



FABRIZIO LOMONACO

IL *COMUNE*
NEL PENSIERO
DEI MODERNI

GROZIO, HOBBS, SPINOZA, VICO

N. 868

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università "Insubria", Varese)
Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Morris L. Ghezzi (†, *Università degli Studi di Milano*), Gabriele Giacomini (*Università degli Studi di Udine*), Giovanni Invitto (*Università degli Studi di Lecce*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Ferrara*), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (†, *Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Viviana Segreto (*Università degli Studi di Palermo*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)

FABRIZIO LOMONACO

IL *COMUNE*
NEL PENSIERO
DEI MODERNI

Grozio, Hobbes, Spinoza, Vico

Publicato con fondi del Progetto di ricerca “Napoli città di filosofi: saperi e pratiche di vita”, che beneficia di un finanziamento della Scabec – Regione Campania e del Ministero della Cultura (Accordo di co-produzione tra la Scabec S.p.a. e l’Associazione culturale Quidra, prot. n. 4069 del 22/12/2022. Contratto/conferma d’ordine – CIG Z90393685F – cui D.G.R. 566/2021 del 7/12/2021, linea d’intervento “Progetti speciali in ambito culturale e turistico” – CUPB29121000210006).

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. 868
Isbn: 9791222303932

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREMESSA	7
I. <i>COMUNE</i> E <i>DOMINIO</i> : GROZIO DALLA <i>RESPUBLICA</i> ALLA <i>SUMMA POTESTAS</i>	19
II. CONDIZIONE UMANA E SENSO DEL <i>COMUNE</i> IN HOBBS	59
III. IL <i>COMUNE</i> IN SPINOZA TRA DIRITTO NATURALE E POLITICA	87
IV. <i>EQUITÀ</i> E <i>SENSO COMUNE</i> : VICO	131
APPENDICE	
LA RICERCA DEL “BENE COMUNE”: ALASDAIR MACINTYRE LETTORE DI VICO	177

PREMESSA

In un acuto *pamphlet* di qualche anno fa il noto filosofo e sinologo francese, François Jullien, è intervenuto sui limiti della rivendicazione di “un’identità nazionale” che rischia di favorire un atteggiamento passivo, teso a difendere il già dato, senza preoccuparsi delle “risorse” culturali che alimentano i loro rapporti in divenire. In tale contesto il concetto di *comune* si distingue dall’*universale* e dall’*uniforme*, sfugge a ogni assimilazione, perché non è il *simile* ma la promozione anche sul piano politico di “effettive opportunità di condivisione”; il comune che può diventare “esclusivo” e intollerante se non è *estensivo* e *intensivo*, se cioè rinuncia a quella tensione feconda assicurata proprio dalla convergenza con gli “scarti” tra i sessi e le età degli uomini, le “funzioni e le occupazioni”, le “regioni e gli ambienti (...)”. Scarti che non si chiudono in differenze identitarie, ma aprono un *tra* in cui si forma un nuovo comune”¹.

Alle origini di questo significato nel moderno tra etica e filosofia e vita civile sono dedicate le pagine seguenti che si uniscono deliberatamente a quelle già edite nel 2021 sulle *posizioni* dell’umano da *Montaigne a Vico*². Non è qui il caso di sintetizzare il contenuto dei nuovi saggi, opportuno mi sembra, invece, dar conto delle ragioni che mi hanno convinto a isolare alcuni temi e autori e a escluderne altri.

Innanzitutto, del Seicento europeo è stata privilegiata la riflessione filosofica e giuridica dedicata al “diritto naturale” in un contesto storico assai complesso di *posizioni* diversificate, eppure

1 F. Jullien, *Il n’y a pas d’identité culturelle mais nous défendons les ressources d’une culture* (2016), tr. it. di C. Bongiovanni, Einaudi, Torino 2018, pp. 1, 2, 10, 11, 72.

2 *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell’uomo in età moderna*, Edizioni ETS, Pisa 2021.

accomunate da quello che un grande interprete della storia delle idee del Novecento italiano ed europeo, Pietro Piovani, ha definito “la ‘corruzione’ dell’ordine giusnaturalistico”, argomentando il passaggio dalla tesi dell’uniformità del mondo umano nella perfezionata, “idealizzata natura” alla teoria dei *diritti naturali* “che, al plurale, sono tali perché sono i diritti di cui ogni uomo è per natura titolare”, eppure bisognoso di un vincolo formale da contrarre³. Non a caso il *contractus* nella cultura secentesca è la definitiva caduta della convinzione, tipica dell’età antica e medievale, che si diano fatti e azioni riconducibili a elementi fissi e prestabiliti in natura, che si diano relazioni già classificabili in *ordini* e *stati*, che i diritti siano trasmessi ereditariamente allo stesso modo di un contrassegno fisico, naturale. Le azioni umane e le possibilità stesse di dispiegarle dipenderebbero dall’ordine o dallo stato sociale di appartenenza per nascita. In Grozio e in Hobbes, in Spinoza e Vico agisce un principio nuovo che, sia pure declinato ed espresso in teorie e contesti storico-politici assai diversificati, implica il rigetto delle vecchie tesi, la rottura definitiva dell’antico cosmo e il convincimento che la *posizione* degli uomini non è stabilita dalla *qualità* del luogo di origine o di appartenenza ma dalla *misura* delle capacità di ogni esistente.

Affrontando direttamente la questione degli autori selezionati e di quelli esclusi, tengo molto a giustificare l’assenza di due grandi pensatori: il tedesco Samuel Pufendorf e l’inglese John Locke che con cultura e sensibilità diverse spingono la loro teoria del diritto e della vita civile più decisamente nella direzione del moderno individualismo. Il tema del *comune* è certo presente nella loro riflessione filosofico-giuridica ma quale reagente in senso negativo rispetto alle nuove, rispettive proposte. Per entrambi si tratta di prendere posizione sullo “stato di natura”, su quella *communio primaeva* che nel *De iure belli ac pacis* di Grozio (II, II, 1) risultava estesa e durevole, mentre Pufendorf la considera semplice esplicazione dell’istinto, legata all’appropriazione pacifica dei beni in una condizione di libertà naturale, esposta all’*amor sui* dell’uomo e alla sua fragilità (*imbecillitas*), contraddetta dal “desiderio di una vita più

3 P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari 1961, nuova edizione a cura di F. Tessitore, con due note di N. Bobbio e G. Calogero, Liguori, Napoli 2000, pp. 77, 70, 94.

raffinata (...) di quegli agi che solo l'operosità umana può procurare", rendendo "necessaria la istituzione della proprietà"⁴.

L'*amor sui* e la *socialitas*, l'interesse individuale e quello collettivo convergono nel naturale processo evolutivo, in un progressivo perfezionamento segnato dalle relazioni mercantili (in ambito manifatturiero e commerciale) che trasformano gli egoismi dei singoli negli individui possessivi della società urbana⁵. Come Grozio Pufendorf richiama la testimonianza biblica per sostenere che la volontà divina convalida il possesso in comune, condizione che non va confusa, come fa il giurista di Delft, con la "comunione positiva", con il possesso personale dei beni⁶. L'auspicata distinzione punta ad ampliare la sfera del *suum* in direzione dell'individuale. Fissato dalla convenzione umana, espressa o tacita, la condizione del proprietario non poggia su uno *ius naturale* concesso direttamente da Dio, non è iscritto nella *natura* delle cose. È un diritto introdotto artificialmente dal libero accordo delle volontà degli individui e, a differenza di Hobbes, precede l'istituzione dello Stato; è un prodotto della società naturale, della volontà di individui già proprietari che si associano per proteggere i loro beni con l'efficacia del diritto positivo in base alla *sana ratio*⁷. Questa è uno strumento di conoscen-

-
- 4 S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, libri octo. Cum integris commentariis Virorum Clarissimorum Io. Nic. Hertii, atque Io. Barbeyraci, accedit *Eris Scandica* (...), ex officina Knochio-Eslingeriana, Francofurti et Lipsiae 1759 (d'ora in poi con la sigla *DING*), t. I, IV, IV, 9, p. 526, tr. it. (parziale) a cura di N. Bobbio, G.B. Paravia & C., Torino [etc.] s. a. (ma 1943), p. 143. Sull'ambivalente concezione ottimistica e pessimistica, descrittiva e normativa dello stato di natura, si veda la letteratura contemporanea segnalata e commentata da A.L. Schino, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 49 e note.
 - 5 *DING*, IV, IV, pp. 512-536, tr. it., cit., pp. 134-155. Di un processo di socializzazione attraverso le forme di cultura materiale in prospettiva "storicistica" ha trattato V. Fiorillo (*La socialitas nell'antropologia giuridica pufendorfiana*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", a. XX, n.2, 1990, pp. 479-495), ricostruendo i diversi stadi di civilizzazione dell'umanità secondo l'autore tedesco (pp. 482-483, 485-486).
 - 6 *DING*, IV, IV, 9, p. 526, tr. it. cit., p. 144 ma anche ivi, IV, IV, 2, p. 513, tr. it. cit., p. 134-135.
 - 7 Ivi, VIII, V, 2, pp. 415-416; IV, IV, 14, p. 534, tr. it. cit., p. 154. Magistrali restano le osservazioni di N. Bobbio (*Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963) sul fondamento volontaristico della proprietà in Pufendorf quale "diritto naturale convenzionale" che rischia di slittare nella teoria statalistica (Hobbes) per la difficoltà di valere come diritto universale *erga omnes* nello stato di natura (pp. 220-222).

za della legge naturale che però non spiega l'obbligazione morale⁸. Infranta la coincidenza tra *Ens* e *Bonum*, cadeva il mito del *consensus gentium* che in Grozio aveva assunto il ruolo di mediazione tra la storicità degli ordinamenti positivi e la "natura" dell'ordine del diritto universalmente riconosciuta. Il metodo *aposteriori* del giurista olandese, introdotto per giustificare l'ordinamento, perdeva la sua funzione normativa, non riproduceva sentenze morali, fondate su un'unica *ratio universalis*. A prevalere era il senso delle plurali occasioni del diritto per quella *individual Vernunft* non identificabile con un'astratta *naturalis rectitudo*. Il metodo consensuale è falso, perché basta un solo uomo a svalutarlo e a considerarlo *mancus*; e se pure si volesse identificarlo con il consenso delle singole nazioni, non si troverebbe una persona in grado di conoscere il costume, la lingua e le istituzioni di tutti i popoli della terra⁹. A cadere sono i modelli universali assoluti e astratti, modelli più o meno espliciti di innatismo e fonti di esiti relativistici¹⁰, ignari della *varietà* dei costumi, dell'autentica "natura" della ragione quale facoltà individuale e forza storicamente mutevole.

Sulla centralità del diritto naturale alla proprietà poggia, com'è noto, anche la riflessione di un altro grande escluso dalle pagine che seguono: il filosofo e medico inglese John Locke, convinto, come Pufendorf, dell'antecedenza della proprietà allo Stato. Si tratta di ciò che Elena Pulcini ha definito la "valorizzazione dell'individuo proprietario" dal carattere "espansivo e illimitato", disposto a definire una "vera e propria fase di trionfo dell'individuo acquisitivo e prometeico"¹¹. Non è smentita la premessa autoconservativa di ogni uomo, ma essa risulta priva del carattere drammatico che ha in Hobbes, perché, inscritta nel volere di Dio, ha una connotazione pacifica e collaborativa, coerente con l'assetto normativo della

8 DING, I, II, 6, pp. 28-31. Cfr. F. Palladini, *Volontarismo e "laicità" del diritto naturale. La critica di S. Pufendorf a Grozio*, De jure belli ac pacis, Prol. 11 e I, 1, 10, in *Reason in Law*. Proceedings of the Conference Held in Bologna, 12-15 December 1984, vol. III, Giuffrè, Milano 1988, pp. 397-420, in part. pp. 407-408.

9 DING, II, III, 7, p. 185, tr. it. cit., pp. 98-99.

10 Così V. Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene, Napoli 1992, pp. 161-163.

11 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 61.

vita associata. Del resto la conservazione individuale corrisponde a quella dello Stato nel *Secondo Trattato* e nella *Lettera sulla tolleranza*, il cui fine è la difesa della proprietà, diritto inalienabile che appartiene all'uomo sin dalla condizione naturale, giacché contiene in sé la tutela della vita e della libertà in una strettissima, reciproca implicazione¹². Nella sua dimensione più ristretta la proprietà coincide con gli averi (*Possessions, Havings*) dell'individuo in cui agisce il diritto all'appropriazione di ciò che è originario, senza il bisogno di ricorrere a un "contratto" per giustificare il passaggio dalla *communio primaeva* alla proprietà privata, come invece accadeva in Pufendorf. La proprietà è un diritto proprio dell'uomo che precede ogni patto; contratti e convenzioni agiscono solo nella fase di fruizione collettiva dei beni e delle risorse, cioè dopo il riconoscimento che i frutti della natura debbono essere *appropriati* individualmente per poter essere utili¹³. La "comunione primitiva" dei beni è un'astrazione, perché già l'uso dei beni comuni nello stato naturale, non limitato alla sola sopravvivenza fisica, comporta un'appropriazione e con essa un *lavoro* per cui l'individuo con il suo "corpo e l'opera delle sue mani" si distoglie dal comune e rispetta i due limiti dettati dalla legge naturale: l'accumulo dei beni in eccesso non consumati e l'assenza di beni da mettere a disposizione di altri¹⁴. Il passaggio dal *comune* al *privato* non comporta una sottrazione di ciò che prima era di tutti, giacché la privatizzazione aumenta la disponibilità dei beni, non determina affatto una sottrazione. Così Locke edificava la sua dottrina dell'*appropriazione* su due motivi fondamentali: l'assenza di scarsità dei beni e la loro moltiplicata abbondanza grazie al lavoro umano che lo induceva a considerare

12 J. Locke, *The Second Treatise*, in Id., *Two Treatises of Government* (1688), a critical edition with introduction and notes by P. Laslett, at the University Press, Cambridge 1970², §§ 87, 123, pp. 341-342, 368, tr. it. di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 2000³, pp. 63-64, 90.

13 Per i diversi significati di proprietà cfr. G. Bedeschi, *Locke filosofo della società civile*, in "Giornale critico della filosofia italiana", s. IV, vol. III, a. LI (LIII), n.1, 1972, pp. 54, 59-60. Alla connessione tra diritto di proprietà e individuo è rivolta, a giudizio di Formigari, la "dottrina lockiana dell'appropriazione precontrattuale" (L. Formigari, *Introduzione* alla tr. it. di J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pp. XXIV-XXV).

14 J. Locke, *The Second Treatise*, cit., §§ 27, 31, 38, 34, 36, pp. 305, 308, 313-314, 309, 310-311, tr. it. cit., pp. 23, 25-26, 31-32, 27, 28-30.

positivo il moderno processo di *naturalizzazione* degli stranieri¹⁵. Dall'astratta condizione di equilibrio dello stato di natura si esce con il *lavoro* e la connessa introduzione della *moneta* che risponde positivamente alla questione dei limiti del diritto alla proprietà nello stato di natura, permettendo di possedere più di quanto un individuo possa usare. Si trasforma così l'istanza del *comune naturale* e l'introduzione del denaro realizza una diversa eguaglianza, fondata sulla paradossale sproporzione che non contrasta con la legge naturale e legittima la società (inglese) dei proprietari¹⁶.

Così, è inaccettabile anche per Locke la teoria del *consensus gentium*, fondato sulla *traditio*, su fatti accertati da mera *fides*. Più radicalmente che in Pufendorf la conoscenza della legge naturale non avviene né mediante il *consenso positivo* (contrattuale) né attraverso la ragione umana. A quest'ultima è da imputare l'incapacità di intendere quella *lex* che ha origine in Dio ed è coerente con la dimensione creaturale dell'uomo¹⁷. Non c'è ragione prima che l'uomo possa

15 Su questo aspetto della "politica" lockiana e i protagonisti della moderna economia politica anglosassone cfr. G. Bedeschi, *Locke filosofo della società civile*, cit., pp. 65-66 e note.

16 Dei caratteri dell'appropriazione individuale lontano dal "modello distributivo sostantivo dei beni e delle risorse" ha trattato F. Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 267-268, 269. Resta interessante la nota riflessione di Macpherson sulle "ambiguità dello stato di natura" in Locke per la confluenza della tesi di un'eguaglianza naturale degli uomini, riferibile alla legge naturale cristiana, e dell'altra marcatamente costitutiva del concetto di società borghese, di una "razionalità differenziata", a giustificazione dei "diritti" dei poveri e degli uomini proprietari (C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* [1962], tr. it. di S. Borutti, prefazione di A. Negri, ISEDI-Istituto Editoriale Internazionale, Milano 1973, rist., ivi, 1978, pp. 276-277, 280). Sui limiti di questa interpretazione si veda Euchner e il rilievo della "forza ordinatrice della morale tradizionale" che vieta a Locke di accogliere fino in fondo la concezione pessimistica dello stato di natura (W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke* [1969], tr. it. di K. Tenenbaum, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 90-91).

17 Una cornice "teologica" risulta indispensabile alla morale e al diritto, considerato che la dimensione religiosa dell'attività del legislatore rende possibile l'*obbligazione* su cui si fonda la socialità ma senza che in linea diretta alla "ragionevolezza del Cristianesimo", al quadro "escatologico" della convergenza di *virtù* e *felicità*, corrisponda una teoria politica. La problematicità di questa posizione è stata sollevata dalle acute osservazioni di B. Lotti, *La legge di natura in Locke: una questione teologico-politica*, in "Etica & Politica", a. XVIII, n.2, 2016, pp. 13-58; pp. 51-53.

praticarla; non c'è *ratio* innata ma una *facultas* capace di cogliere il carattere obbligante della *lex naturae*, di riconoscere impressioni sensibili, consuetudini e principi. Definita quale sistema di obbligazioni oggettive, la *lex naturae* è svincolata dal fatto che sia nota e posseduta dall'uomo; diventa oggetto della ragione propria dell'uomo in quanto ricerca dei suoi doveri autentici¹⁸. Così quella *lex* è intellegibile a tutti ma la sua conoscenza, interpretazione e attuazione determinano nel *Second Treatise* un'oscillazione tra l'istanza collettiva, la preservazione del genere umano e l'autoconservazione dell'individuo¹⁹. Qui si raccoglie la sfida che coinvolge altri momenti e autori della piena modernità e che, nelle pagine conclusive del volume, ha indotto a trattare di Vico, non per proporre una lettura "vicocentrica" del tema in esame ma per constatare semmai la distanza dagli autori coinvolti, pur nella condivisione di temi e problemi. In opposizione alla vecchia tesi (neoidealistica) del *precursore* e dell'*anacronismo*, l'approdo finale al filosofo napoletano intende riconoscerne la piena appartenenza al pensiero moderno del suo tempo, senza escluderlo, come pure è stato fatto soprattutto a livello di attardata "manualistica", esitando a collocarlo tra i razionalisti e gli empiristi. Vico è pensatore modernissimo, perché ha teorizzato un'originale idea di ragione umana e di fattualità che coinvolge il divenire degli individui come *comunità*.

Il *comune* della *scienza nuova* della storia è movimento, perenne divenire, esposto alle irruzioni del nuovo negli ambiti di vita temporale fatta di corpi-moltitudini legati alla realtà per trame e attori di un "diritto di natura" configurabile solo come *diritto* proprio di tutte le *nature* a essere comprese per quel che sono nella "comune natura delle nazioni". In una lettera del 1724 a Filippo Maria Monti i "principj del diritto naturale, che si è andato dalle sue prime origini spiegando tratto tratto coi costumi delle nazioni", ricercati nella

18 Cfr. C.A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960, pp. 96-101.

19 J. Locke, *The Second Treatise*, cit., § 128, p. 370, tr. it. cit., 92. Questa oscillazione è stata acutamente letta come spia dello scarto tra *motivazioni* e *obblighi* che nell'*Essay* corrisponde alla teorizzata crisi dell'inerenza del *modo* alla *sostanza* e, nell'edizione seconda dell'opera, alla critica della volontà nella determinazione del *Sommo Bene*. Il che riapre la questione della costituzione normativa della scienza morale, proponendo la distinzione tra il *descrittivo* e il *prescrittivo*, tra l'analisi storica e il modello normativo (F. Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità...*, cit., pp. 115-116 e sgg., 121-124, 272-273).

storia sacra e stabiliti con “la dottrina Platonica, che serve alla Provvidenza”, sono difesi dal fato degli stoici e dal caso degli epicurei, identificando negli oppositori delle “massime civili cattoliche” i filosofi moderni Hobbes, Spinoza, Bayle e “ultimamente Lock”, avvicinati e avversati per le loro filosofie impegnate a distruggere “tutta l’umana società”²⁰.

A conferma delle relazioni che Vico ebbe con il mondo contemporaneo, la presenza di Locke (conosciuto grazie alle testimonianze di Le Clerc e di Galiani) è la prima in ordine di apparizione e va a integrare quel gruppo di autori eretici (Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle), contestati nel *De uno* per aver definito l’umana *societas* con il criterio dell’utile. All’incontrollata e perciò illegittima funzione di quest’ultimo va contrapposto il “provvidenzialismo” dei filosofi politici classici (Platone e Cicerone) ignorato da Grozio e criticato nel *De uno* per aver identificato l’utile quale “causa” e non “occasione” del diritto²¹.

La richiamata testimonianza epistolare è rilevante per la presa di contatto di Vico con la filosofia “stratonica” (hobbesiana e spinoziana) e con lo spinozismo valorizzato da Bayle come ha bene sottolineato Badaloni²². È noto che l’esplicito antispingozismo del filosofo

20 G. Vico a F.M. Monti, Napoli, 18 ottobre 1724, poi in G. Vico, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. XI, Morano, Napoli 1992, pp. 109, 110. In una celebre *Degnità* (V) dell’*opus maius* del 1744 alla filosofia (platonica) che deve “giovare al Gener’Umano” sono opposti gli stoici che “vogliono l’ammortimento de’ sensi” e gli epicurei che “ne fanno regola”, perché entrambi negano la Provvidenza, facendosi gli uni “strascinare dal Fato”, gli altri “abbandonandosi al Caso” (*Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d’intorno alla comune natura delle Nazioni in questa terza Impressione dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta*. Nella stamperia Muziana. A spese di Gaetano, e Steffano Elia. In Napoli MDCCXLIV, edizione critica a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, p. 61; d’ora in avanti con la sigla *Sn44*).

21 G. Vico, *De universi juris uno principio, et fine uno* (1720; d’ora in poi con *De uno*), in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974 (d’ora in poi con la sigla *OG*), cap. XLVI “Utilitas occasio, honestas est causa iuris et societatis humanae” (p. 61); l’edizione critica del testo latino è in G. Vico, *Diritto Universale*, a cura di M. Veneziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. 19-198.

22 N. Badaloni, *Vico nell’ambito della filosofia europea*, in P. Piovani (a cura di), *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 235-266; pp. 238-239.

napoletano si esprima nell'opposizione di uno stile *more historico* a quello *more geometrico* dell'olandese ma accanto a motivi convergenti certo non esplicitamente riconosciuti: il rifiuto della metafisica cartesiana, lo studio delle connessioni tra ragione e immaginazione, tra l'ordine delle idee e quello delle cose (*Degnità* LXIV), la critica dell'antropologismo e del finalismo tradizionali, la distinzione di storia sacra e storia profana. Né meno interessante è l'affinità – più lessicale che esplicitamente teorica – sulla “comune natura” degli uomini che il *Trattato Politico* (I, 7) richiama a proposito delle “fondamenta naturali dello Stato”, non identificate negli “insegnamenti della ragione, ma dedotte dalla comune natura, o condizione degli uomini”²³. E ciò per aprire un nuovo fronte dell'anticartesianesimo europeo negli anni delle *Scienze nuove* in cui la polemica contro l'evidenza e il soggetto-coscienza si era definitivamente conclusa²⁴.

Certo in Locke come in Spinoza e nelle relative “metafisiche” Vico non trovava i *veri* principi di una “metafisica del genere umano” né “una morale e politica di esso genere umano (...) per sapere con iscienza la storia del diritto natural delle nazioni”, come si legge nella *Scienza nuova* del 1725²⁵. E per *metafisica* Vico intende proprio la *sua* scienza che è nuova, a suo giudizio, perché contrapposta deliberatamente ai filosofi che “infin'ad ora” hanno “contemplato la *Divina Provvidenza* per lo sol' *Ordine naturale*”, trascurando del tutto “la *parte*, ch'era più *propia degli uomini*”. Così, ridotta a teologia naturale, la metafisica ha disperso il suo scopo fondamentale, quello di contemplare “in Dio il *Mondo delle menti umane*, ch'è 'l *Mondo Metafisico*; per dimostrarne la *Provvidenza* nel *Mondo degli animi umani*, ch'è 'l *Mondo Civile*, o sia il *Mondo delle Nazioni*”²⁶.

23 B. Spinoza, *Trattato politico* [1676], in Id., *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, cap.I, 7, p. 1110; d'ora in avanti con la sigla *TP*. Cfr. qui, infra, cap. III.

24 Cfr. B. de Giovanni, “Corpo” e “ragione” in Spinoza e Vico, in *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Loffredo, Napoli 1981, pp. 159 e ss.

25 *Principj di una Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti* (...). Per Felice Mosca. In Nap. MDCCXXV, poi a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Napoli 2014, p. 57 (d'ora in poi si cita con la sigla *Sn25*).

26 *Sn44*, p. 13.

In un capitolo previsto per il libro II dell'edizione del 1730 dell'*opus maius*, destinato a chiudere la sezione sul "metodo" (poi espunto nella fase di stampa del 1744), Vico scriveva una *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke*, per denunciare i limiti dell'epicureismo e dello stoicismo, esiti delle metafisiche moderne. Se Cartesio come da "buon Filosofo", osserva ironicamente il pensatore napoletano, ha rinunciato a una definizione preliminare e semplicissima dell'Ente (come accade nella metafisica platonica), avendo incominciato a "conoscer le cose dalla sostanza" composta di due cose (*mens* e *corpo*, *pensiero* ed *estensione*) in relazione di subalternità, Spinoza, "uomo senza pubblica Religione", teorizzò un'unica Sostanza, stabili un "Dio d'infinita mente, in infinito corpo: e perciò operante per necessità" secondo la lezione degli stoici²⁷.

Nella stessa *Riprensione* ad agire è anche la "parte opposta" a Spinoza, rappresentata da Locke che "adorna la Metafisica d'Epicuro", teorizzando un "Dio tutto corpo operante a caso". Il privilegio della sostanza in Cartesio provoca un altro "scandalo", quello provocato dal filosofo inglese che considera tutte le idee essere "in noi per supposizione, et essere risalti del corpo"²⁸. Questa distinzione-opposizione dei due filosofi moderni appare meno esemplificativa di quanto possa apparire, ispirata com'è al fatto che in Locke non c'è una sovrapposizione tra legge divina e legge umana. La natura

27 *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza, e di Giovanni Locke*, in Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte Terze/ poste insieme/ con le Prime, e Seconde;/ e tutte coordinate/ Per incorporarsi all'Opera/ nella Ristampa/ della Scienza Nuova Seconda, in Biblioteca Nazionale "V. Emanuele III" di Napoli, Carte Villarosa, ms. XIII D 80, cc. 21-22 (d'ora in poi *Riprensione*), poi in *Cinque libri di Giambattista Vico de' Principj d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni* in questa seconda Impressione con più propria maniera condotti, e di molto accresciuti (...). A spese di Felice Mosca. In Napoli, MDCCXXX. edizione critica a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Guida, Napoli 2004, p. 437; d'ora in avanti con la sigla *Sn30*. A una strategia filosofica non tanto di cautela e di prudenza nei confronti della censura ecclesiastica ma di segno filosofico e in direzione del definitivo abbandono dell'anticartesanesimo fanno pensare le documentate ricostruzioni di M. Sanna, *Vico e lo "scandalo" della "filosofia alla moda" lockiana* (2000), poi in Id., *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno"*. *La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida, Napoli 2001, pp. 100 e ss.

28 G. Vico, *Riprensione*, p. 437.

dell'uomo non richiede un intervento divino di necessità; la libertà e la sua volontà sono poteri interni alla catena casuale delle cose materiali, laddove nell'*Ethica* la volontà è una determinazione.

La *natura* di Spinoza e la *volontà* dipendente in Locke dalle sensazioni casuali del corpo non spiegano la complessità dell'umano né l'ordine del suo mondo imputabile all'azione misteriosa di una provvidenza divina nei costumi e nelle istituzioni civili, non nella natura. Il filosofo inglese porta alle estreme conseguenze l'errore fondamentale di Cartesio che parte dall'autofondazione dell'io-coscienza, aprendo allo scetticismo e all'epicureismo. È lo stesso approdo dell'autore dei *Trattati sul governo*, della sua "morale del piacere" che, come annoterà l'autobiografia, è "buona per uomini debbon vivere in solitudine"²⁹. Stoicismo ed epicureismo si risolvono in un naturalismo integrale e avvolgono la metafisica in quelle tenebre che "in via negativa" la *Dipintura* del 1730 presenterà, riproponendo i contenuti della *Riprensione* a partire dalla necessità stoica in Spinoza e dalla casualità in Locke, "entrambi avendo tolto all'huomo ogni elezione, e consiglio, avendo tolta a Dio ogni Provvidenza"³⁰. Elezione e Provvidenza sono i principi base della possibile costituzione di un mondo civile, quello delle nazioni moderne, in cui contraddizioni e assurdità vengono a cadere qualora si guardi a mezzi per servire fini più alti. È la logica del *comune* a

29 Id., *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Diogene edizioni, Napoli 2012, p. 46 (d'ora in poi si cita con *Vita*).

30 *Sn30, Idea dell'opera*, p. 55. Cfr., in proposito, R. Evangelista, *Un difficile rapporto con la legge naturale. Vico legge Locke e Spinoza*, in *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, sous la direction de R. Ruggiero, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2022, pp. 103-131; pp. 121-122 e nota. Sulle relazioni con l'autore dell'*Essay* sono utili le osservazioni di J. Nagy (*Vico contra Hobbes*, in "Información Filosófica", a. IX, n. 18, 2012, pp. 101-124; pp. 108-114) che ha discusso le note tesi di G. Costa (*Vico e Locke*, in "Giornale critico della filosofia italiana", s. IV, vol. I, a. XLIX, n. 3, 1970, pp. 344-361), impegnate a sottolineare quanto l'inconciliabilità dell'innatismo con il "fondamento della religione" abbia alimentato la corrente epicurea del moderno fino al riconoscimento di una legittima "società di atei" (pp. 346, 353). Il che non ha impedito all'acuto interprete di richiamare l'interesse di Vico per le leggi della psicologia lockiana applicate allo sviluppo ciclico della civiltà, di considerare la corrispondenza della contrapposizione di *intelletto* e *giudizio* al rapporto di *topica* e *critica* (pp. 350-351, 357).

fatti diversi e distanti nello spazio e nel tempo che è funzionale alla conservazione del genere umano e alla sua possibile civilizzazione. La logica degli eventi è ricerca di un senso, di un vincolo mai predefinito: è un principio di verità che l'uomo, gravato dal peccato, non possiede integralmente, eppure manifesta nella coincidenza del *proprio* con il *comune*, nella novità di una scienza della storia delle nazioni in quanto *teologia civile ragionata della Provvidenza* che entra in crisi se le differenze si fanno separazione e se irrompono potenze particolari. Non un *ordo* naturale ma civile e logico, perché le cose e i fatti non avvengono per caso o per fatalità ma secondo un piano che, per vie tortuose e misteriose, mira alla conservazione dell'umanità nel mondo che non è quello immediato della natura ma della "mediazione". La novità dello stile *more historico* di Vico non sta nell'accumulazione di dati e di fatti, nella monumentale classificazione esemplare di eventi, ma nella consapevolezza dell'irrompere della politica che decide della storia delle nazioni e accomuna *humanitas* e particolari, rendendoli aperti alle possibili connessioni. Il cartesianesimo discute dell'equilibrio di un mondo che precede la formazione dello Stato moderno, mentre Vico esprime la crisi degli equilibri automatici e interpreta, a suo modo, la pluralità dei saperi che contendono il corpo e la *mens*³¹.

31 Cfr. B. de Giovanni, "Corpo" e "ragione" in Spinoza e Vico, cit., pp. 162-163.

I

COMUNE E DOMINIO: GROZIO DALLA *RESPUBLICA* ALLA *SUMMA POTESTAS*

Negli ultimi decenni si sono date, soprattutto in Italia, poche occasioni di discussione e di approfondimento intorno al pensiero di Grozio, ancora gravato da una definizione vaga e solo celebrativa che per lungo tempo, anche nel secolo scorso, l'ha proposto come fondatore del giusnaturalismo moderno o "padre della scienza moderna del diritto internazionale" e di un conseguente razionalismo anti-teologico e secolarizzante¹. In anni più recenti è stato multiforme l'approccio al suo pensiero, evocato a difensore degli ideali umanitari e teorico dei "diritti naturali", dei principi dello *ius cogens* e del moderno diritto internazionale². Il che non ha favorito lo studio della sua complessa opera di assunzione e rielaborazione della tradizione (classica, romanistica e medievale), utilizzata in contesti e "contenuti ormai profondamente diversi"³, in un'età di transizione dalla cultura medievale a quella moderna⁴. In essa i fe-

-
- 1 Cfr. H. Vreeland jr., *H. Grotius the Father of the Modern Science of International Law* (1917), Forgotten Books, London 2018; E. Dumbauld, *Hugo Grotius the Father of International Law*, in "The Journal of Public Law", a. I, 1952, pp. 117 e ss. L'immagine del Grozio "pioniere" è stata criticamente discussa da Ch.A. Ford, *Preaching Propriety to Princes: Grotius, Lipsius and Neo-Stoic International Law*, in "Case Western Reserve Journal of International Law", a. 28, n. 2, 1996, pp. 313-366; pp. 314-317.
 - 2 Dopo i noti studi di M. Villey, R. Tuck e K. Haakonssen (qui, *infra*), si vedano le aggiornate pagine di J. Seth Geddert, *Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom. Transcending Natural Rights*, Routledge, New York and London 2017, pp. 31-33 (con bibliografia alle pp. 222-232).
 - 3 Così F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*, Giuffrè, Milano 1983, p. 115.
 - 4 G. Fassò, *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, vol. I, Giuffrè, Milano 1982, pp. 174, 175. Questa tesi è stata ripresa da B.P.Vermeulen - G.A. Van der Wal (*Grotius, Aquinas and Hobbes. Grotian natural law between lex aeterna and natural rights*, in "Grotiana", a. 16-17, 1995-1996, pp. 55-83) che hanno distinto tra una "pre-modern frame of mind" in relazione alla filosofia dell'olandese e una "modern frame

nomeni di “secolarizzazione” sono più articolati di quanto una vulgata tradizione voglia indicare, prospettando un passaggio “lineare” e improvviso dalla *lex aeterna* alla *lex naturalis*. È ovvio osservare che la legge come vincolo dell’uomo al suo mondo segni la fine del tomismo e dell’antico oggettivismo che lo legava al cosmo e alla *ratio Dei* dalla quale originava per partecipazione la legge naturale. Il netto distacco dall’antico si realizza per l’introduzione del valore della *custodia societatis* che diventa per Grozio il nuovo “valore”, la motivazione fondamentale che urge riconoscere anche nel tentativo di riflettere sulla condizione umana delle origini ricavata dallo *stato di natura*. Eppure in tale nozione, già ben collaudata dalla letteratura critica ma non sempre liberata dalle etichette più estrinseche, matura l’esigenza di una “naturalità” dentro un ordine naturale tanto vasto da trascendere se medesimo” in un compiuto “totalismo”⁵. Nei Paesi Bassi questa più estesa e superiore armonia ricercata si alimenta di “esperienza e di coscienza umanistica”⁶, ma deve fare i conti con il mondo della pluralità dei nuovi interessi e dei nuovi diritti ingaggiati da forze sociali, religiose e politiche contrapposte: il partito orangista, rigorosamente calvinista e partigiano della supremazia del Sinodo e i repubblicani, sostenuti dalla ricca borghesia e difensori della sovranità del potere civile, della pace e del libero commercio. A queste ultime istanze lavora Grozio da giurista con definizioni e sistemazioni concettuali, preoccupate di sanare tali violenti dissidi interni. In proposito possono essere interessanti le osservazioni convergenti e no sul significato del *comune* e del *dominio* – oggetto delle pagine seguenti – nella fase di transizione dal *De iure praedae Commentarius* (1604-1605) al *De iure belli ac pacis* (1625).

of mind”, pur riconoscendo i debiti della sua teoria del diritto naturale dal volontarismo di marca scolastica e l’assenza di inalienabili diritti individuali nella “Grotius’ political theory” (ivi, pp. 57 e ss., 73, 77).

- 5 Così Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit., pp. 60, 61. A riflettere su “*appetitus et custodia societatis*” nell’evoluzione del pensiero groziano (dal *De iure praedae* al *De iure belli ac pacis* nelle edizioni del 1625 e 1631) offre un’acuta analisi l’articolo di H.W. Blom (*Sociability and Hugo Grotius*, in “History of European Ideas”, a. 41, n. 5, 2015, pp. 589-604), convinto che il giurista olandese non dia una soluzione definitiva alla questione delle “motivazioni” che spingono gli uomini alla giustizia (ivi, pp. 596 e ss.).
- 6 Cfr. A. Corsano, U. Grozio. *L’umanista. Il teologo. Il giurista*, Laterza, Bari 1948, p. 47.

1. In una commemorazione all'Università popolare dell'Aja nel 1925 lo storico olandese Johan Huizinga dedicava al conterraneo giurista del secolo XVII un elegante profilo, elogiandone la considerevole cultura storico-letteraria e, soprattutto, l'intima parentela con Erasmo e i suoi ideali di vita spirituale, la "capacità e la prontezza della memoria umanistica" che Grozio praticò ma privo dell'ironia e del "riso" del teologo di Rotterdam, proponendo un esemplare modello di "serietà ingenua" in un momento storico che l'acuto interprete identifica con "il secolo della passione fredda"⁷. Perciò in sintonia con il proprio tempo il giurista olandese si differenzia dal pur ammirato modello nel misurare e costruire il *diritto*, trasferendovi la fiducia umanistica della *natura* che, però, diventa *razionale* e *comune* a tutti gli uomini. A tale scopo risponde l'impianto del *De iure praedae*, l'operetta che il giovane avvocato di Delft scrisse tra il 1604 e il 1605 e pubblicò solo parzialmente in occasione di un incidente diplomatico e militare tra la Compagnia olandese delle Indie orientali e il Portogallo⁸. In un campo strategico di forze contrapposte e nel contesto delle moderne esplorazioni geografiche e dei progetti di monopolio commerciale la riflessione

7 J. Huizinga, *Grozio e il suo secolo* (1925), poi in Id., *Verzamelde Werken*, II, H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., Haarlem 1948, pp. 389-403, tr. it. in Id., *La mia via alla storia e altri saggi*, a cura di P. Bernardini Marzolla, intr. di O. Capitani, Laterza, Bari 1967, pp. 412, 410. Per la formazione leidense si rinvia al documentato studio di F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1967, capp. I e II.

8 Sulle condizioni e i contesti di scrittura del *De iure praedae*, dopo le classiche notizie ricavabili dalla *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius* par J. ter Meulen et P.J.J. Diermanse, M. Nijhoff, La Haye 1950, pp. 303-306, restano fondamentali le ricostruzioni di M.J. van Ietersum (*Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies [1595-1615]*, Brill, Leiden 2006) su "the Spanish Black Legend" e sul coinvolgimento del giurista di Delft nei negoziati di pace tra la Spagna e le Province Unite (pp. 53-104 e 189-357 con relativa e aggiornata bibliografia alle pp. 493-510). Innovativi documenti sulla Compagnia delle Indie e le pratiche di commercio (tratti dall'epistolario di Ten Haeff e dell'ammiraglio Cornelis Mateieff de Jonge, nonché dal memoriale di E. van Meteren) ha offerto la ricerca di P. Borschberg, rifiutando le vecchie analisi di Fruin e Alexandrowicz (*Grotius Maritime intra-Asian Trade and the Portuguese Estado da India: Problems, Perspectives and Insights from De iure praedae*, in *Property, Piracy and Punishment: Hugo Grotius on War and Booty in de Iure Praedae: Concepts and Contexts*, Brill, Leiden 2009, pp. 31-60).

groziana sul diritto si forma per stabilire su basi universali la possibilità di definire dispositivi funzionali al regime di occupazione, alle prerogative della proprietà e alla legittimità della guerra. Tutto ciò implica che l'essere del diritto non si riduce al fatto esistente, perché è riferito a *regole* e principi ordinatori delle azioni. Lo *ius* è regolazione dei rapporti, non si rivolge all'universo cosmico ma a soggetti umani capaci di libertà e di scelta. Lungi dal rispecchiare i condizionamenti naturali esteriori, il diritto tende a orientarli, liberando l'uomo dalla soggezione alla *physis*. Non a caso il *De iure praedae* si articola in 9 *Regulae* e 13 *Leges* che equivalgono alle *notiones communes* della matematica, rispettando uno schema deduttivo che parte dal livello più generale fino alle concatenazioni relazionali più orizzontali. Lo scopo implicito è di sostenere la superiorità del governo delle leggi in quanto governo della ragione che elide la dimensione del potere personale e agisce come misuratore per impedire che l'interesse particolare sia fonte di disordine e conflitto permanente.

La *legge naturale* si rappresenta nel suo contenuto di efficace realizzazione di una legge superiore. Se questa nel realismo tomi-sta si identifica con la *lex divina*, in Grozio corrisponde all'operare della ragione secondo una procedura deduttiva richiesta dalla natura umana astrattamente considerata. Ciò serve a impostare il moderno discorso sullo *ius* come *scientia* che, rispetto alla varietà e mutevolezza dei fatti, si richiama a ciò che acutamente Cassirer ha identificato con il principio dell'"invarianza" comune a Galileo e a Herbert of Cherbury in cui "si incontrano la legge della natura, del diritto e della religione"⁹.

Il contenuto della *Regula I* del *De iure praedae* ("*Quello che Dio ha segnalato di volere, quello è diritto*")¹⁰ è stato spesso indicato

9 E. Cassirer, *Da Cusano a Leibniz. Autori e temi per una storia della filosofia moderna*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Campobasso 2018, p. 205.

10 H. Grotius, *De iure praedae commentarius*. Ex Auctoris Codice descriptis et vulgavit H.G. Hamaker, apud Martinum Nijhoff, Hagae Comitum 1868, tr. it. parziale in Id., *I fondamenti del diritto. Antologia*, a cura di P. Negro, Editoriale Scientifica, Napoli 1997, p. 105 (d'ora in poi con la sigla *DJP*). Sulla storia del testo a partire dalla stampa del 1868 cfr. J. Waszink, *Using the Work. Remarks on the Text of De iure praedae*, in *Property, Piracy and Punishment...*, cit., pp. 215-245.

come documento dell'adesione groziana al volontarismo di ascendenza calvinista precedente il razionalismo maturo del *De iure*, senza tuttavia notare quanto subito dopo viene precisato. Il volontarismo dei teologi calvinisti è contrastato dalla teorizzata supremazia del momento giuridico e della ragione pratica dello *ius* rispetto a qualunque altro ragionamento compreso quello teologico. La stessa volontà divina "appare non solo attraverso gli oracoli e i segni straordinari, ma soprattutto dall'intenzione di colui che crea"; è, cioè, conoscibile nella natura e negli uomini, *inde enim jus naturae est*¹¹. Questa definizione si oppone alla tradizionale (*stat pro ratione voluntas*), evocata dal calvinismo per teorizzare la dipendenza di ogni diritto dal volere divino, la cui scelta, in coerenza con il dogma della predestinazione, non può essere oggetto di indagine umana¹². Sensibile alla lezione di Arminio, Grozio contesta gli effetti di tale dogma nel campo della *natura* del diritto, convinto che volontà, comandamento e potere di Dio coincidano con le finalità della creazione dell'uomo cui "è stata concessa in modo peculiare la ragione sovrana: vale a dire (...) Dio (...) ha impresso nell'uomo l'immagine della sua mente"¹³. I contenuti della volontà divina non possono smentire il disegno cui l'uomo partecipa grazie alla propria ragione¹⁴. Questa *voluntas* non mortifica la *ratio*, perché l'ha imposta nell'atto stesso della creazione, consentendo, così, di riconoscere il governo della natura quale ordine razionale che egli stesso ha voluto¹⁵. Il tono filosofico di questa convinzione, già espressa nei versi

11 *DJP*, pp. 111, 112.

12 F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico...*, cit., p. 80. Più propenso a considerare decisiva l'influenza del volontarismo calvinista è l'informato studio di I. Pizza, *Antropologia e fondazione dello Stato nel De iure praedae di Ugo Grozio*, in "Storia del pensiero politico", a. IX, n. 3, 2020, pp. 447-466.

13 *DJP*, p. 135. In una lettera al fratello Willem De Groot del 21 maggio 1638 si legge: "Per Dio c'era la libertà di non creare l'uomo. Una volta che è stato creato l'uomo, cioè una natura che usa la ragione e che è conformata alla società eccellente necessariamente approva le azioni le quali sono consentanee a tale natura e disapprova quelle che sono contrarie" (cit. in H. Grotius, *I fondamenti del diritto*, cit., p. 464, nota).

14 Così M. Scattola, *Law, War and Method in the Commentary on the Law of Prize by Hugo Grotius* (2005-2007), poi in *Property, Piracy and Punishment...*, cit., p. 96.

15 Cfr. J. Seth Geddert, *Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom. Transcending Natural Rights*, cit., pp. 38-40.

dell'*Adamo esule*¹⁶, agita l'intera *Regula* che nell'esordio propone all'attenzione del lettore un *principium*; si ispira con toni platonici alla tradizione cristiana, opponendo al modello tomistico dell'unità assoluta di ragione umana e divina la definizione agostiniana di legge eterna come *ratio divina vel voluntas Dei* (*Contra Faustum manichaeum*, 22. 27). Da questo punto di vista natura, ragione e volontà si saldano nel comando rivolto agli uomini di compiere e conservare l'ordine che il governo provvidenziale ha voluto ma che risulta ancora imperfetto e, quindi, aperto all'azione delle cause seconde. Il riconoscimento della *divina voluntas* resta condizionato dall'obbligazione speciale della legge naturale e la partecipazione al divino cessa di tradursi in formule ricettive o solo giustificative. La riproposizione meramente volontaristica del fondamento del diritto è messa in crisi dalla *lex naturalis* riconosciuta dalla ragione umana e svincolata dai condizionamenti della rivelazione. Il primato della *lex aeterna* di marca tomistica, attenuato dalle *leggi naturali* della scolastica spagnola, conosce una significativa erosione con il trasferimento dei suoi contenuti nella *lex* del Dio legislatore di Francisco Suárez che distingue le leggi della rivelazione dalla *lex naturale* conosciuta dalla *ratio recta* dell'uomo (*De legibus ac legislatore Deo*, II, 5)¹⁷.

16 H. Grotii *Sacra in quibus Adamus Exul Tragoedia* (...), Ex Typographo A. Henrici, Hagae 1601, vv. 333-335, tr. it. in Id. *I fondamenti del diritto*, cit., p. 15.

17 F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico...*, cit., pp. 111-113 e Id., "*Sequuntur Dogmatica De Iure Praedae*" *Law and Theology in Grotius's Use of Sources in De Iure Praedae*, in *Property, Piracy and Punishment...*, cit., pp. 289-290 e note. L'A. discute di una postilla che nel testo groziano richiama la *Summa Theologiae* (I-II, q. 93, a.1) a proposito della *lex aeterna*, sottolineando l'esigenza sistematica del giurista olandese che dalla prima regola del *velle* intende dedurre tutte le altre relative allo *ius naturae*, allo *ius gentium* e al *civile* (ivi, p. 294). In un documentato commento sulle fonti scolastiche P. Negro cita il brano di Tommaso in cui a emergere più che la volontà sono la *ragione* e la *suprema sapienza* di Dio (P. Negro, *Intorno alla fonte scolastiche di Hugo Grotius*, in A. Ghisalberti [a cura di], *Dalla prima alla seconda scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, p. 210). Alla stessa A. rimando anche per il documentato studio sulla fonte Suárez che, sia pure nell'avvertita autonomia critica da Grozio, è interessante per i richiami alla teorizzata connessione tra *ratio* e *voluntas* che configura una "morale dei valori obbligante" (ivi, pp. 207 e 233). Il tema è stato ripreso dall'aggiornato contributo di S. Penner, *Making Use of the Testimonies: Suárez and Grotius on Natural Law*, in "Grotiana", a. 41, 2020, pp. 108-136.

Alla *Regula I* del *De iure praedae* sono da riferire le norme che mirano alla salvaguardia della vita e all'autoconservazione, come recitano le prime due leggi dello *ius naturae primum*, valido per uomini e animali: "La prima: [Legge I] *Sia lecito preservare la vita e schivare quanto può nuocere*. La seconda: [Legge II] *Sia lecito procacciarsi e trattenere ciò che è utile a vivere*"¹⁸. All'uomo, proprietario di se stesso, appartengono per natura la *vita*, il *corpo* e le *membra* in sintonia con le prerogative del fisico ("integrità" e "buona salute") cui si aggiungono quelle dello spirito ("l'onore, la ricchezza, la voluttà"). La libertà si esercita, allora, nella capacità di distinguere in tali prerogative tutto ciò che dev'essere allontanato nelle cose interne al corpo (le malattie, la mutilazione delle membra, la morte) e in quelle esterne ("l'infamia, la povertà e il dolore")¹⁹. Il mondo umano non conosce pure essenze, perché anche anima e spirito sono esistenti solo attraverso la corporeità senza che questa sia riducibile a materia. Il diritto di natura richiama di Dio i "segni" elargiti a tutto il creato e all'uomo con esclusiva dotazione oltre che di *ragione*, di *corpo* e *sermo*, "ritenuto uno strumento tanto santo e inviolabile per partecipare i beni e le volontà degli uomini tra loro, che per *consenso* di tutti non c'è obbrobrio più grave della menzogna"²⁰. Il diritto non nasce dall'arbitrio di una volontà oggettiva trascendente ma si radica nella *natura* delle cose e degli uomini e la volontà è creatrice del diritto solo in quanto espressione di una legge *comune*. Inscritta da Dio negli uomini indipendentemente dalle consuetudini e dalle latitudini, essa esprime il valore dell'umanità secondo la lezione degli stoici riportata da Cicerone, il maestro della giurisprudenza umanistica, al quale Grozio rinvia, richiamando del *De finibus* (IV, 5, 11) l'incontro di "vera ragione" e "somma legge"²¹.

18 *DJP*, p. 125.

19 Ivi, pp. 123, 125.

20 Ivi, 181, 183 (corsivo mio).

21 Ivi, p. 113. Sulla fonte stoica e la presenza ciceroniana in Grozio a proposito delle "characteristics of individual creatures" si veda B. Straumann, *Roman Law in the State of Nature The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*, translated by B. Cooper, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 39 ma anche ivi, p. 140. L'A. ha richiamato, in altra sede, i "grounds of validity" basati su ragione e socievolezza e in grado di declinare la posizione di partenza affidata al volontarismo (B. Straumann, *Early Modern Sovereignty and Its Limits*, in "Theoretical Inquiries in Law", a. 16, n. 2, 2015, pp.

La natura è motore sociale che fa agire il *comune* con le sue declinazioni nella vita interiore e in quella esteriore. Prima dell'istituzione pattizia della società politica c'è una *communio primaeva* che implica già rapporti sociali nati dall'appropriazione dei beni utili al singolo e inclusi nella sfera del *suum*. Questa contrassegna la condizione naturale dell'uomo creato libero di agire, "in modo che le azioni di ciascuno e il suo uso delle cose proprie non soggiacessero all'arbitrio altrui". In linea generale la sua volontà può decidere in piena autonomia dei beni che vuole, sicché "ciò che è *Libertà* nelle azioni è *Proprietà* nelle cose"²². In origine la proprietà rimanda a un atto di appropriazione, al possesso di un oggetto senza padrone, di una cosa di nessuno (*res nullius*). La ragione dell'individualismo possessivo va interpretata secondo la lezione ciceroniana del ricorso all'uso, non senza richiamare il racconto biblico della *Genesi* e osservare che "fu necessario che si giungesse a che ciascuno facesse suo quello di cui si era appropriato"²³.

Dopo la fase di possesso comune delle terre, la stessa libertà lasciava aperta la possibilità della divisione e dell'appropriazione alla luce di quella distinzione già attiva in Cicerone tra *res communes* e *res privatae* (*De officiis*, I, 20-21)²⁴. Alla sfera dell'umano è, perciò, connessa quella dell'avere *dominium* che deriva dal lessico teologico ma Grozio ripropone con ricorso alla storia dell'uomo. Il *proprium* è in funzione della libertà del soggetto e in coerenza con i nuovi rapporti tra uomo e beni, già al centro delle innovative posizioni della Seconda Scolastica e dei moderni tentativi di costruire una teoria dei *diritti naturali* al tempo delle scoperte geografiche e dell'estensione dei confini. Fine di ogni azione di *dominium* non

423-446); e per la discussione delle relative e ben note tesi di Haakonssen e Malcolm, ivi, pp. 428-429.

22 *DJP*, p. 173. Già per Vitoria l'uomo ha il potere dei beni e la libertà in base a una legge non "attributiva" ma "permissiva" (*De iure et iustitia*, § 21, pp. 78, 76; ed. Madrid 1929 cit. da M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* [1975], tr. it. di R. D'Ettorre e F. D'Agostino, intr. di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1986, p. 313).

23 *DJP*, p. 131. Sull'uso della fonte biblica, neutralizzata dal punto di vista religioso e considerata storica ma non sacra, finalizzata all'autonomia della teoria del diritto naturale, si veda M. Somos, *Secularization in De Iure Praedae. From Bible Criticism to International Law*, in *Property, Piracy and Punishment...*, cit., pp. 147-191.

