vico narra nelle due stesure della *Congiura dei principi napoletani* (circa 1703). La scarsa considerazione per l'ambiente sociale della città³⁵ e l'indignazione provata per la congerie degli intrighi e degli inganni, perpetrati al fine di perseguire gli interessi personali e gli interessi del partito di appartenenza³⁶, inducono Vico a concentrarsi con maggiore forza sulle virtù e sui concetti di lealtà e di bene comune. La terza *Orazione* segue di pochi mesi pure la *Raccolta di rime di poeti napoletani* (giugno 1701), pubblicata per volere di Giuseppe Acampora, collaboratore di Vico nella silloge poetica in morte di Caterina d'Aragona (1697). Proprio due dei principali poeti che avevano partecipato alla *Raccolta di Rime*, Saverio Pansuti e Tiberio Carafa, furono fra i protagonisti della congiura.

Questo fa capire quanto il filosofo napoletano venga toccato dagli avvenimenti del 1701 e come, mediante le *Orazioni inaugurali*, tenti di rispondere ai bisogni politici di equilibrio e di armonia nell'ambito della comunità³⁷, secondo le esigenze richieste dal tempo. D'altro canto,

dal filosofo partenopeo nel contesto delle pubbliche istituzioni, si segnalano, fra gli altri, i recenti contributi di N. VESCIO, *Amministrazione della giustizia, riforma dell'università e politiche pubbliche nel De ratione di Giambattista Vico*, in «Archivio giuridico 'Filippo Serafini'», 2017, 3-4, pp. 685-806; Id., *Giambattista Vico e le riforme istituzionali di Carlo di Borbone*, cit., pp. 1-20.

³⁴ Cfr. A. BATTISTINI, *Cronologia*, in *Opere*, vol. I, p. xxxviii.

³⁵ Scrive infatti Vico che «[n]ella città di Napoli poi, la vita sociale era caratterizzata da una bassa plebe senza alcuna coscienza politica, da un cetto medio nemico del disordine e adagiato nell'ozio, da una nobiltà che univa l'arroganza nei confronti della plebe al disprezzo delle attività pubbliche, e agitata al suo interno da malcontenti e ostilità reciproche» (G. B. Vico, *La congiura dei principi napoletani. 1701*; prima e seconda stesura, a cura di C. Pandolfi, Napoli, 1992, p. 196; d'ora in avanti: *Coniur.*).

³⁶ «Ingannevolmente istigati in tal modo, i cittadini privi di beni privati, del tutto estranei alla vita politica, come suole accadere che, dove inclinino le sorti della guerra, là si volgano gli animi a caccia di fortuna, cominciarono segretamente a parteggiare per i tedeschi» (ivi, p. 211).

³⁷ Sulla relazione sussistente fra la congiura di Macchia e la terza *Orazione* si è soffermato, in particolare, G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 62-66; ma si veda anche A. BUSSOTTI, *Forme della virtù. La rinascita poetica da Gravina a Varano*, Alessandria, 2018, pp. 73-75. Sulla partecipazione di Carafa e Pansuti alla congiura è importante riferirsi al resoconto dello stesso Carafa, reso pubblico per una cerchia ristretta nel 1735, con copia manoscritta donata a Carlo di Borbone: *Memorie*

sempre Vico pone l'accento sulla notevole divisione interna alla società napoletana, soprattutto quando, nella parte finale dell'opera, descrive l'epilogo drammatico della vicenda, con la scoperta della congiura³⁸:

Fuori di Napoli – scrive Vico – i congiurati si dispersero, parte fuggendo spontaneamente, parte fatti fuggire; ma sul versante orientale dell'Appennino campano molti furono catturati e alcuni uccisi. Fra questi, Giuseppe Capece, che, abbandonato dal Gambacorta e da Tiberio Carafa, non più in grado di sopportare il peso della fuga, si girò verso gli inseguitori e, alle loro intimazioni di resa, rispose offrendo il petto alla morte, invitandoli, armi in pugno, ad ucciderlo: così cadde, fiero e inesorabile³⁹.

Di conseguenza, quando Vico, nella terza *Orazione*, richiama al vivere civile e alla lealtà, intende ribadire l'esigenza comune di un ristabilimento dell'ordine civile e morale della società⁴⁰:

di Tiberio Carafa principe di Chiusano, riproduzione in fac-simile, 3 voll., a cura di A. Pizzo, Napoli, 2005, vol. I, libro IV, pp. 221-389.

³⁸ A proposito delle modalità narrative utilizzate da Vico in quest'opera, che conducono ad un possibile confronto fra il pensatore partenopeo e Machiavelli, Mazzotta sostiene che «[n]ella *Congiura napoletana* il mondo della storia viene esperito attraverso l'ottica dell'arte barocca, un'arte che assimila il mondo reale a quello fittizio; e perciò denuda l'illusione sovvertitrice, come una inconsistente fantasticheria che non potrà mai realizzarsi [...]. Vico certamente condivide l'analisi machiavelliana delle congiure e delle sedizioni. È in accordo con Machiavelli: la politica è serraglio di passioni incontrollate e teatro di crudi giochi di potere; e la tirannia assoluta e l'indifferenza del viceré sta sullo stesso piano della smodata licenziosità dei cospiratori. Sulla scia di Machiavelli, inoltre, Vico riconosce la sovranità dei segreti del potere, o del discorso cospiratorio, come essenza della vita politica. Ben più radicalmente del Segretario fiorentino, esprime l'idea del pericolo di presumere l'autosufficienza di ciascuna classe sociale o di qualunque altra entità [...]. La *Congiura napoletana* può essere considerato un testo machiavellico, perché fonda l'azione politica sulle smodate passioni che, volta a volta, scatenano e ostacolano eternamente i classici miti utopici. L'utopia nasce dalla coscienza dell'infinito desiderio e dalla fittizia promessa della sua soddisfazione. Sia Machiavelli che il Vico della *Congiura napoletana* non lasciano spazio alle utopie» (MAZZOTTA, *op. cit.*, p. 66).

³⁹ *Coniur.*, p. 266.

⁴⁰ In conseguenza di questi tragici avvenimenti, prende forma un nuovo genere tragico e si avvia una vera e propria «drammaturgia della congiura». Si veda, al riguardo, B. ALFONZETTI, *Congiure. Dal poeta della botte all'eloquente giacobino (1701-1801)*, Roma, 2001, pp. 37-74. Sono note le vicende riguardanti il testo di Vico: dal momento che non ottenne il permesso di stampa, in quanto giudicato «impubblicabile» dalle stesse autorità spagnole, le autorità si rivolsero a Carlo Maiello, canonico del Duomo, che scrisse la *Conjuratio inita et extincta Neapoli anno MDCCI, Antverpiae, Typis Ioannis Frik, 1704*.

Una società inoltre per sua natura esige la buona fede. Da ciò venne fuori in cause di tal tipo quella formula giuridica, comportarsi bene fra i buoni che ha una forza e una potestà tale da far ricadere sotto il potere cogente del diritto qualsiasi vincolo. Oh Dio immortale! Nelle società d'affari il socio si comporta in modo equanime e benigno verso l'altro socio e nella società delle lettere ci sarà chi si comporta iniquamente? Guardatevi da questo vizio, guardatevene, o giovinetti, e lodate gli autori per quella parte per cui sono degni di ammirazione; ciò in cui peccano, invece, attribuitelo all'umana debolezza e commiserate i difetti comuni della nostra natura⁴¹.

In prosecuzione di questo intento si pongono le ultime tre *Orazioni*, l'ultima delle quali, la Sesta, pronunciata poco dopo l'inizio del nuovo governo austriaco e il ritorno a Napoli dei congiurati Carafa e Pansuti, evidenzia, fra le altre cose, l'importanza dell'eloquenza nella costruzione del vivere civile. Il titolo della prolusione, del resto, lascia spazio a pochi dubbi:

La conoscenza della natura corrotta degli uomini invita ad apprendere compiutamente l'intero ciclo delle arti liberali e delle scienze e mostra il retto, agevole e perenne ordine che si deve seguire nell'apprenderle⁴².

Vico richiama l'attenzione sulla natura corrotta degli uomini e indica la strada per poter giungere ad un perfezionamento dell'uomo. Tale fine è raggiungibile rendendo cogente l'unione della virtù con l'eloquenza e con la sapienza.

L'eloquenza si salda alla sapienza e alla virtù per restituire valore all'equilibrio, all'ordine e alla temperanza⁴³:

Per un inquadramento complessivo dei fatti si prenda in esame S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, 1965; lo studioso afferma che l'opera di Vico, nonostante le avversità, ebbe un seguito, visto che sia l'opera di Maiello sia quella di Carafa erano riconducibili al testo vichiano. Sulla congiura si vedano pure: B. CROCE, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, 1967, pp. 123 sgg.; G. RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, 1970; G. GIARRIZZO, *Erudizione storiografica e conoscenza storica*, in *Storia del Mezzogiorno*, Napoli, 1991; G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Roma, 2005, pp. 609-650.

⁴¹ Or. III, pp. 736-738.

⁴² Or. VI, p. 770.

⁴³ In merito alla visione, improntata al perseguimento dell'equilibrio e dell'ordine, proposta nelle *Orazioni*, vale la pena di ricordare le parole di Pietro Piovani, per il quale «nelle *Orazioni inaugurali* l'ordo proposto per una migliore *cognitio*, pur quando, nei

Proprio queste sono le tre funzioni doverose della sapienza: mitigare con l'eloquenza la ferocia degli stolti, con la saggezza distoglierli dall'errore, colla virtù esser loro utili ed in tal modo aiutare con zelo, ciascuno secondo le proprie forze, la società umana⁴⁴.

In questo modo, riferendosi a se stesso e rivolgendosi agli ascoltatori, Vico rende ragione delle sue scelte culturali, di filosofo e oratore, affermando di aver

operato con la convinzione d'aver potuto parlare [...] in questa orazione con diligenza e con serietà non solo secondo il fine proprio della mia arte, ma anche per giovare, per la parte che mi spettava, all'umana società⁴⁵.

Vico stesso, nella *Vita scritta da se medesimo*, sottolinea lo scopo principale dell'*Orazione VI*, ponendo in risalto il fatto che

qui egli fa entrar gli uditori in una meditazione di se medesimi, che l'uomo in pena del peccato è diviso dall'uomo con la lingua, con la mente e col cuore: con la lingua, che spesso non soccorre e spesso tradisce l'idee per le quali l'uomo vorrebbe e non può unirsi con l'uomo; con la mente, per la varietà delle opinioni nate dalla diversità de' gusti de' sensi, ne' quali uom non conviene con altr'uomo; e finalmente col cuore, per lo quale, corrotto, nemmeno l'uniformità de' vizi concilia l'uomo con l'uomo. Onde pruova che la pena della nostra corruzione si debba emendare con la virtù, con la scienza, con l'eloquenza, per le quali tre cose unicamente l'uomo sente lo stesso che altr'uomo. Per quello riguarda l'ordine di studiare, pruova che, siccome le lingue furono il più potente mezzo di fermare l'umana società, così dalle lingue deono incominciarsi gli studi, poichè elle tutte s'attengono alla memoria, nella quale vale mirabilmente la fanciullezza⁴⁶.

particolari, lascia cadere qua e là schegge di meditazioni penetrantissime, è tutto appoggiato all'immagine classicheggiante di una natura pitagoricamente-platonicamente ordinata, che il sapiente deve descrivere: il suo ordinamento è armonia e coesione, cui la saggezza deve adeguarsi. Su ciò, specialmente l'*Oratio VI* parla un linguaggio pitagoreggiante e platonizzante, filtrato attraverso vetuste visioni variamente neoplatoniche, o, in altri luoghi, attraverso mal rinnovate immagini cosmologiche di origine gnostica» (P. PROVANI, *Vico e la filosofia senza natura*, in *Atti del Convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico*, Roma, 12-15 maggio 1968, Roma, 1969, p. 249).