24 Cfr. B. Straumann, *Roman Law...*, cit., p. 151.

sono le cose ma l'atto di fondazione di esse in me, "ob nos ipsos", come scrive Domenico Soto²⁵. È questo il motivo teorico centrale di una nuova antropologia che consente a Vitoria di reclamare, nella *Relectio De Indis* (1539), per ogni uomo (anche per gli infedeli) la capacità di dominio svincolata dalla *fides* ed espressione esclusiva della libertà del volere: "Né il peccato di infedeltà, né altre colpe mortali impediscono agli indios d'essere veri signori e padroni dei propri beni, tanto pubblicamente quanto privatamente"²⁶. L'idea del *proprium* è da Dio infusa nell'animo umano, per cui il *dominio* appare in funzione della posizione soggettiva e coerente con la qualità spirituale del figlio di Dio²⁷. Quell'idea non è più legata intrinsecamente al peccato e si afferma nello stato di innocenza, come Soto avverte²⁸, teorizzando un accentuato soggettivismo. La concezione della proprietà implica la possibilità di usare, dividere e trasferire i beni, scambiarli e trasportarli, dando origine a nuovi regimi e spazi di appropriazione. La naturale *societas* si alimenta di universali relazioni umane, offrendo nuovi spunti al ripensamento del fondamento della comunità e della guerra²⁹. Nel nuovo commento

-
- 25 "Dominium (...) non quodcumque ius et potestatem significat, sed certes illam quae est in rem, qua uti pro libito nostro possumus in nostram propriam utilitatem quamque ob nos ipsos diligimus" (D. Soto, *De iustitia et iure*, Antwerpen, J. Steels, 1550. lib. IV, q. I, art. 1, f. 79v, cit. da P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano 1992, p. 317). Nell'interpretazione è originale l'analisi delle tesi dei maestri della Seconda Scolastica sulla relazione proprietà-usi così come l'aveva elaborata il francescanesimo nella disputa sulla povertà nel tardo Medioevo (ivi, pp. 291 e ss.).
- 26 F. de Vitoria, *Relectio de Indis* (1539), a cura di L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC), Madrid 1967, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Levante editori, Bari 1996, I, I, 10, p. 25. Dopo le osservazioni di P. Grossi (*Il dominio e le cose...*, cit., p. 344 e nota), si vedano B. Tierney (*The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625* [1997], tr. it. di V. Ottonelli, a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna 2002, pp. 377-380) e A. Del Vecchio, *La legge nell'Oceano. Ugo Grozio e le origini dello spazio politico moderno*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 80-94.
- 27 D. Soto, *De iustitia et iure*, cit., lib. IV, q. III f. 85 r, cit. da P. Grossi, *Il dominio e le cose...*, cit., p. 375.
- 28 *Ibidem*.
- 29 Dopo la classica e ancora fondamentale opera di P. Haggenmacher (*Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Presses Universitaires de France, Paris 1983, pp. 53 e ss.) e le utili indicazioni di F. Todescan (*Il problema del diritto*

di Vitoria, *De iustitia et iure*, il tema *de dominio rerum* conosce un'autonoma e preliminare posizione³⁰, consolidando le conquiste della rivoluzione umanistica che del diritto medievale faceva cadere l'impianto naturalistico del suo *realismo*³¹.

Con la definitiva messa in crisi della metafisica della natura matura una nuova idea dello *ius* per offrire una misura del giusto alla libertà del singolo. Impegno prioritario del giurista è costruire un sistema di leggi ordinato a partire da coerenti contrassegni antropologici, dal riconoscimento dell'*amor sui* fondato sull'istinto di autoconservazione di ciò che insieme è proprio, è appropriato e familiare. Il tutto alla luce della complessa nozione di *oikeiosis* che il modello stoico consente a Grozio di coniugare con la capacità di vivere in società (*communio*) contro lo scetticismo degli Accademici (Carneade) che avrebbe potuto prevalere se l'argomentazione fosse stata finalizzata solo all'accettazione dei *prima naturae* degli stoici³². Il desiderio istintivo di autoconservazione è alla base di un processo con cui ogni uomo è in grado di coniugare la cura di sé con quella degli altri. Riconoscendo una parentela con il proprio gruppo familiare e l'intera umanità, l'individuo sviluppa la capacità di conoscere e agire secondo principi generali, togliendo ogni immediatezza. Rispetto alle *affectiones* naturali (*appetitus* di tutto ciò che può giovare alla vita e alla *fuga* dai mali)³³ le leggi richiedono l'intervento della ragione di ogni uomo per contenere l'utile par-

naturale fra Seconda Scolastica e giusnaturalismo laico secentesco. Una introduzione bibliografica, in F. Arici e F. Todescan [a cura di], *Iustus Ordo e ordine della natura. Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVII secolo*. Convegno di studi [Milano, 5-6 marzo 2004], Cedam, Padova 2007, pp. 1-61], cfr. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights...*, cit., p. 93.

30 F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1934, t. III, *De iustitia*, quaest. LXII, art. 1, n. 3.

31 Non a caso Tommaso, in coerente adesione a una concezione oggettivistica, aveva introdotto le *questioni* del *dominium* nell'area specifica del furto, senza conferirle alcuno rilievo o autonomia (S. Tommaso, *Summa Theologiae*, IIa, IIae, q. LXVI, artt. I e II).

32 Cfr. Ch. Brooke, *Grotius, Stoicism and "Oikeiosis"*, in "Grotiana", a. 29, 2008, pp. 25-50.

33 *DJP*, p. 123: "(...) E queste cose sono duplici, alcune hanno riguardo a noi la ragione del bene, altre quella di male: la qual cosa viene indicata anche da due affezioni, che la natura ha collocato non solo dentro all'uomo, ma anche dentro a tutti quanti gli esseri animati, la fuga e l'appetito".

ticolare e rispettare il proprio simile. Accanto all'*amor sui* i "doni divini" implicano l'*amor alterius* che contribuisce all'equilibrio del creato ed esprime nell'adulto la funzione della ragione che connette le cose presenti e prepara il futuro secondo l'insegnamento di Cicerone che Grozio cita in nota richiamando ancora il *De finibus* (III, 6, 22)³⁴. Solo dal rispetto degli altri gli individui traggono autentico e durevole vantaggio. Così istituiscono il *consensus* valorizzato dalla *Regula II* ("Ciò che il consenso degli uomini ha segnalato che tutti quanti lo vogliono, questo è diritto") e dalle relative Leggi III e IV che, limitando l'*amor sui*, prescrivono l'"innocenza" di non ledere l'altro (*Lex III*) e l'"astinenza" di non occupare quanto già occupato (*Lex IV*)³⁵. Il diritto alla vita e all'acquisizione dei beni utili può essere esercitato solo quando si rispetta l'eguale diritto nell'altro, senza nuocergli o privandolo di ciò che gli appartiene. L'inclinazione umana alla vita sociale non è antitetica agli interessi dei singoli, non è un correttivo ma una condizione necessaria, perché vivere con gli altri serve al soggetto e alla sua stessa *utilitas* quale strumento del diritto naturale. Ragione e società stabiliscono un limite agli interessi singolari ma non li sopprimono, li orientano senza danneggiarli. Nell'universalismo giuridico di tono umanistico la norma eterna, legata a motivi volontaristici, decade e la legge si fa naturale, impegnata a governare il mondo dell'uomo associato lontano dalle tradizionali controversie teologiche³⁶. Se la sorgente del diritto è la *voluntas Dei*, suo campo di applicazione e di esercizio è la società umana, come acutamente sosterrà Leibniz, convinto che "Grotius doctrinam Scholasticorum de lege Dei aeterna cum principio socialitatis coniuxit"³⁷. La *societas* è nozione che sottrae l'uomo all'impero della *lex aeterna*; a orientare è la sua *ratio* che si fa nelle relazioni tra individui, famiglie e Stati in una dimensione universale fatta di forze naturali in quanto umane. La condizione

34 Ivi, p. 127.

35 Ivi, p. 141. "(...) Da quella nasce la sicurezza della vita, da questa la distinzione delle proprietà, e quel celeberrimo *Mio e Tuo*" (ivi, p. 151).

36 Di un "circolo di natura-ragione" ha parlato con maestria A. Corsano, *U. Grozio...*, cit., p. 252.

37 *Epistolae mutuae G.G. Leibnitii et F.G. Bierlingii*. Responsio Liebnitii ad Epistolam V, § XXII, in G.G. Leibniz, *Opera omnia*, ed. L. Dutens, apud Fratres de Tournes, Genevae 1768 (ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1989) vol. V, p. 371.

naturale in Grozio è uno stato non ipotetico che sconvolge la tripartizione dell'idea medievale della *historia salutis* (come *status naturae integrae*, *status naturae lapsae*, *status gratiae*), comprendendo i primi due stati in quello di natura, così richiamando il senso dell'esistenza al mondo terreno e alle sue istituzioni³⁸. La naturale socievolezza e il principio soggettivo dell'autodifesa precedono il costituirsi della comunità politica, per favorire concordia e tranquillità pubbliche, messe in pericolo nello stato di natura dalla "malizia" degli uomini, derivata dalla loro "mente corrotta"³⁹, sintomo, questo, della persistente antropologia pessimistica del calvinismo, ancorato a una concezione negativa della natura umana e della sua ragione corrotta dal peccato originale.

La transizione dalla *communio primaeva* alla libertà di possedere non è l'esito di un accordo formale creato dall'uomo ma un graduale processo, reso possibile, secondo già note tesi di Vitoria⁴⁰, dalla natura stessa che al *dominium* collettivo sostituisce il regime dell'appropriazione individuale. A infrangere lo stato di natura e della comunione dei beni, a rendere non più sufficiente il comando naturale di astensione dai beni altrui fu l'accrescimento della specie umana, destinata a vivere in grandi spazi senza potersi più "beneficiare":

Tanto c'era bisogno di un nuovo rimedio in quanto era cresciuto il numero degli uomini fino a raggiungere una tale moltitudine che gli uomini, vivendo separati da grandissimi spazi, non avevano più l'occasione di beneficiarsi l'un l'altro. Pertanto società più piccole incominciarono a raccogliere gli uomini in un unico luogo, non con il fine di eliminare quella società la quale intercorre tra tutti quanti gli uomini, ma per fortificarla con un presidio più certo: e anche, contemporaneamente, al fine di radunare più agevolmente i diversi prodotti di molti, che l'uso richiede per la vita umana, che sono opera differenziata di molti.⁴¹

38 F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico...*, cit., p. 57. Il tema è riproposto dall'A. in Etiamsi daremus. *Studi sinfonici sul diritto naturale*, Cedam, Padova 2003, p. 87.

39 *DJP*, p. 185.

40 F. de Vitoria, *De iure et iustitia*, §§ 23, 25-26, pp. 79, 80 (cit. da M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, cit., p. 313).

41 *DJP*, pp. 185, 187.

Le condizioni della *communio primaeva* non ressero nel tempo e nello spazio per la trasformazione delle relazioni umane contrassegnate da una sempre più marcata inclinazione all'ambizione e ai piaceri crescenti e segnati dall'egoismo possessivo, causa di *occupatio*. L'aumento dei bisogni e l'insorgere delle controversie sull'appropriazione dei beni mobili e immobili produssero la necessità di un ordine per garantire l'uso delle nuove proprietà divise⁴². A provocare l'abbandono del *comune* è stata l'esperienza del possesso delle cose consumabili, come il cibo e le bevande non più disponibili per gli altri, e l'estensione del *proprium* ai campi, ottenuti con l'occupazione materiale del suolo, con la costruzione di edifici e la delimitazione dei confini⁴³. L'idea del *proprium* implica una concezione dell'identità come aspirazione alla proprietà. La logica moderna è, quindi, fondamentalmente una logica possessiva: essere soggetto significa essere in grado di possedere l'oggetto attraverso il suo uso. Il potere stesso di nominare le cose nasce dall'appropriarsi delle stesse. Ed è paradossale che solo con la fine dei *beni in comune* si possa parlare del *bene comune* nella forma della proprietà secondo ragione. Il commercio di tali beni impegna l'istituzione consensuale dello Stato (*Regula III*), per tutelare quelli pubblici e privati.

Il passaggio dall'obbligo primario dell'autoconservazione a quello di non offendere gli altri costituisce l'oggetto del *diritto di natura secondario* (o *ius gentium primarium*) prerogativa degli esseri umani in quanto razionali, considerati individualmente ma alla luce del convergere nel *comune* volere dei popoli, testimoniato da rispettive *leges* che danno contenuto al diritto civile, normando il rispetto della persona altrui e della proprietà, l'esecuzione degli obblighi nati da un'offesa (*malefacta*) o da un contratto (*benefacta repensanda*). Perciò la *Regola* in questione non dev'essere identificata con una legge "convenzionale" né fondata su un insieme di volontà individuali; è invece una fonte di diritto naturale immutabile, giacché il consenso indicato è espressione di *recta ratio*⁴⁴. Stabilito su doveri

42 M. de Araujo, *Hugo Grotius, Contractualism, and the Concept of Private Property: An Institutional Interpretation*, in "History of Philosophy Quarterly", a. 26, n. 4, 2009, pp. 353-371; pp. 356-362.

43 *DJP*, pp. 215-216.

44 Cfr. B. Straumann, *Roman Law...*, cit., pp. 40-41. Sullo *ius gentium primarium* e *secundarium* dopo P. Haggenmacher anche in relazione agli "ef-

reciproci, il rapporto tra i *cives*, istituito da un accordo esplicito o tacito, si definisce alla luce del bene di tutti come garanzia del proprio bene⁴⁵. La “cura del benessere altrui”⁴⁶ diventa il contrassegno dell’autentica natura umana nel contenuto delle altre leggi, tese a correggere i *misfatti* (*Legge V*) e a ricambiare i *benefizi*. E sono leggi che confermano il carattere di obbligatorietà dei diritti naturali individuali prima dell’appello alle istituzioni civili, impegnate solo a ratificare l’esecuzione della difesa e della pena in quelle comunità “riunite in una sorta di consenso in vista del bene comune”⁴⁷.

Nel nuovo spazio civile gli individui nell’universalità degli interessi comuni possono riconoscere il dovere alla cura nell’interesse dell’“intero genere umano; (...) devono dare soddisfazione per l’ingiuria coloro che l’arrecarono contro tutti non meno di quelli che l’arrecarono contro uno solo”⁴⁸. La sempre possibile azione violenta è arginata dal richiamo alla volontà di Dio che giova non come riferimento al *primum verum* trascendente ma all’affermazione di veri e propri diritti cui corrispondono obblighi e doveri verso l’altro in segno di autentica “amicizia”:

Però Dio credette che non avrebbe provveduto a sufficienza alla conservazione della sua opera, se avesse affidato a ciascuno esclusivamente la sua incolumità, senza volere che ciascuna cosa provvedesse anche al benessere dell’altra, in modo che tutte le cose concordassero attraverso una sorta di patto eterno. Seneca: Occorre che tu viva per l’altro, se vuoi vivere per te. Pertanto l’amore è duplice, per sé e per l’altro, dei quali quello è detto passione, questo amicizia.⁴⁹

Dalla legge naturale l’individuo non è vincolato soltanto a *ne-minem ledere* ma al “bene comune”. In tale direzione si costruisce

fets de la guerre” nelle fonti e nella fase di scrittura di *DJP* (*Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., pp. 311 e ss., 358 e ss.), sono da vedere le acute osservazioni di F. Todescan, “*Sequuntur Dogmatica De Iure Praedae*” *Law and Theology in Grotius’s Use of Sources in De Iure Praedae*, cit., pp. 299-305.

45 *DPJ*, pp. 191, 197, 199.

46 Ivi, p. 141.

47 Ivi, pp. 187, 191. Cfr. S. Ertz, *Hugo Grotius’s Hermeneutics of Natural and Divine Law*, in “*Grotiana*”, a. 37, 2016, pp. 10, 11.

48 *DJP*, p. 159.

49 Ivi, p. 133. Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 48, 2-3.

un rapporto orizzontale tra i cittadini, un dovere reciproco di messa in comune delle azioni e dei beni con l'iniziativa della volontà che diventa misura e integrazione del bene singolo:

Dal momento che la volontà è la misura del bene (...) ne consegue che la volontà di tutti nella loro universalità ha lo stesso valore di quanto è di pertinenza del bene comune e anche di pertinenza del bene dei singoli, nella misura in cui questo è ordinato in vista del bene comune.⁵⁰

L'antico concetto dello *ius* come ordine oggettivo voluto da Dio si trasforma per azione dell'umana *benevolenza*, fondata sulla "parentela degli uomini tra loro", ancora secondo la lezione di Cicero (*De legibus*, I, 7, 23)⁵¹. Se le prime leggi puntavano a regolare in negativo la vita degli individui, a rispettare il *neminem ledere* quale garanzia dell'esercizio dei diritti del singolo, nelle successive norme lo scopo è di ampliare la sfera del *proprium*, perché si dia armonia tra interesse privato e beneficio collettivo, si riconoscano i cittadini singoli nella dimensione dell'*universalità*:

[Legge VII] *I singoli cittadini non solo non devono ledere gli altri, sia nella loro universalità, sia nella loro singolarità, ma devono anche prendersene cura.* (...) [Legge VIII]. *I cittadini non solo devono sottrarsi l'un l'altro le cose possedute privatamente o in comune, ma come singoli devono per di più contribuire a quanto è necessario sia ai singoli sia alla loro universalità.*⁵²

Il diritto volontario è attivo nel doppio ordine individuale e universale. Nel contesto delle guerre di religione e di politica economica la scelta dell'*universale* era l'unica possibile difesa dagli eccessi del dogmatismo e dei diversificati *status*. Liberare il soggetto individuale dai particolarismi e richiamarlo alle prerogative della comune razionalità era il modo per metterlo al riparo dalle faziose e contrastanti posizioni che privavano il diritto della sua capacità di legittimazione. L'individualità singolare dev'essere mediata e così valorizzata dalla generalità universale, la sola che

50 *DJP*, pp. 201, 203.

51 Ivi, p. 145.

52 Ivi, pp. 195, 197.

può produrre un ordine contro l'atomismo e la guerra (hobbesiana) di tutti contro tutti. Il diritto naturale non può realizzarsi senza la dimensione di un'organizzazione collettiva che deve salvare l'individualità che, a sua volta, dispiega la sua potenza razionale pensandosi come universalità e come astrazione. Non c'è passaggio lineare dalla contingenza esistenziale all'ordine artificiale senza la moderna concezione della soggettività come astrazione che si realizza attraverso la categoria della razionalità quale possibile mediazione tra l'individualità empirica esistente e l'universalità dell'ordine. Per scardinare le vecchie classificazioni e gerarchie, l'ordine dev'essere pensato artificiale e nello stesso tempo finalizzato all'idea di una natura umana dedotta dall'individualità né singolare né solipsistica. Lo scopo è di liberare le relazioni interindividuali dalle determinazioni specifiche e rappresentarle come rapporti oggettivati in sfere di libertà astratta, necessarie ai bisogni umani lontano da ogni determinazione personale. Questa è la strategia di oggettivazione in cui si affermano lo Stato, i diritti alla proprietà e alla libertà. Non c'è opposizione tra una considerazione universalistica del bene comune (Vitoria e Suarez) e una concezione individualistica⁵³. Se l'antico diritto naturale rinviava a un ordine oggettivamente giusto dei rapporti tra uomini e cose, la via *moderna* di Grozio sta nell'elaborare una concezione del diritto naturale intesa come un insieme di capacità del soggetto senza però che si disperda il bisogno di universalità. L'originalità della proposta matura nel fare dell'individuo e del suo diritto naturale la condizione di un principio di ordine tra l'*amor sui* e la socievolezza. Così la comunità medievale si trasforma in una *communitas orbis* regolata da un diritto derivato dal consenso degli uomini e centrato sulle prerogative dello Stato. L'obbedienza delle leggi naturali spinge a un'unione che richiede di anteporre all'interesse del singolo il vantaggio del bene comune in una forma di governo certa quale la *Respublica* cui pertiene la creazione e l'uso dello *ius civile*.

Pertanto questa società più piccola, riunita da una sorta di consenso in vista del bene comune, cioè per preservare se stessa attraverso

53 Cfr. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights...*, cit., pp. 450 e ss. a proposito delle note tesi di Tuck.

l'opera mutua e per acquisire in modo pari quelle cose che sono necessarie per vivere, viene detta *repubblica*, e i singoli che vivono in essa *cittadini*.⁵⁴

Ciò che Grozio intende analizzare è il passaggio dall'acquisizione dei beni per vivere all'unità politica sia pure di limitate estensioni. Acquisizione individuale e bene comune coincidono nella vita di una comunità che nella *repubblica* olandese di primo Seicento vede incarnato il livello maggiore di coesione sociale ed economico-politica. Nella *Respublica* la vita naturale, orientata all'utilitarismo, cambia radicalmente di segno, perché persegue un unitario bene comune⁵⁵. La società politica ha il compito di preservare quanto sia necessario alla vita mediante l'opera dei consociati non derivata spontaneamente dal grado di socialità dei singoli ma dalla capacità di mettere in sicurezza la loro esistenza e i loro beni, di sottoscrivere e rispettare i contratti, per realizzare la giustizia "assegnatrice" (distributiva) e quella "compensatrice" (correttiva). Se la prima distribuisce in maniera ineguale doveri e oneri in base alle forze di ognuno (ora il povero ora il ricco, ora il sapiente ora il meno sapiente, il congiunto o l'estraneo) e, perciò, non fa parte del diritto in senso stretto⁵⁶, quella *compensatrix* remunera solo i meritevoli (*Legge*

54 *DJP*, pp. 187, 189.

55 Sintomatica dell'evoluzione del pensiero di Grozio è la preparazione per la stampa del capitolo XII del *De iure praedae*, laddove riguardo alle leggi dell'autodifesa e dell'autoconservazione sostituisce *utilia* con *necessaria* a proposito delle cose che sono permesse. In rete è disponibile un'edizione completa del manoscritto, a cura di J. Waszink (Universiteit Leiden, BPL, 917; per questa variante si veda la c. 6r): https://rkyves.org/view/dipms_fac002r. Sulle fasi di composizione e revisione del testo, sulle influenze dell'Oldenbarnevelt, sul contesto dei negoziati tra Olanda e Spagna e le relazioni del giurista di Delft con la Compagnia delle Indie orientali si veda M.J. van Ittersum, *Preparing Mare liberum for the Press: Hugo Grotius' Rewriting of Chapter 12 of De iure praedae in November-December 1608* (2005-2007), poi in *Property, Piracy and Punishment: Hugo Grotius on War and Booty in de Iure Praedae: Concepts and Contexts*, cit., pp. 246-280; p. 274 per la suddetta variante di testo. Preziosa appendice documentaria con dati anche di archivio sono pubblicati nell'edizione critica anglosassone: H. Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, edited and with an Introduction by M.J. van Ittersum, Liberty Fund, Indianapolis 2006 (con relativa bibliografia e "Suggestions for Further Reading" alle pp. 557-564).

56 *DJP*, p. 195: "(...) La giustizia *assegnatrice* ascrive i possessi pubblici ai proprietari, secondo la dignità di ciascuno e distribuisce gli uffici e gli onori

VI) e punisce gli omicidi e i falsari⁵⁷. Qui più che la dimensione di *medietà* (la dottrina del *giusto mezzo*), teorizzata da Aristotele, agisce il modello umanistico del *civis* che integra l'ideale stoico della razionalità immanente alla *oikeiosis* con il modello di una *societas* equilibrata in vista del bene comune grazie ai magistrati che amministrano la Repubblica (*Legge X*) e sono da essa tutelati nelle loro funzioni (*Legge XI*)⁵⁸. Una volta divenuti cittadini gli uomini devono conformarsi alle decisioni prese dalla cittadinanza e far valere le proprie ragioni solo in giudizio:

Certamente dal momento che per natura a ciascuno era lecito amministrarsi il diritto di propria mano, a tutti quanti i popoli sembrò necessario istituire un qualche ordine di giudizi, cui si aggiunse anche il consenso dei singoli (...). Il che verrà indicato da questa Regola: [Regola V] *Qualunque cosa la repubblica ha segnalato di volere, questo è diritto tra i singoli cittadini*.⁵⁹

Se la regola del *neminem ledere* disciplina le azioni individuali è la *repubblica* a fissare le condizioni di un ordinato comporsi di utile privato e interesse generale, di istinto egoistico e ricerca del

fra i cittadini, secondo le loro forze, mentre quella *compensatrice* non soltanto ha cura della eguaglianza tra i singoli, ma remunera anche con premi e onore coloro che hanno ben meritato della patria e infligge pene a coloro che hanno nociuto a quanto è comune" (corsivi nel testo latino e qualche modifica mia nella traduzione di *compensatrix*). Sul tema rimando all'informato e aggiornato studio di I. Pizza, *La dinamica dei doveri e le forme della giustizia nel modello politico del giovane Grozio*, in "Il Politico", a. LXXXV, n. 2, 2020, pp. 133-153.

57 *DPJ*, p. 195. Nell'antiaristotelismo delle tesi groziane Straumann vede l'impegno a realizzare una teoria del diritto che sappia trasporre la teoria della giustizia aristotelica in una zona prepolitica che non presuppone necessariamente una *polis* legalmente costituita. Il che, a giudizio dell'interprete, spiega il riferimento anche terminologico al diritto romano privato in *DJP* prima della "justice enjoyed moral" nel *De iure belli ac pacis* (B. Straumann, *Early Modern Sovereignty and Its Limits*, cit., pp. 439, 440, 441).

58 "(Legge X) (...): Il magistrato deve gestire ogni cosa in base al bene della repubblica (...) (Legge XI) (...): La repubblica deve ratificare qualunque cosa il magistrato abbia gestito" (*DJP*, p. 223). Le funzioni del "Governing Authority" con particolare riferimento all'attività di "consultation about public affairs, appointing magistrates, and making judgments" sono state discusse da J. Seth Geddert, *Hugo Grotius and the Modern Theory of Freedom. Transcending Natural Rights*, cit., pp. 73-76.

59 *DPJ*, p. 213.

bene comune, espressione di ragione universale, considerata condizione essenziale del bene dei singoli:

Pertanto sebbene l'ordine delle leggi stabilite in prima posizione e in quella immediatamente successiva [Leggi I e II], abbia mostrato che il proprio bene è prioritario al bene altrui, (...) tuttavia, quando ci si interroga sul bene dei singoli e sul bene di tutti – entrambi i quali vengono correttamente detti *proprio bene*, dal momento che anche tutti è una qualche unità – il bene di tutti deve essere il principale, perché gli è inerente anche il bene dei singoli, non diversamente dalla circostanza per cui le merci non possono essere salve se non si salva la nave.⁶⁰

Chi rivendica il bene altrui non si appella a un rapporto giuridico ma al possesso della cosa stessa che, come l'avvocato Grozio sa bene, è esposta alla *praedatio* e all'inimicizia. Nasce, allora, il bisogno di una tutela giuridica per gli individui-cittadini come per le repubbliche al fine di trasformare il diritto di offesa in un "ordine di giudizi" valido nelle controversie private e pubbliche. Anche il lessico e la metafora nautica documentano nel giurista di Delft i richiami alla politica autonomistica della borghesia mercantile olandese e, in particolare, della Compagnia delle Indie che nel 1602 saccheggiò una nave portoghese nello stretto di Malacca. Il giurista olandese ne difese le ragioni dalle tesi avverse degli spagnoli, pubblicando anonimamente solo il capitolo XII del *De iure praedae* (*Mare liberum*) con il titolo *De iure quod batavis competit ad Indicana commercia* (1609), quando la violenta *querelle* intorno alla cattura della *Santa Caterina* sembrava conclusa ma di urgente attualità erano le pretese della monarchia spagnola di imporre alle Province Unite il ritiro dalle relazioni commerciali nelle Indie quale condizione di una possibile pacificazione. Alimentata dalle strategie politiche di mediazione degli Stati della Zeeland tra i fautori dell'armistizio come l'Oldenbarnevelt e quelli non favorevoli, capeggiati dal principe Maurizio di Nassau, l'opera di redazione e di stampa del testo groziano conobbe rilevanti modifiche⁶¹, adottando fin dall'esordio un respiro universale in merito alla questione del fondamento del diritto e della sua autonomia.

60 Ivi, pp. 197, 199.

61 Cfr. M.J. van Iltersum, *Preparing Mare liberum for the Press: Hugo Grotius' Rewriting of Chapter 12 of De iure praedae in November-December 1608*, cit.

Nel capitolo V del *Mare liberum* sono approfondite le dinamiche dell'occupazione con una distinzione tra *res nullius* (ciò che non appartiene a nessuno), *res communis* (il comune a tutti) e *res publica* (ciò che appartiene allo Stato). Nell'ambito delle cose materiali esiste una zona franca dell'occupazione in cui non si esercita il diritto dell'occupante ma esclusivamente quello dell'uso. È la sopravvivenza, nel regime delle cose divise, di quell'*usus universalis iuris* che tiene il posto della proprietà nello stato delle cose comuni e compete a tutti i soggetti anche dopo l'avvenuta divisione delle terre. Il mare appartiene al "novero delle cose che non sono merci, vale a dire che non possono convertirsi in proprietà privata"⁶²; rientrano, perciò, nella sfera degli oggetti per natura refrattari al rito contrattuale della divisione e del conseguente *dominium* delle terre. La dottrina romanistica veniva ripresa ed elogiata per il suo richiamo a un *diritto comune*, al pari di quello che hanno sul mare "anche altre nazioni libere":

Coloro che affermano che un certo mare apparteneva all'Impero Romano, interpretano questa loro affermazione nel senso che quel diritto dei Romani non si estende oltre la protezione e la giurisdizione; e distinguono questo diritto alla proprietà. Ma essi non prestano sufficiente attenzione al fatto che il popolo Romano poteva disporre di flotte per la sicurezza dei naviganti e poteva punire i pirati catturati in mare non in virtù di un diritto esclusivo, ma in virtù di un diritto comune, lo stesso che hanno sul mare anche altre nazioni libere.⁶³

62 H. Grotii *Mare liberum sive De iure quod Batavis competit ad Indicana commercia Dissertatio*, Ex officina Elzevirij, Lugduni Batavorum 1609, tr. it. (dall'edizione elzeviriana del 1633), a cura di F. Izzo, Liguori, Napoli 2007 (d'ora in poi con la sigla *ML*), p. 136. Sulla composizione dell'opera, dopo le classiche notizie ricavabili dalla *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius* (cit., pp. 210-222 e 306-308), si vedano – anche per le riserve di W. Welwod sul capitolo V dell'opera e la relativa difesa di Grozio – le informazioni e i documenti pubblicati nell'edizione anglosassone: H. Grotius, *The Free Sea*, translated by R. Hakluyt, edited and with an Introduction by D. Armitage, Liberty Fund, Indianapolis 2004, pp. 63-130 (con relativa bibliografia alle pp. 131-135).

63 *DPJ*, p. 137. Per il diritto romano nel contesto della definizione delle *res nullius* e dei modi di acquisizione con esplicito richiamo a Gaio per i cittadini romani e non cittadini (*peregrini*) si veda B. Straumann che ha opportunamente richiamato la confluenza in tale *ius* della "Cicero's moral philosophy" [*De officiis*, I, 51]) in base a cui si definisce per tutti i popoli il libero uso delle cose comuni come il mare e l'aria (*Roman Law...*, cit., pp. 154, 155). Dello stesso A., a pro-

Appellandosi a principi di diritto naturale già ampiamente sviluppati dalla Scolastica spagnola (Vitoria e Vázquez) a proposito del mare come *res communis*⁶⁴, Grozio ribadisce le ragioni olandesi per una guerra privata con l'appropriarsi dei bottini di guerra contro chi come i Portoghesi si appellano a un presunto diritto di possesso del "vasto e illimitato mare" che "è certamente proprietà comune di tutti"; per assenza di confini non può costituire "l'appendice di un solo regno", "non può essere né contenuto, né chiuso, e piuttosto possiede anziché lasciarsi possedere"⁶⁵.

Per tutto ciò il giurista olandese ritorna sulla definizione di stato di natura, documentato dai classici del diritto, della filosofia e della poesia, ricordando Esiodo non per ancorare le proprie tesi a una tradizione storica ma per individuare fonti normative del "contemporary positive law"⁶⁶, violato dal mancato rispetto dello *ius navigandi* e della *libertas commerciorum*. La navigazione dev'essere un diritto concesso a tutti e mai interdetto, al punto che l'intervento militare olandese risulta in difesa di un legittimo diritto⁶⁷. Rivendicando il diritto di ogni popolo di "recarsi presso qualsiasi altro e commerciare con esso"⁶⁸, Grozio riconosce l'azione divina nel mondo della natura dell'uomo e dei suoi beni che volle prodotti in luoghi diversi. Il commercio ridistribuisce i beni, promuove contatti e amicizia fra i popoli;

posito delle fonti antiche (del *Digesto* e di Cicerone), cfr. *Natural Rights and Roman Law in Hugo Grotius's Theses LVI*, De iure praedae and Defensio capitis quinti maris liberi, in *Property, Piracy and Punishment...*, cit., pp. 341-365. L. Winkel ha privilegiato queste fonti romanistiche alla tradizione medievale e francescana, trattando del "social contract", evocato da M. Villey e R. Tuck (L. Winkel, *Problems of legal systematization from De iure praedae to De iure belli ac pacis*, in "Grotiana", a. 26-28, 2005-2007, p. 77).

64 A proposito di Vázquez e del suo *Controversiarum illustrium* (1563), delle tesi sulla libera comunicazione fra i popoli che è un principio universale contro il quale non possono essere fatte valere la prescrizione e le consuetudini, si veda S. Caruso, *La miglior legge del Regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, Giuffrè, Milano 2001, t. II, pp. 593-594 e note.

65 *ML*, pp. 132, 105-106, 139 ma anche pp. 124-128. Sempre utili le note pagine di A. Droetto, *La libertà dei mari nel diritto di guerra* (1942), poi in Id., *Studi groziani*, Giappichelli, Torino 1968, pp. 13-21.

66 Così efficacemente B. Straumann, *Roman Law...*, cit., pp. 149, 150.

67 *ML*, capp. VIII-XIII, pp. 160-171.

68 Ivi, p. 100.

è insomma una delle arti con le quali far fronte alla naturale indigenza; è un'arte nata dal volere divino che delega negli affari pubblici due giudici: la coscienza e l'opinione pubblica⁶⁹. Conseguentemente il giurista di Delft elabora una strategia teorica e retorica per sostenere la causa olandese, considerando lo *ius commercii* "naturale" e anteriore all'istituzione della proprietà, autonomo finanche dai doveri cristiani e dalle finalità della predicazione religiosa, perché "il profitto materiale (...) non attiene alla vita spirituale dei popoli"⁷⁰; né vale la possibilità di rivendicare un'autorità universalmente riconosciuta sul piano spirituale e per questioni temporali.

Vocata alla socievolezza, la natura umana non può essere contrastata da titoli di dominio "artificiali" quali la sovranità che peraltro i Portoghesi, come stranieri e abitanti solo per concessione, non potevano vantare sugli Indiani in possesso da sempre di propri sovrani e autonome leggi. Per questa tesi Grozio utilizza note argomentazioni degli scrittori scolastici spagnoli che, come Vitoria in particolare, sono assai presenti nella sua opera. Già nella parte I della *Relectio* il domenicano aveva anticipato le argomentazioni del *De iure praedae*, sostenendo la legittimità dei governi e del possesso della proprietà negli Indiani che anche prima della conquista erano "veri padroni pubblicamente e privatamente, come i cristiani; e che pertanto non potevano essere privati, sia in quanto principi, sia in quanto singole persone, dei loro beni"⁷¹. Non soggetti agli Spagnoli in base al diritto umano, essi agivano in base alle norme del diritto naturale divino, partecipando della *ratio Dei* non smarrita con il peccato, al punto da conservare il dominio naturale sulle proprie azioni. Da questo punto di vista cadeva anche lo *ius inventionis*, il titolo di dominio fondato sulla scoperta come nel caso delle terre nel Nuovo Mondo, già note nell'antichità e appartenenti a principi in parte idolatri e maomettani. La legittimità del governo delle Indie era questione di diritto positivo e non divino, considerato che la fede "non elimina il diritto naturale o umano dal quale è derivata la

69 Ivi, p.105. Su questi temi si veda A. Del Vecchio, *La legge nell'Oceano...*, cit., pp. 101 e ss.

70 *ML*, p. 164.

71 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, cit., p. 30. Dei 69 rimandi all'opera dello spagnolo nel *DJP* ha trattato P. Negro, *Intorno alla fonti scolastiche di Hugo Grotius*, cit., p. 204.

proprietà delle cose”⁷². Nessun diritto era da riferire alla presunta donazione pontificia, presupponendo la proprietà dell’oggetto donato un atto esercitato oltretutto su un popolo non cristianizzato. Perciò la *potestas indirecta* sulle cose temporali non poteva esercitarsi sugli infedeli, giacché “nessuno ha il potere di concedere un privilegio contro tutto il genere umano”⁷³.

Un’occupazione pubblica avrebbe aggirato gli ostacoli formali di quella privata ma Grozio rompe con questo *escamotage*, sostenendo che l’occupazione giurisdizionale “deve compiersi nello stesso modo di quella privata”⁷⁴. Questo giudizio è rilevante, perché spia delle posizioni economico-politiche del tempo e oggetto di opportuni approfondimenti in chi, come Eric Wilson, ha identificato nello scritto groziano un “text republican” e, alla luce dell’ stessa e rinnovata documentazione di Martine Julia van Ittersum, l’ha letto in coerenza con le caratteristiche della Compagnia olandese delle Indie orientali: una “società per azioni” commerciale di tipo corporativo ma dotata anche di prerogative politico-militari, un “quasi-government”, attivo come soggetto mercantile con “jurisdictional and governance functions”⁷⁵, autorizzato, cioè, a compiere azioni contro nemici e a stringere relazioni diplomatiche con le popolazioni asiatiche.

La dimensione giuridica del *De iure praedae* risente di tale congiuntura politico-economica al punto da riflettere la presenza di un “doppio discorso” che coinvolge contemporaneamente una “private agency” di marca “corporativa” e la dimensione propria della Re-

72 *ML*, p. 115.

73 *Ivi*, pp. 117-119, 152, 153.

74 *Ivi*, p. 128. Cfr. F. Izzo, *Introduzione a ML*, pp. 22-23. Su diritto di natura e “the History of Property” restano fondamentali le pagine di S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property* Grotius to Hume, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 1-52.

75 E. Wilson, *The VOC, Corporate Sovereignty and the Republican Sub-Text of De iure praedae*, in *Property, Piracy and Punishment: Hugo Grotius on War and Booty in de Iure Praedae: Concepts and Contexts*, cit., p. 336. Rilevanti le osservazioni circa le problematiche relazioni tra “civil society and process republican state formation” che rendono precaria “the presumed hierarchy between the ‘political’ and the ‘economic’” (*ivi*, p. 340). Meno condivisibili, invece, le tesi che inducono a privilegiare le tracce di repubblicanesimo in *De rebus Belgicis*, mentre “the republican content of *De iure praedae* remains invisible” (*ivi*, p. 339).

pubblica olandese con i relativi “public legal rights”⁷⁶. Pareggiando il carattere privatistico con quello pubblico, lo scopo è ridefinire lo *ius publicum inter gentes* e insieme avvalorare il lessico del diritto privato, dando nuovo rilievo alla nozione di *dominium*. Nell’età moderna questo termine conosce una significativa alterazione di senso rispetto alla sua posizione nella storia delle origini legata al *comune* e all’uso, perché “oggi il termine proprietà (*dominium*) significa quello che appartiene a qualcuno con l’esclusione degli altri”⁷⁷. Grozio per la definizione di tale condizione si richiamava allo stato di natura concepito dai francescani nella disputa contro Giovanni XXII, le cui decretali (*Ad conditorem* e *Quia quorundam*) invitavano, però, a non separare l’uso dal possesso, seguendo in ciò il destino non più convergente di *comune* e *dominio*. Perciò se gli scolastici hanno definito di fatto e non di diritto l’uso della cosa comune, oggi ciò che si chiama *uso* si riferisce a un diritto particolare:

Un tempo era designato come comune ciò che semplicemente si oppone al proprio, mentre *dominium* significava la legittima facoltà di usare la cosa comune, un uso che gli Scolastici hanno ritenuto opportuno definire di fatto e non di diritto, perché quello che oggi nel diritto si chiama uso si riferisce a un diritto particolare, o, secondo le loro espressioni, privativo rispetto agli altri.⁷⁸

La consuetudine medievale degli *usi* civici cede all’occupazione violenta delle terre e cade il riferimento al *comune* e a ciò che è semplicemente in uso a tutti. Al rapporto dell’uomo medievale con la cosa e con i beni, sostenuto dalla pratica dell’uso comune delle terre, Grozio oppone il moderno *dominium*, nato da un atto di occu-

76 Ivi, pp. 312, 313. Questa ricostruzione riprende le note tesi di Tuck, individuando in *DJP* sostanziali innovazioni circa il commercio, l’amministrazione dei territori coloniali e la forza militare privata, al punto da determinare implicazioni politiche profonde per la “radical innovation linking private property with sovereignty” e rendere “conceivable the constitutional theory of the divisibility of sovereignty” (ivi, p. 316; cfr. anche, ivi, pp. 327-333).

77 *ML*, p. 125. Sul concetto di “use right” a proposito della proprietà delle origini e del successivo “propriety right” nel *De iure belli ac pacis* (che, fuori della condizione originaria, indica il diritto di proprietà privata o possesso pubblico di un territorio), cfr. M. de Araujo, *Hugo Grotius, Contractualism, and the Concept of Private Property...*, cit., pp. 357-360.

78 *ML*, pp. 124-125. Sul tema rinvio a B. Tierney, *The Idea of Natural Rights...*, cit., pp. 468, 469.

pazione dei beni sottratti all'uso comune cui erano destinati in epoca antica. Ridefinito dai moderni, il concetto di *dominium* implica una "proprietà esclusiva che allora nessuno aveva"⁷⁹. Perciò il giurista olandese non prevede di poter fondare un'*occupatio* pubblica diversa da quella privata tale da consentire un controllo territoriale. La *Respublica* può solo tutelare la proprietà dei beni secondo dinamiche esemplate sull'occupazione privata, senza mai intaccarne la funzione. L'occupazione originaria e il relativo movimento appropriativo si svolgono fuori e prima dell'azione statale che tutt'altra configurazione teorica e politica conoscerà nel *De iure belli ac pacis*.

2. È stata sempre molto forte la tentazione di considerare il *De iure praedae* l'esito dell'esperienza professionale dell'avvocato e diplomatico olandese, tesa a confluire nelle pagine più note del 1625; una tentazione avvalorata certo dalla documentabile ricognizione di temi e di argomentazioni che ripropongono il tema della socialità nello stato di natura e il passaggio dalla *communio primaeva* alla *communitas* politica⁸⁰. Certo l'esperienza professionale ha avuto notevole rilievo nella scelta di assicurare una rappresentazione "sistematica" del diritto internazionale che è il nuovo oggetto di studio di Grozio in una congiuntura politico-culturale assai diversa da quella dei primissimi anni del secolo, congiuntura che nel 1618-1619 aveva visto la caduta del governo in carica, la decapitazione di Oldenbarnevelt e la condanna all'ergastolo del giurista di Delft. Nel 1621 la fuga dall'Olanda lo condusse a Parigi dove l'esilio fu occasione di proficue relazioni intellettuali con i fratelli Dupuy e Claude Saumaise, Pierre Gassendi, Nicolas-Claude Fabri de Peiresc e, soprattutto, con Henri des Mesmes che lo ospitò negli anni di stesura del *De iure belli ac pacis*⁸¹.

79 *ML*, p. 126.

80 Sulla tesi della *continuità* sono note le argomentazioni di Tuck, partendo da quella che ha definito "the analogy between states and natural individuals" (R. Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought on the International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, Oxford 1999 [rist., ivi, 2002], p. 95).

81 Sull'esilio parigino si veda H. Nellen, *A Lifelong Struggle for Peace in Church and State*, Brill, Leiden 2014, pp. 314-442; per i rapporti con i circoli eruditi cfr. F. Russo, *Il "desiderio della società"*. *Sulla fortuna di Grozio tra Westfalia e Napoli*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 2016.

Le lotte confessionali tra cattolici e ugonotti sul suolo d'oltralpe causarono perduranti contrasti tra le potenze europee fino allo scoppio della Guerra dei Trent'anni, favorendo la ripresa dei temi groziani intorno alle cause e alle modalità della guerra, ai suoi limiti giuridicamente stabiliti senza mai disperdere il valore del giurista, definito assai bene "genio della *generalizzazione*"⁸². Non la stesura di un'opera occasionata da un evento storico determinato come nel *De iure praedae*, fondato su un discorso umanistico repubblicano e a valle di questioni giuridiche dettate dall'espansione coloniale dell'Olanda del tempo, ma una riflessione più sistematica sui rapporti tra i popoli e lo *status* dello *ius belli* nella convinzione, però, di attenersi alla "libertà dei primi cristiani", persuasi che "nessuna scuola filosofica avesse scorto la verità, e che non ve ne fosse alcuna che non ne abbia scorto una parte"⁸³. Si trattava, allora, di dare più ampio orientamento alla riflessione giuridico-politica con una "philosophical introduction" (nei *Prolegomena*)⁸⁴ a un'analisi dello *ius belli ac pacis*.

L'idea dominante dell'opera sta nello stabilire *temperamenta* nelle efferate guerre civili e religiose, diventate pressoché endemiche nell'Europa di inizio Seicento. Per dare fondamento logico-giuridico a tale difesa, Grozio, in una situazione di totale cessazione dello *ius*, interviene per riconoscere la presenza di un "diritto comune" ai popoli anche in situazioni di "sfrenatezza" nelle guerre⁸⁵.

82 Così M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, cit., p. 520.

83 H. Grotii *In tres libros De iure belli ac pacis Prolegomena* (d'ora in poi con *Prolegomena*), in H. Grotius, *De iure belli ac pacis. Libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*. Editio novissima cum annotatis Auctoris, ex postrema eius ante obitum cura (...). Nec non I. Frid. Gronovii V.C. Notae in totum opus (...), apud A. Leers, Hagae Comitum 1680 (d'ora in poi con la sigla *DJBP*), § 42, p. XV, tr. it. in U. Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, a cura di C. Galli e A. Del Vecchio, 3 voll., Istituto italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2023, vol. I, p. 30. Cfr. B. Straumann, *Roman Law...*, cit., p. 33. L'esigenza *sistematica* prevalente nell'opera del 1625 è stata sottolineata anche da A. Del Vecchio, *La legge nell'Oceano...*, cit., pp. 112-113.

84 Così L. Winkel, *Problems of legal systematization...*, cit., p. 78.

85 "Ho notato nel mondo cristiano una sfrenatezza nel combattere che sarebbe vergognosa perfino per i popoli barbari; (...) scompare ogni rispetto per il diritto divino e per il diritto umano, come se un solo editto avesse scatenato un impeto furioso verso ogni sorta di crimine" (*Prolegomena*, § 28, pp. XI-XII, tr. it. cit., p. 24). Sul netto distacco di tale giudizio dalla

Scopo dell'opera è di trattare del diritto di "quella comunità che riunisce tutto il genere umano" per innestare lo *ius belli* sullo *ius naturae* e giungere alla determinazione del diritto delle genti in senso universale. Dal modo di prova del contrassegno razionale dello *ius naturae* per "ragioni tirate dalla stessa natura della cosa" si distingue l'altro modo identificato nello *ius gentium* indicato negativamente, perché le sue regole non si possono dedurre da principi ma da fatti e documenti. Non a caso nei *Prolegomena* l'autore si sofferma su documenti validi ad accertare l'esistenza del diritto naturale, tanto da redigere un ordine di prove *a posteriori* con particolare richiamo alle Sacre Scritture e alle testimonianze di storici, filosofi, giuristi romani, poeti e oratori⁸⁶. Nel *De iure belli ac pacis* il richiamo ai filosofi e ai poeti ritorna in positivo per declinare storicamente la fase di passaggio dalla comunione dei beni alla loro separazione:

(...) Nozioni come queste [la suddivisione delle terre non più per genti ma per famiglie], che apprendiamo dalla storia sacra, sono abbastanza concordi con ciò che i filosofi e i poeti (...) hanno affermato circa la primigenia comunanza dei beni e la susseguente divisione.⁸⁷

scolastica sono utili le generali indicazioni di A. Dufour che ha opportunamente richiamato la lezione di Suárez, tesa ad abbandonare la vecchia tripartizione (diritto eterno, naturale e umano), per ritornare alla bipartizione aristotelica di diritto naturale e positivo, giungendo alla distinzione tra diritto naturale e diritto divino positivo (A. Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire. Droit, individu et pouvoir de l'Ecole du Droit naturel à l'Ecole du Droit historique*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, pp. 62-65).

86 L'autore "liquida" brevemente le ultime due categorie, ossia i poeti e gli oratori cui attribuisce un peso minore, dichiarando di servirsene soprattutto ad "ornamento" delle sue argomentazioni (cfr. *Prolegomena*, § 47, p. XVII, tr. it. cit., p. 33).

87 *DJBP*, II, II, § II, p. 127, tr. it. cit., vol. II, pp. 32-33. Una traduzione assai datata e non del tutto fedele all'originale è stata curata da A. Porpora, appresso G. De Dominicis, Napoli 1777, 4 voll. (ristampa anastatica, introduzione di F. Russo, premessa di S. Mastellone, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2002). Il richiamo groziano alle precedenti testimonianze è al cap. V di *ML*, pp. 127 e ss. Sia pure con "qualche esitazione" Todescan propende per la "storicità (diacronica) della concezione groziana" della *communio primaeva bonorum* (F. Todescan, Etiam si daremus. *Studi sinfonici sul diritto naturale*, cit., pp. 87-88).

Grozio si avvale dei dati storici non come autorità di una tradizione ma prove di consenso raggiunte in tempi e luoghi diversi anche tra loro assai distanti. Ereditata dalla rivoluzione umanistica, l'esigenza è di saldare logicamente e giuridicamente i due piani della ragione e della storia, di stabilire una funzione sociale e politica della stessa *potestas*. Si tenta una difficile quadratura del cerchio, riconoscendo l'origine volontaria del *dominium* e insieme le sue manifestazioni storiche⁸⁸.

Il mutato contesto storico-politico rende sensibile la crisi dell'approccio umanistico e delle letture neostoiche orientate a sostenere, nella forma repubblicana delle Sette Province Unite, il rapporto uomini-beni con il momento originario dell'appropriazione che il *De iure praedae* aveva teorizzato quale condizione prepolitica ma già sociale del bene comune. Alla luce delle istanze monarchiche della casa d'Orange e del fanatismo religioso l'azione individuale non basta più a incrementare il benessere dell'altro. Il detto stoico *neminem ledere* in fondo si assolutizza nel generale ripensamento della politica al tempo della crisi della forma repubblicana olandese del 1618-1619, espressione delle difficoltà a disciplinare processo economico e vita politica. Se nel *De iure praedae* è ancora possibile compensare gli istinti egoistici con la cura degli altri, integrando nella *respublica* appropriazione individuale e bene comune, nel *De iure* l'aggiornata concezione giusnaturalistica e contrattualistica implica la separazione della sfera pubblica dal *proprium*⁸⁹. Repubblicanesimo e universalismo del nascente sistema capitalistico-coloniale esprimono le voci di una tensione irrisolta da riconfigurare nel nuovo spazio politico, quello dello Stato e della separazione tra pubblico e privato⁹⁰. La dimensione privata non è più parte della relazione naturale e sociale ma principio di regolazione politica.

Grozio non ripudia ma approfondisce problematicamente l'antropologia del *De iure praedae* alla luce del fallito progetto repubblica-

88 Cfr. P. Grossi, *Il dominio e le cose...*, cit., pp. 344-346, 382.

89 Cfr. P. Sebastianelli (*Il diritto naturale dell'appropriazione. Ugo Grozio alle origini del pubblico e del privato*, prefazione di T. Negri, I libri di Emil, Bologna 2012, pp. 49 e ss., 79 e ss., 133 e ss.) ha interpretato tale passaggio nel segno dell'assolutismo europeo di primo Seicento europeo.

90 Su questo aspetto E. Wilson, *The Savage Republic. De Indis of Hugo Grotius. Republicanism and Dutch Hegemony within the early Modern World-System (c.1600-1619)*, M. Nijhoff, Leiden 2008.

no. Nel capitolo II del libro II del *De iure belli ac pacis* ritornano le descrizioni della *communio primaeva* già proposte nel *De iure praedae* ma si tratta di una semplice trasposizione di una parte dell'opera inedita fino alla metà dell'Ottocento. Sul piano giuridico il fenomeno dell'occupazione delle terre comuni (impedito dalla legislazione medievale) è con il "diritto di preda" il moderno motore dell'accumulazione delle ricchezze, causa di conflitti tra i *commoners* (esclusi dalle terre comuni) e i grandi proprietari, irrisolvibili nella forma repubblicana⁹¹. Restano i contrassegni antropologici che connotano l'individuo e il suo egoismo nella capacità appropriativa ma l'introduzione della proprietà e la sua regolazione impongono una nuova centralità, quella operativa e separata dello Stato.

Non sembri estrinseco né di maniera l'elogio di Luigi XIV nella dedica del 1625 che lo celebra come *Iustus*, perché le sue imprese sono esempi perfetti di giustizia e di pace: "O re giusto, o re pacifico, possa dunque il Dio della pace, il Dio della giustizia, accrescere la tua maestà, che è prossima alla sua"⁹². Cade definitivamente ogni connotazione "naturale" della proprietà tipica dell'ordine prepolitico. La fondazione del diritto, umanisticamente valorizzata in nome della *reverentia castis iuris*, implica l'impegno ad "assicurare all'obbligazione giuridica una irresistibile validità a cui nessuno può opporsi, né singolo, né collettività, né suddito, né sovrano: persino né l'uomo, né Dio"⁹³. Si tratta dello Stato, di un'istituzione che è principio di ordine tale da dissolvere la *communio primaeva*, dotata di carattere sociale ma non politico. L'alienazione del potere al sovrano spezza l'equilibrio "naturale" tra interesse del singolo e bene comune. Il *proprio* si contrappone al *comune* e il potere stesso cessa di essere espressione solo del comune; stabilisce sanzioni in

91 Cfr. P. Sebastianelli, *Il diritto naturale dell'appropriazione...*, cit., pp. 14-15.

92 H. Grotius, *Ludovico XIII Christianissimo Francorum & Navarrae Regi* [Dedica del *DJBP*, pp. 1, 4 (non numerate)], tr. it. cit., vol. I, p. 5; cfr. J. Huizinga, *Grozio e il suo secolo*, cit., p. 417.

93 A. Corsano, *Noterella groziana*, in "Rivista di Filosofia", a. XLI, n. 4, 1950, pp. 442-445; p. 444. Sulla seconda legge naturale che impone di mantenere incondizionatamente ogni "promessa", purché sia effettivamente tale, si veda l'acuto commento di A. Matheron al libro II di *DJBP* (capp. XI e XII, pp. 240-265, tr. it. cit., vol. II, pp. 241-288) a proposito del cosiddetto "consensualismo integrale": *Spinoza et la problématique juridique de Grotius* (1984), tr. it. in Id., *Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Edizioni Ghibli, Milano 2009, pp. 93-110; pp. 102-104.

quanto applicazione della forza al servizio della giustizia e affermazione giuridica della separazione tra proprietari e no⁹⁴.

Lo Stato non serve più a rendere universale l'accordo degli individui segnati dalla volontà di appropriazione. La distinzione fondamentale in base alla quale è pensabile il diritto naturale, quella tra *ratio* e *voluntas*, risulta cambiata di segno nell'opera del 1625. Se la *ratio* misura il giusto e l'ingiusto, invitando ogni essere razionale a riconoscere l'autoevidenza del suo *dictamen*, la *voluntas* buona vincola l'agire degli uomini alla *socialitas*, confermando la sua mancata autonomia nel pensiero groziano⁹⁵. L'unità naturale di bene individuale e comune è sostituita dalla *sicurezza* della proprietà, oggetto dei principi universali del diritto. Essa appartiene allo *ius voluntarium* (civile e delle genti), "introdotta dalla volontà umana: e dacché è stata introdotta, il dritto naturale indica come ingiusto, da parte mia, l'impadronirmi contro il tuo volere di un oggetto di tua proprietà"⁹⁶. Il campo empirico e quello razionale restano, allora, distinti, pur implicando un'ineludibile relazione-integrazione ai fini della costruzione dell'universale politico.

Perché un'esperienza sia ricondotta ad una "causa universale" occorre che in epoche e luoghi diversi, abbia goduto del necessario "consenso comune"⁹⁷. Nella certificazione dell'esistenza dello *ius naturae* vale il richiamo alle nazioni più civili cui è riconosciuta una *mens sana* e l'assenza dalla cattiva abitudine di agire contro natura⁹⁸. I principi del diritto delle genti possono coincidere con le

94 Così P. Sebastianelli, *Il diritto naturale dell'appropriazione...*, cit., pp. 115-116.

95 F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico...*, cit., pp. 108-109. L'interprete ha sottolineato la presenza di un calvinismo filtrato dall'arminianesimo accanto a spunti naturalistico-rinascimentali, "segno di un irrisolto dilemma" (ivi, p. 79).

96 *DJBP*, I, I, § X, p. 6, tr. it. cit., vol. I, p. 49.

97 *Prolegomena*, § 40, p. XIV, tr. it. cit., p. 29: "(...) Quando molti affermano come certa la stessa cosa, in tempi e luoghi diversi, questa deve essere ricondotta a una causa universale, che nella nostra materia non può essere altra se non una retta deduzione derivante dai principi della natura o un certo consenso comune". In *DJBP* (I, I, § XI, pp. 8-11, tr. it. cit., vol. I, pp. 51-53) l'autore cita, a conforto della validità del *consensus gentium*, molte fonti classiche, tra le quali spiccano Esiodo, Eraclito, Aristotele, Polibio, Seneca e Cicerone.

98 Pur non approfondendo i rapporti tra il diritto naturale e lo *ius gentium*, Grozio li distingue nettamente. Essi, infatti, presentano un'origine e una finalità diverse: mentre il primo deriva dalla naturale razionalità e socialità dell'uomo e ha come obiettivo proprio la piena realizzazione della sua na-

norme del diritto naturale, perché, a giudizio del giurista olandese, è il *sensus communis* degli uomini in realtà molto diverse a volere la medesima cosa, a riconoscere una norma di diritto naturale. Un “effetto universale” presuppone una “causa universale” che spieghi come presso tutti i popoli si seguano norme conformi al diritto naturale al punto che quella *causa* è un *sensus qui dicitur communis*:

Si conclude che è di diritto naturale ciò che tale è ritenuto da tutte le genti o almeno da quelle più civili. Un effetto universale esige infatti una causa universale: e la causa di una opinione universale può risiedere solo in ciò che si chiama il senso comune.⁹⁹

La *communis aliquis consensus* è un certo modo comune di pensare e di agire, una concordanza nel testimoniare l'esistenza di norme di comportamento e nell'approvarle in base alla “natura stessa della materia”¹⁰⁰. Solo così si può comprendere come Grozio affidi al *consensus gentium*, definito da Aristotele valido “solo per lo più”, non per tutti¹⁰¹, l'individuazione di norme con carattere di universalità. L'unanime consenso prova la sussistenza del diritto delle genti in quanto diritto positivo, distinto dal *naturale* che è *a priori* di necessità. Il *comune sentire* è l'espressione della partecipazione della ragione umana alla costruzione dell'ordine giuridico che impone l'integrazione del diritto razionale con una gran quantità di norme ricavate dallo *ius positivum*¹⁰². Pertanto Grozio è sollecitato a rielaborare questioni relative alla genesi dell'ordine politico e ai contenuti dello stato di natura. L'antropologia sottesa al nuovo disegno del 1625 aveva bisogno di riprendere l'antico tema della *communio primaeva* ma in un'ottica assai diversa da quella repubblicana del *De iure praedae*. La spiegazione delle ragioni di fuoriuscita dalla condizione *naturale* rafforzano gli interessi della *communitas* segnata dallo sviluppo delle forze produttive in sin-

tura, l'altro, invece, ha origine nella comune volontà dei popoli e mira alla loro utilità (*Prolegomena*, §§ 40, 41, pp. XIV-XV, tr. it. cit., p. 29).

99 *DJBP*, I, I, § XII, p. 9, tr. it. cit., vol. I, p. 53.

100 *Prolegomena*, § 40, pp. XIV-XV, tr. it. cit., p. 29.

101 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 3, 1094b, in Id., *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008, p. 437.

102 Cfr. F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico...*, cit., pp. 29, 30, 40.

tonia con la crescente complessità dei bisogni volti a indicare il raggio di azione del nuovo egoismo appropriativo:

Conosciamo il motivo per cui gli uomini si allontanarono dall'iniziale comunanza dei beni mobili, prima, e anche immobili, poi. Esso risiede nel fatto che, non contenti di nutrirsi di frutti spontanei, di abitare in caverne, di andare nudi o di vestire il corpo con cortecce d'alberi e pelli di animali selvatici, gli uomini predilessero un modo di vivere più raffinato, e perciò fu necessario che i singoli si adoperassero da soli, a rifornirsi di beni personali.¹⁰³

La nascita della proprietà è dentro la *historia salutis* che Grozio, però, secolarizza, riscrivendo i tre *status* della tradizione teologica (*status naturae integrae*, *status naturae lapsae*, *status gratiae*) e facendo coincidere i primi due con lo stato di natura, mentre il terzo con il *contratto* in cui lo Stato non è punizione della colpa originale ma ordinamento razionale necessario. La *communio primaeva bonorum* è trasvalutata nella nuova condizione storica in cui è sempre latente quale affermazione di una necessità vitale¹⁰⁴, di diritti che lo Stato è chiamato non solo a tutelare – come nel caso della *Respublica* del *De iure praedae* –, ma a fondare con il “contratto” che entra in scena dopo la caduta dello stato di natura integra cui appartengono tutti gli individui socialmente responsabili. La società naturale non conduce direttamente a quella politica, istituita in base alla capacità degli uomini di stabilire *pacta* e di rispettarli. La stipula di un patto, garantita dalla norma del diritto naturale di mantenere le promesse, è posta a base del diritto civile. Il *pactum* esige a ogni livello consenso e volontà in quanto misura della potenza giurisdizionale della *civitas*. *Vinculum societatis* ed espressione dello Stato, esso è istituito per salvaguardare il bene dei singoli; è la necessità della *ratio* trasferita negli istituti cui dà

103 *DJBP*, II, II, § II, p. 127, tr. it. cit., vol. II, p. 33.

104 Sulle esigenze vitali che creano diritti e la *communio primaeva* come presupposto non solo storico ma logico e spazio politico che riemerge negli stati di eccezione, cfr. F. Piro (*Dai diritti naturali ai diritti umani. Per un approccio genealogico all'umanitarismo moderno*, in “Shift. International Journal of Philosophical Studies”, a. 2, 2017, pp. 79-98), attento anche a mostrare i limiti della soluzione groziana tesa a introdurre *iura* come la “*utilitas innoxia*” (l'uso di beni altrui che non danneggia il loro proprietario), sottratti al principio di carità e al governo ecclesiastico (ivi, pp. 80-84).

nuova vita, conferendo un grado di assolutezza assente, invece, in una fonte empirica¹⁰⁵.

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

Sappiamo (...) in quale modo i beni si siano tramutati in proprietà. Se ciò è accaduto, non è stato infatti per un atto di volontà puro e semplice. Gli uni non potevano sapere che gli altri desideravano far proprio un certo bene e che dunque da esso dovevano star lontani. E poteva anche succedere che fossero molti a desiderare la stessa cosa. [La proprietà] ebbe quindi origine da una sorta di patto, stipulato o espressamente per divisione, o tacitamente per occupazione. In pari tempo bisogna supporre che, non essendo più gradita la comunanza ma non essendo stata ancora istituita una chiara divisione, tutti convenissero tacitamente che ciascuno tenesse in proprio possesso quanto aveva occupato per primo.¹⁰⁶

105 Cfr. F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico...*, cit., p. 73. L'interprete considera del *pactum* anche il carattere empirico quale risposta al fatto della caduta della *communio primaeva* e luogo di trasposizione secolarizzata dell'idea di contratto della teologia calvinista (ivi, p. 75). Coerentemente propende per una considerazione storica della concezione groziana dello stato di natura così come storico è considerato il racconto biblico (ivi, pp. 45-47, 67-69 e 87-88).

106 *DJBP*, II, II, § II, pp. 127-128, tr. it. cit., vol. II, p. 33. Su questo brano e il prevalente “atto esterno” (“not from a mere mental act”) nell'opera del 1625 si veda M. de Araujo, *Hugo Grotius, Contractualism, and the Concept of Private Property...*, cit., pp. 361-362.

Il *proprium* si contrappone al *comune* a partire da un fatto fisico che Grozio pone a fondamento del diritto di proprietà, essendo un moto del corpo a separare. La proprietà diventa uno *ius naturale* inalienabile e nasce un diritto che si radica sulla libertà *esterna* del soggetto. La *custodia* della società è costretta a porre la *voluntas* al suo servizio e a indicare le norme necessarie alla convivenza, affinché le azioni e i comportamenti esterni alimentino l'*appetitus societatis* realizzabile solo in una comunità tranquilla e ordinata dalla *summa potestas*¹⁰⁷. Questa non è riscatto dalla colpa originaria ma fonte di ordinamento politico che ha forza vincolante e conferisce valore universale alle leggi dell'*amor alterius*, del rispetto delle promesse e delle pene in base al principio che tutte le "consociazioni (...) sia private, sia pubbliche (...) hanno però questo in comune, che nelle materie per le quali la consociazione è stata istituita, l'universale o la sua parte più grande, a nome dell'universale, obbliga i singoli che fanno parte della società"¹⁰⁸.

Il fatto nuovo e tipico dell'opera del 1625 è, quindi, il *contratto* di *sovranità* con cui lo Stato nasce per porre fine al disordine della *civitas*, confermando le condizioni imposte dalla ragione. Questa è la risposta alla corruzione dei costumi, causata dalla degenerazione dell'amore reciproco che non è durato per l'avvento di nuove esigenze e il conseguente scontro tra le volontà individuali. Perciò nel *De iure* del 1625 è abbandonata l'idea dominante nel *De iure praedae* che la *societas* sia fondata, seguendo Orazio, sull'interesse individuale, al punto da limitarsi a teorizzare una concezione negativa e "minimalista" della virtù¹⁰⁹. I diritti individuali possono esse-

107 In proposito rinvio alle limpide pagine di F.M. De Sanctis, *Grozio: diritto naturale e diritto civile*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1994, pp. 29-39.

108 *DJBP*, II, V, § XVII, pp. 177-178, tr. it. cit., vol. II, p. 122. Sul tema G. van Nifterik, *Grotius and the Origin of Ruler's Right to Punish* (2011), poi in *Property, Piracy and Punishment...*, cit., pp. 396-415.

109 Cfr. J. Seth Geddert (*Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom. Transcending Natural Rights*, cit., p. 13) che ha delineato le ragioni problematiche di una dialettica tra "negative rights" e "positive rights", tra "impersonally objective natural law" e "a personally subjective natural Right" (ivi, p. 36; ma cfr. anche pp. 76-82 sulle finalità del "Positive Law": "[to] protect and promote natural Right, [to] promulgate [...] as prudentially producing natural Right", ivi, pp. 79, 81). Di una "minimalist theory of natural law" nel *DJP* ha parlato G. Wright (*Tuck's Grotius: De iure praedae in context*,

re garantiti solo in una società bene ordinata in cui i vincoli di amicizia e di reciproco rispetto inducono a riconoscere in positivo che “la carità ammonisce spesso e talvolta ordina di anteporre il bene di molti al mio bene esclusivo”¹¹⁰. Da questo punto di vista la trasformazione dell’*utile* in *necessario* all’altezza del capitolo 12 del *De iure praedae* è destinata a essere ripensata, perché nel nuovo contesto teorico l’*utilitas* agisce lontano dallo stato di natura e diventa occasione per stabilire il diritto civile e creare l’autorità politica¹¹¹.

in *Property, Piracy and Punishment...*, cit., pp. 366-378), riprendendo le note tesi di Tuck sull’originale “manipolazione” di argomentazioni scettiche in relazione alle leggi dell’autoconservazione e dell’interesse personale, dell’astinenza e della mancata lesione (ivi, pp. 376-377). Risale a Villey la definizione puramente negativa della giustizia, identificata solo con il rispetto dei diritti del *proprium*, per leggere il *De iure belli ac pacis* in continuità con il *De iure praedae* non a partire dai temi della guerra e della sovranità ma dai “diritti soggettivi”, enfatizzando, non a caso, la definizione dello *ius* nel 1625 con la “qualità morale” della persona (M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, cit., pp. 536-537). L’interprete invita a proiettare il discorso groziano negli sviluppi delle opere di Hobbes, Spinoza, Locke, Wolff e Kant (ivi, pp. 538-539). Tuck ha approfondito la tesi dell’autoconservazione dell’individuo a criterio morale, privilegiando il *DJP* e sottolineando nel pensatore olandese la reazione alle teorie neoscettiche spesso legate sul piano politico al tacitismo e alla dottrina della Ragion di Stato. Grozio avrebbe ripreso il modello scettico con la definizione dell’*amor sui*, trascrivendolo in chiave morale come diritto fondamentale e principio “minimale” con cui giungere a una teoria complessiva dell’ordine politico-giuridico, frutto dell’azione e del consenso razionale degli uomini, premessa dell’analoga battaglia teorica condotta da Hobbes. Sulle fonti scettiche del *DJP* e il “trascendimento dello scetticismo” quale via d’accesso alla modernità e ai diritti naturali (cfr. R. Tuck, *Natural Right Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney 1979, pp. 58-81, 119-142; Id., *Grotius, Carneades and Hobbes* (1983), poi in *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, edited by K. Haakonssen, Ashgate, Dartmouth 1999, pp. 43-62; Id., *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 82 e ss., 132 e ss.; Id., *The “Modern” Theory of Natural Law*, in *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, edited by A. Pagden, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 99-119; Id., *Philosophy and Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 170-173).

110 *DJBP*, II, I, § IX, p. 116, tr. it. cit., vol. II, p. 16.

111 *Prolegomena*, § 16, pp. VI-VII, tr. it. cit., pp. 16-17. Cfr., in proposito, B. Straumann, *Roman Law...*, cit., p. 141 e B. Tierney, *The Idea of Natural Rights...*, cit., pp. 484-485. Da tale lettura mi sembra risulti attenuata l’obiezione critica di Vico al “giureconsulto del genere umano”, accusato nel capo XLVI del *De uno* di teorizzare l’utile come “causa” e non “occasione” del

La zona della *titolarità* della *summa potestas*, come già per la Seconda Scolastica, è sottratta a qualsiasi intervento esterno; è considerata una posizione in sé compiuta. La sua autonomia non è più riflesso in estensione dell'azione individuale che aveva originato la *Respublica*. Il bene comune che in Tommaso qualifica la legge è requisito già implicito nella forma dell'obbligazione al sovrano, detentore di un potere di comando unitario. Eppure Grozio eredita l'inquietudine dei suoi predecessori, le incertezze e la contraddittorietà di una struttura teorica che pone il problema dell'*esercizio* della sovranità, ristretto e diffuso in vari modi¹¹². Emerge una costellazione dinamica di rapporti diversificati, di forme di partecipazione che si connettono alla *summa potestas* come vere e proprie membra costitutive. Nel capitolo III del libro I della *summa potestas* si teorizza, com'è noto, un duplice *soggetto*. Se unica è la sua *potestas* come unica è l'anima che vivifica il corpo, nello Stato sono da distinguere un soggetto *comune*, rappresentato dalla *civitas* ("civitas id est coetus perfectus") e un *subjectum proprium* del sovrano come "persona una pluresve pro cujsque gentis legibus ac moribus":

Vediamo dunque quale soggetto abbia il sommo potere. Una cosa è il soggetto comune, altra il soggetto proprio. Così come il corpo è il soggetto comune della vista, (...) l'occhio ne è il soggetto proprio, allo stesso modo, il soggetto comune del potere supremo è la comunità politica, che precedentemente avevamo definito come unione perfetta. (...) E soggetto proprio sia una persona singola o plurima, a seconda di ciò che prevedono le leggi e i costumi della relativa nazione.¹¹³

diritto. Sul tema sia consentito rinviare al mio volume *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, cap. VII.

112 "Pur essendo uno e in sé indiviso, il potere politico supremo consta di parti (...), incluso il più alto grado di autorità (...). Capita tuttavia che alle volte venga diviso o in quelle parti che si dicono potenziali o in quelle soggettive" (*DJBP*, I, III, § XVII, pp. 76-77, tr. it. cit., vol. I, p. 162).

113 Ivi, I, III, § VII, p. 59, tr. it. cit., vol. I, pp. 132, 133. Della *persona politica* in Grozio ha trattato F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico...*, cit., pp. 146-147 e Id., *Itinerari critici dell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1991, pp. 90-100. Sul "soggetto" della sovranità a proposito del termine *civitas* subentrato a *respublica* si veda R. Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., p. 96.

Introdotta per indicare come la *summa potestas* diriga la vita collettiva, per attuare il bene comune della *societas* politica, la metafora organicistica implica differenze e distinzioni tra le parti che svolgono specifiche funzioni e si connettono le une alle altre in modo armonico, garantendo piena attuazione degli scopi della comunità dentro un quadro normativo onnicomprensivo.

Mentre il mondo medievale non avrebbe avuto dubbi sulla scelta a vantaggio dell'*esercizio* in coerenza con il suo permanente realismo, Grozio vive la diversa esigenza di conciliare le funzioni plurime della sovranità con le sue unità e unicità fondamentali. Lo attesta, innanzitutto, la distinzione tra la sfera pubblica dell'*imperium* e i diritti di possesso legati al *dominium* che resta centrale per configurare un modello giuridico adatto alla *proprietas* moderna senza alterare l'obbligazione politica: "Una determinata proprietà può essere trasferita nelle mani non solo di un cittadino, ma anche di uno straniero, mentre il potere politico rimane presso chi l'ha ottenuto originariamente"¹¹⁴.

Gli *iura* e le funzioni che riguardano il comando politico possono essere distribuiti o ceduti in modi differenti e a seconda dei patti costitutivi della relativa comunità politica, come nelle "alleanze ineguali"¹¹⁵. Le forme in cui vive la sovranità possono variare: lo mostrano i casi di tenuta della *summa potestas* a titolo di usufrutto (titolo temporaneo come per i dittatori di Roma) o in forma revocabile a determinate condizioni del diritto naturale che impone il rispetto delle *promesse*. Tutto ciò non lede l'unità e l'indivisibilità della sovranità ma a patto che le clausole del contratto prevedano condizioni in grado di rendere nullo il diritto di governare dei detentori della *summa potestas*¹¹⁶. Da questa nasce uno spazio di relazioni che produce l'accordo tra centro e periferia del potere politico. Sia pur concepito nella dimensione dell'assolutezza sovrana, il momento giuridico-politico implica sempre una logica dinamica,

114 *DJBP*, II, III, § IV, p. 141, tr. it. cit., vol. II, p. 57. Sulla giurisdizione della proprietà negli stranieri, sottratti al *dominium eminens* dei beni privati di pubblica utilità e messi in relazione allo spazio geografico ed economico-politico della nuova realtà "atlantica" e coloniale, cfr. A. Del Vecchio, *La legge nell'oceano...*, cit., pp. 164-165, 185-187.

115 *DJBP*, I, III, § XXIII, p. 87, tr. it. cit., vol. I, p. 180.

116 Ivi, I, III, § XVII, p. 77, tr. it. cit., vol. I, p. 162; I, IV, §§ VII, X, XI, XIII, pp. 96-103, 104-105, tr. it. cit., vol. I, pp. 198-209, 210-212.

rappresentando quella che è stata definita una “sorta di ‘geografia’ dell’ordine sovrano che, adeguando sempre teoria e realtà mira il più possibile a riconvertire positivamente i cedimenti e le incoerenze”¹¹⁷. In gioco è il recupero politico dei rapporti tra governanti e governati a seconda delle circostanze, per cui non si discute più (con Aristotele) sulla *migliore* forma di governo: “Chiunque è libero di scegliere fra tutti quello [il modo di vivere] che più gli piace, allo stesso modo anche un popolo può decidere quale forma di governo preferire. E misura del diritto, in questo caso, non deve essere l’eccellenza (...) ma la volontà espressa del popolo”¹¹⁸. L’intangibile zona della titolarità assoluta della sovranità nella sua teorizzata unità non si converte in mero strumento di coercizione estrinseca ma si stabilisce, per garantire ordine, unità e obbligazione politica a una “consociazione piena e perfetta in vista della vita civile, il cui primo effetto è il potere supremo, ovvero il vincolo per mezzo del quale si mantiene unita la cosa pubblica, quello spirito vitale che respirano migliaia di uomini”¹¹⁹. La pace e l’ordine sono finalità perseguite da un giurista che, come ha osservato con acutezza Haggemacher, è rimasto concentrato più sulla sovranità *nello* Stato che su quella *dello* Stato¹²⁰.

Per tutto ciò, il salto logico e giuridico rispetto al *De iure praedae* si rivela più netto di quanto si possa pensare, perché nelle pagine del 1625 lo stato di natura non si presenta, come in Hobbes, quale stato ipotetico e pre-politico. Grozio traspose la sua concezione dell’uomo naturale, già in società e non in guerra contro tutti (come nell’autore del *De cive*), in una consociazione che risolve la relazione tra soggetti politici e non tra individui che generano il sovrano¹²¹. Condivisibile è, allora, la nota tesi di Gurvitch che “la po-

117 L. Nocentini, *Alle origini del discorso politico moderno. Ugo Grozio teologo e politico*, Puls-Pisa University Press, Pisa 2005, pp. 205, 206. Sulle riserve circa la presunta scelta di Grozio a favore dell’assolutismo cfr. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights...*, cit., p. 478.

118 *DJBP*, I, III, § VIII, p. 60, tr. it. cit., vol. I, p. 134. In proposito rinvio all’utile sintesi di A. Del Vecchio, *La legge nell’Oceano...*, cit., pp. 137 e ss.

119 *DJBP*, II, IX, § III, p. 227, tr. it. cit., vol. II, p. 215. Riferimento diretto è a Seneca (*De clementia*, I, 4).

120 P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., p. 543.

121 Più propense a stabilire una continuità Grotius-Hobbes sono state le note tesi di Tuck, poi discusse con persuasive osservazioni critiche da B. Straumann, *Roman Law...*, cit., pp. 135-142; p. 140 e nota.

sition de Grotius est décidément celle d'un anti-individualiste"¹²². Gli individui non sono soggetti atomizzati da dominare con un potere assoluto ma soggetti agenti, la cui natura è razionalità, non capacità di calcolo strumentale ma fondazione di diritto nello Stato. Nel giurista olandese *lex* e *ius* non sono nettamente contrapposti, perché manca il salto logico dalla *natura* alla *polis* e la legge naturale si identifica con una massima razionale già vincolante prima dell'obbligo politico. Da questo punto di vista – che implica ancora un forte ancoraggio a un universale ricavato dalla *natura* mediante l'uso della pura ragione – saremmo indotti a riproblematizzare le tesi tradizionali che affidano a Hobbes la paternità del giusnaturalismo moderno se quest'ultimo è “aspetto di una data concezione del mondo”¹²³ in cui il diritto può esplicarsi come ordine, pace e armonia. Il motto di una lettera paolina, “Dio non è un Dio di confusione, ma di Pace” (1 *Corinzi*, 14, 33), presente nel *De imperio summarum potestatum circa sacra*, resta al fondo dell'impegno teorico e politico del *De iure belli ac pacis*¹²⁴.

122 G. Gurvitch, *L'idée du Droit Social*, Sirey, Paris 1932, p. 176; cfr. F. Todescan, *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, cit., p. 148; ma vedi tutto il capitolo VIII (pp. 133-168).

123 Così P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit., p. 61. La “paternità” hobbesiana è stata discussa nei noti studi di N. Bobbio *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, parte IV, pp. 147-168.

124 Cfr. L. Nocentini, *Alle origini del discorso politico moderno*, cit., p. 207 e nota.

II CONDIZIONE UMANA E SENSO DEL *COMUNE* IN HOBBS

Ugo Grozio nel giudizio critico sul *De cive* di Hobbes, espresso nella lettera del 1643 al fratello Willem, non perdona al filosofo inglese di aver considerato la condizione naturale degli uomini fondata su un radicale antagonismo, di averla, cioè, identificata con uno stato di “guerra di tutti contro tutti”:

Librum de Cive vidi. Placent quae pro regibus dicit. Fundamenta tamen quibus suas sententias superstruit, probare non possum. Putat inter homines omnes a natura esse bellum et alia quaedam habet nostris non congruentia.¹

Per chiarire i termini della polemica è necessario andare al fondo delle celebri tesi di Hobbes, richiamando le premesse antropologiche fondamentali della sua riflessione intorno alla vita civile. Nell’opera del 1642, citata nella lettera di Grozio e privilegiata in questa sede, la distanza dal giurista olandese si nutre del confronto diretto con Aristotele, la fonte classica in comune e radicalmente ripensata da Hobbes per la dichiarata convinzione che l’origine delle durevoli società, irriducibili a “conglomerati di uomini”², non sia da riferire a quell’*appetitus societatis* che i *Prolegomena* al *De iure belli ac pacis* avevano introdotto, richiamando proprio l’autorità dello Stagirita (*Pol.*, I, 2) e la tradizione stoica sul concetto di virtuosa natura umana contrassegnata dal legame della amicizia³. La

1 H. Grotius a Willem De Groot, 11 aprile 1643, in H. Grotii *Epistolae quotquot reperiri potuerunt* (...), ex typographia P. et J. Blaeu, Amstelodami 1687, pp. 951-952 (poi in *Briefwisseling van Hugo Grotius*, P.C. Molhuysen (ed.), 17 vols., M. Nijhoff, The Hague 1936, Deel 14, n. 6166).

2 T. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio tertia, De cive*, in Id., *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, studio et labore G. Molesworth, apud J. Bohn, Londini 1839, vol. II, tr. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979 (rist. ivi 2001 e 2014), I, 2, p. 80 (d’ora in poi con *De cive*).

3 Cfr. *DJP*, p. 133.

naturale socievolezza è *immutabile* così come lo stesso diritto naturale, “comando della retta ragione”⁴, inclusa nell’esistenza dell’uomo e tesa a sostenere la sua inclinazione alla vita di relazione.

In Hobbes, invece, ogni forma di socialità pacificata e “controllata” è smentita, risultando attraversata da una rottura irreversibile, da una cesura irreparabile. Resta problematica la relazione tra diritto e vita e la stessa questione della pace e della guerra impegna un’aggiornata antropologia, un nuovo concetto di *natura umana*, proposta dal punto di vista pragmatico senza premesse metafisiche o astratte, precostituite teleologie. Sintomatica di questo epocale mutamento di pensiero intorno all’umano è la netta distinzione tra la sua natura per “nascita” e il prevalente interesse per l’*ingegno*, raggiunto dall’*uso* e dall’*esperienza*⁵. Il confronto critico con la fonte classica giunge a chiarire un aspetto fondamentale dell’antropologia hobbesiana alla luce della moderna relazione uomo-natura. Quest’ultima costringe dall’esterno, non fa uomini pacificati in comunità né li rende isolati ma li relaziona, dissociandoli nel perenne movimento dei loro corpi e della loro immaginazione; liberi e schiavi allo stesso tempo per

4 *DJBP*, I, I, § X, 1, p. 6; ivi, § X, 5, p. 7, tr. it. cit., vol. I, pp. 48, 50-51.

5 “Per ingegno naturale – si legge nel *Leviathan* – non intendo quello che un uomo possiede dalla nascita, poiché questo non è altro che la sensibilità, in cui gli uomini differiscono così poco gli uni dagli altri e dagli animali bruti, che non è da considerarsi fra le virtù. Mi riferisco invece a quel tipo di *ingegno* che ottiene soltanto attraverso l’uso e l’esperienza, senza metodo, né cultura, né istruzione” (Th. Hobbes, *Leviathan: or the Matter, Form and Power Commonwealth, Ecclesiastical, and Civil*, in Id., *The English Works*, ed. By W. Molesworth, H. Bohn, London 1839, vol. III, tr. it. a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1992², cap. VIII, p. 56; d’ora in poi si cita con *Lev.*). Sull’opposizione tra istinto di *conservazione* (Hobbes) a quello di *socievolezza* (Grozio) in relazione alla definizione della legge naturale come “autolimitazione interna del diritto naturale di ciascuno” si vedano le magistrali puntualizzazioni di A. Matheron, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, cit., pp. 97-99. Le declinazioni del termine *natura* in Hobbes sono state oggetto delle acute analisi di F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, a. 44, 1977, pp. 82-84. Più in generale, sull’antropologia politica del filosofo inglese e la relativa letteratura (Goldsmith e Bianca, Weis e Lazzeri, Aiaksinen e Green, D’Andrea, Ferrarin, Sprute e Carnevali, Pacchi, Paganin e Vincieri) rinvio a C. Altini, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa 2012, pp. 141-142 e ss. (con bibliografia alle pp. 195-213).

una dislocazione identitaria lontano dalle antiche classificazioni di matrice aristotelica⁶.

L'antitesi di interno ed esterno, il movimento stesso di una natura che costringe senza rassicurare, attesta nel filosofo inglese l'abbandono del modello groziano di *communio primaeva*, espressione di una condizione originaria astratta e inesistente, contraddetta dall'uso dei beni comuni che è la più netta smentita di una possibile vita naturale in pace e in sicurezza⁷. Per Hobbes si tratta di riconoscere le tensioni dell'esistenza, attraversata dall'egoismo, per cui gli uomini si consociano e amano in base a circostanze contingenti e accidentali:

(...) Esaminando più a fondo le cause per cui gli uomini si riuniscono e godono della società reciproca, risulterà senz'altro evidente che ciò non avviene in modo che per natura non possa accadere diversamente, ma per accidente. Se infatti l'uomo amasse l'uomo naturalmente, cioè in quanto uomo, non vi sarebbe nessuna ragione perché ciascuno non dovesse amare ugualmente ciascun altro (...).⁸

6 Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 123-141; p. 127. Sulla "metafisica" materialistica dei corpi in relazione alla filosofia politica sono convincenti le osservazioni di Y.Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1999², pp. 248 e ss. La coerenza nel *De cive* con l'epistemologia materialistica è stata messa in rilievo da A. Bardin, *Hobbes, materialismo e libertà*, in "Scienza & Politica", a. XXX, n. 58, 2018, pp. 51-70.

7 Sulla caduta della *communio primaeva* di Grozio in Hobbes sono utili le ricostruzioni di F. Piro, *Dai diritti naturali ai diritti umani. Per un approccio genealogico all'umanitarismo moderno*, cit., pp. 84-85.

8 *De cive*, I, 2, p. 80. Sul tema, dopo le magistrali indagini di T. Magri (*Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1982 pp. 75-120 e Id., *Introduzione a De cive*, pp. 28 e ss.), si veda l'interessante studio di P. Vincieri, *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo, Ravenna 1984, pp. 63 e ss. Radicali distanze dalle tesi groziane, sia pure alla luce di un "common conceptual milieu", sostiene M. Harvey (*Grotius and Hobbes*, in "British Journal of the History of Philosophy", a. 14, n.1, 2006, pp. 27-50) che ha ricostruito la "Radical Originality" del filosofo inglese intorno a tre grandi temi: "The artefactual nature of political society; moral personhood and 'commodification' of natural right and (...) moral pessimism and moral minimalism" (ivi, p. 28). Se Grozio punta a stabilire un ordine internazionale su basi giuridiche la questione per Hobbes è come teorizzare una "substantive justification for political absolutism" (*ibidem*).

Lo confermano quegli aspetti impropri del legame amicale denunciati dall'*Etica Nicomachea* (1158a 21, 27-30 e 1158b 1-4) che Hobbes riprende e a suo modo propone quali contrassegni della condizione naturale degli uomini che anche nelle “riunioni spontanee”, provocate dalle passioni, sono ispirate dal conseguimento di beni particolari e da un illimitato desiderio di *gloria*, radicato nel piacere della propria superiorità, nella particolare condizione di onore e di primato che ogni uomo può assicurarsi solo a danno degli altri. Se nelle associazioni di carattere commerciale “ciascuno si cura del proprio affare, e non del socio”, nelle riunioni per diletto gli uomini tendono “ad un’immagine più gradevole di sé, confrontandosi con l’altrui bruttezza e debolezza”, giudicando e mettendo in ridicolo la vita finanche degli assenti. Nei raduni filosofici emergono, poi, coloro che “vogliono insegnare agli altri, ed essere considerati dei maestri, altrimenti non solo non si amano l’un l’altro, (...) ma si attaccano con odio”⁹.

La relazione con l’altro è sempre e solo strumentale, adatta al possesso esclusivo di quei beni considerati necessari alla propria conservazione e che possono essere raggiunti tanto più se sono sacrificati gli altrui interessi¹⁰. La *gloria* è avere una buona considerazione di sé, paragonandosi agli altri ma è un fine che ogni uomo può raggiungere solo privandone il prossimo. Per quanto l’io nel suo desiderio di possesso non possa isolarsi dagli altri, la relazione interindividuale esclude il piacere della compagnia, la cooperazione e la possibilità del riconoscimento di un bene in comune¹¹.

La soddisfazione di bisogni e passioni, di desideri e accidenti provoca concorrenza, giacché pretendere per sé un beneficio non

9 *De cive*, I, 2, pp. 80, 81.

10 Cfr. D. D’Andrea, *Prometeo e Ulisse. Antropologia elementare e razionalità imperfetta in T. Hobbes*, in G. Sordi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 358, 359.

11 *De cive*, I, 2, p. 81. Per le analisi puntuali sulla natura illimitata della soggettività hobbesiana legata alla “dilazione del desiderio di potere” cfr. D. D’Andrea, *Prometeo e Ulisse...*, cit. Sulla tematica del riconoscimento tra “conflitto e socializzazione”, tra “crisi e conservazione dello Stato” rinvio a F. Toto, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale e politica*, in “Consecutio Rerum”, a. I, n. 1, 2016, pp. 9-32 (<http://www.consecutio.org/2016/10/hobbes-e-il-riconoscimento-antropologia-morale-politica>).

significa che un altro non possa a sua volta pretenderlo. Le spinte a incontrarsi sono le stesse che inducono a scontrarsi, trasformando il confronto in diffidenza per i tentativi di sopraffazione e di primato personale. Il dramma della condizione umana è in una concorrenza che si esprime in un'inconciliabile ostilità, al punto che quanto più l'uomo si considera potente, tanto più accresce la tendenza di *nuocere* agli altri:

La volontà di nuocere è presente in tutti, nello stato di natura, ma non per la stessa causa, né è egualmente colpevole. Uno infatti, secondo l'eguaglianza naturale, permette agli altri tutto quello che permette a se stesso (...). Un altro, stimandosi superiore agli altri, vuole che solo a lui tutto sia lecito, e si arroga un onore maggiore degli altri (...). La volontà di nuocere di quest'ultimo deriva dunque dalla vanagloria e da una falsa stima delle proprie forze; quella del primo, dalla necessità di difendere contro l'altro i propri averi e la libertà.¹²

La condizione degli individui, "per natura eguali fra di loro"¹³, è indifferente ai valori morali della umanistica *dignitas hominis*, contrassegnata da fattori potenzialmente autodistruttivi, provocati dall'ambizione individuale ed egoistica. L'eguaglianza non esprime come nella tradizione stoico-cristiana l'unità pacifica del genere umano, la *comune* destinazione alla salvezza ma una condizione di perenne squilibrio, un limite radicale da assumere nella vita terrena. L'uguaglianza del genere umano si radica nella capacità contingente di ognuno di dare la morte per prevalere sull'altro. La pericolosa sopravvalutazione dell'io così generalizzata è indice di un'eguaglianza naturale intrecciata alle disposizioni passionali in uno spazio conflittuale. E in questa condizione duale di eguaglianza e di dolo che emerge un interesse coesistenziale alla natura umana: la vita che è il bene primario, la condizione di tutti gli altri beni. Il riconoscimento dell'io e il suo desiderio di affermazione e di autoconservazione diventa lotta per la vita che corrisponde alla morte come potenziale pericolo che si rinnova in ogni occasione di confronto

12 *De cive*, I, 4, p. 83. "La strada che segue chi si trova in competizione per raggiungere il suo desiderio è quella di uccidere, di assoggettare, di soppiantare o di respingere il rivale" (*Lev.*, cap. XI, p. 79). Cfr. C. Altini, *Potenza come potere...*, cit., p.146.

13 *De cive*, I, 3, p. 83 ma anche *Lev.*, cap. XIII, p. 99.

tra gli uomini. In nome della vita, delle sue prerogative e delle sue istanze si riconosce la scissione tra natura e società, prendendo atto della condizione di guerra nella condizione civile¹⁴.

L'analisi psicologica assiste la descrizione della realtà effettuale, giustificando le ragioni del dominio con lo scopo di riconoscere che la realtà naturale dell'io è segnata dalla lotta e, insieme, dal senso del limite imposto dal "timore reciproco":

(...) Sebbene poi le cose utili a questa vita possano essere accresciute con l'aiuto reciproco, questo può avvenire molto meglio con il dominio sugli altri, piuttosto che entrando in società con essi; per cui non si deve dubitare che, se non vi fosse il timore, gli uomini sarebbero portati dalla loro natura molto più a desiderare il dominio che la società. Si deve quindi stabilire che le società grandi e durevoli hanno tratto origine non dalla benevolenza reciproca degli uomini, ma dal timore reciproco.¹⁵

Alla luce di una generale concezione della natura umana e dei suoi poteri (forza fisica, esperienza, ragione e passione)¹⁶ Hobbes isola i contrassegni della condizione individuale in due "postulati certissimi" del *De cive*: il "desiderio naturale" dell'esclusivo possesso di ciò che prima era in *comune* e la "ragione naturale" che afferma il principio di autoconservazione per via *negativa* quale impegno a sfuggire dalla "morte violenta":

(...) Fui condotto (...) a un'altra questione, cioè, in vista di quale bene, e costretti da quale necessità, gli uomini abbiano preferito che fossero di proprietà di ciascuno le cose che prima erano di tutti. E poiché gli uomini avrebbero conteso a forza il loro uso, trovai che dalla comunità delle cose doveva seguire di necessità la guerra, e da questa ogni genere di calamità: cose da cui tutti rifuggono per natura. Ho rinvenuto così due postulati certissimi della natura umana, uno del desiderio naturale, per cui ciascuno esige l'uso esclusivo delle cose

14 Cfr. T. Magri, *Introduzione*, cit., p. 8.

15 *De cive*, I, 2, pp. 81-82. Sulla "forma del dominio" assunta dall'assolutismo hobbesiano si vedano le magistrali pagine di E. Giancotti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza* (1985), poi in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 181-210; pp. 181-182 e ss.

16 *De cive*, I, 1, p. 79.

comuni; e il secondo della ragione naturale, per cui ciascuno si sforza di sfuggire alla morte violenta come al sommo dei mali naturali.¹⁷

In natura vi è una lotta per l'esistenza cui non sfugge l'uomo in quanto parte della natura che gli complica la soddisfazione dei desideri, lo espone alla reazione del prossimo, mettendo a rischio la vita stessa. La morte è un male naturale imposto all'uomo da una legge fisica, la stessa che regola il moto dei corpi secondo una necessità che alimenta il pessimismo antropologico di Hobbes in ambito politico:

Ciascuno infatti è portato a desiderare ciò che per lui è bene, e a fuggire ciò che per lui è male, soprattutto il massimo dei mali naturali, che è la morte; e questo con una necessità naturale non minore di quella per cui una pietra va verso il basso.¹⁸

Questa della *morte violenta* che gli uomini possono reciprocamente darsi è, infatti, l'unica passione in grado paradossalmente di neutralizzare il conflitto. Autoconservazione e autodistruzione si corrispondono nello "stato naturale" che il *De cive* analizza associandolo a quello di guerra senza le distinzioni mantenute, sia pure con qualche incertezza, negli *Elementi* e nel *Leviatano*¹⁹.

E, tuttavia, al centro delle riflessioni di Hobbes resta lo "stato degli uomini fuori della società civile"²⁰ per dedurre il comportamento di coloro che vivono in una guerra civile tale da spazzar via tutte le conquiste dalla pubblica *auctoritas*. L'ipotesi logica dello *stato naturale* non presenta i contrassegni dell'astrazione, risponde a un metodo razionale di analisi delle società civili decadute nell'*anarchia*, condizione, quest'ultima, esperita personalmente da Hobbes

17 Ivi, pp. 66-67, Dedicato a W. Cavendish ("All'eccellentissimo Guglielmo, conte del Devonshire, mio onorevole signore"). Cfr. C. Altini, *Potenza come potere...*, cit., pp. 143 e ss. Il tema della *morte violenta* come base della filosofia politica di Hobbes è al centro delle note analisi di L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), tr. it di P. Taboni, in Id., *Che cos'è la filosofia politica*, Argalia, Urbino 1977, p. 165.

18 *De cive*, I, 7, p. 84.

19 Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, cit., pp. 49-50.

20 *De cive*, I, p. 79.

negli anni di crisi della monarchia anglosassone e dell'intera Europa per la guerra dei Trent'anni²¹.

La condizione naturale non si identifica con una fase preistorica²² ma si impone quale modello descrittivo *negativo* con cui interpretare le conseguenze del decaduto ordine civile. Non è necessario riferirsi a popoli selvaggi che non conoscono un'organizzazione statale ma basta osservare il comportamento degli uomini nello stato civile in cui resta latente lo stato di guerra come possibilità permanente. Dedotto dallo *stato civile*, quello naturale ha valore rappresentativo, tratto dall'esperienza, giacché a confermarlo sono i dati empirici e psicologici che ne alimentano la descrizione. Onnipotenza senza resistenza e potere di fare tutto si alleano:

Nello stato naturale degli uomini, *una potenza certa e irresistibile conferisce il diritto di governare e comandare coloro che non possono resistere*, così che all'onnipotenza per questo motivo è congiunto essenzialmente e immediatamente il diritto di fare ogni cosa.²³

Lo *ius in omnia* rende l'individuo di Hobbes un assoluto collocato accanto e contro una pluralità di assoluti²⁴. Contrassegno della sua condizione naturale è l'egoistica ricerca dell'utile come maggiore quantità di piacere possibile. Dopo aver sostenuto che “nello stato di natura la misura del *diritto* è l'utilità”, l'autore del *De cive* chiarisce che non giova agli “uomini (...) avere avuto un

21 Norberto Bobbio ha giudicato l'antitesi “anarchia-unità” come l’“idea dominante” il pensiero politico di Hobbes (N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 30).

22 Il tema, molto indagato dalla letteratura critica consolidata, è stato ripreso da M. Piccinini (*Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit.) che ha sottolineato la “valenza essenzialmente descrittiva e comparativa” dello *stato di natura* e irriducibile a una “mera finzione filosofica”, da riferire, a suo giudizio, alla condizione degli uomini prima del loro volontario assoggettamento a un sovrano (ivi, pp. 125, 126). Più deciso nel sostenere l'insussistenza storica del modello hobbesiano è stato N. Bobbio, convinto che i richiami alla condizione naturale come “guerra di tutti contro tutti” siano dettati dalla condizione storica dell'Inghilterra del suo tempo, dilaniata dalla guerra civile (*Thomas Hobbes*, cit., p. 4 e pp. 41-44). Su *stato di natura* e *natura umana* nel *De Cive* si veda T. Magri, *Introduzione*, cit., pp. 20-22.

23 *De cive*, I, 14, p. 88.

24 In questo motivo è stato rinvenuto un aspetto contraddittorio del pensiero hobbesiano: F. Todescan, *Itinerari critici dell'esperienza giuridica*, cit., p. 54.

simile diritto comune di tutte le cose”²⁵. In quanto soggettiva la ricerca dell’utile non istituisce alcuna regola dei rapporti inter-soggettivi e il diritto di natura non ha un significato normativo. Lo *ius naturale* cessa di essere, come nell’età medievale, un diritto diverso da individuo a individuo in ragione dell’ordine dello stato sociale di appartenenza. Il sistema dei “privilegi” è definitivamente tramontato alla luce del dispiegamento delle disposizioni naturali di ogni individuo. Questa radicale trasformazione è segno dell’ascesa di una borghesia sempre più individualista in una società mercantile²⁶, esposta alle mobili potenzialità di individui impegnati a mettere a frutto le loro capacità nel lavoro e, perciò, bisognosi di pace²⁷. Le *passioni* che dispongono gli uomini naturali alla pace sono: il timore della morte, il desiderio di quelle cose necessarie a garantire una vita comoda e la speranza di ottenerle mediante il “lavoro” e la “parsimonia”²⁸. Tre sono le principali cause di conflitto (concorrenza, diffidenza e gloria), dettate dal desiderio degli uomini di vivere in base a interessi propri che, quando non sono tutelati da una potenza comune, spingono a una condizione di incertezza in cui nessuna misura *comune* è posta all’agire dei singoli, perché nessuno è legittimato a porla²⁹. Se ogni individuo è giudice dei mezzi necessari alla difesa di sé, il diritto naturale si converte in una libertà totale, contraddittoria, perciò, rispetto ai

25 *De cive*, I, 10, 12, pp. 85, 86-87. Sul concetto di eguaglianza nella condizione naturale si veda, dopo la nota monografia di G. Bianca (*Diritto e stato nel pensiero di Hobbes*, Humus, Napoli 1946), F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, cit., pp. 84-85.

26 I fondamentali studi sulla rivoluzione inglese del 1640, curati da C. Hill nel 1940, sono stati discussi da F. Semerari, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, Dedalo, Bari 1992, p. 222.

27 Cfr. C.B. Macpherson (*The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, cit., p. 129), attento a segnalare i limiti dell’analisi hobbesiana a farsi teoria di “validità universale” (ivi, p. 130) anche in considerazione della “moralità” di una “società mercantile possessiva” tale da rendere possibile un’autorità politica senza “un corpo sovrano che si perpetuasse” (ivi, pp. 130-131, 299; cfr. anche pp. 120-124).

28 *De cive*, XIII, 14, p. 200.

29 Nel *De cive* prevale la gloria e la “lotta degli ingegni” (I, 4-6, pp. 83-84) con notevoli varianti negli *Elementi* e nel *Leviathan*. Cfr. F. Tricaud, *Hobbes’s conception of the state of nature from 1640 to 1651: evolution and ambiguities*, in G.A. Rogers-A. Ryan (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 107-124.

limiti dell'eguaglianza, visto che "chi per la sua libertà, fa tutte le cose a suo arbitrio, per la libertà degli altri patisce tutte le cose, ad arbitrio altrui"³⁰. L'insieme dei principi della natura umana (curiosità, infinita disponibilità al piacere, aspirazione alla superiorità del proprio io)³¹ definisce l'uomo naturale in una condizione di eccesso di libertà che si costituisce come dilatazione del potere. Lo *ius naturale* di ogni uomo si identifica con il *potere* che ognuno esercita in vista del proprio bene a danno dell'altro: "l'uno *con diritto* attacca, e l'altro *con diritto* gli tiene testa"³². In natura ogni bene è definito dal proprio potere di conquista rispetto all'altrui *potestas*, al punto che il diritto in tutto e su tutto è coerente con una vita incerta ed esposta al rischio della possibilità della guerra. Nella *Prefazione ai lettori* del *De cive* è netta la convinzione che

restando così saldo il fondamento da me posto, mostro, primo, che la condizione degli uomini fuori della società civile (condizione che si può ben chiamare stato di natura), non è altro che una guerra di tutti contro tutti, e che in tale guerra tutti hanno diritto a tutte le cose.³³

Lo stato di guerra non discende dall'isolamento degli individui ma dall'azione reciproca che misura il confronto attraverso il vantaggio individuale. La spinta verso il mondo è solo individuale perché individuali sono la reazione allo stimolo e il desiderio di espansione senza limiti:

Si giudicherà facilmente quanto poco una *guerra* perpetua sia idonea alla conservazione del genere umano, e di ciascun individuo. Ma questa guerra è per sua natura perpetua, perché non può concludersi con nessuna vittoria, a causa dell'uguaglianza dei contendenti: infatti, anche sui vincitori incombe sempre il pericolo, e si deve considerare un miracolo se qualcuno, per quanto forte, muore di vecchiaia.³⁴

30 *De cive*, X, 1, p. 167. Nel *Leviathan* si legge che il diritto naturale si identifica con la "libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita (...)" (*Lev.*, cap. XIV, p. 105).

31 Cfr. G. Paganini, *Curiosità e metodo in Thomas Hobbes*, in "Giornale critico della filosofia italiana", s. VII, a. XCVII, n. 1, 2018, pp. 9-38.

32 *De cive*, I, 12, p. 86.

33 Ivi, pp. 72-73.

34 Ivi, I, 13, p. 87.

L'analisi hobbesiana è assistita da una significativa inversione del fattore *tempo*. Come per la paura della “morte violenta”, annunciata sempre possibile e proiettata in avanti, considerata una “previsione di un male futuro”³⁵, anche per la *guerra* non conta semplicemente il *fatto* ma l'essere in latenza.

In tutte queste riflessioni si definisce il senso della celebre definizione hobbesiana oggetto del giudizio critico di Grozio e che, nel *De cive*, non fa riferimento alla condizione naturale degli individui ma a quella degli Stati. L'espressione “guerra di tutti contro tutti” deve essere considerata all'interno di un discorso articolato che, al pari di quanto sostenuto circa lo *stato naturale*, non riguarda una situazione storicamente accertata ma logica e ipotetica che si avvera quando lo Stato non c'è (la condizione dei primitivi) o genera insicurezza nella vita³⁶. In una realtà potenzialmente sempre conflittuale è complicato l'equilibrio tra natura umana e ordine. Il contrassegno nuovo della filosofia politica di Hobbes nasce dalla scelta di considerare la guerra quale espressione della contraddizione fondativa dell'umano tra l'obiettivo della pace e la sfida del conflitto in un rapporto di reciproca connessione³⁷.

Tutto ciò contribuisce a documentare la radicale distanza dalle tesi di Grozio, impegnato, a suo modo, nella riflessione sulle “controversie”, sulla *societas* umana che include *guerra e pace*:

Le controversie fra coloro che nessuna comunanza di diritto civili tiene insieme (...) pertengono ai periodi di guerra o ai periodi di pace. Dato però che la guerra viene condotta in vista della pace, e non c'è controversia dalla quale non possa sorgere una guerra, qualsiasi controversia che come tale si presenti verrà debitamente trattata in relazione col dritto della guerra: dopo di che sarà la guerra stessa a guidarci verso la pace come suo proprio fine.³⁸

35 Ivi, I, 2, nota, p. 82.

36 Le sfumature di “ambiguità storica e teoretica” dello stato di natura in Hobbes sono state discusse da F. Todescan, *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, cit., p. 89.

37 Di un’“ontologia” del *bellum omnium contra omnes* – che è “fatto logico-naturale, e non storico naturale”, è “mera razionalità” e meno “qualità pre-politica” – ha parlato con acutezza S. Suppa, *Il diritto naturale in Thomas Hobbes*, in *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, cit., pp. 248, 250).

38 *DJBP*, I, I, § 1, p. 1, tr.it. cit., vol. I, p. 42.

In Grozio la guerra è un evento più “occasionale” che possibile rispetto al quale lo *ius* rappresenta un *prius*, al punto che, com’è noto, anche l’assenza di pace non significa assenza di diritto. La permanenza del normativo è ribadita nelle celebri considerazioni sull’“eternità” del diritto naturale, assegnando alle sue regole il compito di tutela dal conflitto. Insomma lo *ius naturale* non si riferisce alla sfera dell’istinto in una fase di incertezza e insicurezza, ma si conferma come ciò che sopravvive alla guerra:

È talmente da rigettare la pretesa (...) [che] in guerra cessa ogni forma di diritto – avvertono i *Prolegomena* – che al contrario la guerra non deve essere intrapresa se non per perseguire il diritto e, una volta intrapresa, non deve essere condotta se non nei limiti del diritto e della lealtà.³⁹

Così il *bellum* si fa “giuridico” per non riferirlo alla sola *summa potestas*, a un atto formale di cessione volontaria di potere. La *vis* in Grozio è nella relazione giuridica ed è reversibile per tutti i contraenti⁴⁰. Il suo giudizio critico sul *De cive* si spiega, innanzitutto, per la scelta di introdurre il principio della forza solo nella fase di civiltà, coincidente con l’uso e il rispetto dello *ius*. Invertendo la logica di Hobbes, il filosofo olandese colloca l’uomo pre societario in una condizione di debolezza, affidando al momento civile la messa a disposizione della forza e della sanzione materiale. L’esistenza quando si accerta è già coesistenza ordinata dalla ragione e distinta dalla bestiale assenza di limiti. La guerra nasce *dalla e nella* relazione giuridica che impegna i soggetti nel reciproco riconoscimento a un livello già socialmente e politicamente maturo del diritto naturale-razionale. La coerenza dello *ius naturale* sta nel prodursi nella dimensione societaria non senza rischi ma con criteri e valori che consentono il completo ribaltamento dell’ottica hobbesiana. Dalla morte, sempre possibile e “attuale” si passa a un principio di governo della sintesi vita-ragione. Anche quando il diritto positivo risulta incapace di assicurare la vita in guerra, Grozio attribuisce alla norma la funzione in grado di evitare l’arbitrio: il diritto naturale si

39 *Prolegomena*, § 25, p. X, tr. it. cit., p. 22.

40 Così S. Suppa, *Il diritto naturale in Thomas Hobbes*, cit., p. 254.

carica di un contenuto etico destinato alla salvaguardia della vita lontano dalla forma del dominio e della violenta sopravvivenza.

Nei *Prolegomena* al *DJBP* il giurista di Delft aveva affermato di poter fondare le proprie tesi su principi di per sé evidenti e certi ma aveva anche ammesso di ricorrere alle testimonianze di filosofi, storici, poeti e oratori per riconoscere il *fatto* che in tempi e in luoghi diversi si riscontrano le stesse convinzioni. Il che prova, a suo parere, o che queste derivano dai principi della natura (così da costituire lo *ius naturae*) o che si originano da quel *consenso comune* nato per un libero e volontario accordo convenzionale, tale da costituire lo *ius gentium*.