⁴⁴ *Or. VI*, p. 774.

⁴⁵ *Ivi*, p. 784.

⁴⁶ *Id.*, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, vol. I, pp. 34-35 [d'ora in avanti: *Vita*].

Sin da queste prime opere, Vico manifesta una concezione della filosofia intesa come filosofia pratica e civile. La scelta di perseguire la virtù e la sapienza, che possono essere viste come un unico plesso concettuale, non arreca solo vantaggi personali, ma porta soprattutto vantaggi indirizzati verso il «bene comune» e quindi verso lo Stato⁴⁷. Il rapporto fra sapienza ed eloquenza continua nel *De nostri temporis studiorum ratione* [1708] – testo dedicato al futuro re Carlo III d'Asburgo, divenuto poi VI come imperatore, e letto alla presenza del viceré Vincenzo Grimani –, attraverso l'invito, rivolto ai filosofi, a perseguire la «maggiore utilità»⁴⁸, pure in un ambito diverso da quello dell'università⁴⁹. I filosofi devono tendere al bene comune e con l'eloquenza devono «persuadere al dovere»⁵⁰ i cittadini. Questo si può ottenere solo sapendosi adeguare alle caratteristiche degli uomini: ad esempio, il volgo illetterato, «travolto dalla bramosia, che è tumultuosa e turbolenta»⁵¹, può essere indotto ad inseguire la virtù solo con «immagini corporee»⁵², là dove gli eruditi, invece, possono tranquillamente tenere a freno le loro passioni⁵³, usando la loro prudenza e la loro proverbiale saggezza.

Più o meno negli stessi anni, anche Gravina pone l'accento sulla necessità che il volgo venga educato attraverso immagini che siano adeguate alle caratteristiche delle menti che devono recepire i messaggi. Il letterato roggianese, infatti, afferma che

nelle menti volgari, che sono quasi d'ogni parte involte tra le caligini della fantasia, è chiusa l'entrata agli eccitamenti del vero e delle cognizioni universali.

⁴⁷ Cfr. G. CACCIATORE, *Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*. Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 2-5 aprile 1997, Napoli, 1999, pp. 25-44, in partic. p. 31.

⁴⁸ G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, vol. I, p. 137 [d'ora in avanti: *De rat.*].

⁴⁹ Sostiene infatti Vico che «qui i più dotti a quanto ho detto circa la prudenza nella vita civile obietteranno forse che li voglio cortigiani, e non filosofi, che trascurino il vero e si attengano alle apparenze, opprimano la virtù e ne assumano la caricatura. Nulla di ciò: li vorrei filosofi anche a corte, che curino la verità quale appare e perseguano l'onestà quale tutti approvano» (*ibid.*).

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ «Due sole cose volgono a buon uso le perturbazioni dell'animo [...]: la filosofia, che le modera nei sapienti in modo che assurgano a virtù, e l'eloquenza che le coltiva nel volgo affinché conducano ad attuare la virtù» (*ivi*, p. 139).

Perché dunque possano ivi penetrare, convien disporle in sembianza proporzionata alle facoltà dell'immaginazione ed in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi; onde bisogna vestirle d'abito materiale e convertirle in aspetto sensibile [...]. Quando le contemplazioni avranno assunto sembianza corporea, allora troveranno l'entrata nelle menti volgari, potendo incamminarsi per le vie segnate dalle cose sensibili; ed in tal modo le scienze pasceranno dei frutti loro anche i più rozzi cervelli⁵⁴.

Ciò mostra una comunione di intenti fra i due pensatori, entrambi impegnati a ridefinire il ruolo della cultura all'interno della società moderna. Sia Gravina che Vico intuiscono la necessità di andare oltre il mero aspetto individuale, per privilegiare l'attenzione al ruolo che l'intellettuale deve avere nel contesto della comunità. In questo senso, assume un significato ancora più pregnante l'opposizione di Vico alla filosofia cartesiana e, più in generale, nei confronti della filosofia moderna, troppo attente alla visione del singolo e disinteressate all'esplicitazione di un pensiero concentrato sul mondo collettivo. Si assiste perciò in Vico ad uno spostamento dell'interpretazione della virtù, non più intesa come un mero ideale astratto per uomini eruditi, ma concepita come un parametro di riferimento a livello sociale. Sotto questa prospettiva acquista importanza il concetto di «senso comune»⁵⁵, perseguendo il quale risulta possibile elevare l'animo dei cittadini, convincendoli ad inseguire un modello di vita virtuoso.

Rispetto alle *Orazioni inaugurali*, nel *De ratione* Vico fa un passo avanti nell'ottica di raggiungere il più possibile un'integrazione fra la proposta elitaria dell'affermazione della virtù e le esigenze della società. Se le *Orazioni*, infatti, erano ancora calate in una dimensione circoscritta al sapiente e al suo mondo accademico e propugnavano ancora una separazione fra erudito e volgo – posizione, a dire il vero, sulla quale Vico in parte ritornerà nel *De antiquissima*, parlando di una metafisica della virtù e soprattutto di un «mondo metafisico», identificato col «mondo delle idee, cioè delle cose ottime, delle indivisibili virtù che possiedono un' indefinita efficacia»⁵⁶, contrapposto al mondo fisico che è «il mondo delle cose imperfette, divisibili infinitamente»⁵⁷ – il *De ratione* evidenzia

⁵⁴ G. V. GRAVINA, *Della Ragion Poetica*, cit., pp. 20-21.

⁵⁵ *De rat.*, p. 135.

⁵⁶ ID., *De antiquissima italarum sapientia* [d'ora in avanti *De ant.*], in *OF*, p. 92.

⁵⁷ *Ibid.*

una apertura verso il mondo esterno e una tensione rivolta all'esercizio del «bene comune», in senso ampio e totale⁵⁸. Non casualmente, Vico sostiene che

il più grave danno del nostro metodo è che, mentre ci occupiamo molto assiduamente di scienze naturali, trascuriamo la morale, specialmente quella parte che si occupa dell'indole dell'animo nostro e delle sue tendenze alla vita civile e all'eloquenza, alla casistica delle virtù e dei vizi, ai costumi per ogni età, sesso, condizione, fortuna, stirpe, stato, e di quell'arte del decoro, più di ogni altra difficile: perciò per noi se ne sta trascurata e incolta la compiutissima e nobilissima dottrina dello stato⁵⁹.

Al di là di tutto, comunque, quest'opera mette in risalto l'importanza della virtù declinata in senso pratico, mediante l'esercizio della prudenza e della giustizia, come emerge nel capitolo XI, dedicato alla giurisprudenza e alle leggi. Qui Vico mette a fuoco forme più specifiche della virtù, allargandone il campo mediante il concetto di equità, che egli esplicita in due distinte tipologie, l'«equità naturale» e l'«equità civile»⁶⁰, grazie alle quali imprime una sempre più marcata visione politica al suo pensiero.

Si può quindi affermare che, nel *De ratione*, la virtù presa in esame da Vico si identifica con una sorta di 'virtù civile', in quanto necessaria proprio allo svolgimento della «vita civile». Si tratta di una declinazione della virtù che si caratterizza per il fatto di rifiutare «una rettilinea e rigi-

⁵⁸ Sul *De ratione* e sulle implicazioni riguardanti il rapporto con il mondo politico, sociale e culturale napoletano del tempo, come è noto, esiste un'ampia bibliografia. Fra i numerosi contributi rimane sempre valido il testo di B. DE GIOVANNI, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 143-191.

⁵⁹ *De rat.*, p. 131.

⁶⁰ «Dunque, quando occorre emanare o interpretare leggi costituzionali d'uno Stato, il giureconsulto deve anzitutto tener presente quello statuto monarchico o *lex regia*, che certamente non fu mai pubblicata, ma che pur nacque a Roma a un parto col principato, e possedere a menadito la dottrina dello Stato monarchico. Deve poi, in conformità alla natura delle monarchie, far convergere ogni cosa verso l'equità civile, che gli italiani chiamano 'giusta ragion di Stato' e ch'è nota esclusivamente agli esperti della vita politica: quell'equità civile ch'è, sì, la stessa equità naturale, resta per altro più ampia, come quella che s'ispira non all'utilità privata, ma al bene comune; quell'equità civile che, per non esser cosa evidente e particolare, è ignorata dal volgo, il quale non vede se non ciò che ha innanzi ai piedi e non intende se non cose particolari» (ivi, pp. 187-189).

da regola mentale», per lasciare spazio alla «misura flessibile di Lesbo, che, lungi dal voler conformare i corpi a sé, si snodava in tutti i sensi per adattare se stessa alle diverse forme dei corpi»⁶¹.

Il modello di siffatta visione delle cose è rappresentato dalla antica Roma e dal risalto che essa conferiva alla giurisprudenza, intesa come vera e propria sapienza, in quanto «conoscenza delle cose divine e umane»⁶². Infatti, i romani consideravano la sapienza costituita «quasi interamente di giustizia e di prudenza civile», e non per caso essi

non a parole, ma attraverso la pratica politica, conoscevano la dottrina dello Stato e della giustizia molto più a fondo dei greci. Seguaci d'una 'vera, non simulata filosofia' [...] essi prima si rassodavano nelle virtù civili, ricoprendo col maggiore scrupolo le cariche pubbliche, cioè le magistrature civili e i comandi militari: pervenuti poi, con la vecchiaia, a una età nella quale si diventa pienamente padroni delle anzidette virtù civili, volgevan la prora, come verso il porto più decoroso della vita, verso la giurisprudenza⁶³.

Il *De antiquissima*, come si accennava poco fa, sembra costituire una battuta d'arresto rispetto agli esiti 'socializzanti' del *De ratione*. Occorre tuttavia considerare che l'intento vichiano, nel *De antiquissima*, è in special modo quello di individuare la distinzione fra l'ambito della metafisica e quello della fisica, partendo dal presupposto che la brevità della mente umana è inaccessibile alla conoscenza effettiva della natura. Emerge una sorta di dualismo, atto ad evidenziare come compito della filosofia, oltre all'indagine delle faccende umane, sia pure quello di stabilire i rapporti sussistenti fra mondo umano e ordine metafisico, assunto come indispensabile polo di riferimento per l'uomo stesso⁶⁴. Da qui, l'affermazione secondo la quale «la sola vera scienza sarebbe perciò la metafisica, poiché tratta delle virtù eterne»⁶⁵. In questo contesto, allora,

⁶¹ Ivi, pp. 131-133.

⁶² Ivi, p. 161.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cfr. su questo aspetto S. ZANELLI, *Animal rationis particeps. Il problema della natura umana nel Diritto Universale di G.B. Vico*, in «Esercizi Filosofici» XVII (2022), pp. 46-57; in partic. p. 47.

⁶⁵ *De ant.*, p. 84. Un eventuale approfondimento di questo argomento esula dagli intenti del presente studio; tuttavia, non ci si può esimere dal considerare che la concezione vichiana della metafisica, collocabile nell'alveo della filosofia neoplatonica e dei suoi agganci umanistico-rinascimentali, mostra un rapporto fra «l'infinita compiutezza della scienza divina e la finita e limitata capacità della mente umana» (G. CACCIATORE,

le virtù assumono l'aspetto di entità metafisiche che sono causa dei fenomeni fisici, come si deduce dal capitolo IV, intitolato «Le essenze, ossia le virtù»⁶⁶. Le idee metafisiche, e insieme ad esse le virtù del conato e del punto metafisico, nel *De antiquissima*, costituiscono la struttura che organizza ed è al tempo stesso la causa della natura esistente⁶⁷. Ragion per cui, pur tessendo la trama della natura, ossia di ciò che è sempre in divenire, le virtù rimangono sempre immutabilmente perfette, proprio come si addice ad entità definite nella loro intatta purezza ed eternità, come ben si evince dal passo seguente:

In latino l'essenza degli scolastici si chiama *vis* e *potestas*. Tutti i filosofi sono poi concordi nell'affermare l'eternità e immutabilità delle essenze. Aristotele dice esplicitamente che sono individue o, per dirla con le Scuole, consistenti di entità indivisibili; Platone, dopo Pitagora, affermò che la scienza verte sulle cause eterne e immutabili. Di qui è lecito congetturare che gli antichi filosofi dell'Italia abbiano considerato le essenze individue come virtù eterne ed infinite di tutte le cose [...]. La sola vera scienza sarebbe perciò la metafisica, poiché tratta delle virtù eterne⁶⁸.

Relativamente al discorso che stiamo affrontando, allora, non si può dire che Vico, nel *De antiquissima*, abbia fatto un passo indietro; sarebbe forse più giusto affermare che in quest'opera egli sia animato principalmente dal bisogno di puntualizzare determinate distinzioni fra ciò che è divino e ciò che appartiene al mondo naturale, fra ciò che è causa

L'infinito nella storia. Saggi su Vico, Napoli, 2009, p. 16, e più in generale pp. 12-24). Non manca chi, come Massimo Lollini, sottolinea pure i richiami del filosofo napoletano alla metafisica aristotelica e post-aristotelica e quindi alla prima e seconda scolastica (M. LOLLINI, *Vico e il pensiero dell'infinito*, in *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, 2002, pp. 49-68; in partic. pp. 57-64). Un altro importante interprete del pensiero vichiano, Paolo Cristofolini, invece, si concentra maggiormente sulle differenze sussistenti fra la metafisica vichiana e la concezione tradizionale della metafisica. A parere di Cristofolini, la metafisica di Vico rientra in una concezione evolutiva e dinamica che pone al centro del suo interesse «l'essenza delle cose umane nella loro processualità e nella consapevolezza delle leggi eterne che le reggono» (P. CRISTOFOLINI, *La metafora del fiume e la metafisica*, in *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, cit., pp. 13-19; in partic. p. 17).

⁶⁶ *De ant.*, p. 82.

⁶⁷ Cfr. C. GRECO, *Dualismo e poiesis in Giambattista Vico*, in *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, a cura di C. Faschilli, C. Greco, A. Murari, Milano, 2008, pp. 461-553; in partic. p. 497.

⁶⁸ *De ant.*, p. 84.

e ciò che è effetto. In questo ambito, allora, le virtù afferiscono al mondo gerarchicamente superiore della metafisica. Si potrebbe parlare, tutt'al più, dell'emergere di un atteggiamento oscillante, tenuto dal pensatore partenopeo, fra un'opzione per la vita attiva e un'altra protesa verso la vita contemplativa che, in questa fase, vengono tenute in considerazione in egual misura⁶⁹. Il concetto di indivisibile, di eterno e di perfetto, che Vico collega alla metafisica, richiama la virtù degli stoici, dalla quale nascerebbero il principio fisico delle forme e degli oggetti finiti e gli abiti morali della vita umana⁷⁰. D'altro canto, tali argomentazioni erano affini a quelle affrontate sia da Paolo Mattia Doria nella *Vita civile* [1709], sia, ancora una volta, da Gravina nelle *Egloghe*, in cui il letterato calabrese parla di una «virtù divina» che penetra in ogni parte, determinando tutti gli aspetti grandiosi della vita, come il decoro, il bello e l'onesto⁷¹.

Dopo aver percorso, così, questo *iter* complesso che, nella fase giovanile lo ha condotto da una visione individuale e chiusa in se stessa della virtù e della sapienza ad una concezione aperta – inglobante questioni pratiche, politiche e sociali, che contemplanò un inestricabile legame fra virtù, sapienza ed eloquenza, e successivamente ad una concezione metafisica della virtù –, Vico si appresta, nelle opere della fase matura, ad ampliare ulteriormente il raggio d'azione della virtù, problematizzandone il processo con cui essa si manifesta nella realtà. Questo anche perché le riflessioni maturate nella stesura del *De ratione* lasciano intravedere delle questioni che saranno portate a termine qualche decennio più tardi e che, debitamente sviluppate, daranno vita alla stesura della *Scienza nuova*.

2. La fase matura: dalla virtù come espressione di religiosità, alla sua realizzazione nel mondo politico e nella storia.

L'idea che non possa esistere una dimensione etica (e quindi la virtù) senza un fondamento metafisico, cosa che era già emersa nel *De anti-quissima*, sfocia, nella fase matura, nell'importanza che Vico assegna alla religione. Nel *Diritto universale*, infatti, il tema della virtù viene più

⁶⁹ Cfr. A. BUSSOTTI, *Forme della virtù*, cit., pp. 85-86.

⁷⁰ Ivi, p. 95.

⁷¹ G. V. GRAVINA, *Egeria ovvero dell'amore*, in A. QUONDAM, *Filosofia della luce e luminosi nelle egloghe di Gravina*, Napoli, 1970, pp. 70-75.

strettamente connesso con la religione⁷². Superata la fase corrispondente alla stesura del *De rebus gestis Antonj Caraphei libri quatuor* (1716), nella quale la *sapientia* aveva lasciato il posto alle necessità della *vis* e la *virtus* si era identificata in una sorta di «prudenza ‘nativa’, dote naturale e istintiva», capace solo «di resistere ai colpi e ai luoghi in cui la fortuna getta gli uomini»⁷³, Vico cerca di trovare il senso della misura e dell’equilibrio che si era perduto con il sopravvento della *vis*, risalendo all’ordine di riferimento originario creato da Dio⁷⁴. In questo modo, restituisce importanza al diritto e stabilisce che quest’ultimo proceda di comune accordo con le leggi divine, cioè con la religione⁷⁵. D’altro canto, tutto origina da Dio e tutto deve, secondo un principio di perfezione, circolarmente, ritornare a Lui⁷⁶.

⁷² È necessario ricordare che, nel *Diritto universale*, Vico stabilisce una profonda connessione tra diritto, natura e religione, inquadrando quest’ultima come elemento fortemente vincolante nella vita dei primi uomini. Un passo contenuto nelle *Notae in librum alterum* risulta, in questo senso, eloquente: «Questo sentimento religioso – afferma Vico – fu così importante presso i primi uomini, che Omero di quando in quando si serviva del giuramento, come di un espediente, al fine di sciogliere i nodi delle favole che non potevano essere sciolti per via naturale, come quando Circe giura a Ulisse che non lo avrebbe mutato in un porco, così che, dove veniva interposto il giuramento, credevano che qui fosse presente Giove. Di questo sentimento religioso conservò tra i Romani una bellissima traccia proprio la parola *iusturandum*, con quel significato, per cui *ius* di genere neutro sostituì il pronome *hoc*» (G. B. VICO, *Notae in librum alterum*, in *Id., Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 788; d’ora in avanti: *OG*). Interessanti riflessioni sull’argomento si possono trovare in F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell’uomo in età moderna*, Pisa, 2021, pp. 180-193.

⁷³ R. CAPORALI, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, 1992, pp. 59-60; poco più avanti, Caporali sostiene che, in questo contesto, la «*Virtus* è la capacità d’impugnare nel turbine delle occasioni l’accidente che dà un vantaggio sul caos, che imprime un senso al caso» (ivi, p. 60); più in generale, sull’argomento, si prendano in esame le pp. 39-63.

⁷⁴ Sul concetto di ordine in Vico, si veda G. CARILLO, *Vico: origine e genealogia dell’ordine*, Napoli, 2000; *Id.*, «*Ordo nascendi seu natura*». *Appunti di genealogia e diritto in Vico*, in *Vico tra l’Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna, A. Stile, Napoli, 2000, pp. 13-33.

⁷⁵ «Il principio e il fine unico del diritto integrano e conciliano i fatti, perché tutto deve cospirare al perfezionamento della storia umana che rinviene alla fine la sua radice in Dio» (F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., p. 87).

⁷⁶ Cfr. G. VICO, *Prima risposta del Vico al «Giornale de’ Letterati d’Italia»*, in *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, cit., p. 339. Si veda, in merito, A. ATZENI, *Percorsi tematici del «De Uno»*, in *Vico tra l’Italia e la Francia*, cit., pp. 243-262; in partic. pp. 249-250.

Vico sente l'esigenza di richiamare le Sacre Scritture, e ribadisce dapprima il discrimine fra Dio e l'uomo⁷⁷ e successivamente fra uomo integro, cioè puro, e uomo corrotto⁷⁸. La virtù è cardine dell'agire umano e impronta di sé ogni tipo di comportamento che si estende anche all'ambito sociale:

Fa della virtù tre parti – prudenza, temperanza e forza, – che regolano le tre parti dell'uomo: la prudenza l'intendimento, la temperanza l'arbitrio, la forza la forza; e che la ragione umana abbracciata dalla volontà sia virtù in quanto combatte la cupidità, e questa istessa virtù sia giustizia in quanto misura le utilità. E così dalle tre parti della virtù fa nascere tre ius o ragioni: dominio, libertà e tutela. Dalla prudenza, o giusta elezione delle utilità, il dominio; dalla temperanza, o moderato arbitrio di sé e delle sue cose, la libertà; dalla forza, o forza moderata la tutela; e queste tre parti della giustizia essere le tre sorgive di tutte le repubbliche e di tutte le leggi⁷⁹.

Senonché, un'indagine sull'argomento richiede pure una definizione approfondita della natura umana. Cosa distingue l'uomo dagli animali? Non certo la potenza fisica o la spasmodica ricerca di cibo; è invece il possesso della ragione, che ha permesso all'uomo di progredire e di poter dominare la natura. Tuttavia, ciò non ha impedito il manifestarsi del peccato originale, che ha prodotto un cambiamento profondo nel rapporto con Dio. Rispetto alle concezioni espresse dai giusnaturalisti, in particolar modo da Grozio, per il quale gli uomini – «i semplicioni» – nascono privi di peccato e già in possesso di ragione, Vico propone una differente visione antropologica, basata su una natura umana *lapsa* e priva di iniziali punti di riferimento⁸⁰. Quando la sua natura era ancora integra, l'uomo viveva in intima comunione con Dio, contemplandolo con «la castità della mente, che un tempo era intatta da errori sensoriali e da passioni e la pietà dell'animo, che viene propriamente chiamata

⁷⁷ «Quindi ragiona della natura di Dio, che sia '*nosse, velle, posse infinitum*', dal che dimostra la natura dell'uomo, che sia '*nosse, velle, posse finitum quod tendat ad infinitum*'. Da ciò dimostra i principi della storia sacra: 1. Adamo creato da Dio, 2. di natura intiero, 3. per sua colpa corrotto; e, in conseguenza, dimostra i principi della teologia cristiana» (G. B. Vico, *Sinopsi del Diritto universale*, in *OG*, p. 5).

⁷⁸ «Per tutto ciò ferma che 'l piacere, che, perché naturale, aveva l'uomo intiero di contemplare l'eterno vero, cangiossi nell'uom corrotto in una forza che a noi fa, con dolore de' sensi, la verità» (*ibid.*)

⁷⁹ *Ivi*, pp. 5-6.