Tacciano dunque le leggi in tempo di guerra, ma quelle civili, che governano i processi e il tempo di pace; non le altre, eterne, che si accordano con ogni tempo. (...) fra nemici non valgono le leggi scritte, cioè quelle civili, ma valgono quelle non scritte, cioè quelle prescritte dalla natura o sancite dal consenso dei popoli.⁴¹

Così il *De iure belli ac pacis* offriva un contributo teorico e dottrinario agli esiti della politica olandese di inizio Seicento, interessata all'armonia tra il principio dell'*imperium* e quello del governo, garantita dal *consenso* espresso dal popolo da cui il primo deriva e al quale il secondo si deve adeguare⁴².

Contrastando la definizione groziana di *consenso*, negandone gli aspetti relazionali e collegandolo alle passioni umane, Hobbes mette in crisi le fondamenta del *De iure belli ac pacis*⁴³. Definire, come fa il giurista di Delft, contraria alla legge naturale un'azione compiuta contro il consenso dei popoli è ingiusto, perché gli uomini

41 *Prolegomena*, § 26, p. X, tr. it. cit., p. 22. Sulle posizioni alternative di Grozio e Hobbes intorno alla "fase della fondazione" che per l'inglese è già di razionalità e "dunque di una civiltà in movimento" si veda S. Suppa, *Il diritto naturale in Thomas Hobbes*, cit., p. 252 ma anche pp. 256-257.

42 "Ex populi, hoc est Ordinum, consensu proficisci imperium", così nel cap. V del *Liber de Antiquitate Reipublicae Batavae* (1610), testo latino e tr. inglese a cura di J. Waszink, Van Gorcum, Assen 2000, p. 90.

43 Sul confronto Hobbes-Grozio a proposito della teoria del *consenso* si vedano le utili pagine di G. Saccaro Del Buffa Battisti, *Il consenso politico da Hobbes a Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 14-17 ottobre, 1988), introduzione di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 243-279; pp. 259-266.

si comportano in modo tale da violare quella legge più spesso di quanto non la osservino; non hanno criteri univoci di giudizio e agiscono diversamente in pubblico e in privato. Motivati dalle passioni, esprimono consenso “più per odio, paura, speranza, amore, o altro turbamento dell’animo, che in base alla ragione”. Nei loro comportamenti interi popoli dimostrano di fare “con pieno consenso e grande zelo” proprio ciò che altri scrittori considerano contrario alla *legge naturale*⁴⁴.

Per tutto ciò Hobbes affida al *consenso* un ruolo alquanto marginale, riconoscendone la prevalente funzione negli animali che coesistono in semplici aggregazioni. Per essi il “governo” si identifica con il consenso, potendo contare sulla capacità di conservarsi e di coesistere in forza del solo *appetito* naturale. La polemica si alimenta ancora del confronto critico con Aristotele, convinto che non solo gli uomini ma anche molti altri animali possano definirsi *politici*, perché in grado di assicurare una reciproca sicurezza. Lo mostra la vita delle api, rivolta a un interesse comune che però, osserva Hobbes, non differisce dal loro “bene privato”⁴⁵ e non si identifica con uno “stato politico”. Il mondo degli uomini è, invece, quello drammatico della *differenza* tra il comune e l’individuale, perché non si dà naturalmente una gerarchia che serva da modello a un ordine spontaneo per impedire il continuo accrescersi degli appetiti in forma concorrenziale e in termini di lotta per l’autoconservazione. L’espansione senza limiti dei piaceri eccede il limite fisiologico degli animali che non conoscono invidia e odio, non distinguono tra torto e danno, non posseggono quell’“arte della parola” foriera di turbamenti e di contrasti⁴⁶. Perciò il *consenso* degli umani resta connesso all’emotività istintuale di una moltitudine non ancora costituita in un corpo politico unitario. Agli uomini occorre qualcosa di più per vivere in pace:

Quindi il *consenso*, ovvero una *società* costituita senza una potestà comune, per mezzo della quale i singoli sono governati con il timore della pena, non è sufficiente alla sicurezza richiesta per l’esercizio della *giustizia naturale*.⁴⁷

44 *De cive*, II, 1, p. 89.

45 *Ivi*, V, 5, p. 126.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

L'accordo deve essere quello di molti e non temporaneo in una semplice associazione di individui governati solo dalla *retta ragione*, i cui "dettami", privi di ogni base ontologica, hanno il compito di ricercare l'ordine, ma restano radicati nella natura:

Perciò la *retta ragione* è come una *legge* che (poiché fa parte della natura umana non meno di ogni altra facoltà o passione dell'animo) può anche essere detta naturale. Dunque la *legge naturale* è, per definirla, un dettame della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non far per conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra.⁴⁸

La ragione è un potere naturale, una facoltà che distingue l'uomo dagli animali e provoca l'ordinato esercizio dei poteri naturali dell'uomo che la vita politica rielaborerà, facendo confluire l'artificiale nel naturale e così trasformando le tesi classiche sulla "naturalità" della vita civile e delle "tecniche" politiche. L'atto della ragione deriva dal movimento vitale; è una conquista della natura specifica dell'uomo, raggiunta con l'esperienza e la prudenza, con un metodo ordinato fatto di connessioni di immagini e di pensieri. La ragione come capacità progettante e prospettica si contrappone all'immediatezza dei desideri e abbandona ogni modello contemplativo, ogni discorso sull'*essenza* della *ratio*⁴⁹. Da queste considerazioni siamo introdotti nella riflessione sull'azione della ragione hobbesiana come fonte delle leggi naturali che non sono vere e proprie leggi ma indicazioni prudenziali, impegnate a ordinare la vita degli uomini e ad assisterli nell'autoconservazione⁵⁰. Un presupposto naturalmente razionale induce gli uomini a organizzarsi in società per cui non solo il timore ma anche la libera volontà del *pro-*

48 Ivi, II, 1, p. 89.

49 Cfr. F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, cit., pp. 82-83, 86-87, 93-94.

50 "Le *leggi di natura* non sono altro che dettami della retta ragione (...), sono la somma della filosofia *morale*", i cui "precetti" orientano "intorno alla cose da fare o da omettere" (*De cive*, III, 25, 33, pp. 109, 113). Il carattere "prudenziale" richiama noti motivi classici della filosofia morale e politica, in particolare la "Reception and Dissemination" delle matrici aristoteliche, stoiche e neo epicuree, sottolineate nella documentata ricerca di J.B. Jacobs, *The ancient notion of self-preservation in the theories of Hobbes and Spinoza*. Dissertation for Degree of Doctor of Philosophy in History, King's College, London (<https://core.ac.uk>), pp. 86 e ss., 128-205.

prium concorre alla *socialitas*: “Poiché la società si stringe volontariamente, in ogni società si deve cercare l’oggetto della volontà, cioè quello che a ciascuno di coloro che si uniscono sembra essere il proprio bene”⁵¹. I “precetti” delle leggi naturali hanno carattere generale, non comportano obblighi ma esprimono scelte razionali nella sfera del diritto. Dinanzi alla perdurante natura irrazionale degli uomini sono principi astratti che non hanno in sé l’autorità per essere osservati e lasciano inalterati i comportamenti contraddittori⁵²; obbligano in coscienza ma non *in foro externo*, operando affinché si attui una strategia orientata alla pace anche attraverso “aiuti per la guerra” (prima legge di natura)⁵³. La paura della “morte violenta” e della “guerra di tutti contro tutti” spinge gli uomini (anche i pochi moderati e i più deboli) a cercare soci in guerra: “Così accade che, per paura reciproca, pensiamo che si debba uscire da tale stato, e cercare dei soci, affinché se si deve affrontare la guerra, non sia contro tutti, né senza aiuti”⁵⁴. La necessità di far fronte alla guerra *esterna* con un numero esteso di soggetti consente di non alterare i rapporti di forza nelle controversie, di non essere vinti da pochi nemici. Da tale punto di vista il movimento nuovo e decisivo nella dimensione conflittuale è l’unione, il mettere in comune le forze. Lo stato di guerra non è soltanto esterno, ma vige anche all’*interno* di una moltitudine che deve stabilizzare l’unione con la sicurezza d’uso delle leggi naturali *consensuali*:

Il consenso di molti (che consiste in questo, che tutti dirigono le loro azioni ad uno stesso fine, e al *bene comune*), cioè una società soltanto di aiuto, non procura a coloro che consentono, o soci, la sicurezza nell’esercitare fra di loro le *leggi di natura* (...). Invece, si deve fare qualcosa di più, affinché a coloro che hanno consentito per una volta alla pace e all’aiuto reciproco, in vista del *bene comune*, sia proibito con la paura di cadere nuovamente nel dissenso, quando un loro *bene privato* divergerà dal *bene comune*.⁵⁵

51 *De cive*, I, 2, p. 81.

52 “Di qui si comprende che le leggi naturali non garantiscono a nessuno, nel momento in cui sono conosciute, alcuna sicurezza nell’osservarle” (ivi, V, 1, p. 123).

53 Ivi, III, 27; II, 2, pp. 110, 90.

54 Ivi, I, 13, p. 87.

55 Ivi, V, 4, p. 125. Sul tema cfr. T. Magri (*Introduzione*, cit., pp. 36-37) anche per gli acuti rilievi sulla sicurezza interna e la sua priorità logica rispetto

La *retta ragione* non basta come non bastano le leggi naturali, perché se bastassero non ci sarebbe bisogno delle leggi civili. Hobbes respinge nettamente la dottrina che fonda lo Stato sul *pactum societatis* e risolve la società civile in un'aggregazione di mutuo soccorso, inadeguata ad assicurare l'osservanza delle regole di cui essa stessa ha bisogno. Dal fatto che gli uomini tendono a vivere comodamente consegue che la loro capacità di calcolo e di previsione razionale li induce a stabilire un potere comune che nel *De cive* si definisce *potenza*⁵⁶. L'unico modo per istituirlo è che tutti consentano di rinunciare al "diritto su tutto" (seconda legge naturale), trasferendo il *proprium* a un'unica persona fisica o giuridica che avrà massimo potere per impedire ai singoli interessi di prevalere sugli altri⁵⁷.

Gli individui che istituiscono il corpo politico restano individui non atomizzati ma in relazione volontaria, scelta e pattuita, liberata dalle passioni, *in primis* dalla paura, a condizione che tale scelta sia garantita dai caratteri di assolutezza e unità-unicità del potere sovrano. L'unità contrapposta alla dispersione naturale, la ricerca del principio di unità di individuale e universale appaiono, allora, questioni centrali della filosofia di Hobbes, corrispondenti al carattere negativo della forma di convivenza possibile per gli uomini⁵⁸. La novità è che non è più l'organismo gerarchico della comunità o di un ordine comunque dato a determinare i rapporti di comando

all'esterna nel passaggio dalla teoria della genesi della società civile alla costituzione del potere politico.

- 56 Meno convincente è parlare di inclusione della volontà di molti in quella di un uomo o di un'istituzione: in questa il potere comune è qualcosa che assume in sé la *multitudo*. Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., p. 132.
- 57 *De cive*, II, 3, p. 90. Sul termine *potestas* in Grozio vedi le magistrali osservazioni di N. Bobbio sulle relazioni tra leggi naturali e leggi positive e sull'originale capacità hobbesiana di legare la funzione della legge naturale a quella dello Stato, rielaborando le tesi dei sostenitori dell'antica *lex naturae*, senza invalidare le prerogative di obbedienza assoluta al sovrano (N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 47-48, 118-121).
- 58 "Sennonché gli uomini, per raggiungere la pace, e con ciò la propria conservazione, hanno fatto un uomo artificiale, che chiamiamo uno Stato, e così hanno fatto anche catene artificiali, chiamate *leggi civili*, che essi stessi, con patti reciproci, hanno fissato, per una estremità, alle labbra di quell'uomo, o di quell'assemblea, cui hanno dato il potere sovrano e, per l'altra, alle proprie orecchie" (*Lev.*, cap. XXI, p. 177).

legittimo, perché tali rapporti sono creati da un *artificio* quale limite della loro libertà naturale⁵⁹, per costruire su un'unica base la convivenza di una moltitudine. L'insieme di molte voci rischia di disgregarsi riproducendo lo stato di guerra se non assistito da un *potere comune*, che è più del consenso.

In quanto unità assoluta lo Stato non è un fatto naturale ma un prodotto della volontà umana, un atto "artificiale" che concilia l'aspetto più antisociale dell'individuo con l'esigenza di tutelare e conservare la vita: "*Molte persone naturali* si sono strette per paura reciproca in un'*unica persona civile*, che abbiamo chiamato *Stato*, con l'intento di conservarsi"⁶⁰. Il principio dell'unità indispensabile alla società si può realizzare solo sostituendo le volontà individuali nelle azioni esterne con la volontà che per definizione è e dev'essere una "volontà unica"⁶¹. L'unione civile è raggiunta attraverso il patto, esito di un calcolo razionale di convenienza: è un accordo tra individui che si obbligano reciprocamente nei confronti di un terzo soggetto, la cui "*volontà* per i patti di molti uomini, va ritenuta come la *volontà* di tutti costoro; così che può usare delle forze delle facoltà dei singoli per la pace e la difesa comune"⁶². Anche per questo la filosofia politica di Hobbes è la più coerente espressione teorica dell'accrescersi della società mercantile: il potere comune non ricercato più nello *status* ma nella "convenzione contrattata"⁶³.

59 Cfr. G. Rossini, *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, il Mulino, Bologna 1988, parte II, pp. 215 e ss. Il tema è al centro anche delle osservazioni di T. Magri (*Introduzione*, cit., p. 43 ma anche pp. 38-39, 41-44 per la discussione delle tesi di Toennies e Gauthier, di Goldsmith e Dalgarno). Sulla caduta dell'"organicismo medievale" e le prerogative del "contrattualismo individualistico" anche in relazione alla problematica identità del "body public", vedi F. Todescan, *Itinerari critici dell'esperienza giuridica*, cit., pp. 103-111.

60 *De cive*, V, 12, p. 128. Più propenso a sottolineare le resistenze dell'individuale e del suo utilitarismo è stato M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* [1975], cit., p. 605.

61 *De cive*, VI, 1, nota, p. 131.

62 Ivi, V, 9, pp. 127-128.

63 Così G.M. Chiodi, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Giuffrè, Milano 1970, p. 170. La questione ha indotto la letteratura più aggiornata a rivedere i concetti di *legge naturale* e di "Right of Nature", giungendo con Zagorin a essere considerati il fondamento di tutto il pensiero etico-politico di Hobbes, la cui personalità va rivalutata come "Moral Philosopher" e questo senza nessuna assonanza con il pensiero

Stipulato non con il Sovrano ma a favore della sua istituzione, l'artificio pattizio lo sottrae all'obbligo nei confronti dei contraenti. Il comando della *summa potestas* non stabilisce l'obbligo di tenere fede ai patti – che sono la condizione logica della sua *auctoritas*, il principio animatore della vita dello Stato – ma le condizioni affinché i patti si conservino validi⁶⁴. Alla solitudine del sovrano nella sua decisione corrisponde il progetto della comunità cui quella decisione deve ispirarsi nel suo assoluto potere⁶⁵.

Nato da scelte razionali degli individui, lo Stato si propone come istituzione fondata su un vincolo di *soggezione* e di *obbligazione*. Il *consenso* si trasforma in *obbligo* contro la concezione irrazionalistica dell'accordo collettivo e il valore passivo dell'assenso individuale quale conservazione dello *ius in omnia*:

Una delle *leggi naturali* derivate da quella fondamentale è che *il diritto a tutto non deve essere conservato, ma che certi diritti devono essere trasferiti o abbandonati*. Se infatti ciascuno conservasse il proprio *diritto a tutto* (...) ne seguirebbe dunque la *guerra* (...). Lo trasferisce (il suo diritto) ad un altro chi, con un segno o dei segni adeguati, dichiara all'altro, che vuole accettare questo diritto, di voler che non gli sia più lecito resistergli quando compirà una certa azione, cui prima poteva opporsi *legittimamente*. Il *trasferimento di diritto* consiste nella sola non resistenza, come si comprende dal fatto che prima di tale *trasferimento*, chi ne beneficia aveva già diritto a tutto: perciò non gli si

di Grozio (P. Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2009, pp. 30 e ss., 99-127). Dopo le argomentazioni di Tuck su Grozio e la sua teoria politica postscettica che si collega a Hobbes in direzione della moderna teoria del contratto e "into the form of a modern rights theory" (R. Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought on the International Order from Grotius to Kant*, cit., pp. 78 e ss., e 109; Id., *Natural Right Theories. Their Origin and Development*, cit., pp. 58-81, 119-142), si vedano le opposte considerazioni di P. Zagorin (*Hobbes without Grotius*, in "History of Political Thought", a. XXI, n. 1, 2000, pp. 16-40), attento a valorizzare lo *ius naturale*, classificato nel *De cive* come parte della "Moral Philosophy", identificato come diritto di autoconservazione per gli ineludibili "Dictates of Necessity" (pp. 28 e ss., 36).

64 *De cive*, VI, 19, pp. 142-143. Sul modello di autorità in Hobbes, sulle sue funzioni e i suoi "portatori" anche rispetto ai modelli tradizionali si veda F. Viola, *Riflessioni sulla metamorfosi del concetto di autorità nel pensiero di Hobbes*, in "Revue européenne des sciences sociales", a. XX n. 61, 1982, pp. 63-88.

65 Cfr. F. Semerari, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, cit., p. 252.

può dare un nuovo *diritto*; ma viene meno, da parte di chi trasferisce, la giusta resistenza a causa della quale l'altro non aveva potuto godere del suo *diritto*.⁶⁶

Per tutto ciò, il consenso non può bastare, perché inevitabilmente implica un rapporto se non paritario almeno commensurabile tra il potere e la *communitas*. Come concorso della volontà di molti a un'azione il consenso non prevede l'assolutezza del comando e non copre tutto il significato e il contenuto del patto stesso. Nel passaggio all'unione la volontà unica include e annulla in sé la volontà dei molti nell'atto in cui ciascuno si obbliga nei confronti dell'altro a rinunciare alla propria forza, al proprio diritto. Il detentore del "potere supremo" è svincolato dall'obbedienza alle leggi civili⁶⁷, per assicurare dimensione di unità e di comunità agli uomini quando non sono più moltitudine. Quest'ultima nell'istituzione statale agisce in modo distinto dalla pluralità sempre contraddittoria delle volontà e delle azioni dei singoli. Ai sudditi tocca un atteggiamento di sottomissione e di obbedienza valutativa senza alcuna possibilità di comandare e governare⁶⁸, mentre il sovrano per istituzione o per acquisizione incarna le prerogative legittime del *popolo*:

Il *popolo* regna in ogni Stato, perché anche nelle *monarchie* il *popolo* comanda: infatti, il *popolo* vuole attraverso la volontà di un solo uomo. (...) Nella *democrazia* e nell'*aristocrazia*, i cittadini sono la *moltitudine*, ma la *curia* è il *popolo*. E nella monarchia, i sudditi sono la *moltitudine* e (per quanto sia un paradosso) il *re* è il *popolo*.⁶⁹

66 *De cive*, II, 3, pp. 90, 91.

67 Ivi, XII, 4, p. 185.

68 Ivi, VI, 1, nota, p. 130. In questo senso si è parlato del *consenso* hobbesiano solo di "tipo orizzontale", considerato che la possibile relazione sudditi-sovrano resta regolata dall'atto di sottomissione totale e incondizionata alla *summa potestas* (cfr. G. Sordi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, FrancoAngeli, Milano 1989, p. 180) con un interessante esame della logica hobbesiana fondata sia su motivi politico-razionali che sulle passioni e una morale utilitaristica (ivi, p. 181 e nota).

69 *De cive*, XII, 8, p. 188. Sulla sovranità quale "integrazione tra violenza dell'acquisizione e legittimazione dell'autorità" spunti interessanti sono in G. Borrelli (*Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 228-231) anche per la discussa letteratura critica (da Roux a D'Andrea, da McNeilly a Sorell, da Terrell a Rangeron).

L'obbligo fondamentale contratto dagli individui è quello caratteristico del *pactum subiectionis* ossia l'obbligo di obbedire a tutto ciò che il detentore del potere comune comanda. Questa tesi ha indotto Hobbes ad affrontare e risolvere le difficoltà poste dal contrattualismo tradizionale che distingue tra *pactum unionis* (con cui gli individui si associano) e *pactum subiectionis* che instaura la *potestas publica*. Tutta la dinamica tradizionale del patto spingerebbe a indicare la presenza di un *populus* anteriore al patto e una limitazione delle funzioni attribuite al sovrano. Per il filosofo inglese nel patto si realizza simultaneamente l'unione e la sottomissione senza configurare due contratti distinti; è possibile distinguere due momenti nel processo di istituzione del potere sovrano o un contratto a due tempi come ha scritto Polin⁷⁰. Ma il popolo non è depositario di un potere politico originario; non entra nel patto come *universitas* cioè come comunità di individui o di gruppi già organizzata in un sistema di rapporti pubblici. Se questo accadesse bisognerebbe sostenere l'idea di un ordine naturale interno alla vita degli uomini, come teorizza Grozio considerandoli in possesso di un desiderio naturale di socialità (*appetitus societatis*). L'autore del *De iure belli ac pacis* intende tale *appetito* connaturato all'essenza razionale dell'uomo e considera "il patto immanente al fatto stesso della società e non ne fa la fonte empirica di questa"⁷¹. All'origine della società non c'è un contratto che, invece, tocca solo le diverse forme di governo ma non lo Stato. L'obbligo di "stare ai patti" è dedotto dalla legge naturale che esprime tutto il primato dell'essere razionale dell'uomo. I contraenti non sono nel patto un'unità indipendente, perché il patto di unione non può mai precedere quello di soggezione, giacché l'unità sociale, contrapposta alla dispersione naturale, si raggiunge solo quando si costituisce il potere sovrano. L'accordo

70 R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, Paris 1981, pp. 81 e ss. Per i limiti del *pactum societatis* in Hobbes e la convergenza di unione e sottomissione si veda N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 47-49. Non sono da sottovalutare le acute considerazioni di A. Matheron (*Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, cit.) che del *De cive* ha colto le difficoltà di tenere insieme la teoria dei diritti del sovrano per "trasferimento di diritto" e la tesi della non obbligatorietà nei sudditi a rispettare tutti quei diritti (pp. 139-141).

71 Così G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, il Mulino, Bologna 1968, p. 103.

non può essere vincolante senza una *summa potestas* che lo imponga. Il significato e i contenuti del patto risultano efficaci solo istituendo l'assolutezza del potere comune in grado di difendere gli uomini dal pericolo costante della "morte violenta". Le finalità delle azioni individuali possono acquistare senso sociale autentico ed essere ordinate al bene comune solo dal comando del sovrano.

Per l'identità di *unione* e *sottomissione* i poli della vita sociale sono il comando e l'obbedienza non i rapporti tra cittadini. Hobbes unisce così nella sua teoria due tesi apparentemente in contrasto: la massima unificazione delle volontà individuali e la concezione non organicistica del potere comune. La volontà che non è volontaria, bensì principio delle azioni volontarie, deve essere tutta contenuta nelle deliberazioni dei patti, negli effetti del trasferimento al sovrano del diritto di usare le forze individuali⁷². Il trasferimento di ogni diritto individuale non può identificarsi con il contenuto di una promessa o di una dichiarazione di valore simbolico, perché quel trasferimento deve generare sottomissione in quanto "evento negativo di una dismissione"⁷³, di effettiva non resistenza al comando di chi detiene la *summa potestas*.

I patti vincolano gli uomini a obblighi precisi indipendentemente dalla ragionevolezza di seguire le leggi di natura. La loro obbligatorietà non è dedotta da tali leggi, perché queste non sono fonte di giustizia. Nell'analisi della condizione naturale degli uomini non è presente alcuna argomentazione di livello morale. La pericolosa malvagità dell'uomo nello stato naturale non è reato né peccato, perché in tale condizione manca una legge e una "persona che la faccia": giusto e ingiusto, buono e cattivo hanno, perciò, un carattere strettamente nominalistico e convenzionale:

72 In proposito non è condivisibile fino in fondo la lettura di Todescan che ha ravvisato l'aporeticità dell'incontro in Hobbes di un motivo razionalistico (la legge naturale) con un motivo volontaristico nato dal contenuto del patto liberamente fissato dall'individuo (F. Todescan, *Il problema del volontarismo in Hobbes*, in *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, cit., pp. 443-444, riproposte e ampliate in Id., *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, cit., pp. 95-108).

73 Così M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., p. 132.

Questi nomi, *giusto* e *ingiusto*, come anche *giustizia* e *ingiustizia*, sono equivoci: hanno un significato, se vengono attribuiti alle persone, un altro se vengono attribuiti alle azioni. Se vengono attribuiti alle azioni, *giusto* significa lo stesso che fatto con diritto, e *ingiusto*, lo stesso che *torto*. (...) Quando li si riferisce a persone, *essere giusto* significa lo stesso che trovare piacere nell'agire giustamente, attendere alla giustizia, sforzarsi di fare in ogni cosa quello che è giusto. *Essere ingiusto* è trascurare la giustizia, o ritenere che debba essere misurata non sul proprio patto, ma sulla propria *utilità* presente. Dunque altro è la *giustizia* o *ingiustizia* di un animo, di un abito, di un uomo, altro quella di una sola azione od omissione.⁷⁴

Le note sul “potere supremo” nel *De cive*⁷⁵, corrispondenti alle esigenze di unità e di coesione, insistono sul raggio d'azione della forza irresistibile del sovrano, per “conformare, con il terrore suscitato da esse (forze), la volontà degli individui all'unità e alla concordia”⁷⁶. Quando Hobbes, trattando della condizione civile, allude alla paura, parla sempre di *terrore* e ciò perché il timore che incute lo Stato non deve far ragionare o prevedere la possibilità di una replica; deve immobilizzare prima che si possa soltanto immaginare una qualche forma di resistenza, come dimostra il fatto che senza il timore reciproco lo Stato non sorgerebbe e una volta costituito non si reggerebbe senza il timore delle pene:

La malvagità delle disposizioni umane è evidente a tutti; ed è anche troppo noto per esperienza quanto poco la coscienza delle promesse leghi gli uomini al loro dovere, quando vengono rimosse le pene. Perciò si deve provvedere alla sicurezza non con i *patti*, ma con le *pene*.⁷⁷

Non a caso lo Stato attua il *comune* e la legge di natura *in foro externi*. La condizione del potere è nell'assolutezza della sovranità che garantisce la sicurezza del corpo politico richiesta dalla borghesia. Problema politico fondamentale è garantire all'uomo-individuo passionale di agire per dar vita non a una

74 *De cive*, III, 5, pp. 101-102. Cfr. C. Altini, *Potenza come potere...*, cit., pp. 149-150.

75 *De cive*, spec. VI, 1, nota; V, 13, nota; 15, nota; 16, nota, pp. 130-131, 137-138, 139, 141.

76 Ivi, V, 8, p. 127. Cfr. V. Omaggio, *Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, Editoriale Scientifica, Napoli 2000, p. 126.

77 *De cive*, VI, 4, p. 132.

comunità giusta ma ordinata e soprattutto difesa dall'insicurezza. L'utile per ogni cittadino si trova trasformato nell'"utile per tutti", nell'"utile comune" relativo alla vita terrena e così articolato in "quattro generi":

1. che siano difesi da nemici esterni; 2. che la pace interna sia conservata; 3. che si arricchiscano per quanto è compatibile con la sicurezza pubblica; 4. che godano di una libertà innocua. Infatti, chi ha il potere supremo non può meglio concorrere alla felicità dei cittadini, che facendo sì che possano godere delle ricchezze prodotte con la loro industria, sicuri dalla guerra esterna e civile.⁷⁸

L'unità del potere politico è il risultato di una scelta razionale di individui naturalmente antagonisti al fine di costruire condizioni di sicurezza in cui venga lasciato a ognuno lo spazio di libertà che non confligga con la sicurezza degli altri. Nella vita statale la massima utilità individuale scopre la garanzia della propria vita. Così il problema della sicurezza interna è il *prius* logico, il motivo fondamentale della genesi della società politica, dell'unione di tutti gli individui *nello* Stato:

Fuori dello Stato ciascuno ha diritto a tutte le cose, ma nessuno può godere di nessuna di esse. Nello Stato, invece, ciascuno gode con sicurezza di un diritto limitato, Fuori dello Stato, chiunque può essere legittimamente spogliato e ucciso da chiunque altro. Nello Stato soltanto da uno. Fuori dello Stato, siamo protetti soltanto dalle nostre forze. Nello Stato dalle forze di tutti. Fuori dello Stato, il frutto dell'industria non è sicuro per nessuno; nello Stato, per tutti. Infine, fuori dello Stato, è il potere delle passioni, la guerra, la paura, la miseria, la bruttura, la solitudine, la barbarie, l'ignoranza, la crudeltà; nello Stato, il potere della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, lo splendore, la società, la raffinatezza, le scienze, la benevolenza.⁷⁹

La costruzione del *potere comune* implica la rinuncia ai propri diritti, al proprio potere in cambio della sicurezza, come ha acuta-

78 Ivi, XIII, 6, p. 195. Cfr. C. Altini, *Potenza come potere...*, cit., p. 159.

79 *De cive*, X, 1, p. 167. "Fatto ciò – si legge in un celebre brano del *Leviathan* – la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, il latino CIVITAS. È questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa" (*Lev.*, cap. XVII, p. 143).

mente osservato Roberto Esposito⁸⁰. Eppure, quella logica *immunitaria* con cui la modernità risponde al pericolo della reciproca distruzione non comporta la negazione del legame sociale, perché in Hobbes indica la negazione della condizione naturale, di quel comune che è il *proprium* naturale degli uomini esposti al pericolo della “morte violenta”. Ciò che si nega non è la vita della *communitas* ma il suo profilo naturalistico opposto a quello moderno che è politico in quanto *comune* e *razionale* nella sua assoluta *potestas*. Se gli individui sacrificano se stessi, lo fanno annullando volontariamente gli appetiti e le passioni *naturali*, quell’autoconservazione minacciata dall’unità irrelata del singolo.

La comunità è comunità del sacrificio⁸¹ solo se il *comune* è riferito alla vita fisica corrotta dalla “guerra di tutti contro tutti”. L’interpretazione del disordine come prodotto da un’assenza di limiti induce a una neutralizzazione della *natura* umana, cancella ogni differenza tra i soggetti attraverso l’esperienza del conflitto perenne in quanto sempre possibile. Questa *differenza* apre alla costruzione razionale della *communitas* in cui la difesa “immunizzante” è la conseguenza prescrittiva, confermata dalle *leggi naturali* che hanno senso solo quando il *comune* da *naturale* si fa *politico* per la volontà di tutti a stabilire una “volontà unica”⁸². L’unicità è riscatto dall’integrità individuale dei soggetti, da quella irrelata e insicura utilità. La modernità di Hobbes sta nel recidere ogni legame con la dimensione originaria e naturale del vivere in comune, perché questo si identifica soltanto con la ragione moderna dello Stato. Non si tratta, a mio giudizio, di svuotare il *cum* eliminandolo definitivamente⁸³, perché lo Stato *leviatano* è ricollocazione del legame comunitario nell’ambito modernissimo del politico fuori da ogni *essenza* naturale. La dimensione verticale di sudditanza e obbedienza si declina in quella orizzontale della protezione civile dei sudditi, non servi ma cittadini e politici, in grado di esprimere una volontà *comune* nell’artificio pattizio. Gli individui stabiliscono il patto di sottomissione al potere comune, perché identificano la ragion d’essere della

80 R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006 (nuova edizione ampliata), pp. 19 e ss.

81 Ivi, pp. 19-20.

82 *De cive*, VI, 1, nota, p. 131.

83 R. Esposito, *Communitas...*, cit., p. XXIII.

loro vita in comune nella *salus populi* che non è un mero conservare la vita ma un'azione tesa a perseguire la felicità:

Per *salute* non si deve intendere soltanto la conservazione della vita a qualsiasi condizione, ma una vita per quanto possibile felice. Infatti gli uomini si sono riuniti spontaneamente negli Stati *istitutivi* al fine di potere vivere tanto piacevolmente, quanto lo ammette la condizione umana.⁸⁴

In proposito si riaffaccia la questione morale non più declinata in termini di giustizia e collegata ai limiti delle leggi naturali ma riferita al potere sovrano in cui si compendiano tutti i diritti della condizione naturale fatta eccezione per il diritto alla vita. È questa eccezione a costituire problema nel diritto sovrano, la cui volontà, se si sostituisce quella dei molti, riproduce a suo modo la scissione di diritto e vita per la quale era stata istituita⁸⁵. In fondo l'obbligo di obbedienza si ispira a motivi rigorosamente razionali in quanto politici ma non disancorati dalle passioni⁸⁶, al punto che l'accordo tra gli uomini non comporta la caduta della nozione di obbligo morale dipendente dall'istituzione del potere civile⁸⁷. Il principio di autoconservazione suggerisce che solo imponendo un ordine alle

84 *De cive*, XIII, 4, p. 194. Di un'identificazione del "bene comune" con la *salus populi* ha trattato G. Borghi, *Passioni, interesse, politica. L'origine utilitaristica dello Stato moderno nella filosofia politica di T. Hobbes*, in *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, cit., pp. 306-308.

85 Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., p. 132.

86 Sui residui di paura vissuti sotto il potere civile cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., pp. 181-182. Approfondimenti in tale direzione ha offerto L. Foisneau, *Obéissance politique et mortalité humaine selon Hobbes*, in *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, préface de Y.Ch. Zarka, Kimé, Paris 1997, pp. 283-305. Le "dinamiche del patto" sono state oggetto delle utili pagine di V. Omaggio, *Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, cit., pp. 123-126.

87 La tesi è al centro della nota interpretazione di H. Warrender (*The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* [1957], tr. it. di A. Minerbi Belgrado, Laterza, Roma-Bari 1974), articolata sui fondamenti dell'obbligazione, le condizioni della sua validità e gli strumenti che ne consentono l'attuazione (pp. 16 e ss.) e, in particolare, concentrata sull'obbligazione generale a obbedire alla legge di natura e su quella specifica riferita a un codice di leggi civili (ivi, pp. 252-253).

passioni con la creazione di un potere *comune* è possibile conseguire una vita sicura e felice, alternativa allo stato di guerra.

Il paradigma “sacrificale” riguarda, quindi, la relazione naturale degli individui che si avvera quando lo Stato è attraversato dalla guerra civile e dall’anarchia. L’irrazionalità del naturale si risolve nel sistema politico moderno che ha trasformato il principio dell’autoconservazione in quello della sicurezza nello Stato assoluto per unità e comando. Con la sovranità la disciplina istituzionale impegna una nuova forma di “scambio” tra interessi privati e pubblica *auctoritas* fino a introdurre il “paradigma conservativo” per il controllo dei processi di differenziazione dei mercati politico-economici determinanti la nascita delle moderne sovranità nazionali⁸⁸.

88 Così G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 223 e ss., 272-273, 276-278.

III

IL COMUNE IN SPINOZA

TRA DIRITTO NATURALE E POLITICA

1. Il *comune* nelle sue plurali accezioni (*communis naturae ordo, sensus communis, communis vivendi ratio, rationis communes regulae, communis opinio, iura communia, communis utilitas, communis consensus, communis salus, notiones communes, bonum omnibus commune*) attraversa, com'è noto, l'intera riflessione filosofica di Spinoza, dall'ontologia all'etica, dalla conoscenza al pensiero giuridico e politico¹. In queste pagine il lemma è indagato con riferimento alla definizione di *diritto naturale* e alle sue conseguenze pratiche (politiche) nell'ambito delle relazioni tra condizione *naturale* e vita civile. In proposito le riflessioni del pensatore olandese si muovono in esplicita polemica con Hobbes, le cui tematiche presentano indubbie affinità di interessi ma si situano in una costellazione di contenuti e di argomentazioni assai differenti².

È stata già documentata la conoscenza diretta del *De Cive* e la sua presenza nella biblioteca di Spinoza³ che, nel giugno del 1674,

-
- 1 Cfr. E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, M. Nijhoff, La Haye 1970, vol. I, pp. 189-193 e *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, par M. Gueret, A. Robinet et P. Tombeur, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1977, pp. 66-67. Sull'ampio spettro problematico si veda anche il volume di D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, G. Olms Verlag, Hidesheim-Zürich-New York 2012.
 - 2 Ha scritto magistralmente A. Matheron che "Spinoza réfléchit à partir de Hobbes. Il part de la même problématique (...). Mais cette problématique, il ne la reprend pas telle quant à son contenu: il la travaille en fonction de ses propres concepts, et l'infléchissement qu'il lui fait subir ouvre finalement des perspectives toutes différentes" (A. Matheron, *Politique et religion chez Hobbes et Spinoza*, in Id., *Anthropologie et politique au XVIIe siècle [Etudes sur Spinoza]*, J. Vrin, Paris 1986, pp. 104-105).
 - 3 P. Vulliaud (*Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Chacornac, Paris 1934) annota la II ed. del *De cive* (1647). Sul tema rinvio alle informazioni offerte dallo studio accurato di C. Gallicet Calvetti, *In margine a Spinoza lettore del "De Cive" di Hobbes*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", a. 73, n.1, 1981, pp. 52-84; p. 53 e nota.

sollecitato dall'amico Jarig Jelles, non esitava a esprimere un parere assai netto sul filosofo inglese:

Per quanto concerne la politica, la differenza tra Hobbes e me, di cui chiedi, consiste in questo: io lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di natura.⁴

Già solo questa richiesta, formulata da uno dei più rappresentativi esponenti del circolo degli amici di Amsterdam, mostra l'esigenza di fugare ogni dubbio su presunte analogie e assimilazioni. Ma qui preme sottolineare quanto la precisazione di Spinoza miri a sostenere la persistenza del diritto naturale nello stato civile e l'equivalenza di potere e diritto nelle relazioni tra *summa potestas* e sudditi. Da richiamare è, innanzitutto, la nota definizione dello *ius naturale* nel capitolo XVI del *Trattato teologico-politico* che interviene "Sui fondamenti della vita politica, sul diritto naturale e civile di ciascuno e sul diritto dei poteri sovrani":

Per diritto e istituto naturale – scrive Spinoza – non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo ciascun individuo come determinato naturalmente a esistere e ad agire in un certo modo.⁵

Il senso di questa definizione – che nell'*Etica* impegnerà l'esistenza e l'azione di ognuno nella "necessità della sua natura"⁶ – poggia sulla *naturale determinazione* di tutti gli enti ("ciascun individuo"), come attesta l'esempio dei pesci che nuotano e di quelli che mangiano i più piccoli. Anche tra gli uomini non si danno

4 B. Spinoza a J. Jelles, The Hague, 2 giugno 1674, poi in *Epistolae Doctorum quorundam virorum ad B.d.S. et Auctoris Responsiones*, in B. Spinoza, *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. IV, tr. it. in Id., *Opere*, cit., p. 1420.

5 B. Spinoza *Trattato teologico-politico* (1670), in Id., *Opere*, cit., cap. XVI, 2, p. 660 (d'ora in poi si cita nelle note e nel testo con la sigla *TTP*).

6 Id., *Etica dimostrata con ordine geometrico* (1663-1670), in Id., *Opere*, cit., parte IV, pr. XXXVII, schol. II (d'ora in poi si cita con *E*): "Ognuno esiste per supremo diritto di natura e quindi ognuno compie, per supremo diritto di natura, ciò che segue dalla necessità della sua natura" (p. 1007).

distinzioni qualitative né privilegi in base a preordinate gerarchie razionali e, quindi, pensare che *fatuos* e *delirantes* debbano attenersi ai principi della ragione è come pretendere che un gatto sia tenuto a vivere “*ex legibus naturae leoninae*”⁷. Il diritto non nasce da una concezione razionale statica degli enti ma stabilisce una nuova unità di esistenza ed essenza. Se Hobbes ha identificato lo *ius naturale* con quello del soggetto individuale in vista della sua autoconservazione, regolata da una norma razionale trascendente le esistenze finite degli individui e coincidente con il diritto-potere assoluto sulla vita (*ius in omnia*)⁸, Spinoza definisce la norma giuridica naturale e immanente alla vita stessa; non è principio dell’agire bensì simultanea potenza e attività dall’interno. L’equivalenza *ius sive potentia* è riconosciuta nella corrispondenza della “potenza universale di tutta la natura” all’espansione di ciascun individuo che “si estende *sin dove si estende la sua potenza* determinata”⁹. Il nesso di natura e potenza misura il diritto effettivamente esercitato nelle pratiche di vita in cui ogni individuo è determinato ad agire o a patire.

Lo *ius sive potentia* è principio di identificazione dell’in sé dei modi in grado di adottare tutti i mezzi utili allo sforzo (*conatus*) di conservare la propria essenza (“*conatus sese conservandi est ipsa rei essentia*”)¹⁰ nel movimento vitale della natura, per cui “ciascuna cosa, per quanto è in essa, si sforzi di perseverare nel suo stato, senza alcun riguardo per alcunché se non per se stessa”¹¹.

Per giungere ai diritti soggettivi non c’è bisogno di un codice originario, perché essi sono *iura Dei*. La *lex naturalis* è immanente all’ordine della natura considerata *sub specie aeternitatis*, sottratta alle circostanze particolari, radicata nell’ontologia (*Deus sive Natura*), essendo “la potenza della natura (...) la stessa poten-

7 TTP, cap. XVI, 2, p. 661 e, ivi, 3, p. 662.

8 T. Hobbes, *De cive*, I, 14, p. 88 e II, 3, pp. 90, 91.

9 TTP, cap. XVI, 2, p. 660, corsivo mio. Questo senso del limite è stato richiamato da E. Giancotti Boscherini, *Sui concetti di potenza e potere in Spinoza*, in “Filosofia politica”, a. IV, n. 1, 1990, pp. 103-118; p. 107. Della stessa A. si veda anche *L’uomo parte della natura* (1977), poi in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., pp. 121-133. Per i significati di norma cfr. R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, Aracne, Roma 2006, pp. 19-41.

10 E, parte IV, pr. XXII, dem., p. 993.

11 TTP, cap. XVI, 2, p. 660.

za di Dio”; *potestas* divina infinita e assolutamente libera che esiste per intima necessità della sua essenza e si determina ad agire in assoluta autonomia¹². Lo *ius sive potentia* esprime in ogni natura il diritto-potenza illimitato di Dio ma in un *modo* finito. L’ontologia rende il finito non assoluto, ne mostra l’inadeguatezza, il costitutivo *deficere*. Nell’eterna “natura universale” l’uomo è solo *una parte* che erra quando crede di poter essere misura di tutto. Il suo diritto naturale non è un regno dell’umanità, chiuso in sé, privilegiato *imperium in imperio*, ma è da concepire in relazione agli infiniti *modi* della necessità della natura divina, di quell’ordine di “tutta la natura” che è *connessione* ontologica, ignorata per larga parte dalla *nostra ragione*. Sintomatica l’insistenza su questa espressione in un brano di *TTP*:

Dunque, tutto ciò che in natura ci appare ridicolo, assurdo o cattivo, ci appare così perché conosciamo le cose soltanto in parte e perché in massima parte ignoriamo l’ordine e la coerenza di tutta la natura; perché vogliamo inoltre che ogni cosa sia diretta secondo il precetto della *nostra ragione*. E tuttavia, ciò che la ragione dichiara cattivo, non è tale rispetto all’ordine e alle leggi dell’universa natura, ma soltanto in relazione alle leggi della sola *nostra natura*.¹³

Lo *ius naturale* non distingue tra azioni giuste e ingiuste, perché non obbedisce a nessun tipo di antropocentrismo di matrice classica (stoica, ciceroniana e poi cristiana) né al moderno paradigma volontaristico¹⁴. Nel brano del *Trattato* sopra citato c’è un’iniziale parola-spia (*institutum*) del complesso orientamento filosofico-giuridico di Spinoza. La riprende dal lessico del giusnaturalismo moderno e la rielabora radicalmente, convinto che a stabilire lo *ius* non sia più una *facoltà* di carattere etico-razionale (Grozio) ma una *necessità naturale*, attestando contro Hobbes la coincidenza dello *ius natura-*

12 Ivi, cap. I, 27, p. 456.

13 Ivi, cap. XVI, 4, p. 662. Corsivi miei.

14 Sulla nozione di *ius naturale* si vedano le acute pagine di R. Caporali, *La fabbrica dell’“Imperium”*. Saggio su Spinoza, Liguori, Napoli 2000. pp. 78 e ss. “Dunque, pensare che una cosa qualunque sia molesta e cattiva, e credere che una cosa qualunque sia empia, orrenda, ingiusta e turpe dipende da una concezione turbata, mutilata e confusa delle cose stesse” (*E*, parte IV, pr. LXXIII, schol., p. 1039).

le con l'esercizio fattuale della potenza di ogni individuo¹⁵. Perciò lo *ius sive potentia* si esprime nell'in sé del *modo* e, lontano da ogni subordinazione esterna, rappresenta il primo e vero *institutum*.

Il *Trattato politico* nel 1676 (opera destinata a rimanere incompiuta per la morte dell'autore) propone dello *ius naturale* una definizione fondata sul nesso di diritto e potenza della natura che, non senza varianti, ricalca le tesi del 1670. Tuttavia, l'"ordine di presentazione" delle argomentazioni è modificato; meno coinvolti sono i modelli del giusnaturalismo moderno (Grozio e Hobbes) ed è coerentemente cassato il richiamo all'"istituto naturale"¹⁶.

Nel nuovo contesto storico che ha conosciuto l'esaurirsi dell'esperienza repubblicana (1653-1672) con l'assassinio dei fratelli De Witt e il ritorno alla monarchia, l'urgenza di definire gli aspetti di vita istituzionale dello Stato mette in secondo piano le analisi giuridico-filosofiche del 1670 tratte dallo studio della Bibbia e delle peculiarità storico-antropologiche degli Ebrei. La battaglia per difendere la libertà di pensiero dal dogmatismo delle autorità religiose lascia il campo all'esigenza di definire i nuovi principi di teoria politica, richiamando gli esiti dell'*Etica*, un'opera decisiva in sé e fondamentale per comprendere il cambio di motivazioni dal *TTP* al *TP*. Del primo *Trattato* resta l'insistito richiamo alla complessa condizione umana con la consapevolezza – avvertita nella parte IV dell'*Etica* – della sua relazione con le altre parti del tutto e, perciò, condizionata dalla "potenza delle cause esterne", un'eccedenza rispetto alla quale l'uomo resta un essere passivo¹⁷. L'i-

15 Per il rapporto con Grozio e l'uso diversificato del concetto di *facultas* in *TTP* rinvio a A. Matheron, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, cit., p. 100.

16 "Per diritto di natura intendo dunque le leggi o regole di natura, secondo le quali accadono tutte le cose, cioè la stessa potenza della natura. Perciò il diritto naturale dell'intera natura e di conseguenza il diritto di ciascun individuo coincide con la sua potenza. Dunque tutto ciò che opera per le leggi della sua natura, ciascun uomo opera per supremo diritto di natura, e quanto vale per potenza, tanto diritto possiede sulla natura" (*TP*, cap. II, 4, p. 1111). Cfr. A. Matheron, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, cit., p. 99.

17 *E*, parte IV, pr. II: "Siamo passivi in quanto siamo una parte della natura che non può essere concepita per sé senza le altre" (p. 977); pr. II: "La forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne" (p. 978). A Espinosa e a relação todo/partes ha dedicato interessanti riflessioni M.L. Ribeiro Ferreira (in "Revista Conatus", a. 4, n. 8, 2010, pp. 83-98), ragionando sull'apparente contraddi-

nadeguato c'è perché c'è la possibilità della scissione della mente dal mondo della vita, della "potenza di agire del nostro corpo" da quella di "pensare della nostra mente"¹⁸. Con le due *res* di Cartesio ritorna il problema (anche cartesiano) del rapporto tra *mens* e corpo da ripensare, secondo Spinoza, in una nuova unità, per cui il secondo occupa lo spazio infinito delle singole cose e "affetta" in moltissimi modi la mente che "non percepisce alcun corpo esterno come esistente in atto se non mediante le idee delle affezioni del suo corpo"¹⁹, mentre questo, a sua volta, essendo affetto dai corpi esterni, offre alla mente un'infinita potenza realizzatrice²⁰. Così definita, quella unità mette in crisi il soggetto "cogitante" di Descartes, la sua incapacità di concepire il movimento vitale del corpo che, non più subordinato al presunto potere superiore della *mens*, è in grado di "meravigliarla" con conseguenze assai rilevanti nel campo dell'azione:

Nessuno, infatti, ha conosciuto finora in modo tanto accurato la struttura del corpo da poter spiegare tutte le sue funzioni, per non dire che nei brutti si osservano molte cose che superano di gran lunga l'umana sagacia e che i sonnambuli nel sonno fanno moltissime cose che da svegli non oserebbero. Questo mostra a sufficienza che lo stesso corpo, per le sole leggi della natura, è capace di molte cose che meravigliano la sua mente. (...) Donde segue che quando gli uomini dicono che questa o quell'azione del corpo trae origine dalla mente che governa il corpo, non sanno quello che dicono e non fanno altro

zione tra la sostanza infinita e le esperienze particolari degli individui nelle condizioni spazio-temporali. Cfr. anche M. de Gainza, *El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza*, in D. Tatián (a cura di), *Spinoza. Séptimo Coloquio*, Brujas, Córdoba 2011, pp. 13-21.

18 *E*, parte III, pr. XI, p. 908.

19 *Ivi*, parte II, pr. XXVI, p. 866. Sull'incidenza dei corpi per un'"antropologia politica" si vedano le lucide osservazioni di B. de Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Guida, Napoli 2011, pp. 88-90. Diffusissimo nella letteratura contemporanea, il tema è stato riproposto in una delle sezioni del volume di D. Tatián (a cura di), *Spinoza. Cuarto Coloquio*, Brujas, Córdoba 2008, pp. 277-313.

20 "La mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più numerosi sono i modi nei quali il suo corpo può essere disposto" (*E*, parte II, pr. XIV, p. 856). "La mente e il corpo sono un solo e medesimo individuo che si concepisce ora sotto l'attributo del pensiero ora sotto quello dell'estensione" (*ivi*, pr. XXI, schol., p. 863).

che confessare di ignorare, con parole speciose senza meravigliarsene, la vera causa di quella azione.²¹

Il naturalismo si afferma alla luce di un complesso progetto di fondazione imprescindibile dal divenire dei corpi e dalle loro connessioni nelle linee di espansione vitale²². Il corpo è, infatti, al centro di un'infinita serie di relazioni dettate dalla *potestas agendi* dell'uomo in una condizione sempre transitoria²³. Nessun corpo è chiuso in se stesso o immobile, considerato che per conservarsi ha "bisogno di moltissimi corpi dai quali di continuo è quasi rigenerato"²⁴. La riconosciuta funzione positiva della corporeità innova la riflessione moderna sulla posizione dell'uomo contro le illusioni del libero arbitrio e del potere della volontà con conseguenze immediatamente accertabili nel campo della politica²⁵.

Caduto il riferimento al *teologico* e alla tradizionale ragione deduttiva, il *Trattato politico* introduce significative tensioni teoriche rispetto al *TTP*, proponendo un'analisi della *hominum communis natura, seu conditio*: "Barbari o civilizzati, dappertutto uomini intrecciano relazioni reciproche e danno forma a una qualche condizione civile". Perciò "le cause e i fondamenti naturali degli Stati non sono da richiedere ai postulati della ragione, ma si devono rica-

21 Ivi, parte III, pr. II, schol., p. 900. Per Spinoza è questo del corpo il limite che insidia la coscienza e che rende profondo lo squilibrio rispetto al mondo: così B. de Giovanni, "Corpo" e "ragione" in *Spinoza e Vico*, cit., pp. 164-165. Il "corpo come soggetto della/alla norma naturale" è stato indagato da R. Ciccarelli, *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Carocci, Roma 2003, pp. 55-63.

22 Sulla connessione tra la concezione fisico-biologica della natura e la fondazione dell'ordine civile si veda L. Nocentini, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 2001, pp. 125-126, 128 e ss. Sempre utili le pagine di S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris 1963.

23 "Noi viviamo in continuo mutamento e (...) ci diciamo felici o infelici a seconda che cambiamo in meglio o in peggio" (*E*, parte V, pr. XXXIX, schol., p. 1082).

24 Ivi, parte II, pr. XIX, dem., p. 861.

25 Sono note le innovative riflessioni di Deleuze sulla rivalutazione del corpo come vero e proprio "grido di guerra" e sulla legge come "norma di un potere" (*Spinoza et le problème de l'expression* [1968], tr. it. a cura di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1981, pp. 234, 237). Sulla crisi del diritto naturale tradizionalmente fondato sull'illusione della libera volontà cfr. E. Curley, *The State of Nature and its Law in Hobbes and Spinoza*, in "Philosophical Topics", a. 19, n. 1, 1991, pp. 97-117.

vare dalla comune natura o condizione degli uomini”²⁶. Qui il significato di *communis natura* come di ciò che è proprio degli uomini, riguarda non la *costituzione* ontologica, ma la loro *condizione*. La riflessione sul diritto naturale assume, cioè, fino in fondo la scissione tra *natura* e *ragione* umana, non teorizza una situazione di perfezione ma tiene conto anche degli *appetiti*, del “cieco desiderio” con cui gli uomini si determinano ad agire e si conservano²⁷. Il diritto naturale non proibisce nulla “se non ciò che nessuno desidera e nessuno può fare”, a conferma del processo di autoconservazione e di espansione della vita assicurato dal movimento delle *passioni*. “*Affectus, quibus conflictamur*”: così Spinoza introduce l’opera del 1676, convinto che la politica è il campo di azione di molte *cupidità*, come conferma la proposizione 15 della parte IV dell’*Etica*²⁸, riconoscendo che affetti e passioni sono elementi difettosi senza tuttavia rappresentare né vizi o errori della natura; sono modalità ineludibili della natura dell’essere finito, “proprietà (...) che ad essa competono così come alla natura dell’aria appartengono il calore, il freddo, la tempesta, il tuono e cose simili”²⁹.

La ragione non esaurisce, quindi, la *natura* dell’uomo; adeguato e inadeguato convivono nella *potestas agendi*, vanificando la differenza tra i desideri che si “ingenerano in noi a partire dalla ragione”

26 TP, I, 7, p. 1110. Sul tema sono acute le pagine di R. Caporali, *Vico e Spinoza moderni eccentrici* (2016), poi in Id., *G.B. Vico*, Società editrice “Il Ponte Vecchio”, Cesena 2023, pp. 509-520; pp. 515-516. Contro ogni astratta legalità, la realtà del diritto è concepita quale integrante collaborazione in cui si realizza la ragionevolezza della *summa potestas* che dal *TTP* al *TP* si riempie di contenuti positivi: così L. Nocentini, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, cit., pp. 200-201 e ss.

27 TP, cap. II, 5, pp. 1111-1112. Già in *TTP* Spinoza osserva che il diritto di natura è regolato dal “desiderio e dalla potenza” e non dalla “sana ragione” (cap. XVI, 3, p. 661). Su “*Désir, passions et raison*” sono magistrali le pagine di P.-F. Moreau, *Spinoza* (1975), PUF, Paris 2009, pp. 96-107. Lo *ius* tra natura e *conditio humana* è stato oggetto di attento studio in A.M. Campanale, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 1993, pp. 51-62.