⁸⁰ Cfr. F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico*, cit., pp. 184-185.

‘amore verso Dio’⁸¹, mentre, con l’insorgere della caduta, si è verificato un forte distacco fra l’uomo e Dio, per effetto del quale l’elevazione al divino non può più avvenire tramite la contemplazione, ma con la meditazione⁸².

Vico sottintende, nemmeno troppo cripticamente, che con la caduta dell’uomo nello stato di corruzione si è perso il privilegio del rapporto basato sullo sguardo fisico, anche perché in origine l’uomo poteva vedere Dio. Dopo il peccato, invece, Dio si è reso invisibile e l’uomo può solo intuirne la presenza attraverso un lungo lavoro mentale. D’altro canto, una volta persa l’integrità, tutte le facoltà umane si sono trasformate, subendo un pesante processo involutivo. All’atto della creazione, infatti, esse erano pienamente armonizzate fra loro e col mondo⁸³ e se l’uomo avesse mantenuto quella condizione di purezza, sarebbe vissuto eternamente in uno stato di beatitudine e di pace⁸⁴, confortato dall’incontrastato dominio della ragione sulla volontà e sulle passioni⁸⁵. Purtroppo non è più così, poiché la perdita dell’integrità ha fatto dilagare l’egoismo, accompagnato spesso dalla temerarietà nell’agire e dall’irruenza, e ha dato vita a tutte quelle forme di degenerazione, fra le quali vi è la ferocia, che interviene quando gli animi sono esacerbati dalle inevitabili situazioni conflittuali che si creano fra gli uomini⁸⁶. Vico, insomma, descrive la concatenazione dei fenomeni che si verificano nel momento in cui

⁸¹ *De constantia philosophiae*, in *OG*, cap. IV, p. 356.

⁸² Sull’argomento risultano interessanti le riflessioni di A. STILE, *I luoghi della contemplazione*, in questo «Bollettino» XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 27-42.

⁸³ «Dunque nell’uomo incorrotto, la ragione, mercé la divina assistenza era la stessa umana natura armoniosamente ordinata; la volontà era incorrotta libertà della retta natura; la possanza era facile e non contrastante obbedienza di quella natura» (*De uno universi iuris principio et fine uno*, in *OG*, cap. XV, p. 46; d’ora in avanti: *De uno*).

⁸⁴ «E durando l’uomo in quello stato, avrebbe in tal modo condotto la vita, che la sua parte superiore, la ragione, dolcemente imperando, la parte inferiore, la volontà, senz’alcun contrasto obbedisse» (*ibid.*, cap. XVI).

⁸⁵ «Ma l’umana natura creata incorrotta da Iddio, sendosi per colpa dell’uomo inviziata, la ragione è sopraffatta dalla volontà, la quale con ogni suo sforzo imprende di contrastare alla ragione» (ivi, cap. XXI, p. 48).

⁸⁶ «La φιλαυτία, l’amore di se medesimo, per cui l’uomo di se stesso soverchiamente si compiace, genera la concupiscenza; il temerario consiglio pel quale l’uomo giudica le cose, avanti di averle a sufficienza esaminate e discorse, fa nascere l’errore; la ferocia della corrotta natura che maggiormente s’irrita ed inacerba, quando più l’uomo le compiace e l’accarezza, produce la perturbazione dell’animo» (*ibid.*, cap. XXIII).

l'animo umano si corrompe e alla virtù, che un tempo era connaturata all'uomo, subentra il vizio.

La ragione perde il primato che aveva in origine e si sottomette ai sensi e alla volontà, che sono connessi ad ogni tipo di turpitudine⁸⁷, producendo un allontanamento dalla verità e il dilagare della stoltezza. Il contrasto *natura integra/natura corrupta* serve a Vico per porre in risalto le differenze riguardanti l'operato e la funzione della ragione nelle due diverse condizioni: nello stato integro la ragione raggiungeva subito la verità e tutto quanto ad essa si rapportava rappresentava forza, potenza e libertà, là dove, invece, con l'avvento della corruzione, tutto è debolezza, costrizione e faticoso cammino per giungere soltanto ad un barlume di vero⁸⁸. Persa qualsiasi speranza di raggiungere il vero, l'uomo può, al massimo, accontentarsi del certo, che è il «prodotto della coscienza assicurata dalla dubitazione»⁸⁹ e si connette con una «ragione probabile, nelle cose che spettano all'ordine cognitivo» e con una «ragione verisimile in quelle che vogliono un'operazione»⁹⁰.

Il trauma causato dal peccato originale è stato talmente forte da sconvolgere e cambiare ogni cosa, generando un baratro incolmabile fra il prima e il dopo. La religione stessa, intesa come pratica di culto che intende rendere omaggio a Dio, è nata al posto della «pietà», in conseguenza del «timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa»⁹¹. Vico fissa qui un concetto che avrebbe poi ripreso nella *Scienza nuova*, vale a dire l'idea che la genesi del fatto religioso è dovuta alla paura delle entità sovranaturali. In questa sorta di fenomenologia delle reazioni e delle passioni umane che sono alla radice del formarsi della religione, Vico considera i primi culti come atti divinatori, in

⁸⁷ «La schiavitù della ragione regina, la signoria della volontà suddita, la ribellione degli affetti contro alla ragione, e tutto quello sconvolgimento delle cose smosse violentemente dal luogo al quale con tanta convenevolezza le ha il loro ordine naturale destinate, tutti quei disordini costituiscono la turpitudine dell'animo corrotto» (ivi, cap. XXVI, p. 50).

⁸⁸ «Nell'uomo corrotto, la ragione è quella forza ch'egli dispiega per avviarsi pensosamente alla verità, mentre, nell'uomo incorrotto, ella con tutta facilità ed a gran passi alla verità perveniva; perché nell'uomo incorrotto era potenza, ciò ch'è ora fiacchezza ed imperfezione, ed era piena libertà della retta natura, ciò ch'è ora inciampata e vacillante libertà della natura corrotta» (ivi, cap. XXV, p. 52).

⁸⁹ *Proloquium*, in *De uno*, p. 34.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *De const. philosophiae*, cap. IV, p. 358.

quanto non sono il frutto di un sentimento di intima comunione con Dio, ma sono solo gesti e azioni determinati dalla volontà di compiacere l'ente divino. L'unico popolo esente da questi comportamenti, dettati dall'utilitarismo, è stato il popolo ebraico⁹² che visse sin dall'inizio in un proverbiale isolamento⁹³.

All'interno di questa argomentazione, Vico mostra anche i cambiamenti insorti nei significati di alcune parole. Ad esempio, il termine «pietà» nello stato integro assumeva il significato di amore, mentre, all'atto dell'istituzione delle prime forme di religiosità diventa sinonimo di «timore reverenziale verso gli dei»⁹⁴. Lo sviluppo degli avvenimenti porta alla nascita del pudore che

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: timore, perché il pudore ci ammonisce di non oltraggiare Dio⁹⁵.

Proprio il pudore, allora, costituisce la prima forma di virtù dopo la caduta, visto che

dal pudore procedono la frugalità e la probità, arti dell'animo buono atte a rassodare la temperanza. Dal pudore derivano ancora la fedeltà alle promesse, la sincerità, l'astenersi da ciò che appartiene ad altri, tutte arti dell'animo buono atte a confermare la giustizia. Dalla riverenza del senso comune vengono tenute a freno malvagità, impudenza, arroganza, dalla quale nascono tutte le scellera-

⁹² Sull'eterogeneità degli Ebrei rispetto agli altri popoli, nel contesto della filosofia di Vico, si ricordano i seguenti testi: A. CAPRISTO, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» X (1987-1988), pp. 183-212; D. DI CESARE, *Parola, logos, dabar. Linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 251-288; MAZZOTTA, *op. cit.*, pp. 252-253 e più in generale pp. 246-266; L. AMOROSO, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa, 2004; A. PONS, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, 2015; G. IMBRUGLIA, *I sacrifici e la storia della religione nella Scienza nuova di Vico*, in «Archivio di storia della cultura» XXXI (2018), pp. 231-250; R. BIZZOCCHI, *Appunti su mito e storia in Vico e Voltaire*, in questo «Bollettino» L (2020), pp. 135-146.

⁹³ «Da ciò discende anche che il popolo ebreo, cui apparteneva il culto del vero Dio, non fu fondato mai su alcuna divinazione; ragione specifica questa del suo isolamento dalle altre genti presso cui l'idolatria si accompagnava con la divinazione, che le è gemella» (*De const. philosophiae*, p. 360, cap. IV).

⁹⁴ Ivi, p. 358.

⁹⁵ *De const. philologiae*, cap. III, p. 404.

taggini. Se uno non si oppone a questi vizi è reo, secondo il diritto naturale, di infamia detta dai giureconsulti *infamia facti*, cioè del senso comune⁹⁶.

Nel momento in cui il *pudor* fa irruzione nella sfera dei processi emotivi dell'umanità, si assiste al dibattersi degli uomini fra la consapevolezza della propria miseria interiore e l'aspirazione ad una dimensione spirituale incarnata dal senso del sacro. In altre parole, l'uomo è combattuto fra ciò che è e ciò che vuole diventare. Da questo punto di vista, allora, la ricerca della virtù diventa «la forza del vero che combatte contro il desiderio»⁹⁷, identificandosi con l'istanza di religiosità che, da quel momento in poi, sarà fondamentale per gli uomini⁹⁸.

Il *pudor*, dunque, assume le caratteristiche di una sorta di «senso comune» capace di imporsi sulla malvagità e su ogni tipo di scelleratezza⁹⁹. Non si può che concordare, perciò, con Francesco Botturi, quando afferma che il pudore è il «cardine dell'antropologia vichiana»¹⁰⁰, anche perché grazie ad esso l'uomo prova a superare sia la distinzione fra mente e corpo sia la netta prevalenza di quest'ultimo sulla prima.

Essendosi dissolta quell'atmosfera di pura contemplazione, nel contesto della quale la virtù, la sapienza, la ragione, la verità erano un tutt'uno che collaborava per il mantenimento dello stato di beatitudine, ognuna di quelle componenti, staccandosi dalle altre, ha assunto un nuovo significato¹⁰¹. Intanto, ciascuna di esse deve combattere contro

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *De const. philosophiae*, cap. VIII, p. 368.

⁹⁸ La religione dei primitivi è falsa in se stessa, ma è ritenuta vera da quegli uomini. Vico, al riguardo – utilizzando una fantastica ricostruzione etimologica –, è indotto a sostenere che «quella falsa religione degl'iddii produsse quelle fondamentali, abbenché imperfette, virtù in quegli ottimi, che dalla parola *virtus* ebbero il nome di *viri*, al quale risponde il greco vocabolo ἦρωες, donde venne forse ai Latini quello di *heri*, signori» (*De uno*, p. 120).

⁹⁹ Interessanti riflessioni, in merito a questo aspetto, si possono trovare in F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico*, cit., pp. 188-193. Si prendano in esame pure le affermazioni di Francesco Botturi, per il quale «il pudore è insomma la *conservazione della relazione al vero eterno nella condizione postlapsaria* ovvero, nei termini dell'opera della maturità, il pudore è la forma che la 'metafisica della mente' e la sua comunicazione sapienziale assumono dopo la caduta» (F. BOTTURI, *Caduta e storia: note sul 'peccato originale' in G.B. Vico*, in «Memorandum» V, 2003, p. 27).

¹⁰⁰ *Id.*, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1991, pp. 331-336.

¹⁰¹ Vico giudica negativamente l'isolamento delle componenti virtuose. Secondo

la concupiscenza, generata «dalle cose finite corporali»¹⁰² che, essendo attente soprattutto all'amor di sé, si accontentano di perseguire l'utile egoistico, innescando interesse per i particolarismi e i personalismi. La virtù, avendo perso le prerogative originarie, ed essendosi distanziata dalla «vera virtù» che «non è dell'uomo», ma «è virtù d'Iddio ed è quella grazia divina, che [...] dimostra chiaramente le diritte operazioni»¹⁰³, può, tutt'al più, essere parte di un processo tensionale che aspira alla verità e alla purezza¹⁰⁴ e chi ne partecipa deve essere consapevole che esiste comunque uno scarto considerevole fra la virtù dell'uomo puro e quella che si può raggiungere nel mondo corrotto¹⁰⁵.

La virtù si è poi scissa in «virtù dianoetica» che è «[l]a forza della virtù adoperata a vincere l'errore»¹⁰⁶ e «virtù etica» che è «La forza del vero volta a raffrenare gli affetti [...] e nominasi 'morale'»¹⁰⁷. Ovviamente, col mutare delle cose, anche quei concetti che sono strettamente uniti alla virtù, in primo luogo la castità e la pietà, subiscono una *deminutio* rispetto al momento in cui erano intrecciate con l'uomo puro. La castità, infatti, come si accennava, era «castità di mente» e comportava una naturale e spontanea sincerità verso tutti, mentre la pietà veniva intesa come «pietà dell'animo» e si estrinsecava nel fatto di «considerare tutti i vecchi come propri genitori, i coetanei come fratelli, i più giovani come figli»¹⁰⁸. La castità originaria era inoltre la massima sapienza in senso assoluto, sapienza che, a causa della corruzione, subì anch'essa una scissione. Ragion per cui, pure la *sapientia* di cui oggi si parla con grande rispetto, nel mondo paradisiaco del primo uomo era un'entità incomensurabilmente superiore rispetto a quella attuale, visto che

lui, infatti, «non vi può essere virtù solitaria ed isolata; non isorgersi una virtù, senza il corteggio delle altre sue compagne; le virtù isolate a malo stento sussistono, e quelle poche 'meritano appena', come lo dice S. Agostino, 'di ottenere il nome di virtù'» (*De uno*, cap. XLI, p. 56).

¹⁰² Ivi, cap. XXXI, p. 52,

¹⁰³ Ivi, cap. XLII, p. 56.

¹⁰⁴ Interessanti, al riguardo, risultano le riflessioni di Alessandro Stile, per il quale «alla base della virtù vi è dunque tensione: lo sforzo per annullare questa tensione, avverte Vico, è del tutto vano, non è che una delle tante congetture» (STILE, *op. cit.*, p. 35).

¹⁰⁵ «Da quella forza della verità, essenza dell'umana ragione, deriva la virtù e deriva eziandio il nome di essa» (*De uno*, cap. XXXVI, p. 52).

¹⁰⁶ Ivi, cap. XXXVII, p. 54

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *De const. philosophiae*, cap. IV, p. 356.

è stata così chiamata *sapientia* la contemplazione degli enti supremi che un tempo era solo una parte della sapienza umana nel suo stato d'integrità, cioè la contemplazione di Dio con mente pura¹⁰⁹.

Non ci sarebbe alcuna speranza di redenzione, se Dio non avesse immesso nell'uomo quei «semi della verità» che consentono all'uomo di potersi elevare ad una condizione eticamente superiore. La virtù, perciò, è il termine *ad quem* di un processo che si prospetta lungo e faticoso, lungo il quale si manifesta l'elevazione spirituale dell'uomo.

Esiste, secondo Vico, un diverso modo di esperire la virtù a seconda delle vicende storiche e del tipo di religione praticata. Balza, così, all'evidenza la differenza fra la virtù dei pagani che, come sottolinea S. Agostino, deve essere giudicata imperfetta perché «non ammansa, non attutisce l'innata ferocia»¹¹⁰ e la virtù dei cristiani che

fa guerra alla concupiscenza ed all'amore di sé [...] conduce l'uomo a riporre ogni suo diletto nel disprezzo e nell'abbassamento di se medesimo¹¹¹

e coincide con l'umiltà. La virtù cristiana si alimenta dei fermenti di una religione che ha restituito il «vero eterno» al genere umano, grazie a

una ragione sovranaturale, ma non mediante argomentazioni razionali, bensì mediante una sola virtù della mente: la fede¹¹².

L'etica del Cristianesimo fa risaltare che «la virtù è la forza del vero che combatte contro il desiderio» e

insegna a considerare 'la vita umana sulla terra come una milizia', e definisce la virtù, con l'Apostolo, 'la legge della mente in lotta contro la legge delle membra'¹¹³.

Solo il Cristianesimo, dunque, ha introdotto una concezione della virtù che assomiglia molto alla vera virtù dell'uomo incorrotto. Rispetto ad Aristotele che aveva fatto coincidere la felicità con la virtù, soste-

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *De uno*, cap. XXXVIII, p. 54.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *De const. philosophiae*, cap. IV p. 362.

¹¹³ *Ivi*, cap. VIII. p. 368

nendo che quest'ultima fosse raggiungibile grazie alla contemplazione, Vico, aderendo alle concezioni imperanti nel Cristianesimo, afferma che nella vita terrena l'uomo non può mai raggiungere la vera virtù. Questo traguardo è ipotizzabile solamente dopo la morte, grazie all'esempio e all'operato di Cristo che

con questa sua virtù, con la legge, con l'esempio, restaurò la natura dalla sua corruttela acciocché la vita divina dell'uomo, che aveva prese le mosse dalla contemplazione di Dio con mente pura, ritornasse finalmente dopo questa vita terrena, mediante lo stesso genere di contemplazione a Dio¹¹⁴.

Non avendo conosciuto il vero Dio, quindi, Aristotele non poteva sapere che la contemplazione di cui parlava era una falsa contemplazione che non consentiva di aspirare alla vera virtù¹¹⁵. Secondo Vico, dopo il peccato originale non si può parlare di vera contemplazione, in quanto nell'uomo agisce l'operato dei sensi, che sono legati al corpo. Come ha pienamente intuito Biagio de Giovanni, alla separazione cartesiana fra mente e corpo Vico oppone una unità dei due termini, in quanto la corporeità, non più vista negativamente, è intesa alla stregua di una potenza primigenia inscindibile dall'uomo¹¹⁶. Qualsiasi azione virtuosa, allora, non può prescindere da questa condizione:

infatti alla prudenza necessita l'acutezza dei sensi, alla temperanza i godimenti, alla fortezza la robustezza fisica, alla giustizia gli onori¹¹⁷.

La figura di Cristo

rivestì dunque la natura umana di sapienza divina e propose una legge contraria sì alla legge del corpo, ma di carattere eroico, la quale insegna i doveri di una virtù di gran lunga più nobile di quella insegnata dai filosofi delle genti¹¹⁸.

¹¹⁴ Ivi, cap. IV, p. 364.

¹¹⁵ Vico, infatti, afferma che «la falsità di Aristotele traluce dalle stesse massime intorno alla felicità della vita contemplativa, auree in verità, di cui sentenza nei suoi libri di etica» (ivi, cap. XV, p. 376).

¹¹⁶ B. DE GIOVANNI, «Corpo» e «ragione» in Spinoza e Vico, in *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, a cura di B. de Giovanni, R. Esposito, G. Zarone, Napoli, 1981, pp. 134-158.

¹¹⁷ *De const. philosophiae*, cap. XV, p. 376.

¹¹⁸ Ivi, cap. IV, p. 362.

Emerge, perciò, il modello per eccellenza di virtù, quello di Gesù, che

non potendo [...] la natura caduta in corruttela da se sola salvarsi [...] restituì ad essa con i suoi aiuti sovranaturali la castità della mente, non del corpo, che nello stato integro di natura era la seconda parte del culto divino¹¹⁹.

Aspetti apparentemente appaganti ed atti a compiacere e a soddisfare il proprio ego, come la gloria, proprio perché distanti dalla «trionfatrice grazia di Cristo», sottomettendosi ai desideri meno nobili dell'animo umano, danno vita ad una «imperfetta virtù»¹²⁰, destinata ad esaurirsi in breve tempo.

Al di là di tutto, comunque,

l'operare virtuoso non è fine, bensì mezzo alla felicità, per poter così estinguere mediante il suo frequente esercizio la cupidigia¹²¹.

In altre parole, non possiamo aspettarci di poter riconquistare pienamente quella condizione che faceva dell'uomo un essere integro; possiamo, tutt'al più, pensare di agire secondo virtù, onde poter raggiungere la felicità sperata che, però, non potrà mai identificarsi con lo stato di beatitudine e di contemplazione dell'Adamo puro. Solo tenendo a mente questi limiti possiamo riuscire a comprendere quali sono le nostre massime aspirazioni e ambizioni. Per Vico, l'uomo deve superare l'idea che l'appagamento consista, semplicemente, nel perseguire l'utile. L'utilità, infatti, è sinonimo di caducità e costituisce solo l'occasione della giustizia, non la causa¹²², in conseguenza della quale gli uomini

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Ivi, cap. XVII, p. 382.

¹²¹ Ivi, cap. XV, p. 376.

¹²² *De uno*, p. 60. Su questa questione sono ben note le riflessioni che Nicola Badaloni consegna a *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, in *OG*, pp. xxxvii-xxxviii, luogo ove egli sottolinea la differenza sussistente fra Vico e Grozio, riguardo al rapporto *utilitas/occasio*, e polemizza con Guido Fassò, sostenitore, invece, di un sostanziale accordo fra i due pensatori. Di notevole importanza in merito alla posizione di Badaloni, è il saggio di R. CAPORALI, *Ragione e natura nella filosofia di Vico. La lettura di Nicola Badaloni*, in questo «Bollettino» XII-XIII (1982), pp. 151-197. Recentemente, l'argomento è stato ripreso in R. EVANGELISTA, *L'occasione della politica. Natura e provvidenza nel Vico di Nicola Badaloni*, in *Polis e polemicos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, cit., pp. 327-344.

sociali e compagnevoli per propria lor natura, ma pel peccato originale divisi, deboli e bisognosi, vennero a costituirsi in società ed a soddisfare ai lor compagnevoli e naturali impulsi¹²³.

Occorre, invece, fissare una sorta di principio regolativo, fondato sulla virtù, in cui metafisica, etica e politica, spesso staccate fra loro, si compenetrino, affinché «il genere umano nella sua totalità, e non individui presi singolarmente ed estranei l'uno all'altro»¹²⁴, possa vivere in maniera ottimale, aspirando al massimo di beatitudine concesso ai mortali. Per Vico, comunque, l'*utilitas* non è di per sé negativa; lo è nel momento in cui si identifica con il solo interesse personale, che accresce le disuguaglianze e finisce col mettere da parte la virtù¹²⁵. L'*utilitas* può invece avere una funzione positiva quando si associa alla *honestas*, creando così un plesso concettuale, finalizzato al perseguimento del bene comune, che fa corpo unico con la virtù e con la sapienza¹²⁶.

Il vivere in società porta, inevitabilmente, verso la considerazione dell'«autorità», che dopo la ragione è il fondamentale principio di ogni diritto¹²⁷; ragion per cui, pure la virtù deve commisurarsi a quelle componenti che si rapportano all'autorità e ai suoi elementi, vale a dire dominio, libertà e tutela¹²⁸. Col che si giunge alla conclusione che la virtù, a partire dal *Diritto universale*, oltre ad essere inquadrata all'interno del fenomeno religioso, è anche inserita in un più ampio discorso giuridico, sociale e politico¹²⁹. La virtù, quindi, è rispetto per la cosa pubblica e per lo Stato e, di conseguenza, per le leggi¹³⁰ che servono a custodire il benessere dei cittadini:

¹²³ *De uno*, p. 60, cap. XLVI.