28 E, parte IV, pr. XV: “La cupidità che nasce dalla vera conoscenza del bene e del male può essere estinta o inibita da molte altre cupidità che nascono dagli affetti dai quali siamo combattuti” (p. 986).

29 TP, cap. II, 2, pp. 1107-1108. Cfr. S. Rojas Peralta, *Prestigio, afectividad y efectividad en política*, in V. Brodsky, G. Farga, G. Gutiérrez Urquijo, A. Viñas (a cura di), *Spinoza. Decimosegundo Coloquio*, “Spinoza y los otros”, Universidad Nacional, Córdoba 2017, pp. 99-134.

e quelli che “traggono origine da altre cause”, giacché “sia i primi sia i secondi sono effetti della natura, e spiegano la forza naturale con la quale l’uomo è spinto a perseverare nel suo essere”³⁰, partecipe dell’espansione della vita, dell’ininterrotto movimento delle passioni. Con lo scopo in comune di potenziare e conservare la vita ragione e passione non sono esclusive o alternative, ma dimensioni di uno stesso processo in cui le differenze esprimono gradi della potenza infinita della sostanza, ognuno dei quali in sé perfetto. Non introducono una rigida divaricazione, perché complementari, l’una nel prescrivere una norma comune di vita (“*communis vivendi ratio*”), l’altra un orientamento altrettanto naturale, segnato dalla *cupiditas* naturale, dagli affetti messi in moto dal *conatus*.

Gli uomini vivono secondo le proprie *affectiones* che ne incrementano la potenza di agire quando sono *attivi* (gioia, letizia e amore) o la diminuiscono quando *passivi* (tristezza, melanconia e odio). Gli “affetti che sono passioni”³¹ non sono deducibili da un sistema di regole universali, dettate da una razionalità onnicomprensiva e superiore, autosufficiente e separata dal mondo, ma si misurano sul *conatus* in continuo divenire. Forza o debolezza di agire, convergenza di forze (amore) o conflitto (odio), pratiche di unione (amicizia e generosità) o di estraneità (orgoglio), rigenerazione (gloria) o distruzione (ambizione) in attesa che accada un bene (speranza) o un male (timore): si tratta di azioni e reazioni che possono conservare o distruggere a condizione che un affetto prevalga o no su un altro³².

Anche rispetto ai modelli classici (ciceroniano) il naturalismo spinoziano contesta una natura statica, metafisicamente predeter-

30 *TP*, cap. II, 5, p. 1112. Le *cupiditas* sono “passioni in quanto nascono da idee inadeguate; le stesse cupiditas sono considerate virtù quando sono suscitate o generate da idee adeguate. Infatti tutte le cupiditas, dalle quali siamo determinati a fare qualcosa, possono nascere tanto da idee adeguate quanto da idee inadeguate” (*E*, parte V, pr. IV, schol., p. 1058). Cfr. B. de Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, cit., p. 94.

31 *E*, parte IV, pr. XXXIII, p. 999.

32 Per tali relazioni e classificazioni (*E*, pr. XLI-L, pp. 1011-1018), dopo le note analisi di P. Macherey e M. de Souza Chaui (*Política em Espinosa* [2003], tr. it. a cura di M. Vanzulli, Edizioni Ghibli, Milano 2006, pp. 134 e ss.), si vedano i saggi raccolti in D. Cápona Gonzáles, B. Rojas Castro (a cura di), *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*, Autoedición, Chile, Valparaíso 2019, pp. 118-240.

minata, considerato che “un solo e medesimo oggetto possa essere causa di molti e contrari affetti”³³. Le continue modificazioni del corpo e della *mens* rendono possibile il passaggio da una condizione all'altra, dalla passività all'attività, dall'ignoranza alla sapienza e viceversa. La teorizzata omogeneità naturale, l'esigenza stessa di vita della parte nel tutto non possono eludere la lacerata condizione umana, esposta alle “fluttuazioni dell'animo”:

Con quanto ho detto fin qui ritengo di avere spiegato e mostrato per mezzo delle loro cause prime gli affetti più importanti e le fluttuazioni dell'animo che nascono dalla composizione dei tre affetti primitivi. Da ciò appare che noi siamo agitati in molti modi dalle cause estreme e che siamo sbattuti, come le onde del mare agitate da venti contrari, ignari della nostra sorte e del fato.³⁴

Questa è la “materiale” realtà dell'uomo che in ogni desiderio riconosce l'alterità, il desiderio dell'altro così che ognuno, per la propria conservazione, agisce in base al *quod simile*, alla *comune natura* di immaginare gli altri come *res nobis similes*, segnati dai nostri stessi affetti: “Se immaginiamo che una cosa a noi simile, e per la quale non abbiamo provato alcun affetto, sia presa da un qualche affetto, per ciò stesso siamo presi da un affetto simile”³⁵. Non

33 E, parte III, pr. XVII, schol., p. 914. Su questo luogo dell'*Etica* si vedano i contributi di R.de Oliveira Silva e M.L. da Silva, di V.S. Machado, in C.W. Benevides Gomes, E.A. de Rocha Fragoso, F.J. Barros Sousa Lima, H. Lima da Silva, W. Silva de Miranda (a cura di), *Potência da Multidão e Libertade de Filosofar*, Eduercc-Cmaf, Fortaleza 2020, pp. 327-346, 369-383.

34 E, parte III, pr. LIX, schol., pp. 953-954.

35 Ivi, pr. XXVII, p. 921. “Se dunque la natura del corpo esterno è simile alla natura del nostro corpo, allora l'idea del corpo esterno, che immaginiamo, implicherà un'affezione del nostro corpo simile all'affezione del corpo esterno. Di conseguenza, se immaginiamo che qualcuno a noi simile sia preso da un certo affetto, questa nazione esprimerà un'affezione del nostro corpo simile a questo affetto; perciò, immaginando che una certa cosa a noi simile sia presa da un certo affetto, saremo presi, insieme a essa, da un affetto simile. Se invece odiamo una cosa a noi simile, saremo presi, insieme a essa, da un affetto contrario e non simile” (ivi, pr. XXVII, dem., pp. 921-922). Sul carattere di *somiglianza*, dopo le note ricerche di E. Balibar, concentrate magistralmente sull'*Etica* e i rapporti di concatenazione degli stati affettivi (L. Di Martino e L. Pinzolo [a cura di], *Spinoza: il transindividuale*, Edizioni Ghibli, Milano 2002, pp. 32-33 e ss.), si veda D. Bostrenghi, *Baruch Spinoza e la cosa a noi simile*, in “Il cannocchiale”, a. 2, 2003, pp. 3-12.

si tratta di altruismo ma di una tensione “conativa” che ci spinge all’azione e alla conservazione (“conatus agendi” e “conatus sese conservandi”)³⁶.

La potenza di agire può variare perché l’uomo è parte della natura e come tale è inconcepibile per sé senza l’immagine affettiva dell’altro, rappresentando l’immaginazione non una facoltà ma una struttura costituita secondo i meccanismi dell’*imitatio affectorum* per cui ognuno amerà o odierà ciò che rispettivamente riconoscerà nell’altro:

Questa imitazione degli affetti, quando si riferisce alla tristezza, si chiama commiserazione; riferita invece alla cupidità si chiama emulazione, la quale perciò non è altro che la cupidità di una certa cosa che si ingenera in noi perché immaginiamo che altri a noi simili abbiano la stessa cupidità. Se immaginiamo che qualcuno, per il quale non abbiamo provato alcun affetto, susciti gioia in una cosa a noi simile, lo ameremo. Se, al contrario, immaginiamo che egli susciti in essa tristezza, lo odieremo.³⁷

L’etica e la politica non possono prescindere dalla presa d’atto di questa modalità di relazione degli individui. Già nella parte III dell’*Etica* la teoria della *imitatio* consente al filosofo olandese di ragionare sull’origine del vivere associato. La realtà affettiva e immaginativa degli uomini è ciò che separa e, nello stesso tempo, unisce. Gli altri partecipano indirettamente alla costituzione del nostro essere e alla modalità del nostro agire costruendo trame di

36 Per le fonti antiche (stoiche ed ellenistiche) della nozione di autoconservazione cfr. J. B. Jacobs, *The ancient Notion of Self-Preservation in the Theories of Hobbes and Spinoza* (2010), in <https://doi.org/10.17863/CAM.16009> (pp. 206-272).

37 *E*, parte III, pr. XXVII, schol. e cor. I, p. 922. Ai processi di immaginazione e di fondazione della relazione con gli altri ha dedicato acute analisi F. Bonicalzi, *L’impensato della politica Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli 1999, pp. 82 e ss. Utili considerazioni si raccolgono in D. Santos da Silva, *Afirmção de si e conflito: notas sobre a imitação afetiva*, in B.N.A. Grassset, E.A. da Rocha Fragoso, E.M. Itokazu, F. de Guimraens, M. Rocha (a cura di), *Spinoza e as Américas*, Volume 2, Eduece-Cmaf, Rio de Janeiro-Fortaleza 2014, pp. 123-135.

relazioni e stabilendo legami di *bene* che precedono o comunque prescindono dalla conoscenza razionale³⁸.

La teoria dell'*imitatio* conferma la tesi che gli uomini sono già sempre in una dimensione sociale complessa che, per quanto insufficiente a dar vita a una *civitas* comune, rende possibile perseguire l'utile nell'azione, sfuggendo a ogni norma estrinseca. Anche le passioni negative non contrastano la socievolezza, realizzata per un processo di "identificazione immaginaria" che si avvale della forza espansiva del corpo, "reso atto a essere affetto in più modi e a modificare altri corpi", come si legge nella parte IV dell'*Etica*³⁹. Non si dà nell'individuo una tendenza ad associarsi per *appetitus*, come ha sostenuto Grozio, perché egli è, per dimensione ontologica fondamentale, un essere già socializzato, al punto da rendere accettabile la definizione aristotelico-scolastica di "animale sociale", coerente con la condizione di un *modo* finito della sostanza infinita⁴⁰.

Eppure la convergenza di passione e ragione, di vita naturale e sociale apre a un problema di difficile soluzione, centrale nel *Trattato politico* che fa esplicite incursioni nelle *proposizioni* dell'*Eti-*

38 "L'uomo amerà con maggiore costanza il bene che appetisce per sé e che ama, se vede che anche gli altri lo amano; perciò (per il corollario della stessa proposizione) sarà spinto a far sì che altri lo amino. E poiché questo bene (per la proposizione precedente) è comune a tutti e tutti possono goderne, egli sarà spinto (per la stessa ragione) a far sì che tutti ne godano e tanto più quanto più fruirà di questo bene" (*E*, parte IV, pr. XXXVII, "Altrimenti", p. 1005). In proposito cfr. A. Trucchio, *Come guidati da un'unica mente. Questioni di antropologia politica*, Edizioni Ghibli, Milano 2008, pp. 108-109 e note. Interessante è l'analisi di Balibar (*Spinoza: il transindividuale*, cit.) che, ripreso il termine "transindividualité" da Gilbert Simondon, ha proposto un'alternativa al concetto di "ego-altruismo" di Matheron (*Individu et communauté dans l'oeuvre de Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969), riconoscendo in Spinoza una rinnovata concezione di causalità, i diversi gradi di individualità e le articolazioni di ragione e immaginazione. In quest'ultima ha identificato una "struttura" in grado di offrire una secolarizzazione e una generalizzazione della massima biblica ("Amerai il prossimo tuo come te stesso"), considerata dal filosofo olandese il nucleo della vera religione (pp. 108, 113, 122, 132).

39 *E*, parte IV, pr. XXXVIII, pp. 1008-1009.

40 "E se gli Scolastici – dal fatto che uomini nello stato di natura sono a stento nel loro pieno diritto – vorranno dire che l'uomo è un animale sociale, non avrà nulla da obiettare" (*TP*, cap. II, 15, p. 1117). Il carattere paradossale di questa adesione alla definizione scolastica è stato sottolineato da M. de Souza Chaui, *Política em Espinosa*, cit., pp. 231-232.

ca, riconoscendo che se le passioni dominano la vita umana, non la garantiscono a differenza della ragione, destinata a un “cammino molto difficoltoso” nel moderare e regolare gli affetti:

È infatti certo – e nella nostra Etica abbiamo dimostrato che è vero – che gli uomini sono necessariamente schiavi degli affetti; che per costituzione naturale provano compassione per chi sta male e invidia per chi sta bene; che sono inclini più alla vendetta che al perdono (...) Abbiamo dimostrato inoltre che la ragione può molto nel reprimere e nel moderare affetti, ma abbiamo anche visto che la ragione insegna un cammino molto difficoltoso. Tanto che sogna l’età dell’oro dei poeti, ossia una favola, chi è persuaso di poter indurre la massa, o chi amministra la cosa pubblica, a vivere secondo il solo precetto della ragione.⁴¹

La geometria delle passioni è specchio di variabili rapporti di forza, come attestano – nella parte III dell’*Etica* – i meccanismi dell’ambizione di dominio e di gloria, della *misericordia* e dell’*invidia*⁴² che espongono alla mutevolezza e alla “contrarietà” nel legame sociale, descritte nelle *proposizioni* XXXII-XXXIV della parte IV⁴³. Attraversata da particolarismi irriducibili a unità, la socievolezza naturale non è luogo pacifico di esistenza. Il rapporto di “somiglianza” tra gli uomini si declina in un desiderio di “conformità” e di vantaggio egoistico che trasforma il potere sulle cose in potere sugli altri, aprendo alla competizione e al conflitto:

Ciascun uomo desidera che gli altri si conformino a ciò che lui sente, che approvino ciò che egli approva e rifiutino ciò che egli rifiuta. Perciò, mentre tutti ad un tempo vogliono essere i primi, gli uomini entrano in conflitto tra loro e cercano con ogni mezzo di opprimersi a vicenda. Chi vince si vanta allora non tanto di aver giovato a sé stesso, quanto di aver nuociuto ad un altro.⁴⁴

41 *TP*, cap. I, 5, p. 1109.

42 *E*, III, pr. XXXI, schol., pp. 926-927; ivi, pr. XXXII, schol., p. 927.

43 Ivi, parte IV, pp. 998-1001. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano 2004, pp. 66-67 (con ampia bibliografia alle pp. 417-491).

44 *TP*, cap. I, 5, p. 1109. Il desiderio di conservazione di sé attraverso il processo di immaginazione si alimenta di “passioni di odio” che inducono a considerare gli altri “nemici di natura”: “Nella misura in cui sono tormentati dalla collera, dall’invidia o da altre passioni di odio, gli uomini sono spinti in direzioni opposte e si contrastano a vicenda. Essi sono perciò tanto più tem-

Ma la constatazione di questa condizione non provoca in Spinoza alcun giudizio di valore. Immaginazione e conflitto sono dimensioni dell'esistenza umana che possono anche concorrere al suo miglioramento. Se la spinta all'azione è dettata dal movimento delle passioni, la loro diversità e variabilità richiedono un incremento di cooperazione anche nel conflitto, considerato negativo solo per ignoranza dell'ordine naturale. Questa tesi, al di là delle possibili e superficiali analogie con la teoria delle passioni di Hobbes, con la nozione di *iūs* come potenza di autoconservazione⁴⁵, apre a una dimensione teorica nuova. Non confinato il conflitto a una condizione estrema e irreversibile come nel *De Cive*, Spinoza lo considera una proprietà ineludibile della politica, essenziale alla definizione dello stato di natura. In esso l'uomo agisce solo per la ricerca del proprio utile con la "massima passione" e con le leggi che considera necessarie alla propria conservazione⁴⁶. Nessuno è padrone di qualcosa ma tutti hanno diritto a tutto e la potenza è definita da qualunque appetito determini all'azione; non c'è giustizia, legge o obbligazione e ogni impegno può essere infranto se si considera più vantaggioso violarlo che mantenerlo o se si ha la forza di romperlo senza subirne un danno maggiore. Ne consegue che il giudizio può solo dipendere dalla natura affettiva di ognuno, dalla scelta di "vivere a suo modo" che fa coincidere la massima libertà con la "potenza di un singolo". Il diritto naturale "proprio di un solo individuo" è "inesistente e frutto di sola e irreale opinione"⁴⁷. Considerare gli uomini isolati e indipendenti è frutto di cattiva immaginazione che introduce separatezza tra i *modi* e rimuove i relativi nessi causali. Il pericolo non viene solo dagli altri ma dalla solitudine. Al *metus mortis* del *De Cive* (I, 2)

bili, quanto più sono potenti, nonché accorti e astuti, degli altri. E poiché per lo più (*come abbiamo detto nell'art. 5 del capitolo precedente*) sono soggetti per natura alle passioni di odio, gli uomini sono nemici per natura" (*TP*, cap. II, 14, p. 1116).

45 Cfr. M. de Souza Chaui, *Política em Espinosa*, cit., pp. 279-281

46 "Per il carattere costitutivo della natura umana, ciascun uomo ricerca il proprio utile con la massima passione, giudica giustissime quelle leggi che sono necessarie per conservare e accrescere il patrimonio, difende la causa di un altro solo se con essa crede di affermare, in pari tempo, i propri interessi" (*TP*, cap. VII, 4, p. 1152).

47 *TP*, cap. II, 15, p. 1117.

hobbesiano Spinoza sostituisce il *metus solitudinis*⁴⁸, avvertendo che nello stato di natura non si garantisce più nessuna certezza di conservazione dello *ius naturale*:

Nello stato di natura (*per l'art. 9 di questo capitolo*) ognuno è nel suo pieno diritto fino a quando può evitare l'oppressione di un altro. Ma uno solo tenderà vanamente di difendersi da tutti. Quando dunque è definito dalla potenza di un singolo ed è proprio di un solo individuo, il diritto naturale è inesistente e frutto di sola e irrealistica opinione, giacché non vi è alcuna certezza di conservarlo.⁴⁹

Lo *ius naturale* dell'uomo finito non è niente senza gli altri e le loro potenze, come confermano l'associazione e la cooperazione, indispensabili condizioni di pensiero e di azione. Contro l'includente solipsismo si stagliano i vantaggi della *communis societas*, ispirati a note tesi hobbesiane. La teoria del *De cive*, per la quale nessun individuo in natura è così potente da poter vivere in assoluta sicurezza, viene rielaborata alla luce delle prerogative del *modo* che del vincolo non può fare a meno:

Se due uomini si accordano reciprocamente e uniscono le loro forze, insieme avranno più potere – quindi più diritto sulla natura – che ciascuno da solo. E quanto più numerosi saranno gli uomini che stringeranno così i loro rapporti, tanto più diritto avranno, presi tutti insieme.⁵⁰

La necessità di soddisfare i bisogni primari alla luce del nesso potere-diritto richiede pratiche di comunicazione e collaborazione.

48 “La paura della solitudine è in tutti gli uomini, dato che un uomo da solo non ha forze sufficienti per difendersi e per procurarsi le cose necessarie per vivere, gli uomini, dunque, desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto” (ivi, cap. VI, I, p. 1137).

49 Ivi, cap. II, 15, pp. 1116-1117.

50 Ivi, cap. II, 13, p. 1116. Nell'*Etica* è più accentuato il rapporto tra l'esterno e la *mens*: “Inoltre, se consideriamo la nostra mente, senza dubbio il nostro intelletto sarebbe più imperfetto se la mente fosse sola e non intendesse nulla oltre sé stessa. Fuori di noi si danno infatti molte cose che ci sono utili e che, pertanto, sono da ricercare. Tra queste, non se ne possono escogitare più eccellenti di quelle che si accordano del tutto con la nostra natura. Se infatti, ad esempio, si congiungono insieme due individui di natura del tutto identica, si compone un individuo due volte più potente di uno singolo” (*E*, parte IV, pr. XVIII, schol., p. 990).

A intervenire è la scienza politica che prende atto della scissione tra ragione e passione, già teorizzata da Hobbes, aggiornando, però, l'esigenza moderna di implicazione. Non si tratta di modificare ma di assumere il rapporto di forze descritto dalla geometria degli affetti, regolando e stabilizzando l'immaginario passionale per riconoscere nell'altro la massima utilità per sé⁵¹. Il punto di avvio non è l'individualità razionale e autosufficiente ma la relazione in cui è coinvolta la dimensione politica del *comune*⁵² che poggia sul livello immaginativo dello scambio nelle circostanze di reciproco ascolto e di confronto, per raggiungere una soluzione mai predeterminata e immeditatamente razionale:

Gli ingegni umani, infatti, sono troppo deboli per capire tutto d'un colpo, ma divengono acuti riflettendo, ascoltando, disputando e, mentre stanno provando ogni mezzo per venire a capo di qualcosa, trovano infine la soluzione approvata da tutti, anche se prima nessuno ci aveva pensato.⁵³

La politica deve valorizzare le condizioni dell'"aiuto reciproco" degli uomini affinché "rinuncino al loro diritto naturale" e assicurino di non fare "nulla che possa danneggiare gli altri"⁵⁴. In apparente contrasto con la tesi dell'"integrità" di tale diritto nello stato civile, ribadita a Jelles, l'affermazione è coerente con l'analisi delle condizioni critiche in cui quello *ius* si presenta nello stato di natura, quando, cioè, non esclude né la vita in comune né l'esistenza isolata, non respinge le contese, gli odii, l'ira e gli inganni, rendendo vana la possibilità di un pareggiamento delle differenze. La rinuncia al diritto naturale non coincide, allora, con la sua negazione, concetto, quest'ultimo, respinto nell'*Etica*, ma con una sua adeguata affermazione. Lo *ius naturale*, infatti, non viene mai meno nello stato civile ma anzi soltanto in esso può trovare attuazione con l'istituzione delle leggi: "Si può difficilmente concepire senza leggi comuni che rendano uniti gli uomini, i quali,

51 Per l'approfondimento di questo motivo F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, cit., pp. 102 e ss.

52 Cfr. A. Volco, *La ragione dei molti. Sulla saggezza della moltitudine in Spinoza*, in *Spinoza. La potenza del comune*, cit., pp. 246-247.

53 *TP*, cap. IX, 14, p. 1207.

54 *E*, parte IV, pr. XXXVII, schol. II, p. 1007.

tutti insieme, hanno la possibilità di rivendicare le terre da abitare e coltivare, di difendersi, di respingere ogni attacco esterno e di vivere secondo il comune sentire di tutti”⁵⁵. In questo contesto la prospettiva della *voluntas* perde i suoi connotati antropologici tradizionali collegati alla ragione individuale di matrice hobbesiana e al finalismo aristotelico-scolastico, per diventare “volontà di tutti”, piegata alle ragioni della potenza del tutto in cui gli uomini si riconoscono nello stato civile⁵⁶. La politica nasce per conservare il diritto naturale nella sua effettività, laddove “tutti temono le stesse cose e tutti hanno una stessa e identica misura di sicurezza, come anche una stessa e identica regola di vita”⁵⁷. L’istituzione della *civitas* si misura alla luce di un nuovo equilibrio per rinnovata potenza di autoconservazione (*potestas sese conservandi*). Se lo stato naturale resta prigioniero di un’ambivalente unità dei contrari (identità razionale e variabilità passionale), la “società civile” esercita una forza maggiore di quella del singolo, attribuendo a se stessa il diritto di vendicare e di giudicare del bene e del male con il *novum* dello Stato. E lo fa non con la *ratio*, incapace di inibire le passioni, ma con un incremento delle stesse dinamiche affettive che attestano la teorizzata continuità del naturale nel civile⁵⁸. A garanzia della *potestas agendi* non basta una società senza Stato; occorre, invece, che la prima sia regolata dal potere di “prescrive-

55 *TP*, cap. II, 15, p. 1117. Per i richiami a Machiavelli restano fondamentali le ricostruzioni di F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio...*, cit., pp. 354-355, 373-374.

56 *TPP*, cap. XVI, 5: “Nessuno può dubitare che sia più utile agli uomini vivere secondo le leggi e i fermi dettati della nostra ragione, i quali, come si è detto, non vogliono che il vero utile degli uomini. Inoltre, non c’è nessuno che non desideri vivere, per quanto è possibile, al sicuro e senza paura. Il che, tuttavia, non può darsi minimamente se a ciascuno è lecito fare ogni cosa come lui vuole, e se viene concesso più spazio all’odio e all’ira che alla ragione. (...) E perciò dovettero far sì che il diritto che ciascuno aveva per natura su tutto divenisse di tutti e non fosse più determinato dalla forza e dall’appetito di ciascuno, ma dalla potenza e dalla volontà di tutti” (pp. 662-663).

57 *TP*, cap. III, 3, p. 1122.

58 Vedi *E*, parte IV, pr. XXXVII, schol. II: “(...) Per supremo diritto di natura ciascuno giudica che cosa sia bene e che cosa sia male, provvede al proprio utile secondo la sua indole, si vendica ed è spinto a conservare ciò che ama e a distruggere ciò che odia. Ora, se uomini vivessero sotto la guida della ragione, ognuno fruirebbe di questo suo diritto senza arrecare alcun danno agli altri” (p. 1007).

re una regola comune di vita, di emanare leggi e di renderle salde (...) con le minacce”⁵⁹.

L’analisi della potenza individuale e della sua crisi in quanto scissa dall’ordine naturale è in funzione della reintegrazione sociale e politica nel potere dello Stato che rende stabile ciò che nella condizione individuale è esposto alla variabilità e all’incertezza. Così, senza abdicare alla propria finitezza, l’uomo di Spinoza può salvarsi dal contingente inadeguato e corrispondere al motto rinascimentale dell’“uomo (...) Dio per l’uomo” opposto a quello hobbesiano (*Homo homini lupus*), tenendo conto, però, della resistenza degli affetti nella vita umana, raramente condotta secondo ragione⁶⁰.

1. Nel *Trattato teologico-politico* l’affermazione del diritto naturale nello stato civile interviene sulla formula pattizia classica del trasferimento della potenza individuale alla *societas* detentrici della *summa potestas*:

Così, dunque, senza alcuna contraddizione con il diritto naturale si può formare una società e rispettare sempre, con la massima lealtà, ogni patto: ciascuno trasferirà tutto il proprio potere alla società, che da sola manterrà il supremo diritto di natura, ossia il potere sovrano su tutto (...). Da ciò consegue che il potere sovrano non è tenuto ad alcuna legge, ma tutti debbono obbedienza in tutto. Tutti, infatti, tacitamente o espressamente, hanno dovuto sottoscrivere un patto nel momento stesso in cui hanno trasferito alla società ogni possibilità di difendersi, ossia ogni loro diritto.⁶¹

L’argomentazione risente della lezione (e del lessico) del contrattualismo moderno ed esprime l’esigenza storica di una “saldatura libertaria di teologia e politica” alla luce della perseguita alleanza tra l’aristocrazia economico-intellettuale e le confessioni meno

59 *Ibidem*.

60 “La stessa esperienza ogni giorno attesta con tante e così luminose testimonianze quel che ho appena mostrato, sicché è quasi sulla bocca di tutti: l’uomo è un dio per l’uomo. Accade tuttavia raramente che gli uomini vivano sotto la guida della ragione, ma sono stati disposti in modo da essere per lo più invidiosi e reciprocamente nocivi. Ciò nondimeno, possono a stento trascorrere una vita solitaria, sicché alla maggior parte è assai piaciuta quella definizione per cui l’uomo è un animale sociale” (ivi, pr. XXXV, schol., pp. 1002-1003).

61 *TTP*, cap. XVI, 8, pp. 665-666.

dogmatiche e più compatibili con gli ideali repubblicani⁶². Ma *patto* e *contratto* nello sviluppo dell'opera entrano in crisi come principi logici per spiegare il senso dell'*auctoritas*, al punto che nell'*Introduzione* al *TTP* (a proposito del "governo democratico") e nel capitolo XVII si osserva che un trasferimento integrale "in molti casi (è) puramente teorico", perché nessuno può effettivamente cedere la propria potenza:

Nessuno trasferisce a un altro il suo diritto naturale in modo da non avere più, in futuro, nessuna occasione di deliberare; ciascuno, invece, trasferisce il suo diritto naturale alla maggioranza della società di cui fa parte. In questo modo tutti rimangono uguali, come erano prima nello stato di natura.⁶³

Perché questo cambio di registro? E si tratta di un vero e proprio salto interno all'assetto teorico? In fondo la convinzione di Spinoza è che il passaggio dal *naturale* al *civile* sia da intendere come una transizione da una condizione all'altra, non imposta dall'esterno con un *transfert* o una volontà, ma espressa dagli effetti di una causalità immanente alla potenza naturale delle azioni. Qui diventa esplicita la distanza dalle tesi di Hobbes, convinto che il diritto naturale soggettivo venga meno una volta trasferito con il *pactum* al sovrano; è una rinuncia necessaria e irrevocabile, perché solo la sottomissione può dare certezza ai giudizi indispensabili per la pace e la sicurezza⁶⁴. Per Spinoza tutto ciò sembra contraddire la dimensione attiva della *potestas* individuale che, proprio perché parte del tutto naturale, non può essere alienata definitivamente. Contro la necessità dei patti e dei contratti sociali, fondati sulla ragione e la

62 Così R. Caporali, *La fabbrica dell'"Imperium". Saggio su Spinoza*, cit., pp. 136, 137. Dello stesso A. cfr. *Spinoza e l'uguaglianza. Note sul Tractatus theologico-politicus*, in *Spinoza. La potenza del comune*, cit., pp. 223-224.

63 *TTP*, cap. XVI, 8, p. 418 e ivi, cap. XVII, 1, p. 676. Su questi capitoli si è opportunamente concentrata l'analisi di J. Soares das Chagas, *Spinoza e Hobbes: Estado e direito natural*, in *Spinoza e as Américas*, cit., Volume 1, pp. 113-122; pp. 119-121.

64 Sul *transfert* in Hobbes e Spinoza, dopo i noti studi di Balibar e Goyard-Fabre, rinvio a Ch. Lazzeri, *Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit*, in "Les Études philosophiques", a. 4, 1987, pp. 409-438. Dello stesso A. si veda, poi, lo studio monografico su *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris 1998, pp. 103-153, 155 e ss.

volontà del *subiectum proprium* della sovranità (Grozio), il filosofo olandese si tiene alle conseguenze dello *ius sive potentia*. Finché si resta ai patti a prevalere è il corto circuito di ogni contrattualismo che, nell'ininterrotto divenire delle forze, prevede una *pausa* per raggiungere l'accordo razionale tra soggetti per lo più irrazionali⁶⁵. La fedeltà ai *pacta*, invece, è dipendente dalle condizioni del patteggiare, si conserva solo in ragione dell'utilità da perseguire con la consapevolezza che le "promesse" possono essere tradite con gli inganni e il dolo senza alcuna "fedeltà eterna di un altro" che dovrebbe valere nella vita politica ma è smentita dalla condotta non sempre assistita dalla ragione. Perciò in tale diagnosi, ricca di espliciti motivi tratti dalla lezione di Machiavelli, riemerge la teoria degli affetti, per mettere in crisi la tradizione giusnaturalistica fondata sulla "sola guida della ragione" e il rispetto delle "promesse", confutando Grozio e Hobbes a proposito del diritto di mantenerle e il solo giurista di Delft sui "diritti della vittima"⁶⁶.

(...) Nessuno può promettere senza dolo che rinuncerà al diritto che possiede su tutto in assoluto, e che nessuno manterrà la sua promessa se non per il timore di un male più grande o la speranza di un bene maggiore. (...) Da quanto detto ricaviamo la conclusione che il patto non ha nessuna forza se non in ragione dell'utilità, venuta meno la quale anche il patto è tolto e rimane senza valore. Pertanto è stolto che uno esiga la fedeltà eterna di un altro, se nel contempo non si sforza di far sì che dalla rottura del patto consegua a chi lo rompe più un danno che un vantaggio. Considerazione che deve essere certamente al primo posto nel fondare uno Stato. Se però gli uomini potessero esser condotti facilmente con la sola guida della ragione e potessero conoscere la suprema utilità e necessità della vita politica, non ci sarebbe nessuno che non detesterebbe totalmente gli inganni. (...) Ma è molto lontano dalla realtà che tutti possano esser sempre condotti facilmente dalla sola guida della ragione: ciascuno, infatti, è trascinato dal proprio piacere e l'avarizia, la gloria, l'invidia ecc. occupano così spesso la mente da non lasciare più posto alla ragione. Perciò, sebbene gli uomini promettono e pattuiscono, con i segni certi di un animo sincero, di rispettare la parola data, se alla promessa non si aggiunge altro, nessuno può esser certo della fedeltà altrui.⁶⁷

65 Cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell' "Imperium"*. Saggio su Spinoza, cit., p. 136.

66 Cfr. A. Mathéron, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, cit., pp. 105-107.

67 *TTP*, XVI, 6-7, pp. 664-665.

Questo *altro* è il vincolo sostanziale che manca alla relazione pattizia, esteriore e inefficace, come attestano le argomentazioni che reggono la complicata transizione al *Trattato politico*, passando per le parti III e IV dell'*Etica*⁶⁸. Nel *Trattato* del 1676 prevale un punto di vista decisamente avverso all'interpretazione contrattualistica. Il fallimento della proposta repubblicana e il ritorno alla monarchia segnano la caduta del progetto di temperamento ragionevole della teologia e la perdita di fiducia nella possibile convergenza tra le forze della *passione* e quelle del *comune*. Il rifiuto del contratto è inevitabile per la rigidità dell'alternativa del prima e del dopo che il rapporto pattizio implica e che Spinoza contesta, accentuando la "logica delle relazioni di forza" che, contro ogni antropologia volontaristica, inaugura la politica⁶⁹. Se quest'ultima si comprende non dagli insegnamenti della ragione ma dalla condizione naturale degli uomini, il patto non ha motivo di esistere. La smentita del diritto naturale è più radicale di quella emersa nel 1670 e le "promesse" risultano dipendenti dalle condizioni che le hanno istituite, dalla variabilità e dalla gratuità della "parola data" e, perciò, sempre sul punto di poter revocare l'impegno pattuito:

Il patto con il quale uno ha promesso a un altro, con le sole parole, che farà o non farà questo o quello (in riferimento a cose che con suo pieno diritto potrebbe tralasciare di fare oppure compiere), rimane stabilito finché colui che lo ha formulato non muta la sua volontà. Chi conserva infatti il potere di non rispettare una promessa, non ha ceduto alcunché del suo diritto: ha donato soltanto parole. Così, colui che promette è per diritto di natura giudice di sé stesso: se dunque giudicherà

68 In proposito Matheron ha sostenuto la tesi del mutamento di prospettiva da *TTP* a *TP* in relazione alla teoria dell'*imitatio affectorum* assente nell'opera del 1670 e tale da favorire l'abbandono della soluzione contrattualistica del *TTP*, ancorato, nel capitolo XVI, a una nozione ancora primitiva di *conatus* non in grado di giungere alla nozione di produttività dell'immaginazione (A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique* [1990], in Id., *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 158-162). L'assenza del patto in *TP*, segno della radicalizzazione interna alla riflessione di Spinoza, è stata richiamata da E. Balibar, *Spinoza: il transindividuale*, cit., p. 127.

69 Cfr. M. de Souza Chaui (*Política em Espinosa*, cit., p. 170), propensa a considerare anche in *TP* la connessione tra linguaggio del patto e quello dell'unione dei diritti (ivi, p. 164), dando opportuno rilievo al contributo dell'etica (ivi, pp. 158-160).

poi, rettamente o per errore (errare è infatti umano), che dalla parola data conseguirà più un danno che un utile, riterrà allora, a suo insindacabile giudizio, che l'impegno preso sia cessato. Dunque, per diritto di natura (art. 9 di questo capitolo), lo farà cessare.⁷⁰

Non può esserci un *patto* ma una nuova potenza unitaria e collettiva, una messa in *comune* della *potestas* di pensare e di agire di *molti* individui in grado di istituire il potere politico come un corpo naturale e non artificiale (Hobbes)⁷¹. La struttura statale non è al servizio di un dovere o di un imperativo etico ma costituita dal rapporto tra potenza e poteri in un complesso sistema di movimenti tra loro coordinati nel concetto di *moltitudine* che, noto alla tradizione giuridica e politica, è liberato dal significato di massa incostante e indisciplinata⁷². Diversamente da Hobbes – che distingue le funzioni del popolo da quelle della moltitudine, impegnata a fondare il contratto e a raggiungere l'unità attraverso l'alienazione dei diritti naturali – Spinoza teorizza l'unità di *ius*, *potentia* e *imperium*, escludendo passaggi e mediazioni tra massa e sovrano⁷³. Lo *ius imperium* non cala dall'alto né precede logicamente il diritto naturale di ogni individuo, ma è determinato dalla “potenza di una moltitudine”⁷⁴, una potenza nuova, un complesso sistema di rappor-

70 *TP*, cap. II, 12, p. 1116.

71 Sulla definizione del corpo politico come individuo discusso nella letteratura contemporanea tra interpretazione letterale e metaforica a partire dalle note tesi di Deleuze, si veda F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio...*, cit., pp. 394-395.

72 Se in *TTP* il termine *moltitudine* è identificato con la “massa” in un’accezione prevalentemente denigratoria (cap. III), nel *TP* una più vasta gamma di significati è nei capitoli I-III, in cui sembra emergere quello più vicino al termine “popolo” anche con richiami diretti a Machiavelli (cap. V, 7, pp. 1136-1137). Sulla latitudine del lemma in *TP* è intervenuto anche Caporali che ha insistito opportunamente sul “carattere costituente della ‘multitudo’” (*La fabbrica dell’“Imperium”*. Saggio su Spinoza, cit., p. 149).

73 Così E. Balibar (*Spinoza: il transindividuale*, cit.) con particolare attenzione al confronto con Hobbes, impegnato a separare *multitudo* e popolo, pensati invece da Spinoza in unità (pp. 22-23). Per le distinte funzioni di popolo, soggetto dell’obbligazione politica, e moltitudine nel *De cive* cfr. R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, cit., pp. 158-159.

74 *TP*, cap. II, 17, p. 1117. Cfr. F. Moreau, *La notion d’imperium dans le Traité politique*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 4-8 ottobre 1982), Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 355-366.

ti di potere che deve garantire a ciascun suddito l'esercizio sicuro del diritto naturale, cioè della sua naturale potenza di pensare e di agire. La nuova unità è l'esito dell'evoluzione degli aspetti non razionali della natura umana; è un nuovo *universale* che si sostituisce al soggetto empirico individuale e sviluppa al massimo la potenza degli altri nella rappresentazione dell'utile per sé⁷⁵. In quanto *unio corporis et animorum* la *moltitudine* non ripete l'unione che si dà nell'individuo naturale ma è un "individuo totale", composto dalle menti e dai corpi di tutti, "due volte più potente del singolo"⁷⁶. Non si tratta di una somma di parti ma di un'interazione di forze, di una potenza fondata sull'unione dei sudditi e la messa in *comune* dello *ius naturale*. Se per esser uniti bisogna essere in molti, per la politica vale la quantità come condizione di relazioni e di correlazioni di forze che indicano il nuovo processo di istituzione della *potestas* pubblica dello Stato. Opposta alle fenomenologie dell'umano impotente perché in solitudine, l'ontologia materialistico-razionalistica sostituisce il soggetto-individuo del pensiero moderno (cartesiano) con quello collettivo autonomo che cessa di essere *vulgus*.

Spinoza non ha più bisogno di seguire i modelli del contrattualismo né di interrogare la teocrazia politica degli Ebrei. L'adesione all'*imperium* non è data con formule trascendenti, piuttosto in base a un giudizio che affida alla decisione condivisa e comune il governo politico di ragione e passioni. Il rapporto nuovo che conta è quello dell'unità di potenza tra individuo e comunità, retta dalla determinazione degli associati che formano una *potestas* collettiva guidata come "da un'unica mente" nella misura in cui il diritto di ognuno viene non solo contenuto ma determinato dalla potenza degli altri in unione.

Risulta dall'art. 15 del capitolo precedente che il diritto dello Stato, ossia il diritto dei poteri sovrani, è lo stesso diritto di natura, definito

75 Sulla trama affettiva della vita collettiva quale spazio in cui si definisce la moltitudine e si ripensa alla politica come radicalmente determinata dall'immanenza cfr. A. Volco, *La ragione dei molti. Sulla saggezza della moltitudine in Spinoza*, cit., p. 240.

76 *E*, IV, proposizione XVIII, scolio, p. 990. A proposito della definizione nell'*Etica* della "mente" della moltitudine come un'idea del corpo esistente in atto, si veda R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, cit., pp. 63-66 e 141-143.

non dalla potenza di ciascun individuo, bensì dalla potenza di una moltitudine, condotta, per così dire, da un'unica mente.⁷⁷

Questa *unica mens* non va concepita come comando di un *modo* di pensiero su un altro modo (dell'estensione), bensì quale autorizzazione razionale dei vari momenti del *conatus* collettivo del corpo politico in quanto unione dei sudditi. Così matura il definitivo superamento dell'ambivalenza di identità razionale e motivazioni affettive-immaginative, consolidandosi l'intreccio di diritto naturale e *ius commune*:

Dove gli uomini hanno leggi comuni e sono tutti guidati come da una sola mente, è certo (*per l'art. 13 di questo capitolo*) che ciascuno di loro ha tanto meno diritto, quanto più gli altri, presi nel loro complesso, sono più potenti di lui. In altri termini, ciascuno di loro non ha nessun diritto in natura, se non quello che concede il diritto comune.⁷⁸

Abbandonate le formule rassicuranti e, insieme, contraddittorie della teoria del contratto e il conseguente, lineare rapporto di individuo-Stato, la nuova *potestas* della *moltitudine* identifica lo spazio comune delle determinazioni naturali quali effettivo luogo di intersezione degli individui-modi. Al contratto si sostituisce la potenza di *produrre* la Repubblica, perché *essere* moltitudine coincide con *fare* moltitudine, con un processo materiale e collettivo che costituisce il diritto pubblico dello Stato⁷⁹. Qui si delinea, a mio

77 TP, parte III, 2, p. 1121. "Il diritto di una società civile è definito infatti dalla potenza di una moltitudine, condotta, per così dire, da una sola e unica mente. Ma questa unione degli animi si può concepire solo se la società civile ha di mira, soprattutto, la stessa cosa che la sana ragione insegna come utile a tutti gli uomini" (TP, cap. III, 7, p. 1124). Sulle diverse interpretazioni dell'"una veluti mens duci" tra la dimensione "esplicativa" (Cristofolini) e quella "determinativa" (Bartuschat) si veda l'acuta ricognizione di E. Balibar (*Potentia multitudinis, quae unum veluti menti ducitur*; in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin [a cura di], *Spinoza: individuo e moltitudine*, Società editrice "Il Ponte Vecchio", Cesena 2007, pp. 13-16) che fa corrispondere una "quasi mens" all'"idea di mens 'transindividuale'" (ivi, p. 42).

78 TP, cap. II, 16, p. 1117.

79 Sono note le tesi di A. Negri (*Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit.) che ha letto l'"essere moltitudine" come rapporto di singolarità e come "processo costitutivo" che rende quell'essere irriducibile a *popolo* ma che impone all'acuto interprete di tenere in equilibrio la "costituzione unitaria della mol-

avviso, un luogo complesso della riflessione di Spinoza che la letteratura contemporanea più aggiornata non ha esitato a discutere, trattando di ontologia e politica a proposito dell'*adeguata* conoscenza delle singolarità nella potenza unitaria della moltitudine, definita efficacemente una "totalità interattiva" delle intersezioni e delle connessioni interindividuali⁸⁰. La potenza della *multitudo* si realizza sempre e solo nell'intreccio dinamico di singolarità che coincidono con il *comune*. La moltitudine non è un termine della relazione ma il sistema delle relazioni nell'unità dello Stato, teso a mantenere salda la potenza comune. Se il mondo dell'inadeguato spinge all'isolamento, la dimensione ontologica della politica di Spinoza vive del principio di esistenza di tutto in tutto, di una *connexio rerum et idearum*⁸¹ di "ordine comune" (le connessioni vissute nell'esperienza comune) e "ordine necessario della natura" (quelle delle idee e delle cose) che accomunano l'esistenza dei corpi e delle menti in base alla necessità del reale⁸².

Lontano da ogni forma di organicismo e di trascendenza è attiva la logica delle *nozioni comuni*. Questa è collegata ai "fondamenti della filosofia"⁸³ e nasce, com'è noto, in ambito gnoseologico, per definire la conoscenza razionale di "secondo genere", espressione di una razionalità naturale degli uomini in grado di comprendere la complessità del reale, passando dalla prospettiva dell'*essere parte* all'idea della *pars communis*, in cui tutte le parti coesistono e rico-

titudine" e il suo essere "differenza delle singolarità" (ivi, pp. 291-292, 293). In proposito M. de Gainza ha insistito sul concetto di "transindividuale" in relazione alla specificità del concetto spinoziano di "modo", esaminando la lettera 12 sull'infinito e quella n. 32 sul tutto e la parte (M. de Gainza, *Il limite e la parte: i confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana*, in E. Balibar e V. Mathieu [a cura di], *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 89-105).

80 A proposito del carattere di universalità ha svolto interessanti considerazioni Caporali, identificando in *TP* la moltitudine quale "*totalità interattiva*", "globale espressione degli incroci tra i *conatus*" lontano da ogni modello trascendentale o trascendente (R. Caporali, *La fabbrica dell'Imperium*". *Saggio su Spinoza*, cit., p. 156).

81 *E*, parte II, pr. VII: "L'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose" (p. 840).

82 *TP*, cap. II, 15, pp. 1116-1117.

83 *TTP*, cap. XIV, 13, p. 648. Le "nozioni comuni" come terreno di congiunzione di gnoseologia e politica sono al centro dei noti studi di Deleuze e Tosel: cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio...*, cit., pp. 385-386 e ss.

noscono determinazioni essenziali in comune⁸⁴. In seguito a sempre nuovi rapporti di composizione fra i corpi si sviluppano nella mente idee adeguate e con ciò le premesse del *desiderio* della “scienza intuitiva” che traduce la generalità delle *nozioni comuni* in azioni, respingendo le “fantasticherie” della religione. Le *nozioni comuni* alimentano la produzione dell’unione, senza prefigurare uno spazio e un tempo universali già dati⁸⁵. In una riflessione non astratta dalla realtà dei modi di vita, delle pratiche e dei comportamenti concreti⁸⁶, si teorizza un luogo essenziale cui partecipa la scienza politica che rivolge i propri interessi alla dinamica delle essenze delle cose singolari. La moltitudine trascende i singoli individui e, insieme, si compone di singolarità, coniugando il piano ontologico con quello della potenza degli individui, della prassi dell’umano che lega *conatus a cupiditas* e tende all’*amor*⁸⁷. Quando la potenza individuale diventa moltitudine e trova in essa la sua motivazione essenziale, l’*amor Dei* si riflette nell’amore degli uomini. Il processo di unione e il coerente nesso essenziale di diritto e forza, espresso dal concetto di *esse sui iuris*, sono tanto incrementati quanto maggiore è l’*amor Dei intellectualis* che “sorge dal terzo genere di conoscenza” giunta a concepire l’“essenza del suo corpo sotto l’aspetto dell’eternità”⁸⁸.

84 E, parte II, pr. XXXVIII, p. 873: “Le cose che sono comuni a tutti [i corpi] e che sono in modo uguale nella parte e nel tutto non possono essere concepite se non adeguatamente”. Sul tema è da vedere il documentato studio di F. Cerato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Quodlibet, Macerata 2008, capp. II e III, pp. 75 e ss., 123-157.

85 È stato opportunamente scritto di una “temporalità plurale della moltitudine” (V. Morfino, *Spinoza e il non contemporaneo*, Ombre corte, Verona 2009) sul piano dell’essere e dell’immaginario, tra ontologia e plurali rappresentazioni dell’essere, per mettere in crisi la politica come una filosofia della storia o un’utopia (p. 77). La temporalità della moltitudine si propone, invece, quale luogo della “pensabilità del non contemporaneo”, lontano dalla tradizione Cartesio-Locke-Leibniz e dalla identificazione di *moltitudine* con *popolo* (pp. 35, 47-49, 55, 77-78).

86 Cfr. le note tesi di G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Éditions de Minuit, Paris 1968.

87 A. Negri (*Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza*, cit.) ha richiamato l’attenzione sulla “produzione” di un’“eccedenza singolare” in un materialismo in grado di introdurre un ritmo innovativo nell’ontologia (ivi, p. 296).

88 E, parte V, pr. XXXI-XXXIII, dem., pp. 1076, 1077. Sull’*esse sui iuris* in TP tra autonomia autodifesa e condizione di razionalità in funzione dell’incontro di “scienza intuitiva e scienza politica”, si veda l’acuto contributo

Un uomo che agisce secondo lo *ius sive potentia* lo fa in relazione agli altri, desidera il bene per sé e gli altri, potenzia la conoscenza di Dio nelle cose naturali che sono *modi* della sostanza divina⁸⁹. Radicato nell'ordine divino naturale il diritto di natura è segnato dall'origine ontologica ed è perciò a fondamento dell'istituzione di potere statale.

La politica si colloca al centro di un sistema di *vita comune*, alimentandosi della reale oggettività dell'*ordo totius naturae*⁹⁰, per garantire conservazione e potenziamento alla vita dei *modi* finiti⁹¹. Alla teoria della sovranità si collega il tema dell'obbedienza per non cedere alla dispersione e cadere nel "deserto" di una pace che, non assistita dalla "fortezza dell'animo", diventa segno dell'"inerzia dei sudditi"⁹². Questa deve trasformarsi in desiderio costante di obbedire con cui gli uomini si danno diritti *comuni* e assumono consapevolezza di quanto sia più utile vivere secondo ragione, accettando di esercitare il proprio diritto nella misura stabilita dalle "leggi comuni di una società civile". Il cittadino obbedisce a una legge che non gli è estranea senza tuttavia mai trascurare le spinte passionali e conflittuali che attraversano la politica e che nella loro radicalità richiedono l'esercizio di una "sana ragione":

Ma poiché la ragione non insegna nulla che sia contrario alla natura, la sana ragione non può comandare che ciascuno rimanga nel suo

di P. Cristofolini, *Esse sui iuris e scienza politica*, in "Studia spinozana", a. I, 1985, pp. 53-71. Di questa rivista il vol. 3 (1987) è dedicato a *Spinoza and Hobbes* (pp. 23-350): cfr. la relativa discussione critica di M. Bovero, P. Cristofolini e P. Macherey in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., pp. 673-698.

89 "Il bene che chiunque segua la virtù appetisce per sé, lo desidererà anche per gli altri uomini e tanto più quanta maggiore conoscenza di Dio avrà avuto" (*E*, parte IV, pr. XXXVII, p. 1004).

90 *TP*, cap. III, 22, p. 1120.

91 L. Nocentini, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, cit., pp. 134, 135.

92 "Una società civile i cui sudditi, atterriti dalla paura, non prendono le armi, si deve dire senza guerra piuttosto che in pace. La pace infatti non è assenza di guerra, ma è virtù che sgorga dalla forza dell'animo. E l'obbedienza (*per l'art. 19 del cap. II*) è la costante volontà di fare ciò che dev'esser fatto per decreto comune della società. In modo più pertinente si può chiamare deserto, non società civile, quella società la cui pace dipende dall'inerzia dei sudditi, condotti al modo di un gregge, affinché imparino solo a servire" (*TP*, cap. V, 4, pp. 1135-1136).

pieno diritto, finché gli uomini sono soggetti alle passioni (*per l'art. 15 del capitolo precedente*). In altri termini, (*per l'art. 5 del cap. I*) la ragione nega che ciò possa accadere. Si aggiunga che la ragione insegna a cercare la pace con ogni mezzo; ma la pace non si può dare se non si mantengono inviolate le leggi comuni di una società civile. Pertanto, quanto più l'uomo è condotto dalla ragione, cioè (*per l'art. 11 del capitolo precedente*) quanto più è libero, con tanta più fermezza osserverà le leggi della società civile ed eseguirà i mandati del potere sovrano di cui è suddito.⁹³

La razionalità collettiva include come sua condizione di possibilità l'obbedienza dei sudditi e realizza il potenziamento del diritto naturale nello stato civile. Tra la rinuncia alla completa autonomia e il timore di veder distrutta la *civitas*, la ragione invita a scegliere il male minore (una vera e propria "legge di ragione" quella "che di due mali si scelga il minore", si legge in *TP*)⁹⁴ coincidente con l'obbedienza al diritto comune dello Stato. Guidato dalla ragione, l'uomo non ha alcuna paura di obbedire al sovrano che attesta la sua autonomia di vita secondo le regole dell'utilità comune:

Se gli uomini desiderassero per natura soprattutto ciò che è utile più di ogni altra cosa, non vi sarebbe bisogno di nessun accorgimento per ottenere concordia e fiducia. Ma poiché la natura umana è costituita ben diversamente, è necessario che uno Stato sia istituito in modo che tutti, tanto quelli che comandano, quanto quelli che sono comandati, facciano comunque, che lo vogliano o no, ciò che è nell'interesse del bene di tutti. In altri termini, è necessario che uno Stato sia istituito

93 Ivi, cap. III, 6, p. 1123. A questo stesso contesto appartiene il riferimento alla ragione come luogo di "pareggiamento" dello stato naturale e della *societas* civile: "Come nello stato di natura (*per l'art. 11 del precedente capitolo*) è nel pieno della sua potenza e del suo diritto l'uomo che è guidato dalla ragione, così è nel pieno della sua potenza e del suo diritto la società civile che è fondata e guidata dalla ragione" (ivi, cap. III, 7, p. 1124). Sono noti i giudizi di P.F. Moreau e A. Matheron che considerano lo Stato spinoziano *naturale* e *costituito* diversamente da L.C. Rice, difensore della tesi "artificialista"; interpretazioni entrambe rifiutate da D. Pires Aurélio (*Imaginação e poder. Estudo sobre a filosofia política de Espinoza*, Colibri, Lisboa 2000, pp. 261-304), propenso a utilizzare la nozione di "configurazione" quale "figura globale" sempre mutevole che include nel suo movimento tutti gli individui, le loro menti, le azioni e le relazioni (p. 304).

94 *TP*, cap. III, 6, p. 1124 ma già in *TTP*, cap. XVI, 6, pp. 663, 664 e, ivi, 8, p. 666.

in modo che tutti, spontaneamente oppure costretti dalla forza o dalla necessità, <possano> vivere secondo il precetto della ragione.⁹⁵

L'uguaglianza politica traduce la *potentia* in *potestas*, implica che nulla può stare al di sopra di quest'ultima. Fatta valere la "decisione comune della società civile", il comando non sopporta che qualcuno possa vivere *ex suo ingenio* e che sia "giudice di se stesso"⁹⁶, tradendo lo *ius sive potestas* vigente nello stato di natura e riformulato nel *civile*.