¹²⁴ *De const. philosophiae*, cap. XV p. 376.

¹²⁵ «Non sono per se stesse né disoneste, né oneste le utilità, ma è disonesta la loro disuguaglianza, ed onesto l'adeguamento di esse» (*De uno*, cap. XLVI, p. 61).

¹²⁶ Cfr. G. CACCIATORE, *Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico*, cit., p. 32.

¹²⁷ *De uno*, cap. LXXXVIII, p. 104.

¹²⁸ Sull'argomento, oltre allo storico contributo di Giuseppe Capograssi (*Dominio, libertà e tutela nel «De uno»*, in *Id., Opere*, IV, Milano, 1959, pp. 11-28), si prenda in esame, fra i vari testi, F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 93-116.

¹²⁹ Vico, al riguardo, sostiene che «ogni politica società è nata dalla padronanza, dalla libertà e dalla tutela» (*De uno*, cap. LXXXVII, p. 104). Cfr. sull'argomento R. CAPORALI, *Heroes gentium*, cit., pp. 75-143; *Id., Vico e la «temperatura»: sull'idea di Stato misto nel Diritto Universale*, in «Montesquieu.it» I (2009), pp. 1-14.

¹³⁰ La tesi della politicità di Vico, come è noto, è stata avanzata in particolare da Giuseppe Giarrizzo (*Vico, la politica e la storia*, cit., p. 55) e ha ricevuto alcune critiche

Nella genesi delle società civili, il dominio eminente è originato dal complesso dei diritti di dominio e di padronanza di tutti i cittadini; la libertà civile è derivata dalla libertà di tutti; la sovrana podestà è provenuta dal congiungimento delle particolari podestà di tutti i padri. La podestà civile possiede, a comun vantaggio, il dominio eminente sugli averi e le persone dei cittadini, il quale deve anteporsi ad ogni privato diritto¹³¹.

La virtù è, allora, pure la capacità, che ciascuno deve possedere, di mettere da parte il proprio privato interesse e il proprio ego, per privilegiare l'interesse della comunità e della Repubblica¹³², nonché la capacità di sacrificare se stessi per difendere la comunità a cui si appartiene¹³³, opponendosi a quanti, all'esterno o all'interno, vogliono minarne l'efficienza:

La sovrana podestà – afferma infatti Vico – consiste nel diritto di usare la forza ed anche di adoperare le armi, per impedire qualsiasi nociva impresa, al di dentro coi giudizi, gastigando perfino nella persona i cittadini colpevoli e dannaggiosi; al di fuori colle guerre, raffrenando i forestieri violenti ed ingiuriosi¹³⁴.

Il tema della virtù, quindi, nel *Diritto universale* acquisisce un ampliamento piuttosto significativo, evidenziando la tendenza ad artico-

da parte di chi, come Piovani, ha sostenuto che «ridotto a puro pensiero politico, il pensiero di Vico non solo perde tanta parte di sé – la miglior parte di sé – ma ha dimensioni modeste rispetto alle posizioni teorico-politiche di molti tra i coevi filosofi europei, che hanno ben altra sensibilità rispetto alla problematica dello Stato moderno in formazione» (P. PIOVANI, *Della apoliticità e politicità di Vico*, ora in Id., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, p. 149). Secondo Piovani, Vico è attratto dallo sforzo di cogliere le coesioni sociali nel loro formarsi e per questo è il senso giuridico delle istituzioni e delle loro complesse significazioni a rifornire Vico di interessi sociali traducibili in azione politica. In altri termini, la giuridicità delle istituzioni, per Piovani, sarebbe prioritaria e costituirebbe il fondamento stesso di socialità e di politicità, antependosi a quest'ultima. La questione è stata ripresa, più recentemente, da E. NUZZO, *In occasione della ristampa anastatica del De universi iuris principio et fine uno*, in questo «Bollettino» XXXIX (2009), pp. 139-159 e da F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., p. XI.

¹³¹ *De uno*, cap. CVIII, p. 130.

¹³² «Godono i cittadini della civil libertà quando hanno proprie le leggi, propri i magistrati, propria la pubblica tesoreria» (*ibid.*).

¹³³ «Si disse da principio *virtus*, quella che con le forze del corpo si opponeva alla forza avversa altrui e la sopravvanzava» (*De const. philologiae*, cap. VI, p. 422).

¹³⁴ *Ibid.*

larsi fra un ambito di stampo metafisico, parzialmente rinvenibile, in un certo senso, soprattutto nel *De uno*, e un contesto maggiormente calato nei bisogni pratici degli uomini. Le riflessioni sulla virtù, del resto, non sono scisse dalle modificazioni intervenute nello stesso pensiero vichiano, divenuto, nel frattempo, consapevole della necessaria unione della filosofia con la filologia, e dunque non sono insensibili al passaggio che si produce dall'elaborazione del *verum/factum* alla formulazione del *verum/certum*. Si può in un certo senso affermare, inoltre, che si fa sempre più incalzante in Vico, col passar del tempo, il bisogno di eticità – di cui il problema della virtù è parte essenziale –, che non aveva trovato risposte esaurienti nella filosofia cartesiana e in particolare nel cartesianesimo meridionale¹³⁵.

Forte di questo genere di considerazioni, Vico affronta l'argomento «virtù» pure all'interno della *Scienza nuova*, in cui, sin dalla stesura del 1725, rispetto al *Diritto universale*, si assiste ad un'ulteriore estensione di questo tema alla storia. La grandezza della Roma antica, infatti, si deve in gran parte all'edificazione di un sistema sociale imperniato sulle virtù; lo stesso si può dire dell'operato degli eroi, che esplicitano la loro specifica virtù,

la quale non si poteva affatto intendere che uomini barbari e feroci (proprietà indivisibili di natura umana di corte idee e perciò poco valevole ad intendere universali ed eternità) si consecrassero per le loro nazioni per desiderio d'immortal fama, che non si acquista che con grandi benefici fatti ad intiere nazioni. Così sono state finora guardate le azioni degli antichi eroi dagli uomini di menti spiegate che vennero appresso dopo i filosofi: quelle che, in lor ragione, non si facevano dagli eroi degli antichi tempi che per troppo affetto particolare che avevano alle proprie sovranità, conservate loro sopra le loro famiglie dalla loro patria, che perciò fu così appellata, sottinteso «res», cioè «interesse di padri». Come poi negli Stati polari fu detta «respublica», quasi «respopulica», «interesse di tutto il popolo»¹³⁶.

¹³⁵ Al riguardo, Fabrizio Lomonaco sostiene che «l'interesse per il mondo dello *ius* [...] non è banalmente la via d'accesso alla storia (alle *Scienze nuove*) secondo un modello di sviluppo ascendente e di progressiva positività. È, invece, la messa al centro della riflessione filologico-filosofica di quel bisogno di eticità cui Descartes e i cartesiani meridionali avevano dato risposte 'provvisorie' ma non esaurienti» (F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. XVI-XVII).

¹³⁶ G. VICO, *Principi di Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, in *Opere*, vol. I, § 137, p. 1050; d'ora in avanti: *Sn*25.

Il tema della virtù trova, allora, un suo interessante sbocco nella complessa questione delle «favole».

La prima preoccupazione, dopo che i primitivi ebbero elaborato il mito di Giove, fu di tipo morale. L'universale fantastico di Giove, corrispondente al crearsi della religione, genera negli uomini un tale spavento da indurli a dotarsi delle prime regole sociali:

Siccome la metafisica de' filosofi per mezzo dell'idea di Dio fa il primo suo lavoro, ch'è di schiarire la mente umana, ch'abbisogna alla logica perché con chiarezza e distinzione d'idee formi i suoi raziocini, con l'uso de' quali ella scende a purgare il cuore dell'uomo con la morale; così la metafisica de' poeti giganti, ch'avevano fatto guerra al cielo con l'ateismo, gli vinse col terrore di Giove, ch'appresero fulminante. E non meno che i corpi, egli atterrò le di loro menti, con fingersi tal idea sì spaventosa di Giove, la quale – se non co' raziocini, de' quali non erano ancor capaci, co' sensi, quantunque falsi nella materia, veri però nella loro forma [...] – loro germogliò la morale poetica con fargli pii¹³⁷.

Gli uomini abbandonano il vivere bestiale che li aveva contraddistinti fino a quel momento, per privilegiare una vita sociale che inizia con i matrimoni, ossia col formarsi dell'universale fantastico di Giunone. Essi esercitano, perciò, un freno su se stessi, il «conato», da cui consegue una trasformazione delle loro vite, dallo stato errabondo e ferino a una condizione di civiltà, costituita dalla stabilità in un luogo e dal bisogno di perseguire la virtù:

Cominciò, qual dee, la moral virtù dal conato, col qual i giganti dalla spaventosa religione de' fulmini furon incatenati per sotto i monti, e tennero in freno il vezzo bestiale d'andar errando da fiere per la gran selva della terra, e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario, di star in que' fondi nascosti e fermi; onde poscia ne divennero gli autori delle nazioni e i signori delle prime repubbliche, come abbiamo accennato sopra e spiegheremo più a lungo appresso [...]. Col conato altresì incominciò in essi a spuntare la virtù dell'animo, contenendo la loro libidine bestiale di esercitarla in faccia al cielo, di cui avevano uno spavento grandissimo; e ciascuno di essi si diede a strascinare per sé una donna dentro le loro grotte e tenerlavi dentro in perpetua compagnia di lor vita; e si usarono con esse la venere umana al coverto, nascostamente, cioè a dire con pudicizia;

¹³⁷ ID., *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in *Opere*, p. 643, § 502; d'ora in avanti: *Sn44*.

e si incominciarono a sentir pudore, che Socrate diceva esser il 'colore della virtù'¹³⁸.

Una volta definiti i luoghi nei quali stabilirsi, i primi uomini istituiscono il «terzo principio dell'umanità», ossia le sepolture, il cui corrispettivo mitologico è rappresentato dalle figure di Diana e di Apollo. I tre principi formano la base del vivere virtuoso dell'umanità, anche se occorrerà attendere l'avvento dell'universale fantastico di Venere, affinché si elabori il concetto di virtù inteso come «bellezza civile»¹³⁹:

L'altra divinità, che nacque tra queste antichissime cose umane, fu quella di Venere, la quale fu un carattere della bellezza civile; onde «*bonestas*» restò a significare e «nobiltà» e «bellezza» e «virtù». Perché con quest'ordine dovettero nascere queste tre idee: che prima fusesse intesa la bellezza civile, ch'apparteneva agli eroi; – dopo, la naturale, che cade sotto gli umani sensi, però di uomini di menti scorte e comprendevoli, che sappiano discernere le parti e combinarne la convenevolezza nel tutto d'un corpo, nello che la bellezza essenzialmente consiste; [...] finalmente, s'intese la bellezza della virtù, la quale si appella «*bonestas*» e s'intende sol da' filosofi¹⁴⁰.

Le varie fasi della storia, evidenziate dalla scansione in «età degli dèi», «età degli eroi», «età degli uomini», esplicitano, poi, i diversi modi in cui, a seconda delle contingenze, viene intesa la virtù.

Nella *Scienza nuova*, Vico mette maggiormente in chiaro alcune delle questioni più significative emerse nel *Diritto universale*, fra le quali spicca quella concernente la religione. Nella prima stesura del suo capolavoro [1725], il filosofo partenopeo specifica, sin dall'*incipit* del capo I del libro I, il motivo per cui le «nazioni» e gli uomini che ne fanno parte sono nati con le religioni e non possono fare a meno di esse. L'argomento non è affatto secondario, poiché, com'è noto, mira a confutare le teorie di quei filosofi che, come Bayle, affermano l'ipotesi di una società composta da «atei virtuosi»¹⁴¹. Per Vico «alcuna giammai al mondo fu

¹³⁸ Ivi, § 504, pp. 644-645.

¹³⁹ Cfr. G. A. GUALTIERI, *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto...*, cit., pp. 263-265.

¹⁴⁰ *Sn44*, § 565, p. 687.

¹⁴¹ Riguardo al rapporto Vico-Bayle – è noto – esiste una vasta letteratura comprendente, solo per citarne alcune, le tesi di Badaloni, Cantelli, Corsano, Costa, Deregibus, Garin, Nuzzo. Fra le più recenti occorre, quantomeno, ricordare il saggio di quest'ultimo

nazion d'atei, perché tutte incominciarono da una qualche religione»¹⁴². Soprattutto, però, il pensatore napoletano spiega come mai le religioni costituiscono un aspetto imprescindibile per l'umanità:

le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente tutti gli uomini di vivere eternamente; il qual comun desiderio della natura umana esce da un senso comune, nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali¹⁴³.

Il desiderio di eternità si associa al bisogno di invocare, «negli estremi malori della morte»¹⁴⁴, un'entità superiore che non si identifica con la natura. Gli uomini affidano tutto il loro essere a questa entità chiamata Dio.

L'ateismo considera l'uomo come un essere impassibile di fronte alla morte e non tiene conto che la paura di morire costituisce il principale fondamento dei comportamenti umani. Le «nazioni», quindi, si costruiscono partendo innanzitutto da questa condizione di fragilità degli uomini. È questo uno degli ambiti in cui si esplicita il «senso comune»¹⁴⁵ che è, a sua volta, alla radice di una spiritualità collettiva che si forma

contenuto in *Vico e Bayle. Ancora una messa a punto*, in *Pierre Bayle e l'Italia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, 2001, pp. 123-202. Nello stesso volume emerge pure il contributo di G. COSTA, *Bayle, l'anima mundi e Vico*, pp. 107-122, in partic. pp. 107-113, in cui l'Autore traccia anche un breve riepilogo di alcune delle più significative interpretazioni concernenti il rapporto fra Vico e il filosofo di Rotterdam. Sullo sfondo, come si sa, vi sono le ben conosciute tesi di Paolo Rossi, che, nel sostenere l'idea che Vico sia un «attardato» e che ignori le lingue straniere moderne, mette in dubbio l'effettiva conoscenza di prima mano delle opere di Bayle, da parte del filosofo partenopeo.

¹⁴² *Sn25*, § 8, p. 983.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Sul «senso comune» di cui parla Vico, come è noto, vi sono numerosi contributi, i più significativi dei quali sono ascrivibili ad autori come Chaix-Ruy, Gebhardt, Giarrizzo, Jacobelli Isoldi, Modica, Schaeffer, Semerari, Tessitore. Fra i più recenti si segnalano: G. CACCIATORE, *Giambattista Vico: l'ordine della 'comunità' e il senso comune della 'differenza'*, in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone, s.a. (ma 1999), pp. 191-199; A. LAMACCHIA, *Senso comune e socialità in Giambattista Vico*, Bari, 2001; S. SANTASILIA, *La forza della realtà. Il senso comune nel pensiero vichiano*, in questo «Bollettino» XLVII (2017), pp. 183-195; I. MARKOVÁ, *Giambattista Vico's Common Sense*, in *Giambattista Vico and the New Psychological Science*, a cura di L. Tateo, New Brunswick and London, 2017; F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico*, cit., pp. 198 sgg.

nel tempo e si pone al di là dei singoli individui. L'errore principale dei filosofi è stato quello di non considerare la corporeità dell'uomo, limitandosi alla sola componente mentale, che si è imposta solamente nei tempi moderni, mentre in origine erano predominanti le passioni. Queste ultime non sono analizzate da Vico in una versione meccanicistico-fisiologica, come accadeva nel contesto della filosofia cartesiana, ma sono intese come imprescindibile polo di riferimento in un'indagine concernente il mondo umano, soprattutto quando ci si riferisce alle origini storiche dell'umanità¹⁴⁶. Insomma, nel pensiero vichiano si esplicita una dialettica fra passioni e virtù, in cui le passioni sono intrinseche all'agire umano e sono inserite all'interno dei conflitti socio-politici che inevitabilmente si presentano lungo il cammino della storia. D'altro canto, la stessa dimensione temporale, che è sottesa al processo storico, include la componente corporea, nella quale dominano proprio le passioni¹⁴⁷. Persino Platone ha sbagliato nel momento in cui ha attribuito ai popoli primitivi dei costumi raffinati, negando, così, pure la necessità di un principio provvidenziale operante nella storia¹⁴⁸.

Nella *Scienza nuova*, dunque, l'attenzione per il tema della virtù interagisce con la presenza della Provvidenza che trasforma le azioni umane, improntate all'utile personale, in strumenti atti a conseguire benefici

¹⁴⁶ In merito a tale questione, Lomonaco afferma che «in Vico le *passioni* non si pongono 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 proporsi come *virtù* e, perciò, come problema del *comune*» (F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico*, cit., p. 162).

¹⁴⁷ DE GIOVANNI, *op. cit.*, pp. 134-155.

¹⁴⁸ «Solo il divino Platone egli meditò in una sapienza riposta che regolasse l'uomo a seconda delle massime che egli ha apprese dalla sapienza volgare della religione e delle leggi. Perché egli è tutto impegnato per la provvidenza e per l'immortalità degli animi umani; pone la virtù nella moderazione delle passioni; insegna che per proprio dover di filosofo si debba vivere in conformità delle leggi, ove anche all'eccesso divengano rigide con una qualche ragione, sull'esempio che Socrate, suo maestro, con la sua propria vita lasciò, il quale, quantunque innocente, volle però, condannato qual reo, soddisfare alla pena e prendersi la cicuta. Però esso Platone perdé di veduta la provvidenza quando, per un errore comune delle menti umane, che misurano da sé le nature non ben conosciute di altrui, innalzò le barbare e rozze origini dell'umanità gentile alla stato perfetto delle sue altissime divine cognizioni riposte [...], e sì, con un dotto abbaglio, nel qual è stato fino al dì d'oggi seguito, ci vuol approvare essere stati sapientissimi di sapienza riposta i primi autori dell'umanità gentile, i quali [...] non poterono essere che bestioni tutti stupore e ferocia» (*Sn25*, p. 986, § 13).

effetti, esplicitantisi nella creazione di istituzioni basilari per il progresso dell'umanità. Di conseguenza, la suaccennata *utilitas*, che è una passione, trova un equilibrio con la *honestas*, che è una virtù, solo in un processo che si distende nel tempo e non attraverso il singolo individuo, ma nel mondo collettivo¹⁴⁹, e in questo processo interviene la Provvidenza che, essendo una «teologia civile ragionata», trasforma in progresso civile e in bene comune ciò che inizialmente era solo interesse personale.

Risulta implicito, nell'impianto vichiano, il fatto che, avendo ciascuna età dei tratti ben distinti, anche la concezione della virtù risenta non poco dei cambiamenti che si producono nel passaggio da un'epoca all'altra. La prima età, caratterizzata da una «teologia mistica»¹⁵⁰, presenta «costumi tutti aspersi di religione e pietà»¹⁵¹ e la virtù è contraddistinta dalla prudenza, dalla temperanza, dalla industriosità, dalla magnanimità e da un severo aderire alle regole fissate dai poeti teologi¹⁵². La seconda età, costituita da «costumi collerici e puntigliosi»¹⁵³, è quella eroica e pertanto la virtù finisce con l'identificarsi con le doti di coraggio e di abilità militari che sono tipiche di popoli dediti alla guerra. La terza ed ultima età, infine, presenta dei costumi «officiosi, insegnati dal proprio punto de' civili doveri»¹⁵⁴ e la virtù, perciò, presenta tutte quelle caratteristiche di adesione al senso del dovere che rappresentano la principale istanza del vivere civile.

In questa disamina riguardante la messa a fuoco dei processi sociali che si svolgono nel corso del tempo, inoltre, non si può tacere sul fatto che il concetto di virtù finisce con l'intrecciarsi con le dinamiche sociali e con i conflitti che emergono nello sviluppo della storia¹⁵⁵.

¹⁴⁹ DE GIOVANNI, *op. cit.*, pp. 155-158.

¹⁵⁰ *Sn44*, § 37, p. 442.

¹⁵¹ *Ivi*, § 919, p. 861.

¹⁵² «In cotal guisa la pietà e la religione fecero i primi uomini naturalmente prudenti, che si consigliavano con gli auspici di Giove: – giusti, della prima giustizia verso di Giove, che [...] diede il nome al giusto [...] – di più temperati, contenti d'una sola donna per tutta la loro vita. E, come vedremo appresso, gli fecero forti, industriosi e magnanimi, che furono le virtù dell'età dell'oro: non già quale la si finsero, dopo, i poeti effeminati, nella quale licesse ciò che piacesse; perché, in quella de' poeti teologi, agli uomini, storditi ad ogni gusto di nauseante riflessione [...] non piaceva se non ciò ch'era lecito, né piaceva se non ciò che giova» (*ivi*, § 516, p. 651).

¹⁵³ *Ivi*, § 920, p. 861.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Cfr. R. CAPORALI, *Heroes gentium*, cit., pp. 175-197; *Id.*, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, 2006; *Id.*, *Lingua e politica in Vico*, in «Modernos & Con-

I padri, una volta costituite le famiglie, danno prova di generosità, concedendo protezione a uomini ancora viventi allo stato brado, perseguitati «da' violenti di Obbes»¹⁵⁶. Ben presto, però, questo «eroismo della virtù»¹⁵⁷ lascia il posto al sopraggiungere della necessità di sfruttare quegli uomini, rendendoli «famoli», cioè schiavi¹⁵⁸. Il virtuoso operare dei padri, in questa fase, consiste soprattutto nello stabilire le leggi e le regole adeguate alla vita e alla prosperità delle famiglie, mentre la virtù dei «famoli» si limita all'ubbidienza come forma di riconoscenza.

Col procedere del tempo, tuttavia, facendosi sempre più oppressivo lo sfruttamento da parte dei nobili, nascono i primi risentimenti, le prime ribellioni e le conseguenti rivendicazioni sociali avanzate dai «famoli»¹⁵⁹. Non vi sono manifestazioni virtuose, da parte dei padri, relativamente a questo periodo della storia, dal momento che in essi prevale la perversa logica affaristica, fatta di false promesse e di inganni:

Così si composero le prime città di soli nobili, che vi comandavano. Ma però, bisognandovi che vi fossero anche color che servissero, gli eroi furono da un senso comune d'utilità costretti di far contenta la moltitudine de' sollevati clienti, e mandarono loro le prime ambasciarie, che per diritto delle genti si mandano da' sovrani. E le mandarono con la prima legge agraria che nacque al mondo, con la quale, da forti, rillasciarono a' clienti il men che potevano, che fu il dominio bonitario de' campi ch'arebbono assegnato loro gli eroi; e così può essere vero che Cerere ritruovò le biade e le leggi. Cotal legge fu dettata da questo diritto natural delle genti: ch'andando il dominio di séguito alla potestà, ed

temporaneos» VI (2019), pp. 289-304; O. REMAUD, *Conflicts, lois et mémoire. Vico et Machiavel*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» I (1999), pp. 35-60; M. RICCIO, *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Napoli, 2002; ID., *Lecture du conflit social et influence de Vico dans quelques ouvrages au seuil de la révolution napolitaine*, in «Noesis» VIII (2005), <https://journals.openedition.org/noesis/121>; M. VANZULLI, *Leggi e conflitto sociale in Giambattista Vico*, <http://www.seufuturonapratca.com.br/portal/fileadmin/user/POL/MARCOVANZULLI.pdf>.