Il possessore della sovranità non è il *sovrano* ma la *moltitudine*; il sovrano ne è solo il detentore nella misura in cui essa accetta di mettere la *summa potestas* a sua disposizione con un atto autorizzativo, come accade al sovrano hobbesiano ma con la decisiva differenza che in Spinoza quell'atto non è irrevocabile, non è dato una volta per tutte ma a determinate condizioni di *utilitas* in ogni azione cui cooperano i sudditi⁹⁷.

Perciò, non può valere il contratto a comprendere la genesi della società politica, nata e alimentata dal *consenso*. La "potenza della moltitudine" è *conatus* che si esprime nel governo della repubblica per "consenso comune" in un'universalità in cui si realizzano gli *iura communia* e si sciolgono i tratti antisociali della vita passionale:

95 *TP*, cap. VI, 3, p. 1138.

96 *Ivi*, III, 3, p. 1122. "Se una società civile concede a qualcuno il diritto, e quindi il potere di vivere a suo piacimento (*altrimenti, per l'art. 12 del precedente capitolo, concederebbe soltanto parole*), con ciò stesso cede il proprio diritto e lo trasferisce in colui al quale ha concesso tale potere. Se lo ha concesso a due o più individui, con ciò stesso ha diviso lo Stato in due o più fazioni; e se ha dato questo potere a ciascun cittadino, con ciò stesso ha firmato la propria dissoluzione: non può più permanere come società civile, ma ogni cosa ritorna allo stato di natura. (...) Ne consegue che nessun cittadino può avere in alcun modo, per istituto della società civile, il permesso di vivere a suo piacimento. Dunque il diritto naturale per cui ciascuno è giudice di sé stesso, nella condizione civile necessariamente viene a cessare. Dico a ragion veduta per istituto della società civile" (*ivi*, pp. 1121-1122).

97 Cfr. A. Matheron, *La fonction théorique de la Démocratie chez Hobbes et Spinoza* (1985), tr. it. in *Id.*, *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 145-146. Sulle relazioni tra *multitudo* e *civitas*, tra funzionamento dello Stato e modalità di esistenza della moltitudine si veda F. Bonicalzi, *L'impensato della politica Spinoza e il vincolo civile*, cit., pp. 114-133.

Questo diritto, che è definito dalla potenza di una moltitudine, si chiama in genere *Stato*. Tiene assolutamente le sue redini chi, per consenso comune, ha il compito di sbrigare affari pubblici, cioè istituire, interpretare o abrogare le leggi, fortificare le città, decidere sullo stato di guerra e di pace e così via.⁹⁸

Lo *ius imperii* è tanto più assoluto quanto più esteso è il consenso che non è un istinto prepolitico ma l'espressione di un equilibrio di ragione e passione funzionale alla maggiore utilità del vivere secondo ragione. È un equilibrio problematico, generato da quello tra *potestas* e potere, come attesta l'esempio del sovrano di ritrarsi da impegni e accordi internazionali, per sottomettere la politica estera all'interesse comune dei sudditi⁹⁹. Nelle decisioni di chi detiene il potere su mandato della moltitudine il consenso è reale, perché ogni individuo riconosce l'esistenza di una continuità integrale tra la propria vita naturale e quella della moltitudine. L'atto istitutivo della potenza collettiva, se non vuole decadere, deve appellarsi alla potenza dei cittadini che lo ha costituito, deve coincidere con la scelta di "fare ciò che dev'esser fatto per decreto comune della società"¹⁰⁰. L'obbedire all'altrui comando è inesistente in una *civitas* in cui il "potere è di tutti" e il popolo agisce per *comune consenso*:

Infine, poiché l'obbedienza consiste nel fatto che qualcuno esegue dei mandati per la sola autorità di chi comanda, l'obbedienza non può affatto esistere in una società in cui il potere è di tutti, e le leggi sono sancite per comune consenso. In questo tipo di società, il popolo rimane libero sia che si aumentino sia che si diminuiscano le leggi, poiché ognuno agisce non per l'autorità di un altro, ma secondo il proprio, personale consenso.¹⁰¹

Nel *Trattato politico* cadono, non a caso, i richiami a un universo immaginativo tipico dello stato ebraico al centro del capitolo

98 *TP*, cap. II, 17, p. 1117. La teoria delle *consuetudines* nella costruzione della vita in comune, nella formazione di un modello di *civitas* tra *ingenium* e "implicazione del consenso", è al centro dell'intelligente studio di R. Evangelista, *Il bagaglio politico degli individui. La "dinamica consuetudinaria" nella riflessione politica di Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano 2010, pp. 31 e ss., 112 e ss., 145-146.

99 *TP*, cap. II, 17, p. 1117.

100 *Ivi*, V, 4, p. 1136.

101 *TTP*, cap. V, 9, p. 515.

XVI del *TTP*, dove dominante era il *plenum animi consensus*, per definire l'adesione totalizzante degli uomini religiosi a una verità eterna¹⁰². Una tale adesione è messa in crisi nel *TP* dalla consapevolezza che il *comune* si realizza nel *civile* in determinate circostanze di vita segnate dalle passioni del *timore* e del *rispetto* che regolano l'esistenza stessa della *civitas*, mettendola al riparo dalla possibile degenerazione:

Se dico, ad esempio, che posso fare per diritto ciò che voglio di questo tavolo, non intendo certo dire che ho il diritto di far sì che questo tavolo mangi l'erba. Analogamente, se pure diciamo che gli uomini non godono del loro diritto, ma sono soggetti al diritto della società civile, ciò non significa che hanno cessato di essere uomini per acquisire un'altra natura, e che quindi la società abbia il diritto di far sì che gli uomini volino oppure, cosa altrettanto impossibile, che riguardino con tutti gli onori cose che provocano il riso o la nausea. Vogliamo dire invece che si danno alcune circostanze, poste le quali si danno il rispetto e il timore dei sudditi verso la società civile, e tolte le quali svaniscono il rispetto e il timore, e con essi la stessa società civile. Pertanto, affinché sia nel suo pieno diritto, la società civile è tenuta a mantenere le ragioni di ogni timore e i motivi di ogni rispetto; altrimenti cessa di essere tale.¹⁰³

Da questo punto di vista il *comune* e il *consenso* sbilanciano la legittimità dello Stato dalla parte dei cittadini come un tutto, rovesciando le rigide posizioni del giusnaturalismo tradizionale in quello che è stato definito un "consensualismo istantaneista" che dura fin quando durano le condizioni¹⁰⁴. Il diritto comune è tanto più forte

102 "[Paolo] in *Romani* 9, 18 insegna in modo assoluto (...) che nessuno, inoltre, diviene giusto per le opere della Legge, ma per la sola fede (*Romani* 3, 28), termine che per lui non significa altro che il pieno consenso dell'animo" (*TTP*, cap. IV, 10, pp. 502-503). Su questo motivo utili le indicazioni offerte da G. Saccaro Del Buffa Battisti, *Il consenso politico da Hobbes a Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., pp. 275-276.

103 *TP*, cap. IV, 4, p. 1132.

104 Così A. Matheron, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, cit., p. 109. In *TP* (cap. II, 10, p. 1115) si legge: "Uno ha un altro in suo potere se lo tiene legato o se ha sottratto le armi e i mezzi con cui difendersi o fuggire, se ha instillato la paura o se lo ha avvinto a tal punto con il beneficio, che l'altro desidera assecondare quest'uno più che sé stesso, e vivere come piace a costui più che a lui stesso. Chi ha in suo potere un altro nel primo e nel secondo modo, ha il dominio sul corpo, ma non sulla mente dell'altro; nel terzo e nel

quanto più la *moltitudine* è autonoma, come accade quando i sudditi, rispettando la legge, obbediscono a se stessi, avendo direttamente partecipato alla sua determinazione. Nel capitolo V del *Trattato* del 1670 il *communis consensus* è utilizzato per trattare delle leggi stabilite in uno stato democratico quale unione di tutti gli uomini che hanno collegialmente il diritto sovrano su tutto ciò che è in loro potere¹⁰⁵. Dalla negazione dell'indiscriminato individualismo solipsistico e dall'istituzione dello Stato per *comune* consenso nasce la *democrazia*, inscritta nella vita della ragione che gli uomini fanno di poter realizzare insieme. Non il potere che mantiene gli individui nella separatezza ma solo l'*imperium* che ha radici nella comune potenza degli affetti e della ragione può essere assoluto. L'*imperium* si afferma quale rapporto di forze permanente che segue l'andamento della transizione nella vita naturale. La *potestas* di ordine giuridico e politico è un rapporto di forze, non un qualcosa di dato per sempre ma ciò che si esprime nelle relazioni naturali. In esse la molteplicità, estranea a dispersione o a esclusione di forze, fa nascere razionalità dalla quantità, cosicché, quando si stabilisce un'*assemblea*, risultano meno temibili gli "imperativi assurdi"¹⁰⁶.

La democrazia è l'unica forma di governo che interpreta il diritto naturale di ciascuno¹⁰⁷. Moltitudine e potere dei cittadini sono iden-

quarto modo ha acquisito il diritto sul corpo e sulla mente dell'altro, ma solo finché durano il timore o la speranza. Cessati questa o quello, l'altro mantiene il suo pieno diritto". Su questa "logica del consenso", partecipe delle conclusioni machiavelliane, ha svolto ragionate riflessioni F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio...*, cit., pp. 308-309. A "Spinoza politico sugli affetti", esposti a conflitti e regolazione, ha dedicato interessanti osservazioni F. Piro, *Affetti e stabilizzazione dell'ordine politico dal Trattato teologico-politico al Trattato politico*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 311-325.

105 *TTP*, XVI, *Introduzione*, 8, p. 418: "L'assemblea di tutti gli uomini che ha collegialmente il diritto sovrano su tutto ciò che può, tale diritto dell'intera società si chiama 'democrazia'".

106 Nelle democrazie "si debbono temere di meno gli imperativi assurdi. È quasi impossibile, infatti, che la maggior parte di un'assemblea, se è molto grande, convenga in qualcosa di assurdo, poiché il suo fondamento e il suo fine è di evitare gli appetiti assurdi e di contenere gli uomini, per quanto è possibile, entro i limiti della ragione, affinché vivano in pace e in concordia. E se viene tolto questo fondamento crolla l'intera costruzione" (*TTP*, XVI, 9, p. 667).

107 *Ibidem*. A. Santos Campos (*Spinoza's Revolutions in Natural Law*, Palgrave Mcmillan, New York 2012) ha parlato di un "project for individuals" nella sua accezione dinamica e causale che trasforma l'individuale in un

tici, dal momento che la potenza collettiva è rigorosamente proporzionale a quella dei cittadini. L'*imperium* con radici nella comune *potestas* degli affetti e della ragione è quello *democraticum* in cui

nessuno trasferisce a un altro il suo diritto naturale in modo da non avere più, in futuro, nessuna occasione di deliberare; ciascuno, invece, trasferisce il suo diritto naturale alla maggioranza della società di cui fa parte. In questo modo tutti rimangono uguali, come erano prima nello stato di natura.¹⁰⁸

La democrazia è *imperium omnino absolutum*¹⁰⁹ per la capacità di rendere possibile la partecipazione attiva al processo di autoregolazione e di espansione della *potestas*¹¹⁰. È la forma di governo cronologicamente originaria, come già sostenuto da Hobbes ma per Spinoza il *conatus* democratico non è causa transitiva in altre forme di governo. La sua anteriorità, prima di essere storica, è conferma dell'accordo tra la logica dell'*imperium* e l'ontologia della causa-potenza. La radicale distanza dal *De cive* sta nel fatto che le altre forme di sovranità derivata dall'originaria non possono mai essere assolute, perché il *conatus* democratico non coincide con una particolare forma di governo. Agisce come esigenza immanente in ogni Stato, sia negli aristocratici come tensione a estendere la base degli aventi diritti politici sia nelle monarchie quale mezzo di contrasto alla coazione, in ogni organizzazione politica capace di sostenere il carattere assoluto della sua costituzione.

Nel *Trattato politico*, lasciato interrotto nella parte dedicata alla democrazia, lo studio delle prime due forme di *imperium* (monarchico e aristocratico) avvicina l'aristocratico a quello democratico e li distingue dalla "volontà dichiarata" di uno solo (di un re nella monarchia) per il riconoscimento della funzione di un "consiglio

processo di individuazione attivo in ambito metafisico, ontologico, etico e politico (pp. 18-19).

108 *TTP*, cap. XVI, 11, p. 668.

109 *TP*, cap. XI, 1, p. 1215.

110 Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (1996), tr. it. di F. Del Lucchese, prefazione di T. Negri, Edizioni Ghibli, Milano 2002, pp. 259-282.

sufficientemente ampio”, l’unico in cui si dà autentico potere assoluto che si identifica con “un’intera moltitudine”¹¹¹.

3. Quando coincidono con il tutto unico della *multitudo*, le scelte dell’individuo non contrastano con i principi dell’obbedienza, perché “egli agisce sempre secondo il diritto dello Stato, e non secondo il proprio”¹¹². In queste pagine di *TTP* sono accentuati lo “scopo dell’agire” e l’utile dell’agente, teorizzando, così, la differenza tra la condizione servile e quella del suddito¹¹³. In un gover-

111 “Prima di determinare i fondamenti dello Stato aristocratico, si deve notare la differenza (che è grandissima) tra lo Stato il cui potere sovrano è trasferito in un solo individuo e quello in cui è deferito a un consiglio sufficientemente ampio. In primo luogo (*come abbiamo detto nell’art. 5 del cap. VI*), la potenza di un solo individuo è del tutto impari a sostenere il peso di tutto lo Stato; il che, senza assurdità patente, non si potrà dire di un consiglio sufficientemente ampio. (...) Il re dunque ha assoluto bisogno di consiglieri, ma un consiglio siffatto non ne ha il minimo bisogno. In secondo luogo, i re sono mortali; i consigli, invece, eterni. Dunque la potenza dello Stato, una volta trasferita ad un consiglio sufficientemente ampio, non torna giammai alla moltitudine; il che (*come abbiamo mostrato nell’art. 25 del capitolo precedente*) non avviene nello Stato monarchico. In terzo luogo, il regno di un monarca (...) è spesso a titolo precario; la potenza di un grande consiglio permane invece una e identica per sempre. In quarto luogo, il volere di un solo uomo è assai volubile e incostante (...). Il che non si può affermare di un consiglio sufficientemente ampio. Difatti, giacché questo consiglio (come dicemmo poco fa) non ha nessun bisogno di consiglieri esterni, necessariamente ogni sua volontà è diritto. In conclusione, quindi, il potere sovrano è assoluto, o più di tutti si avvicina all’assoluto, solo se è trasferito in un consiglio sufficientemente ampio. Se infatti si dà sovranità assoluta, essa è in realtà quella detenuta da un’intera moltitudine” (*TP*, cap. VIII, 3, pp. 1172-1173). Sulla democrazia come processo e scambio che si non impone apriori a un mondo da cui mai la *ratio* è stata scorporata cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus...*, cit., pp. 296-297. Alle “interruzioni” e alla questione della “continuità” del pensiero politico del filosofo olandese sono dedicati i contributi raccolti nel “Recorrido III” di D. Tatián (a cura di), *Spinoza. Noveno Coloquio*, Brujas, Córdoba 2013, pp. 143-202.

112 *TTP*, cap. XVII, p. 677.

113 “L’azione su mandato, ossia l’obbedienza, toglie certo, in qualche modo, la libertà; ma non è essa a rendere immediatamente servi, bensì lo scopo dell’azione. Se il fine dell’azione non è l’utile di chi agisce, ma quello di chi comanda, l’agente è servo e inutile a sé stesso; ma in quell’ordinamento politico e in quello Stato, dove è legge suprema il bene di tutto il popolo e non il bene di chi comanda, si deve dire suddito e non servo inutile a se stesso chi obbedisce in tutto al potere sovrano” (ivi, cap. XVI, p. 667). In proposito non è condivisibile il giudizio di R. Ciccarelli (*Potenza e beatitudine...*, cit.) sulla

no in cui legge suprema è la salute non del sovrano ma dell'intera *civitas*, "è servo chi è tenuto a obbedire ai comandi del padrone, che hanno di mira soltanto l'interesse di chi comanda; (...) è suddito (...) chi compie su mandato del potere sovrano ciò che è nell'interesse di tutti e quindi anche nel suo"¹¹⁴. A fronte del limite alla libertà, incluso nell'idea stessa di obbedienza – che in *TTP* riguarda non tanto il momento esteriore, quanto l'"interna adesione dell'animo"¹¹⁵ –, vale, per Spinoza, la capacità di generare una tensione vitale nel cittadino. Questi obbedisce per eseguire un ordine che corrisponde al suo stesso desiderio, è *sui iuris* in virtù del rispetto della legge. A tale condizione può nascere e diffondersi il *bene comune* lontano dal suo tradizionale significato di istanza trascendente e di formula ideologica, tesa a coprire *arcana imperii* o interessi segreti. Né il bene comune è un valore dato cui adeguare le azioni del sovrano o del cittadino ma l'esito di un processo per stabilire la proporzione dell'azione di entrambi. L'amore per il prossimo e il *bene comune* sono due criteri di giustizia e insieme due motivi di espansione della vita, di *connexio* di mente e corpo, di moto geometrico e movimento affettivo. Coerentemente *pote-*

posizione spinoziana "così ferma e coerente da escludere l'idea stessa di obbligatione" (p. 192). Per una ricognizione del tema al vertice del confronto critico con Hobbes si rinvia alle acute pagine di A. Illuminati (*Sul principio di obbligazione*, in "Quaderni materialisti", a. 5, 2006 [numero monografico dedicato a *Spinoza, resistenza e conflitto*, a cura di V. Morfino e F. Piro], pp. 33-47), utile per la documentazione offerta sul confronto con la letteratura, da Strauss a Matheron, da Negri a Bove e Morfino.

114 *TTP*, cap. XVI, 10, p. 668.

115 Il discorso tende in tale contesto ad accentuare le motivazioni interiori dell'obbedienza, conciliandole con il massimo potere sugli "animi dei sudditi": "(...) Qualunque cosa un suddito faccia corrispondendo ai mandati del potere sovrano, o perché obbligato dall'amore o perché costretto dal timore, oppure (ed è il caso più frequente) per il concorso della speranza e del timore, o ancora per riverenza, che è una passione composta dal timore e dall'ammirazione, o infine perché spinto da un qualsiasi altro motivo, egli agisce nondimeno secondo il diritto dello Stato e non secondo il proprio diritto. Il che risulta anche, con la massima evidenza, dal fatto che l'obbedienza concerne non tanto l'atto esteriore, quanto l'interna adesione dell'animo. Pertanto, è massimamente sotto il dominio di un altro chi decide di obbedire con tutto il suo animo a tutti i mandati di costui. Di conseguenza, detiene il massimo potere chi regna sugli animi dei sudditi" (ivi, cap. XVII, 2, p. 677).

stas della moltitudine e potere di cittadini coincidono, realizzando il desiderio di ciascuno, di “comandare” piuttosto che “servire”¹¹⁶.

La dimensione dell’obbedienza in Spinoza non può, quindi, riproporsi nei termini hobbesiani di *obbligazione* incondizionata, fondata sul *pactum subiectionis*, su un rigido rapporto gerarchico, sbilanciata a favore del sovrano che ordina e comanda senza che il suddito possa opporsi. Il rifiuto dell’obbligo è coerente con il fondamento realistico del diritto richiamato alla naturale determinazione di ciascuno in cui la ragione non può imporre alcun dominio sulle passioni. Non prevale una logica di controllo degli individui ma la ricerca di una dimensione attiva delle loro potenze nello spazio del diritto e della politica, teso a far coincidere l’utile individuale e l’interesse comune, incardinandoli nello Stato, nel punto di incontro tra potenza e potere; un punto critico, un orizzonte problematico e fluido tutt’altro che assiomatico. Il sistema dell’obbedienza è riferito a una condizione di vita espansiva; non è un dovere ma è per il dovere; è il punto di autentica legittimazione del comando e dell’obbedienza non servile.

Per tutto ciò, è il tema della libertà a caratterizzare la politica come vita, rendendo consistente l’esistenza del finito. *Obbedienza e consenso* orientano la vita politica al fine primario della libertà costitutiva dello Stato spinoziano al punto da tenere sovrano e sudditi in una relazione che coniuga difesa della libertà individuale e potenza collettiva¹¹⁷. La *communis libertas* si afferma come un processo vincolato da un lato alla minaccia della *summa potestas* che scongiura il rischio della dispersione e dell’autonomia dell’*ingenium*, evitando che possa tradurre la forza della massa a vantaggio di un tiranno; dall’altro alla persistente difesa della libertà di “sentire ciò che vuole e di dire ciò che sente”¹¹⁸. Così si conclude il

116 TP, cap. VII, 5, p. 1153. Cfr. L. Bove, *Il desiderio di non essere comandati. Moltitudine e Antropogenesi*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., p. 85. Agli sviluppi del capitolo in esame appartengono la nota definizione della “moltitudine libera” (a proposito della definizione dello Stato monarchico, TP, cap. VI, 26, p. 1166) e, insieme, della sua “conservazione” attraverso il paradosso della guerra: cfr. F. Zourabichvili, *L’enigma della “moltitudine libera”*, in “Quaderni materialisti”, a. 5, 2006, cit., pp. 105-118.

117 Così E. Giancotti, *Sui concetti di potenza e potere in Spinoza*, cit., pp. 115-116.

118 TTP, cap. XX, 17, p. 735. Sulla *communis libertas* cfr. S. Visentin, *La communis libertas nel Tractatus theologico-politicus, in Spinoza. La potenza del comune*, cit., pp. 151-164 e Id., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della*

TTP con un rinnovato richiamo alla teocrazia mosaica per riaffermare il valore del libero giudizio degli uomini e valutare l'azione di Mosè che convinse il suo popolo all'obbedienza di Dio secondo un modello pedagogico-legislativo che non fu un'educazione alla libertà nell'obbedienza tanto che dopo la sua morte si rinnovò la soggezione degli Ebrei per cause esterne¹¹⁹.

Nel *Trattato politico* le tesi sulla libertà individuale di pensare e agire sono confermate ma collocate in un contesto politico-culturale diverso. Il modello teocratico nelle sue inconcludenti "pratiche" è abbandonato, perché è urgente ridefinire la scienza politica alla luce di un nuovo progetto. Sono note le motivazioni storico-politiche del tempo, scandito dalla caduta del regime oligarchico-liberale sostenuto da Spinoza ma rovesciato dalla masse contadine dalle Province Unite, alleate del clero calvinista e favorevoli alla restaurazione della monarchia orangista. Non si tratta di comprendere la genesi dell'ignoranza o dell'errore ma di prendere atto che se la superstizione è al potere, è il tema della sicurezza a dover dettare le riflessioni politiche sottese alle guerre di religione e dell'intolleranza ecclesiastica¹²⁰. La politica esprime un'esigenza di sicurezza in risposta a una domanda di vita, in una lotta tra libertà e schiavitù che attraversa il mondo stesso delle passioni.

La condizione ottima di ciascuno Stato si ricava facilmente dal fine della condizione civile, che è la pace e la sicurezza della vita. È dunque ottimo quello Stato i cui cittadini trascorrono la loro vita in concordia e le cui leggi si conservano inviolate.¹²¹

L'originalità della posizione di Spinoza nel *Trattato politico* sta nel sostenere la necessaria assolutezza dello Stato e, insieme, l'in-

democrazia in Spinoza, Edizioni ETS, Pisa 2001, pp. 399-431. Il tema della "libertà necessaria" ritorna nel contributo dell'A. su *Aliter Hobbesius. Spinoza e il suo "altro"* (in *Spinoza. Decimosegundo Coloquio*, cit., pp. 8-18) con riferimento all'opera di potenziamento della vita, della "dinamicizzazione" dei rapporti, delle tensioni e dei conflitti in una "cornice di leggi e diritti comuni, e di una comune libertà" (ivi, p. 15).

119 *TTP*, cap. II, 15, p. 472; cap. V, 3, p. 509; cap. XVII, 30, pp. 701-702.

120 Cfr. A. Trucchio, *Come guidati da un'unica mente...*, cit., pp. 97-98.

121 *TP*, cap. V, 2, p. 1135. In proposito de Giovanni opportunamente segnala la distanza da Hobbes e la nascita di un'originale proposta di fondazione dello Stato moderno: B. de Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, cit., p. 242.

comprimibile libertà degli individui che lo compongono, l'*auctoritas* del sovrano, tesa a ricondurre a unità il multiforme espandersi dell'*ingenium* dei singoli, e un'esigenza di libertà che preserva le incomprimibili articolazioni espansive della natura umana¹²². Il cittadino è suddito della *summa potestas* nella misura in cui vive liberamente secondo la massima utilità; concorda di agire in *comune* senza perdere la libertà di pensare e di giudicare imputabile al diritto naturale di ogni uomo e non al condizionamento di premi e minacce che sono proprie di azioni regolate dalle "leggi di una società civile":

(...) Si deve osservare che i sudditi non godono del proprio diritto, ma sono sottoposti al diritto della società civile, sia perché ne temono la potenza, cioè le minacce, sia perché amano la condizione civile (*per l'art. 10 del precedente capitolo*). Ne consegue che non sono di pertinenza delle leggi di una società civile tutte quelle azioni che nessuno può essere indotto a compiere, né con premi né con minacce. Ad esempio, nessuno può cedere la sua facoltà di giudizio. Con quali premi o minacce, infatti, si può costringere qualcuno a credere che il tutto non sia maggiore di una sua parte, o che Dio non esista, o che il corpo, che vede finito, sia un ente infinito? (...) Di questo genere sono anche le azioni che la natura umana aborre come peggiori di ogni male: che l'uomo testimoni contro sé stesso, che si torturi, che uccida i suoi genitori, che non cerchi di evitare la morte e cose simili, a fare le quali nessuno può essere indotto da premi o da minacce.¹²³

La libertà di giudizio è un diritto naturale cui l'uomo non può mai rinunciare e che lo Stato deve rispettare, puntando sull'educazione dei sudditi in funzione del *bene comune* contro gli eccessi e gli sconvolgimenti conseguenti all'ignoranza di coloro che riferiscono alla sola plebe i vizi che sono in tutti gli uomini. Per non temerla, osserva Spinoza – anche qui non immemore della lezione di Machiavelli –, occorre che essa sia messa in condizione di

122 Sulla *libertas iudicii* quale momento genetico di ogni processo di emancipazione e di messa in comune degli affetti e delle idee e insieme fondamento di un'attitudine a resistere all'oppressione del potere, si veda S. Visentin, *La communis libertas nel Tractatus theologico-politicus*, cit., p. 164.

123 *TP*, cap. III, 8, pp. 1124-1125. Aspetti interessanti sul tema ha introdotto S. Armellini, *Preludi alla configurazione premiale del diritto nell'età moderna: Hobbes e Spinoza*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", s. IV, a. LIII, 1976, pp. 343-371; pp. 358-370.

conoscere le cause delle deliberazioni degli affari pubblici così da comandare più che essere comandata¹²⁴.

A questa altezza tornano le osservazioni svolte nella lettera a Jelles sulla permanenza del diritto naturale e sulle prerogative del diritto-potere del sovrano sui sudditi. Ma nel nuovo contesto argomentativo di *TP* è interessante l'accentuata funzione della ragione di pareggiamento dello stato di natura. Le relazioni di potere tra chi "per consenso comune" amministra la cosa pubblica, promulgando, interpretando o abrogando leggi¹²⁵, e chi a tali leggi ubbidisce, non mutano rispetto a quanto avviene nello stato prepolitico:

In altri termini: come nello stato di natura ciascun individuo, così anche il corpo e la mente di uno Stato, ossia l'intero Stato ha tanto diritto quanto più vale in potenza. Dunque ciascun cittadino o suddito ha tanto meno diritto quanto più la società civile lo supera in potenza (*vedi*

124 "Non stupisce (...) che la plebe non abbia verità o giudizio, quando tutti gli affari di Stato si svolgono a sua insaputa, e deve ricostruirli da quelle poche cose che non si possono celare. (...) Se la plebe si sapesse controllare e potesse sospendere il giudizio su cose poco conosciute, o fosse capace di giudicare a partire dal poco che sa, sarebbe certo degna di comandare, piuttosto che di esser comandata" (*TP*, cap. VII, pp. 1166, 1167). Su questo brano che distingue tra "volgo" e "plebe" (mentre in *TTP* sembra prevalere la loro identificazione) si veda, per i richiami a Machiavelli e ai teorici della Ragion di Stato, F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio...*, cit., pp. 284-285, 350-351. La questione è centrale anche nella ricerca di M. de Souza Chaui (*Política em Espinosa*, cit.) che ha valorizzato il tema dell'esperienza, distinguendo quella legata all'immaginazione dall'altra relativa alla pratica politica (pp. 255 e ss., 275-277). Di "experientia sive praxis" ha trattato A. Trucchio, *Come guidati da un'unica mente...*, cit., pp. 117-140. Ai temi del "realismo", del "conflitto", della "virtù popolare" in relazione alla lezione del Segretario Fiorentino, hanno offerto utili osservazioni D. Ferreira Barros e A. David in "Cadernos Espinosanos" (Número especial sobre Maquiavel e Espinosa), a. 32, 2015, pp. 83-98 e 165-197. Sul "blocco" repubblicano, messo in minoranza dalla restaurazione orangista, e la caduta del riferimento al popolo cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell'Imperium*. Saggio su Spinoza, cit., pp. 137-138 e 154-155. Più sbilanciata a favore dell'identità *populus-multitudo* è stata l'analisi di P. Cristofolini, *Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza*, in *Spinoza. La potenza del comune*, cit., pp. 145-159. Cfr. anche G. Saccaro Del Buffa Battisti, *Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di "plebs", "multitudo", "populus" e "vulgus"*, in "Rivista critica di storia della filosofia", a. 39, n. 1, 1984, pp. 61-90 e, ivi, n. 3, pp. 453-474.

125 *TP*, cap. II, 17, p. 1117. In proposito efficacemente Chaui è intervenuta sulla peculiare ambivalenza del diritto naturale che nella sua permanenza nel diritto civile si fa "guardiano e minaccia" (*Política em Espinosa*, cit., p. 303).

l'art. 16 del capitolo precedente). Ne consegue che ciascun cittadino non può fare nulla di diritto, né possiede alcun diritto, tranne quello che può far valere per decisione comune della società civile.¹²⁶

Nella *civitas* la permanenza del diritto naturale indica il livello di compatibilità tra le scelte degli individui e quelle della collettività, fondate sul diritto comune dello Stato. Sebbene sia sempre la *multitudo* all'origine della *potentia imperii*, questa si determina attraverso il rapporto governati-governanti in una relazione articolata e complessa in cui i detentori della sovranità e i sudditi si condizionano a vicenda nell'esercizio del potere. Allo Stato resta il giudizio su ciò che è giusto o no, secondo note tesi del *TTP* ribadite anche nel del *TP*¹²⁷, laddove, però, il tema è declinato nella sua pratica attuazione, osservando che la *summa potestas* può peccare quando tollera o commette azioni che causano la propria rovina. La *civitas* dev'essere rispettata e temuta dai cittadini ma può esserlo solo a condizione di non essere odiata, di rappresentare un potere considerato non solo in base alla *potenza* dell'agente ma anche alla disposizione di chi "patisce" l'azione:

Una società civile è infatti nel suo pieno diritto quando agisce secondo il dettame della ragione (*per l'art. 7 del precedente capitolo*). Viene dunque meno alla sua natura, o pecca, quando agisce contro la ragione. Tutto ciò può essere inteso più chiaramente con le seguenti considerazioni. Se diciamo che qualcuno può fare quello che vuole di una cosa che

126 *TP*, cap. III, 2, p. 1121. Alla condizione del legame politico, enunciata nel brano del *TP*, ha dedicato interessanti riflessioni il contributo di F. Piro (*Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della razionalità politica?*, in "Quaderni materialisti", a. 5, 2006, cit., pp. 85-103). Partito dalla rilevata contrapposizione tra i "Politici" e i "Filosofi" (pp. 85-86), il discorso documenta la complessa e finanche ambivalente posizione spinoziana che considera l'"autovincolo costituzionale" e la "canalizzazione degli affetti" come processi intrecciati alla luce del contesto politico e della moderna antropologia spinoziana; un'ambivalenza che si estende alle relazioni tra *Imperium* e *potentia multitudinis* (pp. 93-94) con una propensione, nell'esame dell'architettura dell'aristocrazia, a considerare la possibilità di inserimento della *cupiditas* individuale (*gloria, avaritia, reverentia*) su terreni neutrali e non pericolosi per la stabilità istituzionale (pp. 100, 101-102).

127 In *TP* le occorrenze di *contractus* si concentrano in un solo luogo e presentano un'accezione negativa, laddove si richiede la loro "violazione" se tradiscono l'"interesse comune" (ivi, cap. IV, 6, pp. 1133-1134: cfr. qui, *infra*).

è in suo possesso, questo potere è definito non dalla sola capacità di chi agisce, bensì anche dalla conformazione di chi patisce.¹²⁸

Il rapporto cittadino-Stato non è definito una volta per tutte come voleva Hobbes ma regolato dal variare della potenza dei sudditi e dell'uso della loro ragione. L'esercizio del potere sostituisce una relazione biunivoca tra cittadini e sovrano nel senso che ogni atto della sua *auctoritas* che voglia ottenere consenso deve conquistare il rispetto dei sudditi in una dialettica naturale che nessun potere politico può eludere o sacrificare pena la sua decadenza. Il diritto sovrano può legittimamente comandare tutto ma non può eccedere la sua autorità effettiva, rischiando di contraddire per eccesso di comando il diritto naturale che rimane integro nelle relazioni con i sudditi, come sostenuto nella lettera del filosofo a Jelles.

Se nessuna società può sussistere senza un potere assoluto che costringa e regoli le passioni, gli uomini non tollerano la coazione. Il limite al potere dello Stato non viene dal diritto civile ma da quello naturale, da quelle regole che lo hanno costituito come "realtà naturale" e non una *chimera*¹²⁹. Il diritto civile non cancella ma trasforma lo *ius naturale*, fissando nuove condizioni valide per lo *ius belli*¹³⁰ che tutela l'utile collettivo quando le azioni del governo contrastano con l'"interesse del bene di tutti" anche se la valutazione della violazione di tale interesse spetta al solo sovrano¹³¹. Il diritto di guerra sfugge alla dinamica dell'obbedienza; è una resistenza irriducibile della moltitudine che "incute timore a chi comanda, e per questo timore mantiene una certa libertà, che

128 Ivi, cap. IV, 4, pp. 1131, 1132.

129 Ivi, p. 1131.

130 "Infatti, le regole e le ragioni del timore e del rispetto, che una società deve osservare se vuole restare in vita, non pertengono al diritto civile, ma al diritto di natura, giacché (*per l'articolo precedente*) si possono far valere solo per diritto di guerra e non per diritto civile" (ivi, cap. IV, 5, p. 1133).

131 "Non c'è dubbio che il contratto, ossia le leggi con le quali una moltitudine trasferisce il suo diritto a un'assemblea o a un individuo, debbano essere violate quando violarle è nell'interesse del bene di tutti. Ma esprimere la valutazione se esista o meno questo interesse non spetta per diritto a nessun privato cittadino, bensì soltanto a colui che detiene il potere sovrano (*per l'art. 3 di questo capitolo*). Dunque soltanto costui rimane per diritto civile l'interprete delle leggi contrattuali. Si aggiunga che nessun privato cittadino potrebbe per diritto farle valere. Esse dunque non obbligano affatto colui che detiene il potere sovrano" (ivi, cap. IV, 6, pp. 1133-1134).

rivendica e conquista per una legge tacita, se non dichiarata”¹³². Se la potenza sovrana, *imperium* di diritto civile, è incommensurabile al potere dei sudditi considerati individualmente, la potenza dei governati, collettivamente considerati, dev’essere superiore a quella del governante, perché questi non si identifica con il potere sovrano che ha come sua causa la *potestas* della *multitudo*. Perciò i cittadini proprio in quanto *multitudo* hanno il potere di deporre il governante se provoca l’“indignazione”, subentrata al “timore” che pure aveva contrassegnato in *TTP* la posizione dei sudditi rispettosi del comando assoluto in quanto legittimo e coerente con le prerogative della *potestas multitudinis*:

Se poi la violazione delle leggi contrattuali comportasse l’indebolimento della forza della società civile, ossia se trasformasse il timore della maggioranza dei cittadini in indignazione, allora, con ciò stesso, la società si dissolverebbe e il contratto cesserebbe di esistere. Dunque questo contratto si fa valere non per diritto civile, ma per diritto di guerra. Pertanto, chi detiene il potere sovrano è tenuto a rispettare le condizioni di tale contratto, così come un uomo nello stato di natura, per non essere il nemico di sé stesso, è tenuto a non uccidersi. Il che è quanto si è detto nell’articolo precedente.¹³³

L’*indignazione* è la rottura dell’ordine naturale, la messa in crisi della “potenza comune della moltitudine” da imputare non alla “malizia” dei sudditi – scrive Spinoza ancora debitore di Machiavelli – bensì alla “cattiva costituzione dello Stato”¹³⁴, alla mancata

132 Ivi, cap. VIII, 4, p. 1174.

133 Ivi, cap. IV, 6, p. 1134. Sull’*indignazione*, passione triste, individuale e collettiva, per definire i limiti del diritto dello Stato, cfr. D. Bostrenghi, *Varium multitudinis ingenium: pratica politica e pratica delle passioni in Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 67-70. Al tema ha dedicato acute osservazioni C. Jaquet, *L’obéissance révolutionnaire de Spinoza ou la critique de l’indignation*, in *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*, cit., pp. 49-57. Su questa interpretazione a proposito del “desiderio di vendetta” quale fondamento del corpo politico si veda l’Appendice al volume, *Spinoza. Séptimo Coloquio*, cit., pp. 281-303.

134 “È certo, infatti, che le sedizioni, le guerre, il disprezzo o la violazione delle leggi siano da imputare non alla malizia dei sudditi, bensì alla cattiva costituzione dello Stato. Gli uomini non nascono civili, ma lo diventano. (...) La condizione civile che non cancella le cause delle sedizioni, dove è sempre da temere una guerra, dove infine le leggi sono violate con frequenza, non è molto diversa dallo stato di natura, dove ciascuno vive come vuole, con

realizzazione del “diritto di una società civile”, alla riaffermazione della passione del *timore* inversamente proporzionale allo *ius civile*:

Una norma che provoca l'indignazione della maggioranza dei cittadini ha poco a che fare con il diritto di una società civile. È infatti certo che uomini, per impulso naturale, ricercano l'unità o per <una speranza o> un timore di tutti, o per il desiderio di vendicare qualche offesa fatta a tutti. Ma il diritto di una società civile è definito dalla potenza comune della moltitudine: dunque la potenza e il diritto di una società civile perdono di consistenza, se essa offre occasioni perché più individui si raccolgano in unità. La società civile ha senz'altro dei pericoli da temere: come ciascun cittadino o ciascun uomo nello stato di natura, essa ha tanto minore diritto, quanto più ha motivi per temere.¹³⁵

Questo risvolto pessimistico che il *Trattato politico* introduce rispetto alla più rassicurante analisi di *TPP* è accentuato negli sviluppi della diagnosi che pareggia le responsabilità dei governati a quelle dei governati. Nel grande affresco del 1670 l'autore si era avvalso del conforto dell'*esperienza*, per sostenere che “non si darà mai un potere sovrano che possa compiere tutto quello che vuole”, senza cessare di temere i suoi cittadini, regnando “impunemente nel modo più violento”¹³⁶. Nel *TP* questa esclusione non solo è smentita ma, cosa più significativa, il “nemico” politico non è sempre e solo il cattivo sovrano; giunge quasi sempre dall'interno, al punto da identificarsi con quei cittadini più pericolosi dei nemici dichiarati:

grande pericolo per la sua vita” (*TP*, cap. V, 2, p. 1135). Il tema è centrale nello studio di F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio...*, cit., pp. 54-55 e ritorna aggiornato nei contributi di P.-F. Moreau e V. Morfino in “Quaderni materialisti”, a. 5, 2006, cit., pp. 9-31, 49-83.

135 *TP*, cap. III, 9, pp. 1125-1126.

136 *TTP*, cap. XVI, 1, p. 676, corsivo mio. “Ritengo che questo sia anche l'insegnamento della stessa esperienza. Gli uomini, infatti, non rinunciarono mai al loro diritto, né mai trasferirono la loro potenza a un altro, a tal punto che chi ricevette il loro diritto e la loro potenza cessasse di temerli, o a tal punto che lo Stato non fosse in pericolo più per i suoi cittadini, sebbene privati del loro diritto, che per i suoi nemici. E se gli uomini potessero esser privati del loro diritto, a tal punto che in futuro non possano più nulla senza la volontà di chi detiene il potere supremo, sarebbe certo lecito regnare impunemente nel modo più violento” (*ibidem*). Cfr. E. Giancotti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, cit., pp. 196-197.

È certo inoltre che una società civile corre più spesso dei pericoli a causa dei cittadini che dei nemici. Giacché i buoni sono rari. Colui al quale è affidato l'intero diritto dello Stato avrà dunque più paura dei cittadini che dei nemici. Cercherà quindi la propria sicurezza personale e s'impegnerà non per il bene dei sudditi, ma a congiurare a loro danno. In particolare, a danno di chi eccelle in sapienza o è più potente per ricchezze.¹³⁷

La produzione del *comune* è necessaria al comando fino all'estremo della resistenza *indignata* che, libera da ogni astrazione contrattuale, implica anche un indiretto sentimento di eguaglianza quando è espresso a tutela della sovranità. Con l'atto di *resistenza* che coinvolge la *moltitudine* nella sua interezza¹³⁸ ed è coerente con l'ontologia politica della potenza, l'olandese "maledetto" ha teorizzato un principio fondamentale della politica moderna in tutte le sue valenze problematiche tra radice pessimistica della vita umana e rigenerazione per *virtus* civile¹³⁹.

137 *TP*, cap. VI, 6, pp. 1139-1140.

138 Su cooperazione e resistenza nella produzione di ciò che è sempre già in comune, indissociabile dalla potenza della moltitudine necessaria al comando e insieme alla sua contestazione, si veda L. Bove, *La stratégie du conatus...*, cit., pp. 306-307. Per i processi di corruzione dello Stato e il divenire delle istituzioni tra legittimità e diritto di resistenza cfr. L. Nocentini, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, cit., pp. 217 ss. e 273 ss.

139 Suggestiva è la tesi di Matheron, propenso a richiamare anche in *TP* (cap. III, 9, p. 1125) la presenza nell'*indignazione* di istanze utilitaristiche della *ratio* politica, per attestare il timore comune e l'interesse dei sudditi a mutare lo stato di guerra in condizione civile (*Le problème de l'évolution de Spinoza...*, cit., pp. 156-157 e Id., *L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste* [1994] in Id., *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 201-202). È un'analisi che non ha mancato di sottolineare la radice pessimistica del pensiero di Spinoza, considerando non riscattabile l'*indignatio*, destinata, a giudizio dell'interprete, a motivare l'incompiutezza di *TP* (ivi, pp. 207-209). Sull'*indignazione* collettiva, sintomo di virtù civili, di lotta e di distruzione al fine del bene comune, si veda L. Bove, *La stratégie du conatus...*, cit., pp. 311-314.

IV

EQUITÀ E SENSO COMUNE: VICO*

Non è certo possibile, in questa sede, dar conto della significativa estensione degli interessi di Vico per il diritto che appartengono agli anni della formazione che lo videro presto impegnato nella pratica forense, un'esperienza assai breve dal momento che il suo "animo aborrisva grandemente dallo strepito"¹ dei tribunali. In realtà la sua vocazione maturò da filosofo sulla ragion d'essere degli istituti giuridici e sul loro divenire storico, studiando la *iurisprudencia* nelle fonti antiche (la romanistica e prima ancora le relazioni tra platonismo e cristianesimo) e moderne (dall'umanesimo giuridico alla cultura di Sei-Settecento) per una *scienza nuova* sulla *natura delle nazioni* in base a rinnovati principi di *diritto naturale*, come recita il noto titolo dell'*opus maius* del 1725.

Per tutto ciò è forse opportuno far girare l'intero impianto di temi e problemi dello *ius* intorno a due motivi che considero cruciali: *equità e senso comune*.

All'*equità* si richiamano le prime esercitazioni teoriche di Vico, confermate dalla testimonianza autobiografica, laddove il filosofo dichiara di aver avvertito il "sommo piacere" di indagare sui "particolari motivi dell'*equità*" e sulle "parole delle leggi" alla ricerca dei "principi del dritto universale"². È un brano rilevante che intende sottolineare la traiettoria articolatissima degli interessi per il *linguaggio* giuridico e la ricerca dei *principi* da comprendere precisando la collocazione di questa confessione autobiografica nella seconda metà degli anni Venti, dopo i libri sul *Diritto universale* e contemporanea alle indagini sull'"etimologico universale" nella *Scienza nuova* del 1725.

* È il testo ampliato di un intervento tenuto nella "tavola rotonda" su "Vico e il diritto", svoltasi a Napoli il 27 ottobre 2022 per iniziativa dell'Istituto italiano per gli studi filosofici e l'Università di Napoli Suor Orsola Benincasa.

1 *Vita*, p. 40.

2 Ivi, p. 39.

A sostegno del ricordo autobiografico girano, innanzitutto, pagine fondamentali del *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), il primo scritto vichiano che dedica alla *iurisprudentia* una sezione autonoma e assai densa di argomenti. Tra di essi spicca indubbiamente il tema dell'*aequitas* quale temperamento del rigore delle leggi, rielaborata dal pensiero giuridico romano, espressasi nelle deliberazioni del pretore tese a fare giustizia del caso concreto oltre la lettera della *lex*. Il rapporto tra il tutto (l'idea di giustizia) e la parte (la giustizia del caso concreto) assume un aspetto *qualitativo*³; propone una relazione problematica, aperta al perfezionamento e, insieme, esposta alla possibile decadenza del diritto tra il principio dell'intero e quello dell'eccezione, *dentro e fuori* la storia.

Nell'*Oratio* vichiana del 1709 prevaleva lo scopo di educare i giovani alle azioni, avendo sperimentato nella Napoli di inizio Settecento tutte le insufficienze della filosofia di Descartes e del cartesianesimo che avevano subordinato alla metafisica le questioni di metodo e di *ratio studiorum* e con ciò sacrificato lo studio della vita civile e dell'eloquenza, considerata quest'ultima secondo la lezione di Cicerone:

Ma 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.⁴

La presenza di motivi ciceroniani (*eloquenza e topica*) diventava il nucleo di una polemica vigorosa contro ogni forma di sapere chiuso nella pura attività speculativa. Questa è, infatti, fondata su una conoscenza come contemplazione degli universali, incapace di considerare le “contingenze” e le “circostanze” delle azioni della

3 Così O. Sacchi, *Verum quia aequum*, in G. Limone (a cura di), *L'etica dell'equità e l'equità dell'etica*, FrancoAngeli, Milano 2011, p. 11 e nota 8. Per l'approfondimento delle pagine che seguono sia consentito rinviare al mio *L'equità civile: Il nuovo linguaggio di Vico filosofo e storico del diritto dal De ratione al De uno*, in P. Girard; S. de Amorim y Silva Neto (a cura di), *Linguagem e estilo em Vico*, SP, Editora Phi, Campinas 2021, pp. 11-29.

4 G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di F. Lomonaco, Diogene edizioni, Napoli 2014, p. 81 (d'ora in poi con *De rat.*). L'edizione critica del testo latino è stata curata da G. Polara e N. Rozza, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022, pp. 4-161.

natura umana, “incertissima a causa dell’arbitrio” che il giurista deve considerare, muovendosi con *sapientia* e *prudential* (*iuris prudentia*) nelle “incertezze e tortuosità della vita pratica”⁵. In essa soccorre l’esercizio della *topica* irriducibile a tecnica giuridica, soccorre un orientamento “filosofico” nell’universo giuridico di origine umanistica attraverso le armi del *verisimile* e dell’*eloquenza*, arte della prudenza che è *civile*, perché ricerca “il vero come è nelle azioni umane” e “decide in base alle circostanze di fatto che sono infinite”⁶. Ancora nell’autobiografia Vico manifestava un debito di riconoscenza intellettuale a Hermann Vultei. Nel suo *Commentario* di diritto civile la concezione dell’*aequitas* si articolava in aperta polemica contro gli universali astratti e nel *De studio iuris* era affiancata alle consuetudini come fonte del diritto non scritto, ricavata dalla *natura* e creata dall’umano arbitrio *boni viri*, per impedire che lo *ius* si trasformasse in *iniuria*. Nonostante gli inevitabili residui metafisici (l’*idea aequitatis* riposta in Dio nell’*Idea Iuris*), a tenere in Vultei era il concetto di *proportio* che, egli, sensibile alla lezione ciceroniana, adottava per definire l’equità tra tecnica dell’attività giudiziaria e dimensione politica già implicita nella fonte aristotelica che lo impegnava a intenderla come “giustizia distributiva” (nella *Jurisprudencia romana*)⁷.

- 5 *De rat.*, pp. 85, 83, 89. Sul valore della retorica nella controversia giudiziale e nell’originale “ragionamento comparativo-topico” di Vico, dopo i noti e magistrali studi di Crifò, si veda G. Repetto (*Il metodo comparativo in Vico e il diritto costituzionale europeo*, in “Rivista critica del diritto privato”, a. XXVII, n. 2, 2009, pp. 295-334; pp. 320-326), interessante anche per le osservazioni sulle “componenti prelogiche dell’argomentazione”, riflesso della “ricchezza e complessità del ragionamento giuridico nella filosofia di Vico” (p. 329).
- 6 *De rat.*, pp. 117, 127, 129. Cfr. i contributi di A. Suggi, *Eloquenza e prudenza della vita civile nel De ratione di Giambattista Vico*, in G. De Luca (a cura di), *Variazioni su Vico*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 15-28; Id., “*Farsi merito*” nella giurisprudenza. *Retorica e diritto nel De ratione di Giambattista Vico*, in “Historia Philosophica”, a. 13, 2015, pp. 61-71. Aggiornato è l’elegante profilo di R. Ruggiero (*Jean-Baptiste Vico. La carrière d’un homme des lettres dans la Naples des Lumières*, Les Belles Lettres, Paris 2023), attento anche a riprendere la nota tesi di A. Corsano sull’eredità “investigante” assai viva e operante nella definizione vichiana di “topica” (p. 35).
- 7 Su questi apetti e i relativi scritti di Vultei notevoli le ricostruzioni di G. Giarrizzo (“*Aequitas*” e “*Prudentia*”: storia di un *topos* vichiano [1977], poi in Id., *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1981, pp. 145-174; pp. 167 e ss.) che si estendono dalla fonte classica (Aristotele) alle moderne (Bacone e Hobbes, passando per la controversia di Marburgo tra Vigelius e Vultejus).

Coerentemente il *De ratione* accerta le insufficienze del metodo storico-filologico dei giuristi culti che, appagati dalla sola indagine sulle *antiquitates iuris* per restituire la latinità del diritto alterata dai glossatori e dai commentatori medievali, svincolano il diritto da ogni contesto sociale e politico, non distinguono tra interpretazione giuridica e conoscenza storica⁸. Concordando con un giudizio di Grozio “verace e lusinghiero”, Vico osserva che sono “puri storici del diritto civile romano”, eleganti cultori di epigrammi e di *emblemata*; e, tuttavia, incapaci di “darci leggi adatte alle nostre condizioni politiche”, mutuano “gli argomenti equitativi” dagli accursiani, i “filosofi dell’equità naturale”⁹. In questa lettura, ricca di motivi immediatamente riferibili a interessi di storia antica e di politica, è delineato un processo storico che va dall’*arcano* dei patrizi (con l’antichissimo “rigore della legge” e il legame indissolubile di *sacrum*, *publicum* e *privatum*) alla progressiva prevalenza dello *aequum* sullo *iustum*, sancito dall’avvento del diritto “editale” con l’imperatore Adriano. La nascita di una nuova giurisprudenza, decaduta da scienza del giusto in precettistica dell’equità naturale, è nell’attività del *praetor urbanus* e dello *ius praetorium*. Da “mero *iuris civilis custos*”, sostenuto da una giurisprudenza “rigida” nel

Fondamentale resta il documentato contributo di A. Mazzacane, *Umanesimo e sistematiche giuridiche in Germania alla fine del Cinquecento: “equità” e “giurisprudenza” nelle opere di Hermann Vultejus*, in “Annali di storia del diritto”, a. XII-XIII, 1968-1969, pp. 269-275, 278-279, 281-284, 289-290. Cfr. *Vita*, p. 38.

- 8 Una ricostruzione storica del diritto come sostegno a interventi normativi e strumento giurisprudenziale-operativo è stata offerta da R. Ruggiero, richiamando il contributo di Gaetano Argentò, reggente e Delegato della Real Giurisdizione, protettore di Vico e autore del *De re beneficiaria* (1708), dedicato a delicatissimi temi di materia feudale che coinvolgono nell’analisi il *Diritto universale* e la *Scienza nuova* (R. Ruggiero, *Vico tra due stagioni “costituzionali”*, in “Nuovo meridionalismo”, a. I, n. 1, 2015, pp. 24-48; pp. 35-36, 37-44).
- 9 *De rat.*, pp. 183, 185, 187 e *Vita*, p. 39. Il noto giudizio groziano è formulato nei *Prolegomena* al *De iure belli ac pacis*, laddove si legge che i successori di Irnerio, Accursio e Bartolo, sono “spesso eccellenti autori di nuove leggi e pessimi interpreti del diritto esistente” (H. Grotii *Prolegomena*, § 54, p. XIX, tr. it. cit., p. 35). L’adesione al giudizio groziano ritornerà nel *De uno*, “Proloquium”, p. 30; per i riferimenti al testo latino si veda *De universi iuris uno principio, et fine uno* (Napoli, 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Liguori editore, Napoli 2007.

periodo repubblicano, il titolare della nuova magistratura sotto gli imperatori (quando il diritto civile fu messo “da canto, e non soltanto dagli imperatori, ma altresì dai giudici”) si trasformò, “al pari d’un giudice odierno, in arbitro di tutto il diritto privato”¹⁰. Lo *ius* non ebbe più un’applicazione rigidamente formale, non fu più *scientia iuris* ma, applicato secondo le circostanze, diventò una *ars aequi*, “particolare e flessibile”, risposta alle reiterate richieste di giustizia nei rapporti privati:

Per le ragioni esposte da noi, in tutte le caratteristiche della giurisprudenza romana s’avverò una trasformazione radicale. (...) Al regime repubblicano interessava non renderla pubblica; a quello imperiale importerà non tenerla nascosta. Prima, tutti conoscevano il diritto pubblico e quello privato era serbato segreto; dopo, il diritto pubblico divenne segreto e quello privato fu reso noto a tutti (...). Una volta la giurisprudenza era la scienza del giusto: oggi è l’*ars*, ossia la pre-cettistica, dell’equità: il che vuol dire che prima essa era universale e rigida; oggi, invece, particolare e flessibile (...).¹¹

Anche alla luce della pluralità delle accezioni dell’*aequum* (valore alternativo alla giustizia formale o contrassegno dei fatti della vita sociale) per Vico questa condizione storica sanciva la crisi del modello ciceroniano di “eloquenza civile” e la nascita di una nuova logica dell’esperienza giuridica, fondata sull’antinomia tra l’aspirazione a una giustizia puramente legale e una dimensione più concretamente storicizzata della “natura dei fatti”¹². Quando i giureconsulti si sostituirono ai sommi oratori, facendosi difensori

10 *De rat.*, pp. 159, 145, 161. Sul modello romano e l’equità in Vico è utile lo studio di C. Megale, *Vico e Dante tra equità, diritto e giustizia*, in F. Lomonaco, C. Megale (a cura di), *Dante e Vico alle radici della vita civile*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 108-142.