¹⁵⁶ *Sn44*, § 553, p. 677.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ivi*, §§ 555-556, p. 679.

¹⁵⁹ «E i famoli dovendo sempre vivere in tale stato servile, a capo di lunga età naturalmente se ne dovettero attediare, per la *Degnità* da noi sopra posta: che 'l'uomo soggetto naturalmente brama sottrarsi alla servitù'» (*ivi*, § 583, p. 696). Il termine 'attediare' sottolinea il superamento del livello massimo di sopportazione, da parte dei 'famoli', e l'urgente bisogno di questi ultimi di cambiare la condizione nella quale erano stati costretti a vivere, fino a quel momento. Cfr. pure *ivi*, §§ 1100-1101, pp. 963-964.

avendo i famoli la vita precaria da essi eroi, i quali l'avevano loro salvata ne' lor asili, diritto era e ragione ch'avessero un dominio similmente precario, il qual essi godessero fintanto ch'agli eroi fusse piaciuto di mantenergli nel possesso de' campi ch'avevano lor assegnati. Così convennero i famoli a comporre le prime plebi dell'eroiche città, senza avervi niuno privilegio di cittadini¹⁶⁰.

La virtù, invece, è incarnata dai plebei, che si battono per avere condizioni di vita più umane e parità di diritti con i patrizi:

Tali furon i plebei romani fin alla contesa de' connubi [...] come ivan morendo, non potevano lasciare i campi *ab intestato* a' congiunti, perché non avevano suità, agnazioni, gentilità, ch'erano dipendenze tutte delle nozze solenni; nemmeno disporne in testamento, perché non erano cittadini: talché i campi lor assegnati ne ritornavano ai nobili, da' quali avevan essi la cagion del dominio. Avvertiti di ciò, subito fra tre anni fecero la pretension de' connubi, nella quale non pretesero, in quello stato di miseri schiavi quale la storia romana apertamente ci narra, d'imparentare co' nobili [...] ma domandarono di contrarre nozze solenni, quali contraevano i padri, e sì pretesero «*connubia patrum*», la solennità maggior delle quali erano gli auspici pubblici, che Varrone e Messala dissero «auspici maggiori», quali i padri dicevano «*auspicia esse sua*». Talché i plebei con tal pretensione domandarono la cittadinanza romana, di cui erano natural principio le nozze, le quali perciò da Modestino giureconsulto son definite «*omnis divini et humani iuris communicatio*», che diffinizione più propria non può assegnarsi di essa cittadinanza¹⁶¹.

In seguito, col corrompersi delle strutture statali e col conseguente affermarsi delle passioni e dei vizi, si assiste alla dissoluzione della struttura sociale della comunità. Con l'aiuto della Provvidenza l'umanità può sperare di recuperare la semplicità primigenia e insieme ad essa anche le virtù, attraverso il ritorno della pietà, della fede e della verità, «che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio»¹⁶².

Vico, dunque, soprattutto nell'ultima stesura del suo capolavoro, esamina la virtù non più solamente come concetto filosofico, ma come bisogno sociale. Le virtù sono basilari nella costruzione di una «nazione». Nel momento in cui gli uomini perdono di vista le virtù, si verifica

¹⁶⁰ Ivi, § 597, p. 707.

¹⁶¹ Ivi, § 598, pp. 707-708.

¹⁶² Ivi, § 1106, p. 968.

un tracollo delle strutture che tengono in vita le comunità. In questo senso, si può affermare che, quando Vico parla di «malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi»¹⁶³, in riferimento al «ricorso» e alla «barbarie della riflessione», non si riferisce solamente ai rischi sempre incombenti in cui è possibile incorrere quando subentra l'abitudine di agire secondo le modalità di una ragione astratta e rigida, ma si riferisce pure ai rischi che si corrono in assenza di un virtuoso operare. Solo aspirando ad un comportamento contraddistinto dal riferimento alle virtù, secondo Vico, gli uomini possono sperare di mantenere un certo equilibrio e raggiungere un proficuo e produttivo progresso.

Tali questioni, comunque, pongono in essere anche un altro aspetto: quello riguardante l'intreccio fra virtù, religione e potere politico. Si può dire che Vico, nelle ultime due versioni della *Scienza nuova*, quella del 1730¹⁶⁴ e quella del 1744, metta a fuoco un progressivo percorso di desacralizzazione, a mano a mano che si procede dalle origini fino ai tempi moderni. L'età degli dèi, infatti, evidenzia uno spontaneo rapporto con la dimensione del sacro; l'età degli eroi, maggiormente articolata, presenta un potere politico che tende a compenetrarsi con ciò che è sacro, senza tuttavia mostrare quella spontaneità che apparteneva all'età precedente; l'età degli uomini, infine, manifesta chiari segnali di abbandono della sacralità. Da quanto Vico lascia intendere, nelle prime due età la religione viene assunta come un vincolo di virtù, mentre nell'ultima le due entità tendono a diventare autonome e il rapporto della società con la virtù diventa più lasco.

Nell'età degli uomini la desacralizzazione può essere, in qualche modo, compensata da un comune sentire improntato alla prudenza. Solo col prevalere di quest'ultima, infatti, è possibile la conservazione delle repubbliche e degli Stati. L'agire virtuoso si sostanzia attraverso «persone sperimentate di singolar prudenza nell'agibili e di sublime sapienza nell'intelligibili cose»¹⁶⁵ e porta, in ultima istanza, all'interno dello Stato, al concretizzarsi della «giusta Ragion di Stato». Unendo, quindi, la virtù della prudenza alla *utilitas* e all'onestà, i governanti hanno il dovere di

¹⁶³ Ivi, § 1106, p. 967.

¹⁶⁴ Id., *La Scienza nuova*. 1730, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004.

¹⁶⁵ *Sn44*, § 942, p. 870.

mantenere contenti i popoli e soddisfatti della loro religione e della loro natural libertà, senza la quale universal soddisfazione e contentezza de' popoli gli Stati monarchici non sono né durevoli né sicuri¹⁶⁶.

Vico, dunque, lascia intravedere una duplice polarità prudenza/religione, in cui, in determinate condizioni socio-politiche, spetta alla prudenza addirittura l'importante compito di salvaguardare la religione stessa¹⁶⁷.

Si può, per certi versi, scorgere in Vico il richiamo ad una concezione antica della prudenza. Con l'avvento dell'età moderna, infatti, la prudenza si era sempre più identificata con il concetto di calcolo utilitaristico, perdendo la prerogativa di essere una capacità di discernimento fra bene e male, finendo addirittura col diventare astuto calcolo, inglobante, all'occorrenza, pure il male¹⁶⁸. Questo spiega come mai aspetti come la finzione, la simulazione, la dissimulazione ecc., fino a quel momento visti negativamente, nel mondo moderno acquisiscano approvazione e apprezzamento. Vico, invece, opponendosi alla visione che aveva preso piede nella modernità, cerca di restituire dignità alla prudenza, attribuendole quel compito di equilibrio e di senso della misura che aveva avuto nel mondo antico¹⁶⁹.

Tornando al rapporto fra virtù, religione e potere, come ha perfettamente compreso Enrico Nuzzo, questo rapporto rappresenta un argomento complesso e, al medesimo tempo, nodale nel contesto della filosofia vichiana, soprattutto perché tocca ambiti scottanti, come quello della funzione del *metus dei* e dell'utilizzo strumentale che i primi sacerdoti (e non solo quelli) facevano della religione¹⁷⁰. Senza entrare troppo nel merito di questo specifico argomento, che richiederebbe una trattazione a parte, occorre quantomeno sottolineare il fatto che Vico comprende di dover fronteggiare una questione cruciale, soprattutto in

¹⁶⁶ Ivi, § 1104, p. 966.

¹⁶⁷ Cfr. E. NUZZO, *La filosofia pratica di Vico tra religione e prudenza*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, cit., pp. 366 sgg.

¹⁶⁸ Cfr. R. BODEI, *La prudenza*, in *Le virtù cardinali. Prudenza, temperanza, forza, giustizia*, a cura di R. Bodei, G. Giorello, M. Marzano, S. Veca, Roma-Bari, 2017, pp. 9-12.

¹⁶⁹ Su questo argomento, e in particolare sul modo in cui Vico affronta il problema della dissimulazione, risultano interessanti le riflessioni contenute in G. SCARPATO, *Vico e le arti della dissimulazione*, in *Polis e polemos*, cit., pp. 175-196.

¹⁷⁰ E. NUZZO, *La filosofia pratica di Vico tra religione e prudenza*, cit., pp. 341-370.

un'epoca nella quale le teorie libertine sono ancora molto forti e insinuano dubbi e incertezze riguardo all'operato della Chiesa. È possibile concordare con Nuzzo, quando afferma che

la 'scienza' di Vico intendeva pervenire alla conquista della comprensione e dimostrazione dell'ultima matrice religiosa di ogni valido istituto umano: una fondazione in ultimo davvero fortemente metapolitica di ogni potere in quanto in ultimo fondazione metastorica della storia nel 'divino'¹⁷¹.

Per Vico, dunque, è importante ribadire che, al di là di tutto, la religione ha avuto e continua a mantenere un ruolo fondamentale nell'istituzione della vita sociale e civile degli uomini, ferma restando, comunque, la netta distinzione fra le 'false' religioni e la 'vera' religione, ossia quella cristiana.

Se è vero, allora, che il Cristianesimo (vale a dire la religione) ha dovuto, nell'epoca della «barbarie ritornata», adattarsi, in qualche modo alle modalità tipiche di un mondo regredito allo stato primordiale, almeno per quanto concerne determinate pratiche e usanze¹⁷², è però altrettanto vero che solo il Cristianesimo (e quindi la religione), per Vico, è capace di spingere gli uomini a fare «opere virtuose per sensi»¹⁷³, tenendo fede, il più possibile, al bisogno di lanciare un messaggio sociale e civile, ricco di riferimenti alla virtù, a tutto il mondo umano¹⁷⁴.

GAETANO ANTONIO GUALTIERI

VICO AND VIRTUE. This article deals with the relevance of the concept of virtue and the different functions and facets it takes in Vico's thought. The Author shows how, in the development of Vico's philosophical speculation, the theme of virtue ends up by interlacing with other fundamental kernels; a special emphasis is given to the connection between virtue and religion, which, in Vico's opinion, has a crucial importance for the foundation of civil society.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Sn44*, §§ 1052-1056, pp. 936-938.

¹⁷³ *Ivi*, § 1110, p. 970.

¹⁷⁴ Ben lungi dall'identificarsi col bigottismo, la concezione che Vico ha della religione è stata efficacemente sintetizzata da Fabrizio Lomonaco, il quale afferma che in Vico «il senso del religioso è un capire e un agire nel mondo tra contrastanti movimenti e dolorose esperienze, rivelazione della concreta realtà degli individui nel loro divenire» (F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., p. 99).