11 *De rat.*, pp. 163, 165, 167. G. Repetto (*Il metodo comparativo in Vico e il diritto costituzionale europeo*, cit.) ha letto in questa diagnosi i termini di un originale “metodo comparativo orientato a fini pratici, in cui si coniugano finalità equitative e raggiungimento della *utilitas communis*” (p. 318), riflesso di una certa “polarità” del pensiero vichiano che non è contrapposizione ma complicato equilibrio tra “istituzioni giudiziarie e legislative” (p. 320).

12 Interessante, in proposito, il contributo di S. Sini (*Dalla formola alla fictio: osservazioni sui primi discorsi di riuso nell’opera di Vico*, in A. Battistini, P. Guaragnella (a cura di), *Giambattista Vico e l’enciclopedia dei saperi*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2007, pp. 397-428), prevalentemente orientato tra il *De uno* e la *Scienza nuova* del 1744.

del principio dell'equità, la giurisprudenza abbandonò l'eloquenza e la vera grande filosofia quale "scienza di ordinare e serbare gli Stati con leggi"¹³ che, degenerando, vennero ad adattarsi ai fatti. Lo testimonia una celebre causa di diritto romano testamentario, quella di Marco Curio sostenuta da Marco (Lucio Licinio) Crasso che Vico legge da filosofo e da *orator*, interpretando la sua fonte privilegiata (Cicerone, *De oratore*, libro I, 57, 242 e libro III) a proposito del patrocinio dell'equità in difesa delle possibili forme successorie di sostituzione pupillare contro Quinto Mucio Scevola in una "causa curiana", discussa nel 93 a.C.¹⁴ Il processo descritto è segnato dalla frattura tra *ius publicum* e diritto privato e si conclude con il principato, quando l'*imperare* fu condizione fondamentale del legiferare. Qui si manifesta anche l'interesse per le diagnosi della trattatistica storico-politica di matrice tacitista ai fini dello studio della moderna monarchia e in coerenza con la sapienza del diritto in quanto operante filosofia, impersonata dallo storico romano che aiuta il filosofo napoletano a contemplare con "mente metafisica incomparabile (...) l'uomo quale è"¹⁵. Di Tacito accoglie la denun-

-
- 13 *De rat.*, p. 173. Sulla "retorica giudiziaria" e la sottesa epistemologia che presuppone "l'utilizzazione delle funzioni sociali della ragione" si vedano le acute pagine di A. Giuliani, *La filosofia del processo in Vico e il suo influsso in Germania*, in "Bollettino del Centro di studi vichiani", a. XII-XIII, 1992-1993, pp. 345-346.
- 14 *De rat.*, pp. 173, 175. Cfr. R. Ruggiero, "...*Et leges incidere ligno*". *Spunti giurisprudenziali nel De ratione* (2001), poi in Id., *La "volgar tradizione". Prove di critica testuale in Giambattista Vico*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2001, pp. 183-185; cfr. le pp. 184-187 e ss. a proposito della complessità dei rimandi alla fonte ciceroniana e le varianti nel manoscritto napoletano (in Biblioteca nazionale "Vittorio Emanuele III", segn. XIII B 55), descritto dall'ecdotica di S. Monti e M. Veneziani. Ruggiero è intervenuto sulla "causa" nel saggio *Vico, de l'interpretatio iuris à l'herméneutique* (in *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, sous la direction de R. Ruggiero, Presses universitaires de Provence, Aix en Proves 2022, pp. 75-102), sottolineando il "ruolo centrale dell'interpretazione come motore di un sistema giuridico che orienta verso l'equità" a conferma dell'"attività creatrice" della funzione pretoria (pp. 79, 81).
- 15 *Vita*, p. 54. Sul tacitismo di Vico si veda l'acuta ricostruzione di E. Nuzzo, *Vico, Tacito, il tacitismo*, in S. Suppa (a cura di), *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*, in "Archivio della Ragion di Stato", a. III, 2003, pp. 149-199. Dello stesso Autore è fondamentale anche il contributo su *Vico e la ragion di Stato* (1999, poi in E. Nuzzo, *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Edizioni

cia dei *dominationis flagitia*¹⁶, dannosi per i privati e per lo Stato, e, più in generale, condivide il pessimismo storico, altra faccia del realismo politico contemporaneo, prezioso per leggere segnali di decadenza nella moltiplicazione di leggi inutili e nella crisi dell'oratoria. Concentrato nelle mani del sovrano, lo *ius privatum* scompare dall'orizzonte del giurista. Vico ne accerta l'estinzione nella realtà contemporanea, utilizzando il noto frammento di Ulpiano che cita la distinzione labeoniana tra equità *civile* ed equità *naturale* (*D.* 4.1. 4.1, pr.1, Ulp. 38 *ad ed.*).

Esemplare per la comprensione della crisi critica del dato legislativo, la storia del diritto romano si propone come un laboratorio per la cultura vichiana che incontra la politica quale "compiutissima e nobilissima dottrina dello Stato"¹⁷, non astrattamente teorizzata ma sperimentata come esperienza storicamente vissuta. Dinanzi alla fragilità dell'equilibrio politico del Vicereame, dopo il crollo del regime spagnolo e l'arrivo degli austriaci a Napoli, si tratta di riconoscere *ratio* e *auctoritas* negli uomini eletti a *redigere in ordinem* i *rudes*, a far scoprire il vero senso del giusto nella *aequitas civilis*. A fronte della quotidiana esperienza di disordine e di incertezza dell'ordinamento si prende coscienza dei rischi di una cultura dell'*equità naturale* che, diseducando alla legge e alla sua autorità, rischia di autorizzare un potere arbitrario come quello diffuso nelle magistrature del Vicereame¹⁸. Con la progressiva scomparsa della *scientia iusti* anche l'interesse dello Stato entra in crisi, estraneo al fondamento della pratica giuridica e, quindi, sempre più distante

di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 217-259) che esamina i problemi storiografici e i nodi concettuali del tema dal *Carafa* alle *Scienze nuove*, muovendo dalla ricostruzione delle principali questioni lessicali.

16 *De rat.*, p. 191.

17 Ivi, p. 83.

18 Sulla politica vicereale si vedano le approfondite e documentate analisi di N. Vescio (*Amministrazione della giustizia, riforma dell'università e politiche pubbliche nel De Ratione di Giambattista Vico*, in "Archivio Giuridico", a. CCXXXVII, n. 3-4, 2017, pp. 685-805) che riconosce nella denuncia vichiana dell'"inflazione normativa" e della "parcellizzazione di un diritto alluvionale, caotico" (p. 736) l'emergere di una proposta critica in base al nuovo nesso *aequum-verum*. L'acuta ricostruzione storica e politica si distingue dalla mera analisi descrittiva di Gravina, perché mette in campo le questioni della "gestione pubblica" del diritto, della "coesione sociale e governo del conflitto", della "rilegittimazione del sistema" (p. 783).

dall'attività dei giuristi, sostituiti dagli avvocati nell'accesso alle più prestigiose cariche pubbliche. I giuristi non furono più preparati a svolgere il loro compito, come attesta la mutata *natura* delle leggi che divennero innumerevoli, concepite su fatti particolari e, perciò, non applicate, mentre “i giureconsulti antichi, a differenza dei moderni, adattavano non le leggi ai fatti, ma i fatti alle leggi”.

Una volta i giureconsulti, conforme voleva la loro professione, si facevano sostenitori della lettera delle leggi: oggi ne difendono lo spirito. Precisamente la lettera delle leggi essi patrocinavano un tempo nelle questioni di legalità, laddove toccava agli avvocati far valere lo spirito della legge: oggi i giureconsulti adempiono all'ufficio degli avvocati. E poiché le leggi considerano casi determinati, laddove i fatti sono infiniti, e poiché il diritto stretto non considera se non la legge, laddove la considerazione dei fatti rientra nell'equità, è accaduto che i trattati di diritto, una volta pochi, oggi non si contano più.¹⁹

L'interpretazione e la conoscenza storica del diritto hanno offerto indicazioni utili a correggere e temperare le applicazioni dell'equità naturale esposta ai rischi dell'interesse particolare, così rendendo consapevoli che l'uscita dalla crisi scettica è possibile attraverso la fondazione civile dell'*auctoritas*. Se le leggi imperiali hanno sostituito l'equo al giusto, il sovrano di uno Stato moderno che lo voglia preservare dalla decadenza, deve interpretare le leggi *ex doctrina civili*.

Dunque, quando occorra emanare o interpretare leggi costituzionali d'uno Stato, il giureconsulto deve anzitutto tener presente quello sta-

19 *De rat.*, pp. 145, 147, 167, 169. Sull'approdo alla politica di questo interesse giuridico si veda R. Ruggiero (*Vico e la politica del diritto nella Napoli dei Lumi*, in G.M. Barbuto, G. Scarpato [a cura di], *Polis e Polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 217-237) che ne ha sottolineato gli aspetti aporetici, laddove il necessario richiamo al momento costituzionale poggia sulla raccolta di quelle *decisiones* e *consilia* che motivano nell'autobiografia il suo allontanamento dalla pratica forense e testimoniano un intervento più “filosofico” che giuridico (p. 230). Per il contesto storico-politico dell'*Oratio* rinvio a M. Agrimi, *Filosofia e politica tra Napoli e Vienna nel primo Settecento*, in P. Chiarini, H. Zeman (a cura di), *Italia-Austria alla ricerca del passato comune*. Volume I (1450-1796), Istituto italiano di studi germanici, Roma 1995, pp. 359-409; pp. 373-374, 378 e ss.

tuto 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, resa 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.²⁰

Qui agisce certo il significato di una realtà sociale e politica che ha consapevolezza della crisi del moderno apparato epistemologico per la presenza di esperienze di tipo particolaristico e corporativo non solo nel ceto feudale ma anche in quello intellettuale e forense, poco disposto a trasformare la propria *auctoritas* in legge oggettiva dello Stato. Esplicito è, non a caso, il riferimento nel *De ratione* all'attività della massima istituzione giuridica del Vicereame, quel Sacro Regio Consiglio che, nelle sue decisioni, sa anteporre spesso "l'equità civile (...) a quella privata", le funzioni dello Stato agli interessi e ai privilegi dei privati. In tale giudizio è già netta l'implicazione di una prospettiva storico-politica che coinvolgeva i gruppi dirigenti napoletani, riconoscendoli impegnati ad assumere coscienza dell'interesse generale sotto forma di *salus reipublicae*. Le riflessioni del filosofo sono molto penetranti, quando all'elogio della politica dell'istituzione napoletana fa seguire l'osservazione che essa è, però, perseguita ancora per "personale saggezza di pru-

20 *De rat.*, pp. 151, 187, 189. Cfr. G. Giarrizzo, *La politica di Vico* (1968), poi in Id., *Vico, la politica e la storia*, cit., pp. 53-122; pp. 82-83. Il complesso quadro tematico che emerge dagli interessi romanistici è stato arricchito, nel 1984, da un denso contributo di Giuliano Crifò che ha preso spunto dal confronto Vico-Ulpiano per discutere delle connessioni tra diritto romano dell'età imperiale e ragion di Stato, rinvenibili già nel *De ratione* e nel *De uno*, poi sviluppati nella *Scienza nuova*. A giudizio di Crifò, il riferimento a Ulpiano è esplicito nella definizione *aequitas civilis* come ragion di Stato, nella positività politica dei provvedimenti legati a quell'*aequitas* e gestiti direttamente dalla giurisprudenza, nel rapporto concreto, cioè, con i problemi, le soluzioni e le direttive di una politica del diritto volta a stabilire un equilibrio di mezzi e fini, a rivendicare la piena umanità dell'azione politica (G. Crifò, *Ulpiano e Vico. Diritto romano e ragion di Stato*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Jovene, Napoli 1984, vol. V, pp. 2063-2070, 2077 ss., 2085).

dentissimi avvocati e giudici” e non per oggettivi criteri giuridici, capaci di rendere “obbligatoria la cosa per legge costituzionale del Regno (...) con immenso vantaggio dello Stato”²¹.

L’analisi non può più sostenere l’adesione ai precetti dell’antica pedagogia sul mito della *buona* o *cattiva* Ragion di Stato, interessata a ricavare dalla storia solo istruzioni e avvertimenti di politica generale. Il richiamo alla *necessità pubblica* di un ordinamento giuridico muove verso il principio d’una struttura oggettiva dello Stato senza più ricalcare i temi del tardo neomachiavellismo, come ha giudicato Corsano, convinto dell’assimilazione di quei temi all’equità civile, alla difesa esclusiva del pubblico interesse²². Perciò la riflessione sulla “giusta Ragion di Stato” diventa invito a opporre all’antica *ratio politica de Statu* una nuova e giusta esigenza, sorta come *aequitas civilis* sul vecchio tronco dell’“equità naturale”, quest’ultima recuperata nella storia da una *scientia iuris* rinnovata nei metodi e

-
- 21 *De rat.*, p. 203. Dopo la magistrale e innovativa ricostruzione di N. Badaloni (*Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli, Milano 1961 p. 338 ma cfr. anche le pp. 327-338 sugli sviluppi politici della relazione di scienza e *humanitas* nel *De ratione*), di “nette implicazioni politiche” ha parlato A.C. ‘t Hart, *La metodologia giuridica vichiana*, in “Bollettino del Centro di studi vichiani”, a. XII-XIII, 1982-1983, pp. 13-16. Sul tema e in confronto con la tradizione storiografica italiana (Badaloni, de Giovanni, Galasso e Giarrizzo) si vedano le aggiornate ricerche ispano-americane: oltre ai noti lavori di A.M. Damiani sulla critica anticartesiana del Vico in nome della moderna *prudentia*, cfr. J. Martinez Bisbal, *El De ratione de G. Vico: una critica politica del cartesianismo*, in *XV Congrès Valencià de Filosofia “Josep L. Blasco in memoriam”*, a cura della Societade de Filosofia del País, Bancaia, Valencià 2004, pp. 7-21.
- 22 Cfr. A. Corsano, *G. B. Vico*, Laterza, Bari 1956, pp. 80-81 e, per la revisione di tale diagnosi (stimolata dalle indagini di de Giovanni), Id., *Per una rilettura del vichiano “De ratione”*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, a. LVII, n. 2, 1978, pp. 153-171; pp. 169-170. L’assimilazione di ragion di Stato all’equità civile è resa impraticabile dalla riconosciuta dispersione dell’antico nesso di giurisprudenza e di eloquenza, di cui Vico ammette di non trovar tracce in Clapmaier (autore di *De arcanis rerum publicarum libri sex* del 1605), “indagatore, del resto, quanto mai diligente di cose del genere nello Stato romano” (*De rat.*, p. 169). La fonte Clapmaier con le sue ricostruzioni di *arcana* e *simulacra imperii*, di *jus imperii* e *jus dominationis* è presente tra il *De ratione* e il *De uno*, documentando l’attenzione vichiana trasferitasi dal foro al ministero (cfr. R. Ajello, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Jovene, Napoli 1976, p. 174, nota). Sulla *Ratio status* tra *aequitas naturalis* e *aequitas civilis* si veda l’informato articolo di G.A. Gualtieri, *Diritto naturale ed equità nella “scienza” di Giambattista Vico*, in “Scienza & Politica”, a. XXXIV, n. 66, 2022, pp. 95-109; pp. 105-109.

nei contenuti, in grado di reggere il confronto con i problemi della *nuova scienza* europea dello Stato²³. Il filosofo napoletano intende dare un fondamento teorico a questi problemi, facendo appello alla responsabilità politica dei togati e della cultura giuridica napoletana, esperta già con Francesco D'Andrea della realtà inglese e del conflitto tra la Chancery e i tribunali di *Common Law*, dell'opposizione in Francia tra parlamento e giurisdizione regia (Connan e Bodin)²⁴. Alla luce del riformismo antifeudale austriaco Vico vuole che il nascente ceto civile napoletano svolga un ruolo politico definito, per favorire l'attuarsi dello *iustum* nell'equità civile. L'opera sua "più *napoletana*" nasce, allora, dal tentativo di riportare l'*aequitas* alla pedagogia civile di un'*auctoritas* giusta e razionale, in cui converga una *humanitas* non ricalcata su uno schema astratto ma nel vivo nesso di cultura e politica, nella prospettiva di uno Stato elargitore di coscienza civile e riformatrice che ha fatto pensare al modello giannonianiano e a una dimensione "preilluministica" del filosofo del *De ratione*²⁵.

2. Dopo il *De ratione* e il *De antiquissima*, trascorreranno dieci anni prima della pubblicazione del libro I del *Diritto universale*, il *De universi iuris uno principio, et fine uno* (1720) che presuppone un'altra forma di *certezza* capace di farsi esistenza e oggettivazione del vero alla luce della rinnovata esigenza di unificazione del sapere umano e divino. Inattesa e originalissima è la periodizzazione proposta nell'autobiografia, laddove il *De ratione* è giudicato "un abbozzo dell'opera (...) *De universis iuris principio*

23 Cfr. N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, cit., pp. 337-338.

24 Cfr. G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, cit., pp. 81-82. Sul confronto critico con la tradizione erudita e sul consenso accordato alla giurisprudenza culta cfr. A.C. 't Hart, *La metodologia giuridica vichiana*, cit., pp. 14-15.

25 Così B. de Giovanni, *Il "De nostri temporis studiorum ratione" nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 186 ss. e 191. Sul Vico "preilluminista" sono notevoli i contributi di diversa impostazione critico-storiografica di Ajello e Ricuperati, Badaloni e Garin fino alle più aggiornate pagine di Ferrone e Torrini, Caporali e Nuzzo. Sull'ambiente culturale napoletano si veda l'utile sintesi di H.S. Stone, *Vico's Cultural History. The production and transmission of ideas in Naples, 1685-1750*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997.

ecc., di cui è appendice l'altra *De constantia iurisprudentis*²⁶. Retrospectivamente Vico privilegia il *De uno* come termine *ad quem* del dominante interesse giovanile per il metodo degli studi, mentre sembrerebbe essersi esaurito il discorso di metafisica del 1710. Ispirata al prestigio dei "legali" d'indirizzo moderno (rappresentati da Serafino Biscardi, elogiato da Vico), la giurisprudenza mantiene vitale il significato dello *ius* lontano da formule prive di effettualità. Giudicato inaccettabile il criterio dell'astratta virtù dirigente, così in voga tra i togati di Sei-Settecento, fedeli a una tradizione ontologica di forte ascendenza platonico-neoplatonica, tale virtù andava, invece, riconosciuta nel *certum*, la grande scoperta del *De uno* (rispetto al *verum-factum* del *De antiquissima*), efficacemente reattivo alla pericolosa divaricazione di *certezza* e *verità*. Senza la *certezza* del fatto la verità del *fare* non diventa mai esistenza, unità vitale di scienza e coscienza. Così si consuma la relazione del Vico "cartesiano" con il cartesianesimo e le sue involuzioni logiche dentro e fuori la cultura italiana.

Nel *De uno* la questione dell'*auctoritas* civile è introdotta dalla politica del Vicereame in termini e condizioni assai diverse rispetto al primo decennio del secolo. La tesi del partito austriaco (rappresentato da Tiberio Carafa protagonista della fallita congiura del 1702), secondo cui il potere sovrano doveva risultare condizionato dalle richieste dell'aristocrazia, era contrastata dalle posizioni di quei funzionari e magistrati di fede spagnola, amici e sostenitori di Vico (come Francesco Ventura), decisi a destabilizzare la certezza del diritto sovrano alla luce di condizioni poste da "governi misti", fondati su patti e convenzioni. Alla lettura della crisi non basta più la convergenza dell'equità naturale nella civile come nel *De ratione*, perché la riflessione si concentra sulle cause della decadenza con "l'ambizione [che] apre la via ai magistrati, (...) [e] ivi tutto incomincia a farsi venale"²⁷. La diagnosi storico-politica mette in crisi l'identificazione dello *aequum* civile e naturale rispettivamente-

26 *Vita*, p. 60. Nel 1720 Vico ritorna ampiamente sulla "giurisprudenza segreta dei romani" a integrazione di un tema già "ragionato nel nostro libro: *Della ragione degli studi dei nostri tempi paragonata con quella dei tempi antichi*" ma senza il ricercato "principio della giurisprudenza, cui andiamo ora esaminando" (*De uno*, "Proloquium", p. 232).

27 *De uno*, p. 204. Cfr. G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, cit., pp. 120-122. Sull'ignoranza dell'"equità civile" nel *vulgus* cfr. *De uno*, cap. CLXXXVII, p. 282.

te con il diritto pubblico e privato, introducendo una prospettiva di sviluppo dello *ius* dalla “giurisprudenza rigida degli antichi” (dove l’equità civile è simile a un “regolo ferreo”) alla “definizione della giurisprudenza benigna” e dell’equità naturale secondo una convergenza di *civile* e *naturale*, favorita da un’attività interpretativa che giunge a trattare dell’ordine civile e di quello naturale secondo “la natura dei civili governi”²⁸.

Colpito da Grozio che “tralascia la ragion civile dei Romani”²⁹ ed erra nella trattazione dei “modi dell’acquistare un dominio, cui dicono esser stati introdotti dal gius naturale”³⁰, Vico intuisce che dalla semplice presa di possesso dei frutti naturali, dall’uso delle cose, non si comprende il principio del diritto. Le ipotesi della *occupatio* o della *divisio primaeva* non spiegano né la genesi dell’ordine sociale delle nazioni né la formazione del “diritto naturale delle genti”. Occorre insistere, invece, sul concetto di “divisione de’ campi”, per coniugare le tematiche dell’appropriazione e della produzione, a conferma del motivo antropologico fondamentale: il fatto del peccato e della “*rationis reginae servitus*”³¹. Preso atto di questa condizione, occorre richiamare alla *potestas* i migliori e i più degni, per interpretare il *giusto* attraverso l’*equo*. Solo la virtù degli ottimi e la magnanimità delle plebi possono introdurre l’ordine naturale in quello civile e certo, rimediando, così, al *foedus inaequale* tacito nel *nexus* clientelare che è il motivo centrale dell’interpretazione della storia romana. In essa il divenire del diritto è stato un lento e complicato passaggio dalla *iurisprudencia* rigida a quella benigna, dall’*ars aequi iuris* all’*ars aequi boni*, dall’applicazione delle leggi al pareggiamento delle utilità, secondo la celebre definizione del giurista Celso. A contrastare la *humanitas* non è l’utile in sé ma il suo sottrarsi a quel criterio di

28 *De uno*, pp. 258, 288, 292. Vico richiama il cap. CLXXX (ivi, p. 260). Dell’“idea di un’interpretazione creativa”, teorizzata tra il 1722 e il 1725, non estesa al solo ambito giuridico ma alla filosofia e alla storia delle nazioni ha trattato R. Ruggiero, *Vico e la politica del diritto nella Napoli dei Lumi*, cit., pp. 232-234; una versione più ampia è in francese: R. Ruggiero, *Vico, de l’interpretatio iuris à l’herméneutique*, cit., pp. 82-83 e ss., 88-89.

29 *De uno*, “Proloquium”, p. 30. Per l’aggiornamento della letteratura su questo e gli altri temi del *Diritto universale* qui indagati sia consentito rinviare al mio volume: *I sentieri di Astrea...*, cit.

30 *De uno*, p. 28.

31 Ivi, p. 50.

giustizia, come sperimentato dalle lotte a Roma dalle quali la violenza riceve senso sociale. Le utilità non sono in sé né oneste né disoneste, ma disonesta è la loro disuguaglianza e onesto il loro equo equilibrio che è a “fondamento di ogni interpretazione”. “Dunque naturalmente – si legge nel capitolo XLIV dell’opera – il diritto è l’utile pareggiato, fatto uguale, seguendo quella norma eterna della misurazione, nominata dai giureconsulti “equità”, la quale è fonte di ogni naturale diritto”³². L’equo non contrasta con l’utile ma è la sua misura, garanzia di vita a ogni componente della “società del vero”, fondata sulle *communes veri aeterni notiones* che consentono di riconoscere il principio unitario e il fine dello *ius*. L’esito di questo discorso rinnova la coerente tendenza unificatrice di Vico, attento a sostenere che *ratio* e *utilitas*, *causa* e *occasione* del diritto sono distinte ma inseparabili³³. Non si trattava, infatti, di elogiare Grozio, criticando gli esiti delle sue teorie e passare dall’unilateralità razionalistica all’utilitarismo empirico³⁴. La questione coinvolgeva la definizione dello *status naturae* che il giusnaturalismo identificava in una visione individualistica e utilitaristica e che, invece, il filosofo napoletano considerava da un punto di vista relazionale, facendo delle *utilitates* gli “argomenti” intorno ai quali gli uomini sperimentarono la loro capacità di comunicare, di definire comportamenti condivisi e regolati da diritti e doveri.

Non è possibile parlare di giustizia se non nei termini di unificazione di interessi e di fini, di ordine e divenire. Società del *vero bene* e dell’*equo* si coappartengono, giacché all’“istessa natura sociale dell’uomo” è irrinunciabile il bisogno della comunicazione delle utilità con gli altri; comunicazione che è un condividere, un poter mettere in comune, considerato che “spesse volte nel gius romano la ‘verità’ è ricevuta per ‘equità’, come eziandio per ‘giustizia’”³⁵.

L’originalità di Vico sta nel rielaborare la tradizione romanistica con una fondazione metafisica dell’idea di giustizia in rapporto all’azione volontaria dell’uomo nel mondo. L’eterno vero del giusto non è lontano né immobile; è vivente nell’uomo come ciò che

32 Ivi, p. 58.

33 Ivi, cap. XLVI, p. 66: “L’utilità è occasione, l’onestà è cagione del diritto e dell’umana società”.

34 Ivi, p. 96.

35 Ivi, pp. 64-67, 70.

orienta l'utile ed eguaglia gli interessi contrastanti, senza mai separarsi dall'onesto. Il diritto è giustizia, retto da un principio etico intrinseco che umanizza la realtà sensibile con il *vere vivere* che Vico, concordando con il poeta antico Terenzio, identifica con il "vivere con verità, per vivere in modo alla retta natura convenevole"³⁶. La giustizia non si esaurisce in un comando, in un dovere senza contenuto, ma nell'affermazione dell'ordine sociale come parte del *bonum* oggetto della morale. I principi morali fondati sul diritto giusto in quanto *equo* sono indispensabili alla ridefinizione che non è solo vero e certo ma anche moralmente efficace e socialmente giusto, *regula aeterna* di ogni relazione interindividuale in quanto espressione umana del vero eterno. Perciò, praticare la giustizia significa perseguire una finalità che trascende gli interessi del singolo, essendo la realizzazione dello *iustum* l'applicazione dell'idea metafisica del giusto al caso concreto. Anche da questo punto di vista la *universalior ratio*, tratta dall'equità, costituisce la misura del diritto che subordina a sé la *ratio* dello *ius* positivo nell'interpretazione³⁷.

Nel *Proloquium* del 1720 la metafisica – che insegna la scienza eterna delle verità in quanto "criticam veri"³⁸ – raggiunge la realtà del diritto non solo come fatto ma ancor prima come "ius naturale immutabile". La *lex naturalis* svolge la sua funzione solo in quanto parte attiva della *lex aeterna*. La *societas veri* può convertirsi nel *verum societatis* senza una riduzione della verità alla *communitas* che è tale finché le "sorti" degli uomini, invece d'essere slegate tra loro (e, dunque, abbandonate al *fato* o al *caso*), risultino coese e giuste. Ma la dimensione *critica* del vero implica che gli uomini non solo lo sentano ma consentano e lo pratichino³⁹. E questo può accadere per i caratteri di quel *sensus communis* già teorizzato nel *De ratione* e proposto nei libri del *Diritto universale* alla luce di diretti e indiretti confronti critici con le tesi del Grozio del *De iure belli ac pacis*; di quel Grozio vichiano non giusnaturalista ma "giureconsulto del genere umano"⁴⁰. Eppure la contaminazione è interpretazione motivata, soprattutto, dall'originale polemica con il

36 Ivi, p. 70.

37 Ivi, cap. LXXXV, p. 103: "Omnis interpretatio ex aequo bono est ex universaliori ratione".

38 Ivi, pp. 31, 58.

39 Ivi, p. 68.

40 Ivi, p. 30.

giurista di Delft che, per accertare l'esistenza del diritto naturale, non aveva esitato a invocare la prova empirica, *a posteriori*, propria dello *ius gentium*, accanto all'altra razionale e dimostrativa. Il principio della "causa universalis", definita "sensus qui dicitur communis"⁴¹, costituisce solo in apparenza un punto di prossimità alla tesi vichiana del *senso comune*, fatta valere per un nuovo *sistema universale di diritto naturale delle genti*, impostato sulla relazione metafisica di diritto e morale contro gli esiti di un astratto razionalismo che ne hanno distorto il senso e paralizzato l'efficacia. Tenendo problematicamente insieme momento ideale e umano, Vico mira alla definizione del fondamento ultimo dello *ius*, identificabile nello *iustum*, effetto della "ragione eterna". Il diritto è principio vero in ogni momento del processo di civilizzazione in divenire in quanto principio di umanità; coniuga etica e diritto per e nella storia degli uomini come affermazione delle ragioni della vita in comune contro gli egoismi e gli scetticismi di ogni tipo. La dialettica di idealità e *vita activa*, propria dello *ius*, è costante aspirazione all'unità di universale e particolare alla luce della regola eterna che conferisce senso alle relazioni umane. Il passaggio dalla fondazione epistemologica dell'unità del sapere a quella metafisica dell'unità del mondo umano è assicurato dall'idea di *ordine*, ancorata all'unità e all'unicità del *principium iuris* in una cornice accademica a tendenza spiritualistica (con Malebranche e l'interpretazione della metafisica cartesiana), per praticare "alcune comuni nozioni di eterna verità"⁴². La *conformatio* di *ordo* e *mens* che dà il vero non è opera di mente finita; l'uomo non produce i *vera rerum* né il loro ordine ma può accedervi, perché "auctoritas est pars rationis" e "ex ratione auctoritas ipsa orta"; l'autorità è ragione dell'esperienza, mente che si fa corpo e azione, "nostra humanae naturae proprietas"⁴³.

41 *Prolegomena*, § 40, p. XIV, tr. it. cit., p. 29.

42 *De uno*, p. 40. "L'uomo è composto di corpo e di mente. Il corpo e le cose che al corpo pertengono, come i sensi, che sono cose finite, dividono l'uomo da ogni altr'uomo, e perciò circa le cose sensibili, tanti sono gli uomini, quante le opinioni. Ma la mente lo fa possessore di alcune comuni nozioni di eterna verità, nelle quali egli cogli altri uomini partecipando, viene con essi a congiungersi" (*ibidem*). Per gli aspetti teorici della questione rinvio ai ben noti studi di Billi, Carillo e Ingegno.

43 *De uno*, cap. LXXXIII, p. 100; *ivi*, p. 107, ma anche cap. XCIV sull'*auctoritas* nata dalla ragione (p. 109). *Auctoritas*, certezza e ragione sono motivi esaminati nelle documentate pagine di A. Atzeni, *Percorsi tematici del "De*

La confluenza dell'ordine metafisico e di quello storico conduce la vita sociale al più alto grado di universalità-unificazione, quando si accerta che le esperienze etiche nella storia fanno capo a Dio, riconoscono in lui il senso di tutto il faticoso e complesso divenire del reale, "il fine, il finale obbietto di ogni equa interpretazione"⁴⁴. Il ritorno all'uno non è una palingenesi né un'ascesi mistica dell'anima a Dio, ma un ritorno al nesso di verità e giustizia che Vico legge nel *Corpus iuris*. L'importanza del diritto sta nel rappresentare una difesa per la storia e nella storia di tutto il mondo spirituale, sovratemporale. La sua storicità deriva dal graduale svilupparsi nel tempo dei semi eterni di vero introdotti dalla Provvidenza nell'uomo, per "una scienza, nella quale costi tutta l'erudizione divina ed umana, dimostrata sui principi della cristiana giurisprudenza, si fermi nel giuriconsulto la costanza di operar giustamente"⁴⁵.

Il carattere universale e divino dello *ius* non si rinviene nelle manifestazioni storiche, bensì nel suo fondamento ultimo, in quell'invariabile principio di giustizia che, preesistente all'utile, la storia può documentare ma non costituire. Il recupero etico attraverso la giustizia non toglie lo scacco della sua percepibile provvisorietà né si arrende, però, a un assoluto fatalismo, ma è segno teorico della separazione-implicazione tra idea della storia e storia effettuale, tra uomo storico (imperfetto) e impianto metafisico. C'è una ragione della storia che la trascende senza, però, esserle estranea, al punto da comprenderla senza salvarla.

uno", in M. Sanna, A. Stile (a cura di), *Vico tra l'Italia e la Francia*, Guida, Napoli 2000, pp. 247-249 e note; Id., *La struttura del "certo" nelle opere giuridiche vichiane*, in "Bollettino del Centro di studi vichiani", a. XXXI-XXXII, 2001-2002, pp. 67-86.

44 *De uno*, cap. ultimo, p. 342: "Dimostrazione del circolo della divina ed umana erudizione".

45 *Sinopsi del Diritto universale* (1720), in *OG*, p. 16. È discutibile (nel senso ovviamente di essere degno di discussione) il giudizio di Badaloni per il quale "nonostante il tentativo (...) di giustificare il rapporto trinitario, (...) la linea maestra (deve) essere individuata in una filosofia della provvidenza, che resta il punto fermo acquisito del suo pensiero, e che salda la tematica teologica con l'interesse per la questione del peccato filosofico in una direzione non molto distante dall'unitarismo inglese ed olandese" (N. Badaloni, *Vico prima della Scienza Nuova* [1968], poi in *Campanella e Vico*. Atti del Convegno internazionale [Roma, 12-15 maggio 1968], Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969, pp. 339-355; pp. 354-355).

Il problema, nel *De uno*, resta quello di tenere insieme l'*idea* dello *ius* come giustizia e la certezza del suo svolgimento, il diritto come ordine vero ed esperienza. Dal filosofo napoletano l'*idea* dell'ordine è posta a fondamento del diritto naturale ("verum fons omnis iuris naturalis") in base a una tesi (letta in Agostino e ispiratrice del *Diritto universale*) dello storico antico, Varrone, secondo cui "l'*idea* del vero (è) 'la formola della natura', che introduce nell'animo umano il diritto naturale coll'obbligo di conformare ad esso le umane operazioni"⁴⁶. Riflettere filosoficamente sul diritto significa riconoscere quell'*ordine* eterno-necessario, per cui se si alterano i fatti, può mutare la *mens legis* che "est voluntas legislatoris", ma non la *ratio legis* ("conformatio legis ad factum"), come si legge nel capitolo che distingue lo "spirito" dalla "ragione" delle leggi⁴⁷. Così si predispongono i noti motivi della teorizzata corrispondenza tra un diritto *vero* e uno *certo*. Lontano dalle astrattezze della metafisica classica, la verità è radicata e giustificata in quel certo che, sia pure in misura quanto mai limitata, è "parte del vero" (*certum est pars veri*). E lo è in quell'atto medesimo in cui è azione e fatto, giacché la verità accerta l'azione della *ratio* nei vincoli della corporeità e nell'unità dell'umana realtà. Il certo di Vico è il fatto della vita come mente e corpo, pensiero e azione, mondo umano che si svolge⁴⁸.

Alle opposte unilateralità di una ragione astratta, estranea alla vita e ai suoi reali conflitti, e di una ragione che concepisce il diritto come formazione storica, la ricerca del principio e del fine unico del diritto non smarrisce il valore di principio universale. Il rischio, però, è di convertire l'umanizzazione della ragione in un'innaturale elevazione a nuove entità universalizzanti, segno del disagio di una *ratio* che si è umanizzata per essere ragione degli uomini faticosamente conoscenti e operanti, non causa di nuove assolutizzazioni. La dimensione storica resta implicata in quella ontologica nel senso che la prima è giustificata dalla sua integrazione con la seconda che la guida per renderla intimamente ed effettivamente razionale. Se l'affermazione del motivo ontologico, implicito nella storia umana

46 *De uno*, p. 70.

47 Ivi, cap. LXXXI, p. 98.

48 Sul tema è sempre persuasiva la lettura di B. de Giovanni, "*Corpo*" e "*ragione*" in *Spinoza e Vico*, cit., pp. 144 e ss.

e in quella del diritto, imprime a tutta la costruzione vichiana un movimento nuovo, il processo di universalizzazione non è, però, ancora storico: idea e legge vi partecipano ma sono ancora estranee per i limiti di un “sistema di filosofia e di filologia” non ancora in grado di liberare le energie dell’individualità, pure intraviste, nell’azione storica.

A me pare che, in fondo, l’“assoluto” del diritto universale non corrisponda più alla tesi della sua razionalità data e immutabile (Grozio) ma a una nuova esigenza di unità della storia. Per realizzarla occorre una via d’accesso etica alla vita dell’uomo, riconoscere un principio etico del diritto, trasferire l’attenzione sulla religione e il diritto in quanto dimensioni privilegiate dell’umana esistenza. Del resto, l’unico modo di ricercare e scoprire nell’esperienza giuridica valore e unità di ragionevolezza umana è rintracciare l’intima azione del giureconsulto che forma il significato dello *ius* trattando del “principio di diritto naturale delle genti, il quale (...) fosse conforme alla sana dottrina della grazia per quel che ne riguarda la morale filosofia”⁴⁹.

Ma qual è la “struttura” psicologico-antropologica di accesso a tale divenire? La risposta è già nel *Proloquium* del *De uno*, quando, a proposito “delle definizioni di vero e certo”, si insiste sull’unità della ragione da cogliere nella vita effettiva della *coscienza* che è “dubitandi sicura”⁵⁰. Nel *De antiquissima*, indagata in relazione critica con Cartesio, è fonte di falsa certezza dell’immediato, “sintomo” di *un io* che non è causa e scienza *dell’essere*⁵¹. Nel *Diritto universale* la *conscientia* non coincide con l’unità statica della ragione, perché è unità vista come vitale presenza. L’universale dell’uomo non è un’astrazione, coincide con la sua radice interiore, la sua *coscienza*. Alla sua *mens* non compete un possesso immediato di verità prime, ma un sapere che si realizza come sintesi di

49 *Vita*, p. 41. Di una “morale comoda alla cristiana religione” si legge nell’Autobiografia e si riafferma nella nota lettera al Gaeta: cfr. ivi, p. 49 e G. Vico a Muzio Gaeta, s. n. t., poi in G. Vico, *Epistole...*, cit., p. 189.

50 *De uno*, “Proloquium”, p. 35.

51 G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda. Libri tres (...)*, Mosca, Napoli 1710, a cura e con introduzione di F. Lomonaco e postfazione di C. Megale, Edizioni Diogene, Napoli 2013, pp. 58-67. L’edizione critica è a cura di V. Placella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020, pp. 2-94.

verità e certezza, inerenza dell'universale nel particolare. Nel *De constantia* il *verum noscere* della coscienza indica l'unità di mente e corpo, l'unità effettiva ed esistente nel mondo umano che è movimento dell'idea umana nell'atto in cui si realizza come vita. La *coscienza* comprende in sé l'unità della ragione, come metafisica del vero e come certezza di esistere, per esprimere l'unità della vita. Perciò l'agostiniano Vico può sostenere che la conoscenza del vero è anche un *conscire*, è, nel senso letterale, un "prendere insieme", un partecipare con altri a tale conoscenza nell'unità di "mens cum animo" che è unità-dualità, contrazione in sé della *ratio* e del vero, della sensibilità e del certo⁵². Nessuna accettazione passiva di un destino ineluttabile ma un complicato processo di interazione per poter cogliere il "nascosto" degli uomini, quel divino che è nel loro umano vivere nell'azione. Volere l'azione significa portarsi sul piano del vissuto che esclude il ricorso alla conoscenza dell'astratto e "alla metafisica fantasticata", perché riporta alla logica del concreto in quanto regola e misura dell'esperienza giuridica. Il che implica la sconfitta dello stato di solitudine e la condanna, quindi, della "morale di solitari"⁵³, intesa come fuga dall'impegno che obbliga ogni uomo all'armoniosa organizzazione della vita sociale e politica; una morale condannata, perché contrastante con la natura socievole dell'uomo, la cui mente, *ab origine* aperta al modello della sapienza divina, tende a creare un ordine *morale* prima ancora che *giuridico*. Pertanto la costruzione di un diritto universale può essere solo nella prospettiva della ragione pratica che si rappresenta il fine dell'azione in forma di legge. Al di sotto e al di là della regola giuridica vi è un rapporto di vita in cui il diritto è azione umana disciplinata e in essa la stessa regola vive realmente solo se oggettivata in quel rapporto⁵⁴.

52 Nel *De uno* proprio la verità certa del *conscire* è conferma della *vera conscientia*, "sapientissimae originis vox": "'Scire' enim est 'verum noscere'; 'conscire' est 'cum alio verum noscere'" (*De uno*, p. 87 ma anche p. 86). A giudizio di A.M. Jacobelli Isoldi (*G.B. Vico. La vita e le opere*, Cappelli, Roma 1960, pp. 289-318) nella "coscienza, attraverso la funzione mediatrice dell'animo si realizza l'indissolubile nesso di razionalità e sensibilità che condizionano a vicenda il proprio manifestarsi" (p. 309).

53 *Vita*, p. 43.

54 Il diritto come giustizia nel suo incrocio con i problemi dell'etica e della storia nel *De uno* e nel passaggio al *De constantia* mi sembra davvero questione centrale nell'itinerario speculativo del filosofo napoletano, nonostante risulti

Così si avvia un'articolata riflessione sui *principia humanitatis*, partendo dal concetto di *pudore* che segna l'origine di una religione dell'umano, preoccupata di fondare un'etica per l'uomo moderno, consapevole dei valori del cristianesimo (richiamati, non a caso, nella parte I dell'opera sulla *constantia philosophiae*), conciliato con la filosofia platonica contro l'etica stoica e l'epicureismo. Nel capitolo III della parte II il *pudor* viene presentato come "poena divina" nel senso di "erroris seu malefacti conscientia, quae nihil aliud est nisi veri ignorati pudor"⁵⁵. La prima differenziazione a livello qualitativo tra gli uomini risiede in coloro che lo avvertono, provando l'eccedenza dello spirito sulla corporeità, quella *conscientia reatus*, punto di congiunzione tra *pietas* e *religio*. Alla condizione di colpevole ignoranza del vero corrisponde il disagio della propria inadeguatezza, la prima manifestazione d'una coscienza decisamente morale. Il pudore che implica una *profondità* è quell'esperienza antropologica in virtù della quale l'uomo comincia a costruire la propria esistenza giuridica; è una dimensione intrinsecamente virtuosa e veritativa, in quanto "de uno humanitatis principio" e "fonte dell'intero diritto naturale"⁵⁶.

Nel *De constantia* il punto esplicito di innovazione diventa l'equilibrio della coscienza e del mondo, ossia la capacità della prima di vivere le oggettivazioni della vita in quanto espressioni della *mens libera*. *Pudore* e *libertà* concorrono nel *conato* di un *animus* che può *substare* sia di fronte al travolgente terrore del Nume sia alla passionalità dei sensi. Non a caso, il valore del *pudor* è approfondito all'inizio della parte seconda dell'opera, quando è proposto

poco discussa e aggiornata nella letteratura critica anche dopo i magistrali e noti suggerimenti di Giarrizzo. Di passaggio "dalla morale alla nuova scienza" ha trattato R. Caporali su *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori editori, Napoli 2006, pp. 55 e ss. Di questo A. si veda ora la bella silloge dei contributi vichiani (con la ripubblicazione dello studio monografico *Heroes gentium* del 1992): G.B. Vico, cit., pp. 19-219.

55 *Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis* (1721), in *OG*, p. 405 (d'ora in poi si cita con la sigla *DC*) con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Liguori editori, Napoli 2013; l'edizione critica del testo latino è in G. Vico, *Diritto Universale*, a cura di M. Veneziani, cit., pp. 199-392.

56 *DC*, pp. 403, 404.

come principio costitutivo del mondo umano⁵⁷, identificando la formula eterna di una strategia storica impegnata nella costruzione di una *res publica universa*: una “magna generis umani civitas” che è la mèta della “metaphysica iuris”, dell’eticità della ragione universale, capace di storicizzarsi in istituti giuridico-politici.

Pudore e libertà inducono all’azione diretta al bene universale del genere umano. Eppure non stanno sullo stesso piano, sono ordinati in modo assai significativo; l’uno, infatti, è *forma* dell’umanità, l’altra ne costituisce la *materia*⁵⁸. Se il pudore dà inizio all’eticità, l’esistenza realizzata è libertà, la *hominis suitas*, l’essere dell’uomo per cui “homo dicitur ‘suus’, proprius”⁵⁹. Ogni processo storico perviene a piena consapevolezza se porta al suo centro la decisione della libertà dell’umano, costituito dalla *tutela* (ossia dalla facoltà di difendere) e dal *dominium*, quella parte di *auctoritas* definita *proprietas*⁶⁰.

È nel diritto che va verificata la realizzazione degli ideali, resi dalla concreta testimonianza storica degli istituti. Vico vuol dare una “dimostrazione” della conversione del vero e del certo nel diritto interrogando i fatti nella loro unità di senso, ossia nella *storia*, in cui si identifica il momento di svolta del *De constantia* e dell’intero *Diritto universale*. Solo una verità dedotta dalla metafisica e comprovata dalla storia, fornirà invincibili ragioni contro gli scettici di tutti i tempi. Del resto, proprio la metafisica come “critica del vero” ha bisogno della storicità per non esasperare una sua separazione dalle dimensioni mondane che renderebbe evanescente ogni principio di verità. Vico ha individuato il tempo della vita quale tempo storico lungo l’asse *etico* e ha tentato di stabilire una connessione tra la comprensione filosofica dell’*ethos* umano e la conoscenza storico-filologica del suo mondo.

57 Ivi, p. 400. A. Agnelli ha posto il principio vichiano della libertà come svolgimento concreto dell’azione a base di un’acuta analisi dei *Motivi e sviluppi della costanza del diritto* in G.B. Vico, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, a. XXXIII, n. 5, 1956, pp. 608-650; pp. 635-638.

58 DC, p. 403.

59 Ivi, p. 411.

60 L’uomo può usare le cose (*uti*) necessarie alla vita oppure fruirne (*frui*), come Vico commenta in una postilla, citando Cicerone (*De officiis*, I, 32) e intervenendo sulla “proprietà”, sulle “cose fruibili” liberamente, sulla *frugalitas* d’origine romana, espressione di “tutte le virtù” (DC, p. 45 ma anche pp. 412, 414, 416).

L'enfatizzazione della filologia che consegna alla filosofia dati certi da interpretare ha un valore metodologico profondo. Per la naturale dialettica tra *verum* e *certum* l'indagine sul diritto deve essere oggetto della filosofia e della filologia, della ragione e dell'autorità, in quanto è, al tempo stesso, invero del certo e accertamento del vero. L'*auctoritas civilis* con le sue manifestazioni storiche rivela progressivamente la vera natura del diritto, il suo carattere umano e divino, il suo configurarsi quale ordine della vita per il progressivo riassorbimento dell'uomo decaduto nella verità divina. Il che si manifesta variamente nei diversi tempi, epperò "costante in essa varietà", fin dal tempo oscuro, ricostruito da Vico nei suoi momenti significativi (ma non ancora distinti dal "tempo favoloso"), così da cogliere non solo il passaggio ma anche il nesso storico tra *pudor*, *auctoritas* e *libertas*, cui corrisponde l'ordine di sviluppo storico delle istituzioni politico-giuridiche dell'umanità.

Per tutto ciò il *diritto universale* è intreccio di elemento dinamico e regolativo, cosicché lo *ius universum* si storicizza e tutta la vicenda storica è caratterizzata dal progressivo ampliamento dell'universalità giuridica: dalla prima fase, identificata nel *suum* o nell'*auctoritas* originaria del singolo, alla "universitas iuris amplior" del patrimonio del *paterfamilias*, includente i diritti su figli e clienti, fino alla universalità massima della società politica come tale, della "respublica omnium [rerum civilium] amplissima"⁶¹. La conoscenza del diritto non può disperdersi più nel seguire l'arbitrio della volontà e le forme contingenti delle diverse circostanze ma cerca una via sintetica di unificazione dello *ius*, una sua autentica unità che è quella della causa che lo produce e lo rende effettivamente universale. Ma lo sviluppo di tale analisi non segue il modello di una *teologia della storia*; teorizza un nuovo rapporto con l'assoluto che serve a comprendere il fondamento vero e il dinamismo del diritto naturale delle *genti*, in cui trova spiegazione razionale e vede dimostrata la sua necessità logica il diritto storico, non più contrapposto al naturale come sua copia imperfetta o sua modificazione arbitraria, bensì concreta realizzazione di esso. È la messa in campo dell'*universum ius* che risolve il problema dal quale il filosofo napoletano era stato preso negli anni giovanili (dalle prime *Orazioni*

61 *De uno*, p. 127.

inaugurali al *De ratione*): favorire la comprensione di “universalì argomenti, scesi dalla metafisica in uso civile”⁶².

L'autore del *Diritto universale* sa che così può rispondere alla crisi della coscienza europea moderna, di un mondo di valori e di azioni disarticolati in un'obbligazione particolare e localistica (eredi dei primi Stati territoriali). Opponendosi all'ipostatizzazione dello *ius* in formule astratte, riconosce nell'esperienza giuridica una nuova *costanza* e *coerenza* in relazione alle quali il giureconsulto assume l'impegno di dare, attraverso la legge, un principio di commisurazione ai fatti, contribuendo a rinnovare e vivificare continuamente il diritto positivo, adeguato all'esigenza di giustizia che ne è il motivo essenziale. La vera *costanza* si manifesta, quindi, nel più vasto orizzonte di una sapienza sintesi di filosofia e filologia in cui i fatti si accertano per essere compresi in base a una conoscenza filosofica che è operativa e non contemplativa. Qui è, a mio giudizio, la ragione del perché Vico non intitolò *De constantia iurisprudentiae* ma *De constantia iurisprudentis*. Il giureconsulto è, infatti, colui che nella propria umana e concreta esistenza include la riflessione sul necessario e il contingente del diritto. Egli scopre il valore filosofico del linguaggio giuridico, attestando la “considerazione che si rivolge alle parole”, corrispondenti alle “idee delle cose”⁶³. La novità dell'impostazione è nel trattare delle “origini e gli sviluppi” delle parole, diversamente dai grammatici e dagli eruditi, per formare “un nuovo dizionario etimologico” che scopra il senso delle parole nelle più diverse lingue⁶⁴, l’“antico linguaggio della religione e delle leggi” e così tentare una *nuova scienza* (“nova scientia tentatur”), annunciata per la prima volta nel *De constantia*⁶⁵. Dove *tentare* è, a mio avviso, la ricerca di un principio, di una struttura fondativa considerato che *parole* e *cose* non sempre convergono.

3. La nuova alleanza di filosofia e filologia, il rilievo del linguaggio umano per l'individuazione di “principi della storia”⁶⁶, richiama nella *Scienza nuova* del 1725 il tema tradizionale del diritto

62 Aggiunta fatta dal Vico alla sua *Autobiografia* (1731), in *Vita*, p. 55.

63 *DC*, p. 386.

64 *Ivi*, p. 570.

65 *Ivi*, p. 386.

66 *Ibidem*.

to naturale, innovandolo con il riferimento alle *gentes* e alla loro formazione nazionale e plurale in una dimensione che non oscilla più tra una concezione storica e una sovrastorica contemplazione del diritto come nel *De uno*⁶⁷. Tra questo scritto del 1720 e l'*opus maius* non si dà, però, tanto un contrasto quanto una transizione per cui l'universo del diritto e la sua unicità di *principio* e *fine* sono considerati alla luce di una più ampia esperienza unitaria collettiva: quella della *scienza nuova* delle *nazioni*, senza tradire il bisogno di metafisica che, in fedeltà alla definizione del *Diritto universale* ("critica del vero"), è riscatto dall'insignificante particolarità solipsistica. Occorre, però, abbandonare il metodo "circolare" che assimilava il *certo* a un *vero* già presupposto, per verificare quest'ultimo nella realtà di un *ethos* e delle sue ragioni di senso. C'è, infatti, un brano del 1725 in cui la consistenza della moderna giurisprudenza del "genere umano" si traduce nella nuova sintesi di *filosofia* e *storia dei costumi*, vincolata a un ininterrotto concatenamento di *ragioni* e *fatti* in costante progresso:

(...) Questa Scienza debbe portare ad un fiato e la filosofia e la storia de' costumi umani – che sono le due parti che compiono questa sorta di giurisprudenza della quale qui si tratta, che è la giurisprudenza del genere umano – in guisa che la prima parte ne spieghi una concatenata serie di ragioni, la seconda ne narri un perpetuo o sia non interrotto séguito di fatti dell'umanità in conformità di esse ragioni – come le cagioni producono a sé somiglianti gli effetti; – e, per cotal via, si ritrovino le certe origini e i non interrotti progressi di tutto l'universo delle nazioni.⁶⁸

Dove è, innanzitutto, da rilevare che la sintesi perseguita non è concessione alla fiducia in un'indifferenziata unione di forme, perché interessata a sostenere l'approccio genetico e la direzione di senso del divenire delle nazioni. Questo è uno dei temi che dà *principio* alla novità della *Scienza nuova*, impegnata a ricercare un sistema filosofico (platonico e cristiano) che riceva "necessità di

67 G. Fassò, *Genesis storica e genesi logica della filosofia della "Scienza nuova"*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", s. III, a. XXV, n. III-IV, 1948, pp. 319-336; p. 332. Sul passaggio dal *De uno* alle *Scienze nuove* del 1725 e soprattutto del 1744, ma senza toccare le pagine del *De constatatntia* cfr. G.A. Gualtieri, *Diritto naturale ed equità nella "scienza" di Giambattista Vico*, cit.

68 *Sn*25, p. 50.

scienza” dal *certo* della *filologia* e si definisca nelle articolazioni storiche della vita delle *cose* e delle *lingue* sia pure in una dimensione simmetrica non sempre risolta in unità dinamica⁶⁹. La *Scienza nuova* intende operare “onde si formino con un getto stesso la filosofia dell’umanità e la storia universale delle nazioni”: così recita il titolo del quinto e ultimo libro, per segnalare la definitiva conquista di un diritto naturale *altro* da quello del giusnaturalismo moderno e per aggiornare la funzione civile della filosofia dalla *pratica* di sostegno alla mediazione giuridico-politica del ministero togato (committente e protettore dei libri del *Diritto universale*) a un intervento di *soccorso* alle nazioni moderne nell’infelice congiuntura politica della possibile decadenza.

La polemica con i moderni è richiamata fin dalla dedica “Alle Accademie dell’Europa (...) in questa età illuminata” cui il filosofo napoletano si rivolge, prospettando la “scoperta d’una nuova scienza della natura delle nazioni”⁷⁰, in grado di teorizzare un *diritto universale* nello stesso tempo *vero* e *certo*. L’*opus maius* reca già nel titolo (*Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti*) traccia di tale trasformazione e l’esigenza, ancora insoddisfatta, di stabilire i principi dell’umanità delle nazioni, riferiti, nel capo IV del libro I, a una *scienza* meditata “sopra l’idea del diritto natural delle genti, quale appunto ricevuto da’ lor maggiori, i giureconsulti romani il diffiniscono: ‘Diritto ordinato dalla provvidenza divina coi dettami di esse umane necessità o utilità, osservato egualmente appo tutte le nazioni’”⁷¹. Sulla base di tale convinzione si avvia, nel capo successivo, il confronto con gli esponenti del giusnaturalismo moderno, Grozio, Pufendorf e Selden, colpevoli di aver trascurato lo *ius* romano. In esso avrebbero

69 Efficace è ancora la sintesi interpretativa offerta dalla ricostruzione autobiografica in “forma negativa”: “(...) Finalmente il Vico intese non esservi ancora nel mondo delle lettere un sistema, in cui accordasse la miglior filosofia, qual è la platonica subordinata alla cristiana religione, con una filologia che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una delle lingue, l’altra delle cose; e dalla storia delle cose si accertasse quella delle lingue, di tal condotta che si fatto sistema componesse amichevolmente e le massime de’ sapienti dell’accademie e le pratiche de’ sapienti delle repubbliche” (*Vita*, p. 66).

70 *Sn*25, Dedicà in pagina non numerata.

71 Ivi, p. 14.

potuto scoprire la ricchezza dei costumi da cui provengono le leggi e, soprattutto, valorizzare i segni della Provvidenza, ritrovando, così, le ragioni della comune origine delle nazioni e della tensione universale alla giustizia:

Sursero ne' nostri tempi tre celebri uomini, Ugone Grozio, Giovanni Seldeno e Samuello Pufendorffo, facendo Ugon capo, i quali meditavano ciascuno un proprio sistema del diritto natural delle nazioni (...), errarono tutti e tre in ciò: che niuno pensò stabilirlo sopra la provvidenza divina, non senza ingiuria della gente cristiana, quando i romani giureconsulti, in mezzo ad esso paganesimo, da quella ne riconobbero il gran principio.⁷²

Nell'opera del 1725 ma anche nell'Autobiografia e in alcune lettere i tre pensatori sono criticati e quasi sempre citati insieme, distinti da altri, quasi a rappresentare un unico e coerente indirizzo di pensiero⁷³. Il che serve a formulare la critica per aver essi trascurato con la provvidenza il valore della *sapienza volgare*, al punto da provocare la più grave e interessante annotazione critica nella *Conchiusione dell'Opera* circa la mancanza di *principi* nella trattazione della storia⁷⁴.

Nella triade spicca la presenza di Grozio che, nell'Autobiografia, coeva all'opera del 1725, Vico indica quale suo quarto *autore* al quale attribuisce il tentativo di porre in "sistema di un dritto universale tutta la filosofia e la filologia"⁷⁵. Qui si tratta di un'evidente e voluta trasfigurazione, coerente con lo scopo di distinguere il giurista di Delft dal suo commentatore Gronovio, per evitare il rischio di procedere nel commento del *De iure belli ac pacis* (giacché "non conveniva ad uom cattolico di religione adornare di note opera di

72 *Ibidem*.

73 *Vita*, pp. 76-77. Nella lettera al cardinale Corsini dell'ottobre 1725, delineando le "verità positive" dell'opera pubblicata, Vico teneva a sottolineare che in essa "si roversciano i tre Sistemi del Diritto Naturale delle Genti che fondano Grozio; e Pufendorff con Ipotesi, e Seldeno benche di fatto ma niuno degli tre gli stabiliscono sulla Provedenza Divina, siccome meglio di loro fecero i Romani Giureconsulti" (G. Vico a L. Corsini, Napoli, 20 novembre 1725, poi in G. Vico, *Epistole*..., cit., p. 118).

74 *Sn25*, p. 189: "Conchiusione dell'opera".

75 *Vita*, p. 65.

autore eretico⁷⁶). Nell'*opus maius* matura, invece, il contrasto sui contrassegni (astrazione e razionalità) del "sistema" di diritto naturale. Separando anche solo ipoteticamente l'uomo da Dio (secondo la celebre formula dell'*etiamsi, daremus non esse Deum*), Grozio ha errato nella descrizione della condizione del primo uomo buono e in solitudine, poi nella "vita socievole" dettata dall'epicurea *utilitas*⁷⁷. Il problema si presenta in tutta la sua gravità come rapporto tra la *verità* o *razionalità* dello *ius* naturale e la *certezza* o *autorità* del diritto volontario; rapporto che le pagine del *De iure* groziano avevano teorizzato, subordinando il diritto volontario (umano e divino) a quello naturale, definito un "comando della retta ragione"⁷⁸. È una formula che risale a Cicerone (*De re publica*, III, 22, 33), ripresa a suo modo da Vico, riferendo, però, "ratione dictatum" all'"aliquid verum" e proponendo una soluzione teorica opposta a quella del giusnaturalismo moderno. La necessità razionale si sarebbe dovuta conquistare andando oltre l'interpretazione secolarizzata del diritto naturale. Grozio ha preteso di fondare il diritto universale esclusivamente sulla ragione umana, senza avvertire la relazione con la *lex aeterna*. Egli ha sostenuto un'aprioristica, naturale socievolezza dell'esistenza umana, fondata sulla *voluntas* che a partire dalle norme della ragione stabilisce istituzioni e *auctoritates* ad essa conformi⁷⁹. Vico decostruisce le basi dell'antropologia del giusnaturalismo moderno, le sue nozioni di universalità della ragione, di norma e di diritti attinti da un ordine staticamente dato. Se l'uomo fosse unicamente ragione, come voleva Grozio, non ci sarebbe stato biso-

76 Ivi, pp. 65, 66.

77 "Impercioché Grozio (...) professa che 'l suo sistema regga e stia fermo anche posta in disparte ogni cognizione di Dio: quando senza alcuna religione di una divinità gli uomini non mai convennero in nazione; e, siccome delle cose fisiche, o sia de' moti de' corpi, non si può avere certa scienza senza la guida delle verità astratte dalla matematica, così delle cose morali non si può averla senza la scorta delle verità astratte dalla metafisica, e quindi senza la dimostrazione di Dio. Oltre a ciò come sociniano che egli [Grozio] era, pone il primo uomo buono, perché non cattivo, con queste qualità di solo, debole e bisognoso di tutto, e che, fatto accorto da' mali della bestial solitudine, sia egli venuto alla società, e, 'n conseguenza, che 'l primo genere umano sia stato di semplicioni solitari, venuti poi alla vita socievole, dettata loro dall'utilità. Che è, infatti, l'ipotesi di Epicuro" (*Sn*25, p. 14).

78 *DJBP*, lib. I, cap. I, X, 1, p. 6, tr. it. cit., vol. I, p. 48.

79 Cfr. ivi, lib. II, cap. X ("De obligatione quae ex dominio oritur"), pp. 234-240, tr. it. cit., pp. 229-239.

gno di ricorrere alle leggi e alla religione per comprendere l'umano divenire. Coerente con la fede sociniana, l'errore metteva radici nella corrispondente e inadeguata definizione della natura umana semplice e buona, libera dal peccato, priva delle idee di *vero eterno* e di *ordine* etico e metafisico⁸⁰.

Il *novum* di Vico è nell'interesse per il diritto che incontra la filosofia (platonica) e la religione cristiana, quella basata sul dogma del *verbum* incarnato e coerente con una moderna "metafisica del genere umano", la cui paternità l'autore del *De uno* aveva già attribuito al suo "giureconsulto" Grozio, non senza radicali distanze teoriche⁸¹, destinate a consolidarsi nella *Scienza nuova*. L'esigenza di scienza in Vico sta nel teorizzare il nuovo *ius naturale gentium* che, a differenza del diritto *fra* le nazioni di Grozio, teorizza quello storico *delle* nazioni, naturale e positivo insieme. In esso è la premessa ideale di carattere universale e immutabile, l'idea di Provvidenza che favorisce lo spontaneo sviluppo di "ciò che gli uomini o popoli particolari ordinano a' particolari loro fini, per gli quali principalmente proposti essi anderebbero a perdersi, ella, fuori e bene spesso contro ogni loro proposito, dispone a un fine universale, per lo quale, usando ella per mezzi quegli stessi particolari fini gli conserva"⁸². Il motivo filosofico nuovo non sta nella storicizzazione di un'esperienza; nasce da un radicale mutamento di indirizzo che conduce a Dio come *provvidenza* per rinnovato uso della metafisica in grado di formare con *un getto stesso la Filosofia dell'Umanità e la Storia Universale delle Nazioni*, come si legge nel titolo del libro V⁸³.

80 Ma la condanna senza attenuanti di Grozio – per aver egli opposto ai giureconsulti romani un modo di intendere il diritto naturale come quello "ragionato dalla setta de'morali filosofi" – è controbilanciata da significativi e sinceri elogi. L'autore del *De iure belli ac pacis* ha saputo intendere il diritto naturale delle genti come scienza, quando ha ripreso l'esperienza romanistica, trattando dei modi di "acquistare il dominio" e della "lingua delle armi", espressa nel diritto eroico del *nodo* con cui i romani tennero i vinti legati a sé. I contenuti dell'elogio sviluppano osservazioni già confluite nel libro II circa la *giustizia esterna* delle guerre e il costume dell'originaria *divinità della forza*, nonché in merito alla giustizia interna che fonda il genere umano (*Sn25*, libro I cap. V, pp. 14-16; libro II, capo IV e capo V, pp. 33-36; libro III, capo XXXII, pp. 140-143).

81 *De uno*, p. 30.

82 *Sn25*, p. 32.

83 Ivi, p. 161.

Così si consolida la novità fondamentale della *scienza* vichiana, interessata a meditare sui principi di “quella giurisprudenza del diritto naturale delle nazioni” considerata la “scienza della mente dell’uomo (...) il quale voglia la salvezza della sua natura”⁸⁴ che, si noti bene, non è *sic et simpliciter*, la salvezza ma la *volontà* di salvezza, inderogabile coinvolgimento delle proprie energie e dei propri bisogni. La vita dell’uomo non è più certa e leggibile nel *circolo* dell’unicità e del fine ultimo del diritto. Il precedente cartesiano delle “verità eterne” create da Dio non regge alle *prove* della storia, oscura e impenetrabile come una *selda*, esposta al rischio della decadenza, se priva della nuova *verità*: quella della *Provvidenza*, fonte della “sapienza volgare”, del “senso comune di ciascun popolo o nazione, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni, così facciano acconcezza in ciò che ne sentono comunemente tutti di quel popolo o nazione”⁸⁵. Dio come eterna provvidenza, che sarebbe della “divina filosofia la universalissima pratica”⁸⁶, si serve del *senso comune* per essere provvidenziale senza mai coartare l’uomo, determinandolo nella storia o lasciandolo solo in balia della sua natura debole e caduta. Il mondo civile rende manifesto Dio ma è opera dell’uomo, perché la *scienza nuova* è storia di *umane idee*, regolata dal *senso comune*. Qui si conferma l’impegno della teoresi vichiana a trovare un possibile terreno di incontro tra l’universalità del principio ordinatore e le “modificazioni del nostro umano pensiero”, il “senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni”⁸⁷ e i particolari tratti storici delle comunità. Dai rapporti fra le città si svolge il diritto naturale

84 Ivi, p. 25.

85 Ivi, p. 32.

86 “In conseguenza della quale, per si fatto immenso oceano di dubbiezze, appare questa sola picciola terra dove si possa fermare il piede: che i di lui principi si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere, innalzando la metafisica dell’umana mente – finor contemplata dell’uom particolare per condurla a Dio com’eterna verità, che è la teorica universalissima della divina filosofia – a contemplare il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni, per condurla a Dio come eterna provvidenza, che sarebbe della divina filosofia la universalissima pratica; e, in cotal guisa, senza veruna ipotesi (ché tutte si rifiutano dalla metafisica), andargli a ritrovare di fatto tra le modificazioni del nostro umano pensiero” (ivi, pp. 24-25).

87 Ivi, p. 25.

delle nazioni e dall'unione delle nazioni il diritto universale del genere umano. Per tal modo le varie fasi di aggregazione sociale, le forme di governo, i costumi e il diritto si succedono secondo una legge costante, riflettendo il corso delle idee. Alla tripartizione delle tre età della vita umana (ferina, eroica e umana) corrispondono tre tipi di diritto, di lingua e di governo. Lo *ius* non è più considerato da un punto di vista astratto o limitato a un popolo determinato, ma fatto di formazioni storiche collegate al graduale sviluppo dello spirito umano nel lungo e delicato passaggio dallo stato ferino a quello "iconomico" o familiare delle genti maggiori e poi di quelle minori identificate dal diritto civile romano⁸⁸.

Così, si può raggiungere il *certo* a ogni livello della vita civile e comprendere il senso di idee comuni a tutte le nazioni, idee spontanee e irriflesse che dettarono agli uomini norme, comportamenti, istituzioni molto tempo prima della ragionata *riflessione dei dotti*. Da qui nasce in Vico il progetto di riproporre a suo modo l'*ars critica* di Jean Le Clerc, di fare una "critica" filologica e filosofica per mettere in crisi la "boria dei dotti" e dell'erudizione più vuota. Perciò occorre ricostruire l'autentica sapienza "volgare" dei popoli con lo scopo di rifare la storia delle nazioni e ottenere "le regole di discernere il vero in tutte le storie gentilesche, che ne' loro barbari incominciamenti lo han trammischiato, qual più qual meno, di favole"⁸⁹. All'*ars critica* si associa un'"arte diagnostica" in una sola *pratica* filosofica ed etica, per misurare il grado di incivilimento delle singole nazioni affinché non ricadano nello stato di "bestial libertà"⁹⁰; una condizione, quest'ultima, che, separata dal *senso comune*, rischia di esporre l'uomo alle rischiose

88 Ivi, lib. II, capo IV e capo V (pp. 33-36).

89 Ivi, p. 51. Di questi contenuti è ricca la presentazione della *Scienza nuova* a Estevan, di "un'opera, meditata con una metafisica innalzata a contemplare la mente del Gener'Umano, e quindi Iddio per l'attributo della Provvidenza", esaminata con una nuova critica; quell'"Arte critica, che si fa sopra essi Autori delle Nazioni", condotta con un "metodo addentrato nella generazione de' costumi umani" che i cartesiani condannano perché non intendono a causa della loro "libertà di sconoscere" i Socrati, ed i Platoni per lo amore della ragione, e del vero" (G. Vico a F.S. Estevan, Napoli, 12 gennaio 1729, poi in G. Vico, *Epistole...*, cit., p. 147).

90 *Sn*25, pp. 159, 160.

conseguenze dell'anarchia, quando non ci sono più *societas* e *humanitas* ed è negato lo stesso *ius naturale gentium*⁹¹.

Ha preso piede, così, il *senso comune*, già utilizzato nel *De ratione* a difesa di un metodo sotteso all'affermazione del *verosimile* e alla coerente diagnosi della crisi dell'eloquenza civile⁹². Nella *Scienza nuova* la questione investe la storia umana, la "giurisprudenza del diritto naturale delle genti" e i suoi principi ritrovati nel modernissimo significato del linguaggio, come segnala la conclusione dell'*Idea dell'opera*:

Per tali principi finora meditati per la parte dell'idee si ha la filosofia e la storia del diritto del gener umano. Ora, per compiere l'altra parte di questa giurisprudenza del diritto naturale delle genti, per questi altri principi si va a trovare la scienza di una lingua comune di cotal diritto a tutto il mondo dell'umana generazione.⁹³

Nel libro III si consolida un metodo che si potrebbe definire a un tempo genetico-semantic e morfologico che assiste il filosofo napoletano nel costruire la sua "scienza" per la parte delle lingue. Egli si richiama, infatti, a "un etimologico comune a tutte le lingue nate"⁹⁴ e a "un etimologico universale per la scienza della lingua del diritto naturale delle genti", finalizzato a estendere l'analisi delle prime parole (onomatopoeie e voci monosillabiche) alla natura dei proverbi che sono massime di vita "sperimentate utili dalla sapienza del genere umano"⁹⁵. Per fare scienza della storia delle nazioni Vico – e qui sta la sua modernità – sostiene di essersi avvalso di un "dizionario mentale", dizionario di una "lingua ideale comune":

91 Mai nel filosofo della *Scienza nuova* viene meno la fiducia nel nesso che lega la *mens* individuale a quella collettiva (delle *nazioni*). Questa è la più radicale risposta alla sfida demolitrice di Bayle, in grado di garantire un fondamento filosofico agli esiti della ricerca critico-filologica, sottraendoli all'uso scettico che ne aveva fatto il teorico di "nazioni d'atei" (ivi, p. 11).

92 In proposito, sia consentito rinviare al mio *I sentieri di Astrea...*, cit., cap. II.

93 *Sn*25, libro III, p. 107 [Introduzione].

94 Ivi, libro III, capo XXXVIII, p. 152.

95 Ivi, p. 153. All'idea di un vocabolario etimologico quale matrice formale di tutte le lingue Vico fa seguire altre proposte analoghe; quelle di un vocabolario delle parole di origine straniera, dei concetti giuridici, di un dizionario di voci mentali, già formulate nel *De uno* (ivi, capo XXXIX, pp. 152-153); cfr. *De uno*, pp. 133-134.

E qui si pon fine a questo capo delle lingue con questa idea di un dizionario di voci, per così dire, mentali comune a tutte le nazioni, che, spiegandone l'idee uniformi circa le sostanze, che, dalle diverse modificazioni che le nazioni ebbero di pensare intorno alle stesse umane necessità o utilità comuni a tutte, guardandole per diverse proprietà, secondo la diversità de' loro siti, cieli e quindi nature e costumi, ne narri l'origini delle diverse lingue vocali, che tutte convengano in una lingua ideale comune.⁹⁶

Nel libro IV, il più breve dell'opera, il filosofo napoletano ritorna sull'idea della "lingua universale del diritto universale delle genti", per ribadire che in essa si trovano definiti i principi primi, o *leges aeternae* della "non interrotta successione di cose" dell'età della storia⁹⁷. La proposta avverte il bisogno teorico dell'unitaria sistemazione, senza tuttavia raggiungerla con i principi di *idee* e di *lingue* in termini di irrisolta simmetria⁹⁸; problema, questo, al centro di ulteriori riflessioni avvertite già nell'Autobiografia, osservando che nel 1725 "se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perché trattò de' principi delle idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra loro uniti"⁹⁹.

Resta il limite dei "parlari convenuti" che non possono esprimere la sequenza unitaria cose-idee-parole. Nella *Scienza nuova prima* manca, com'è noto, la teoria del *ricorso*¹⁰⁰ e, quindi, la coscienza

96 *Sn25*, p. 155.

97 *Ivi*, p. 159.

98 "Per andar dunque a scuoprire questo mondo primiero delle nazioni gentili, del quale non abbiamo finora avuto alcuna notizia né dal nostro mondo conosciuto possiam formare nessuna idea si propongono qui questi principi divisi in due classi: una dell'idee, un'altra delle lingue. De' quali, uno o più, divisi o aggruppati insieme, immediatamente o per séguito di conseguenze, nelle parti o in tutto il di lei complesso, come lo spirito regge tutto e qualsivoglia parte del corpo, così informano e stabiliscono questa Scienza nel suo sistema o comprensione di lei tutta intiera, o partitamente anche nelle più minute particelle delle parti che la compongono: tanto che tutte le cose che ne abbiamo già mandate fuori e che, se ce ne sarà dato l'agio, manderemo in appresso, si potranno staccatamente intendere ad una ad una, anche poste in una confusa selva di un dizionario" (*ivi*, p. 31).

99 *Aggiunta fatta dal Vico alla sua Autobiografia*, cit., p. 92.

100 Tuttavia, alla fine del libro II il termine è proposto ma ancora in embrione, per rinnovare la polemica con gli epicurei e gli stoici, gli scettici e gli atei che provocano la caduta delle nazioni e delle loro religioni e con esse le proprie armi, leggi, lingue e governi: "E sì, per legge eterna della provvidenza, *ri-*

della possibile involuzione cui si oppone la dominante concezione lineare e progressiva della storia umana; c'è l'acme raggiunta dall'evoluzione culminante nella ragione spiegata dalle origini. Proprio la ricerca genetica espone l'umanità all'imprevedibilità delle conseguenze delle sue azioni, esibendo tutto il suo bisogno di forma ideale e linguistica. Se per costruire la propria maturità l'uomo deve separarsi dalla natura e dalle proprietà delle cose non è proprio questa separazione la causa della ricaduta della riflessione nella barbarie?¹⁰¹ La provocata tensione tra sensibilità e ragione, tra potenza e impotenza della ragione fa della *Scienza Nuova* del 1725 un'opera a sé stante, degna di apparire, come chiedeva lo stesso Vico, accanto alle successive edizioni, testimonianza di una fase specifica e di una a suo modo compiuta "aspra Meditazione"¹⁰².

4. Negli anni a ridosso della *Scienza nuova* del 1725 e di preparazione dell'edizione del 1730 è interessante il carteggio del filosofo napoletano con Francesco Saverio Estevan per le tesi che riprende dagli scritti precedenti in una traiettoria di pensiero dominata dall'*opus maius* e dalle sue "correzioni" e, nella prima edizione, ricca di riferimenti al tema del *comune*. Nella lettera del 12 gennaio 1729 sono espliciti i richiami all'"eloquenza (...) sapienza che parla (...) aggregato di tutte le virtù e della mente, e del cuore"¹⁰³, secondo i motivi già presenti nel *De ratione* ma ora riformulati per denunciare le conseguenze del *metodo* del moderno razionalismo che produce separatezza tra l'universale vero e il mondo concreto dei fatti umani, inibendo la vita morale e civile degli individui, regolata dalla "compiutissima e nobilissima dottrina dello Stato"¹⁰⁴. Con il "sentire" comune si tratta di rivendicare una pratica di vita diversa da quella dell'astratta razionalità che assimila quel sentire al parlare popolare e comune in un'accezione negativa e non filosofica.

corre il diritto naturale delle genti eroiche, per lo quale tra' deboli e forti non vi ha egualità di ragione" (Sn25, p. 104, corsivo mio).

101 Sul tema si vedano le acute riflessioni di V. Vitiello, *Introduzione* a G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2013, pp. IX-CLXXII.

102 *Vita*, p. 73.

103 G. Vico a F.S. Estevan, Napoli, 12 gennaio 1729, cit., p. 142.

104 *De rat.*, pp. 81, 83.

Alla ricerca del fondamento della conoscenza si sostituisce una nuova esperienza in grado di integrare *scire* e *facere*, ingegno e dimensione sociale del sapere, antidogmatismo e concretezza del dato corporeo. Da questo punto di vista le riserve più severe alle “Critiche” dei moderni e alla relativa metafisica rafforzano gli attacchi al conseguente scetticismo che nelle “menti giovanili (...) stordisce”¹⁰⁵; disconosce le verità “dentro di noi medesimi” e quelle “dal di fuori”, da ritrovarsi, invece, “con la Topica, per formare il verisimile, il senso comune, l’autorità del gener’Umano”¹⁰⁶. Dubitando di ogni esperienza, lo scetticismo disunisce gli uomini e li mantiene prigionieri “di proprio piacere, o di propria utilità” che assecondano il “senso proprio” e sono riportati dalle “communanze Civili” allo “Stato della solitudine”, quello di terribili “fieri, ed immani, che vivono tutti divisi, e soli nelle lor tane, e covili”¹⁰⁷. In questi giudizi, ricchi di riferimenti alla condizione naturale dell’uomo egoista e asociale dell’epicureo Hobbes¹⁰⁸, è marcata la connessione tra passioni e utilità nel tempo moderno. Contro l’antropologia del filosofo astratto cartesiano, giunto, non senza contraddizioni, a teorizzare

105 G. Vico a F.S. Estevan, Napoli, 12 gennaio 1729, cit., p. 144.

106 Ivi, p. 147. Inevitabile il richiamo al brano bellissimo e fondamentale del 1709: “Sarei d’avviso – si legge nel *De ratione* – d’istruire i giovani in tutte le arti e le scienze con giudizio integrale. A tal fine la topica li arricchisca dei suoi luoghi e intanto col senso comune progrediscono nella pratica della vita e nell’eloquenza, con la fantasia e la memoria si irrobustiscano in quelle arti che si servono di queste facoltà, infine, apprendano la critica, per giudicare in ultimo col proprio cervello sulle cose apprese (...). Così riuscirebbero esatti nelle scienze, vigili nella condotta pratica della vita, ricchi di eloquenza, immaginativi nella poesia e nella pittura, fervidi di memoria per la giurisprudenza” (*De rat.*, pp. 47, 49). In proposito rinvio alla mia *Introduzione a De rat.*, pp. I-XXXI.

107 G. Vico a F.S. Estevan, Napoli, 12 gennaio 1729, cit., p. 144.

108 Il filosofo anglosassone è citato e commentato nelle *Dignità delle Scienze nuove* del 1730 e 1744; *Dignità XXIX*: “Ove i popoli sono infieriti con le armi, talché non vi abbiano più luogo l’umane leggi, l’unico potente mezzo a ridurgli è la Religione. Questa Dignità stabilisce, che nello stato eslege la Provvidenza Divina diede principio a’ fieri, e violenti di condursi all’Umanità, e ordinarvi le nazioni, con risvegliar’ in essi un’ Idea confusa di Divinità; ch’essi poi per la loro ignoranza attribuirono a cui non conveniva, e così con lo spavento di quella immaginata Divinità si cominciarono a rimettere in qualche ordine: che de’ suoi fieri, e violenti in tale stato non seppe vedere Tommaso Obbes, perché ne andò a trovar’ i principj errando col *Caso di Epicuro*” (*Sn30*, p. 100).

nell'uomo saggio la capacità di moderare le passioni, agisce la missione del "filosofo politico" che riconosce fino in fondo l'*utilitas* del "corpo-passione", purché non sia spinta oltre l'insieme¹⁰⁹. Il rimedio è nell'azione dello Stato che unisce e collega le individualità come garanzia di sostegno, sancisce i limiti e li riscatta, li rende agenti e riconoscibili, togliendo la separatezza del particolare e irrelato interesse dei corpi.

Dopo il 1725 il *senso comune* si arricchisce di nuovi significati, contribuendo alla ridefinizione dell'opera che interroga la *comune natura delle Nazioni*, come si legge nel titolo dell'edizione del 1730. Qui l'aggiunta di *comune* apporta una variante al testo del 1725, quasi a rafforzare la dimensione antisolipsistica della filosofia vichiana, la sua costitutiva "politicità" in opposizione a ogni modello tradizionale di filosofia "monastica"¹¹⁰. Il significato politico della lettura della storia di Roma conferma che il potere di legiferare è il luogo dell'assunzione del conflitto e del suo regolamento secondo la lezione machiavelliana dei *Discorsi*. Nella *Scienza nuova* del 1744 la nozione di "ragione naturale" è proposta alla luce del confronto tra "equità naturale" ed "equità civile", nella repubblica popolare e nella monarchia:

Per tutto ciò son'oggi gli uomini *naturalmente* portati ad attendere all'*ultime circostanze* de' fatti, le quali *agguagliano le loro private utilità*; ch'è l'AEQVVM BONVM, considerato dalla *terza specie di Ragione*, che qui era da ragionarsi; la quale si dice *Ragion Naturale*, e da' *Giureconsulti* AEQVITAS NATVRALIS vien'appellata; della quale sola è *capace la moltitudine*: perché questa considera gli *ultimi a sè appartenenti motivi del giusto*, che meritano le *cause* nell'*individuali loro specie de' fatti*; e nelle *Monarchie* bisognano *pochi sappienti di Stato*, per consigliare con l'*Equità Civile* le pubbliche emergenze ne'

109 Cfr. B. de Giovanni, "Corpo" e "ragione" in Spinoza e Vico, cit., pp. 156, 157-158. Sul definitivo distacco dalla separatezza cartesiana di pensiero e corpo in una "lenta ma progressiva rotazione" della politica di Vico dal "versante della ragion di Stato senza aggettivi, a quello dello Stato di ragione" è intervenuto S. Suppa, *Diritto e politica nella scienza vichiana*, in *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, cit., pp. 177-178.

110 *Sn30*, p. 93; *Sn44*, p. 61. Per l'approfondimento di queste pagine e il relativo aggiornamento della letteratura critica cfr. il mio "Senso comune" e mondo delle nazioni, in *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, cit., pp. 97-114.

*Gabinetti; e moltissimi Giureconsulti di Giurisprudenza privata, che professa Equità Naturale, per ministrare giustizia a' popoli.*¹¹¹

Alla scienza del nuovo diritto naturale non può bastare la descrizione dei rapporti tra le diverse genti, essendo suo oggetto di studio l'universalità dello *ius* comune a nazioni diverse e ignote tra loro. Le società umane realizzano il *diritto ideale eterno* nella storia alla luce degli elementi caratterizzanti l'*ethos* delle diverse comunità che non si affermano secondo una linea evolutiva identica in ogni luogo e in ogni tempo. Accanto alle variazioni c'è anche una conformità originaria o spontanea tra le idee e le istituzioni dei popoli, al punto che “*idee uniformi, nate tra intieri popoli non conosciuti tra loro debbon'aver'un genere comune di vero*”¹¹². La meditazione vichiana si concentra sul nuovo *vero*, universale e concreto, giammai separato dalla vita delle *gentes*. Il *senso comune* svela le costanti sommerse nello spazio e nel tempo della storia in cui agisce l'universo linguistico delle culture e dei costumi dei popoli primitivi. Si apre, perciò, uno spazio di comunicazione che è insieme di crescita della verità, in cui anche i popoli incolti hanno dato inizio a osservazioni e congetture, attribuendo ai fenomeni naturali le passioni umane. Tanto la religione quanto la morale primitive presentano, sotto l'aspetto apparentemente inadeguato delle forme, un contenuto vero. Un esempio è tratto da “quel costume di consacrare *vittime umane* agli Dei”, praticato anche dai “più dotti delle Nazioni, quali furon' i *Greci*, e dagli più saggi, quali sono stati i *Romani*”¹¹³. Nei tempi della “loro più colta Umanità” il sacrificio non va considerato come violenta e brutale passione, bensì nel suo intimo significato di “costume empicamente pio” cui “convennero i

111 *Sn44*, p. 287. Sul tema e i richiami a Machiavelli – a proposito della capacità della moltitudine di comprendere la “particolarità” del giusto – cfr. M. Vanzulli (*Forme e tempi dello sviluppo giuridico-politico nella Scienza nuova*, in G. Cospito [a cura di], *Politica e storia in Vico*, Ibis, Pavia 2019, pp. 83-103; pp. 92-94, 95, 100-101) che ha identificato nell'*opus maius* l'intero gruppo di scritti che dal *Diritto universale* giunge fino all'ultima edizione del 1744 (p. 85) e riconosciuto nel divenire delle forme di governo l'appartenenza del filosofo napoletano a una prima modernità che si rifà a un modello “circolare”, concepito come “la circolarità della spirale, una circolarità progressiva” (p. 102).

112 *Sn30*, p. 103; *Sn44*, p. 70.

113 *Sn44*, p. 155.

Greci col voto, e sacrificio, che fece Agamennone della sua figliuola Ifigenia"¹¹⁴. Se popoli diversi, reciprocamente sconosciuti e distanti nel tempo, pervengono alla costruzione di sistemi di valori simili, è segno che v'è un *comune sentire* cui attingono e che li accomuna e li fa *genere umano*: è il gran *criterio del senso comune* che, insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina, è "un *giudizio* senza alcuna *riflessione* comunemente *sentito da tutto un'ordine*, tutto un *popolo o nazione*, o da tutto il *Gener'Umano*"¹¹⁵. Criterio della vera sapienza, quella "volgare", è l'accertamento del *senso* che i primitivi hanno in comune prima di riflettere e che consente loro di trovare ciò che è ingegnosamente utile alla vita. Pensare *senza riflessione* non significa che il senso comune si esaurisca in un modo di essere popolare ma inefficace, perché si tratta di considerarlo all'interno del processo di razionalizzazione moderna dell'io, costruzione di ingegno e fantasia nel divenire temporale in cui divino e umano si intrecciano e inconsapevolmente si corrispondono senza rigide classificazioni¹¹⁶. Elogiare il *senso comune* significa riconoscere che la "riflessione", la ragione astratta sono solo l'ultimo momento di un lungo e articolato processo fatto di ragionevolezza oscura e spontanea, di una sapienza delle origini che è linguaggio religioso cantato e poetico, sconosciuto al perfettismo dei tre "sistemi" di Grozio, Selden e Pufendorf¹¹⁷.

Dal 1725 più si consuma il distacco da Grozio, più conosce vigore la parallela corrispondenza tra la triade dei *principi* del diritto naturale e i moderni *epicurei* Machiavelli e Hobbes che "per l'i-

114 *Ibidem*.

115 *Sn30*, pp. 103, 94. Non irrilevante l'aggiunta che si legge nel 1744: il *senso comune* è un criterio "insegnato alle Nazioni dalla Provvidenza Divina, per diffinire il *Certo* d'intorno al *Diritto Natural delle Genti*" (*Sn44*, p. 63). "Questo sarà – conclude la celebre *Degnità XIII* del 1744 – uno de' perpetui lavori, che si farà in *questi Libri*, in dimostrare, che 'l *Diritto Natural delle Genti* nacque privatamente appo i popoli, senza sapere nulla gli uni degli altri; e che poi, con l'occasioni di *guerre, ambasciarie, alleanze, commerzj, si riconobbe comune a tutto il Gener'Umano*" (*ibidem*).

116 Cfr. M. Signore, "*Sensus communis*" e fonti retoriche e fantastiche in G.B. Vico per la "comprensione" dell'agire umano, in A. Verri (a cura di), *Vico e il pensiero contemporaneo*, Milella, Lecce 1991, pp. 204-217; pp. 204-205.

117 "(...) E i Filosofi il ragionano più perfetto di quello, che 'l *costuman le Genti*; i quali non vennero, che da un *due mila anni dopo* essersi fondate le *Genti*. Per tutte le quali *tre differenze non osservate debbon cadere* gli *tre Sistemi* di Grozio, di Seldeno, di Pufendorfio" (*Sn44*, p. 84).

gnorazione di tai principi, trattarono dell'altra metà con empietà verso Dio, con scandalo verso i principi e con ingiustizia verso le nazioni"¹¹⁸. La corrispondenza diventa anche trasformazione di riferimenti a modelli, se una lettura attenta dell'opera segnala la presenza di Hobbes (in sostituzione di Selden) accanto a Grozio e a Pufendorf, per denunciare la condizione di licenza, di violenza e di empietà di uomini "tutti senso e quasi niuna riflessione"¹¹⁹. Nel 1744 questo motivo centrale dell'antropologia moderna assume una connotazione positiva, funzionale alla costruzione del mondo umano. Fondato su una comunanza di necessità o utilità connaturate all'uomo, fatto di immediatezza irriflessa, di spontanea certezza vitale, il "senso comune" quale *giudizio senza riflessione* non è arbitrario; incarna una ragionevolezza spontanea e originaria, tale da rendere possibile una storia dell'umanità e la sua unità in Dio come Provvidenza che non nega ma conferma il senso dell'agire, assicurandogli più ampi confini.

La specificità della lettura vichiana sta nel trasferire l'azione divina dal piano contemplativo a quello etico-storico del corso delle nazioni. L'apertura al *comune* è apertura a quei principi di umanità, regola di ogni possibile incivilimento delle nazioni. Il *verum*, garantito dalla Provvidenza, non è per l'uomo segno di una relazione esclusiva con il trascendente, perché incontra il *certo* nei modi con cui concretamente si fa nel processo di accertamento delle differenze. C'è una strategia di senso nella storia umana che si propone non dall'esterno o con interventi straordinari ma in base a un piano ispirato al vero e al bene, agente dall'interno di quell'universale concreto della "sapienza volgare" che, grazie alla funzione mediatrice del *senso comune* tra l'assoluto e il temporale, accerta e regola il soddisfacimento di necessità e utilità nelle vie naturali comunemente sentite dagli uomini. Così la provvidenza agisce in modo non arbitrario né fatale ma rispettoso dell'autonomia dell'umano. Eppure non sfugge quanto sia complicato il suo lavoro come "*Regina delle faccende degli huomini*"¹²⁰, resistenti al *verum* per il peso

118 *Sn25*, p. 113.

119 *Ivi*, p. 102 e anche *ivi*, *Idea dell'Opera*, p. 5.

120 *Sn30*, p. 118, *Degnità C*: "Il Diritto Naturale delle Genti è uscito con essi costumi delle Nazioni tra loro conformi in un comun senso umano, senza alcuna riflessione, e senza prender'essemplo l'una dall'altra. Queste due Degnità stabiliscono, la Provvedenza essere l'Ordinatrice del Diritto Natural

del peccato e, perciò, esposti alla sempre possibile caduta. Misteriosa per la finitudine dell'uomo, la Provvidenza favorisce l'istituzione di uno spazio di continua e produttiva tensione tra il disegno universale e l'azione del libero arbitrio umano fatto di particolarità e differenze nei vari costumi, i veri e propri contenuti della storia dell'umanità cui si cerca di dare forma, riconoscendo in essa il disegno di una *storia ideale eterna* che è fondamento e riferimento normativo sopra la quale scorrono nel tempo le storie delle nazioni in tutte le loro fasi. La Provvidenza ha agito liberamente favorendo un'altra libertà da sé, quella degli uomini che non ha abbandonato fino al punto di volere che il mondo delle nazioni fosse già dotato di una "sapienza volgare", del "senso comune di ciascun popolo o nazione"¹²¹ in grado di regolare i bisogni e le utilità comuni. E tutto ciò senza negare l'incertezza costitutiva della libertà umana e, insieme, senza intaccare il valore della responsabilità delle azioni e delle scelte degli uomini che se vogliono possono darsi un ordine da raggiungere e giammai da possedere definitivamente. Nella sua funzione di mediazione tra libertà e Provvidenza il *senso comune* contribuisce a stabilire il mondo delle nazioni, facendolo fuoriuscire dall'incertezza e dall'indeterminazione dell'erramento ferino e così accertando il processo di civilizzazione delle nature umane¹²².

La *Scienza nuova* è tale perché la nuova *metafisica* non è impegnata a reggere il metodo per le scienze, ma la storia delle nazioni che richiama la relazione tra l'universalità del principio ordinatore ideale e i particolari fatti storici delle comunità umane. L'universalità non è assolutezza, universalismo generalizzato per astrazione e purezza sovramondana, né mera somma di particolari incomunicanti, ma lo sfondo che trascende e, insieme, accomuna, unificando il variabile senza eliderlo¹²³. La ragione-verità nel Vico delle *Scien-*

delle Genti, che è la *Regina delle faccende degli huomini*". Cfr. *Sn44*, p. 84. Sulla genesi dei costumi umani in Vico e l'esperienza mitologica cfr. R. Bassi, *Tra natura umana e mito: la genesi dei costumi nella Scienza nuova*, in F. Biasutti (a cura di), *Ethos e natura. Ricerche sul significato dell'etica per la modernità*, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 321-357.

121 *Sn25*, p. 32.

122 Cfr. G. Modica, *La filosofia del "senso comune" in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1983, pp. 120-121.

123 In proposito restano magistrali le pagine di P. Piovani ("*Ex legislatione philosophia*": sopra un tema di Vico, in *Studi in onore di Emilio Betti*, I, Giuffrè, Milano 1961, pp. 391-428, poi in P. Piovani, *La filosofia del*

ze nuove sa di doversi *pruovare* nei diversi ambiti del sapere e di non poter più essere di esclusiva pertinenza del pensiero (Cartesio); sa di essere verità per l'uomo solo nel *corso* e nel *ricorso* della sua storia con un nuovissimo accordo tra *dottrina* e *materia*, innovando l'impostazione del 1725¹²⁴.

I limiti del diritto naturale tradizionale sono quelli che, nel campo più generale della filosofia, presenta ogni dottrina nata fuori dalla sua *materia*, incominciata dall'atto della ragione interamente spiegato, errore tipico degli "addottrinati", quando vogliono fare di sé e del proprio tempo la regola del mondo. Nella tendenza classica e moderna ad avvalorare una visione totalistica, a uniformare l'uomo e la sua storia, ciò che si perde è la dimensione temporale della verità.

Non c'è il soggetto-pensiero a comprendere il mondo ma ci sono soggetti plurali, i *plebei* e i *nobili* come classi in lotta che attestano diversi gradi di *auctoritas*-ragione, variati in ogni momento al fine di espandere il *comune*. Ogni società nasce dall'assunzione dell'alterità, di ciò che non è comune e produce conflitto, separando e, nello stesso tempo, collegando. Introdotta nel tempo, la forza stabi-

diritto come scienza filosofica, Giuffrè, Milano 1963, pp. 197-256) a proposito dell'alleanza in Vico di legislazione e filosofia per la definizione della "legge come mente comune", "centro del cosmo sociale, (...) archetipo di ogni universale" (p. 412). Sono pagine preziose per l'acuta capacità di mostrare il problema di Vico all'altezza del pensiero moderno e contemporaneo: la conoscenza dell'universale intelligibile (p. 411) che, scoperto dall'uomo, è, in quanto tale, fatto mai del tutto riconducibile alla *ratio* per le sottostanti inquietudini che pure lo rendono possibile. Questa lettura è stata acutamente ripresa da G. Repetto (*Il metodo comparativo in Vico e il diritto costituzionale europeo*, cit.) che ha definito i limiti della presenza in Vico di un "metodo comparativo", analizzando il *senso comune* nelle "forme del diritto" ("mente della città"), nell'uso della ragione che conduce al "con-venire umano nella storia" (p. 316).

- 124 *Sn30*, p. 118, *Degnità* CI: "Le dottrine debbono cominciare, da quando cominciano le materie, che trattano". Nel 1744 è significativo il brano aggiunto: "Questa Degnità allogata qui per la *particular materia del Diritto Natural delle Genti*, ella è *universalmente* usata in tutte le materie, che qui si trattano; ond'era da proporsi tralle *Degnità Generali*: ma si è posta qui, perché in questa più, che in ogni altra particular materia fa vedere la sua verità, e l'importanza di farne uso" (*Sn44*, *Degnità* CVI, p. 84). Sulla crisi dell'impostazione cartesiana e sulla sua idea di "cominciamento", sconvolta dalla nuova polarità di corpo-tempo, dalla "pluralizzazione del rapporto 'metodi-materie'", si veda B. de Giovanni, "*Corpo*" e "*ragione*" in *Spinoza e Vico*, cit., pp. 138 e ss., 145.

lisce rapporti di dipendenza, unità e non di scissione tra particolari; è sapienza che crea legami e mette in comune gli *scempi* di Grozio, gli *abbandonati* di Pufendorf, i *violenti* di Hobbes (che nella citazione dei moderni giusnaturalisti sostituisce Selden):

Perché finalmente a capo di lunga età de' *giganti empj* rimasti nell'*infame Comunione delle cose*, e delle *donne*, nelle *risse*, ch'essa *Comunion produceva*, come i *Giureconsulti* pur dicono, gli *scempj* di Grozio, gli *abbandonati* di Pufendorf per salvarsi da' *violenti* di Obbes, come le *fiere* cacciate da *intensissimo freddo* vanno talor' a salvarsi dentro a i *luoghi abitati*, ricorsero alle *Are de' Forti*.¹²⁵

L'esigenza vichiana di normatività non è "naturalistica" né giusnaturalistica in senso groziano, perché non si lascia reprimere da nessuna astratta e assoluta entità. La filosofia delle *Scienze nuove* che medita sul diritto non si chiede più quale sia il diritto dell'universale *natura*; essa cerca di penetrare le *nature* artefici dell'esperienza giuridica, le *ragioni* del rinnovarsi delle volizioni, per spiegare le *cause* della loro genesi, del loro manifestarsi e incontrarsi. Gli uomini di Vico, consapevoli fino in fondo della caduta dell'antico e rinnovato impianto naturalistico-cosmologico, si avvertono costitutivamente storici, soggetti al divenire temporale, in grado di raggiungere stadi di civiltà ma anche di decadere (la "barbarie della riflessione"). Perciò i contrassegni fondamentali della loro esistenza, ragione e linguaggio, si fanno e si conquistano in una dialettica di mente e corpo, di mente *nel* corpo, nelle umane relazioni interindividuali oggettivate nella storia delle nazioni e delle loro istituzioni. Il diritto è una costruzione umana che nel tempo assume il contagio della corporeità e delle sue prerogative come sua condizione fondamentale nella temporalità delle esistenze radicate nel mondo che, se vuole essere ordinato, ha bisogno della legittimità giuridica della norma. Veicoli di comunicazione dello *iur* non sono la fede o la ragione universale ma i rapporti tra corpi che prevedono anche guerre e violenze prima di diventare legge: "Tutte le *Repubbliche*

125 *Sn44*, p. 171. Nel corrispondente brano del 1730 manca il riferimento a Grozio, laddove si legge che "i *deboli* di Pufendorf per salvarsi da' *violenti* di Obbes, come le *fiere* cacciate dell'*intenso freddo* vanno talor' a salvarsi dentro a' *luoghi abitati*, ricorsero all'*Are de' Forti*" (*Sn30*, p. 207).

sursero con la *mossa dell'armi*, e poi si *composero con le leggi*¹²⁶. Se regolato dalla politica, l'antagonismo non è più quello empirico, particolarizzato, *privato* ma *pubblico*, idoneo a esprimere il *comune* che è sempre sociale. Così la forza agisce come organizzazione delle moltitudini che mettono in crisi di ogni staticità assoluta, ogni immobilismo, esaltando il moto dei *corpi* come prerogativa dell'*intelletto comune*. Nei "tempi umani" "s'incominciò nelle *grandi adunanze a ravvisar l'intelletto*", testimoniando la "*volontà de' cittadini uniformati in un'idea d'una comune ragionevole utilità*"¹²⁷. Tradotto il principio gnoseologico del *senso comune* nel moderno paradigma etico e storico di una *comune natura* delle nazioni, la dimensione del fattuale-certo mette in relazione luoghi e contenuti inconciliabili per definizione; conduce alla trasformazione del *preordinato* in un divenire temporale che costruisce il *comune* secondo linee che nulla hanno più dell'antica *Ratio Status*¹²⁸.

L'umano fare è lontano da ogni forma di contemplazione ed è insieme la negazione della prassi insensata dell'agire per l'agire, non fosse altro che nell'azione è la libertà dell'uomo a rifarsi ogni volta per interiore *vis veri* di cui il *senso comune* è cifra storica. La *Dignità* XI insiste sul tema richiamato nella lettera a Estevan del 1729 a proposito del metodo cartesiano critico dell'"arbitrio umano" che, necessario "agli huomini di Stato"¹²⁹, si "*accerta, e determina col senso comune degli huomini intorno all'umane utilità, o necessità, che son' i due fonti perenni del Diritto Natural delle Genti*"¹³⁰. Dove è anche rilevante notare la funzione delle "utilità" che non sono quelle infruttuose degli interessi particolari, perché stimolano alla nascita e al divenire del diritto, così correggendo il noto capitolo del *De uno*

126 *Sn30*, p. 42; *Sn44*, p. 25.

127 *Sn44*, p. 319; brani già parzialmente in *Sn30*, p. 348. Cfr. B. de Giovanni, "*Corpo*" e "*ragione*" in *Spinoza e Vico*, cit., pp. 154, 155.

128 In proposito, dopo i noti studi di Nuzzo, Suppa (*Diritto e politica nella scienza vichiana*, cit.) ha sottolineato la distanza del filosofo napoletano dai temi della trattatistica cinque-secentesca della Ragion di Stato (il "principio della deroga") a proposito della nuova "fondazione 'metafisica'" della "destinazione universale della politica e del governo" cui partecipano il "profilo etico e vincolante del bene comune" e il "carattere comune-universale" fondante la regola del vivere nelle istituzioni (ivi, pp. 165, 166).

129 G. Vico a F.S. Estevan, Napoli, 12 gennaio 1729, cit., p. 145.

130 *Sn30*, p. 94 ma anche ivi, p. 131; *Sn44*, pp. 63, 93.

sull'*utilitas corporis* quale *occasio* del diritto¹³¹ e stabilendo condizioni di vita grazie alle leggi della *societas*. In essa agisce il *sensu comune* che non è un universale codificato o tale per convenzione, ma la regola della vita socievole in tutte le azioni umane, nei “tre Primi Principj di questa Scienza”: “religionj, matrimonj, e seppulture”; “tre umani costumi”¹³², storicamente condizionati, rinvenibili nella metafisica della *mente umana* e nella “Storia dell’Umane Idee”¹³³. Libero da ogni indeterminazione, il *sensu comune* si fa voce del *certo* e del *vero*, luogo di meditazione sul complicato processo di civilizzazione dell’agire umano gravato dal peccato e, insieme, riscattato come fonte di ordine e di comunità. La *comune natura* delle nazioni secondo il “diritto naturale delle genti”, ordinato dalla Provvidenza, è la risposta al giusnaturalismo protestante moderno. Laddove opera la Provvidenza è compiuta la riduzione dell’*auctoritas* a *ratio* e la teologia è la nuova, modernissima “Teologia Civile Ragionata della Provvidenza Divina”¹³⁴ che preserva il moderno dalla barbarie e, insieme, include l’insediamento dell’*ingens sylva* nello spazio della storia, senza considerarla irrisolvibile, proprio perché rende possibile la pratica della verità del *sensu comune* nel mondo civile fatto dagli uomini¹³⁵.

Oggi che dal moderno siamo usciti e che però sono cadute le aspirazioni a ordinamenti giuridici di stabile e perfetta efficacia regolativa, la via alternativa di Vico resta di immutato valore non per nostalgica mania di conservazione del passato ma come *occasione* di riflessione sulle *contingenze* e le *circostanze*, sulle *traversie* e le *opportunità* dell’esistenza.

131 *De uno*, p. 61.

132 *Sn30*, p. 123; *Sn44*, pp. 87, 88 con significative integrazioni circa la qualità dei “tre costumi eterni, ed universali” (ivi, p. 88).

133 *Sn30*, p. 131; *Sn44*, p. 93.

134 *Sn30*, p. 128. Nel 1744 all’aggettivo civile è aggiunto “Ragionata” (*Sn44*, pp. 14, 92). Sul tema e il senso della *comunità* e della *città* cfr. G. Gorja, *Imperfetti ricorsi. Autorità e legge sopra una scena di “teologia politica ragionata”*, in https://www.academia.edu/4178954/Imperfetti_ricorsi (pp. 1-27; pp. 2-6, 9-16).

135 Sono discutibili ma degne di discussione le tesi di Gebhardt sulla conciliazione di cristianesimo e umanesimo civile in Vico senza enfatizzare la dimensione filosofica della sua *scienza nuova* (J. Gebhardt, *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica*, in “Bollettino del Centro di studi vichiani”, a. XXII-XXIII, 1992-1993, pp. 43-64; ripubblicato in G. Cacciatore, G. Cantillo [a cura di], *Vico in Italia e in Germania*. Atti del Convegno internazionale di studi [Napoli, 1-3 marzo 1990], Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 43-64; pp. 63, 64).

APPENDICE

La ricerca del “bene comune”: Alasdair MacIntyre lettore di Vico*

Per il tema di questo mio intervento è interessante il confronto con la cosiddetta “filosofia pubblica” che ha messo in campo questioni giuridiche e storico-antropologiche (il rapporto tra il diritto vigente e i diritti giuridico-formali e materiali, legati ai nuovi bisogni e alle *utilitates* nel mondo globale). Avvertita è stata l’urgenza di ridefinire le relazioni tra i principi e le esperienze storiche, l’universalismo del diritto e le differenze storico-culturali, al centro di una riflessione che ha coinvolto le origini del moderno e la modernissima filosofia civile di Vico¹.

Scelgo di partire dalle analisi di uno studioso anglosassone, acuto ed esperto di temi e testi anche di Vico, Bruce Haddock, che nel 1999 partecipò a una miscellanea di “Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo”, presentando uno studio “in the Tagliacozzo spirit” su *Vico and the Limits of Political Phi-*

* È il testo rivisto, più esteso e aggiornato, del mio intervento alla conferenza svoltasi in “Villa Vigoni” dal 19 al 23 maggio 2022 sul tema “L’attualità di Vico: la società e la natura umana in cambiamento. Il linguaggio come specchio della storia, dell’esistenza politica e giuridica” (a cura di F. Lomonaco e D. Simmermacher).

1 Mi sembrano utili e assai convincenti le analisi critiche di G. Cacciatore sui motivi “strategici” e “germinali” in Vico che hanno segnato la riflessione contemporanea tra la “tendenza alla normativizzazione dell’ordinamento politico delle comunità” e le “differenze storico-culturali delle singole comunità”, tra le “teorie dei diritti e della neutralità delle regole” e quelle relative ai “luoghi” e alle “occasioni dell’appartenenza e della socialità” (G. Cacciatore, *L’ordine della “Comunità” e il senso comune della “Differenza”* [1999], poi in *Polis e polemos: Giambattista Vico e il pensiero politico*, cit., pp. 26-27, 32-33). Dello stesso A. si vedano anche le pagine su *Universalismo etico e differenza: a partire da Vico* (2008), poi in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana e A. Mascolo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 151-168.

*losophy*². Non intendo soffermarmi analiticamente sulla sua acuta ricostruzione, perché ciò che mi interessa sottolineare è la tesi che considera “fondativa”, per così dire, la questione del *senso* e del *comune*. L’obiettivo dominante le sue pagine rende urgente verificare il momento “normativo” che il pensatore napoletano invoca, secondo Haddock, senza riuscire a giustificarlo. Con privilegiato riferimento alle pagine della *Scienza Nuova* del 1744 si giudicano assai problematiche le relazioni tra gli esiti della “social Disintegration” e l’esigenza del “normative Criterion”³. E questo perché prevarrebbe il carattere “interpretativo”, quella “priorità logica” e di carattere teoretico (la *storia ideale eterna*) che fa della *Scienza nuova* non una “History of early Civilization” ma un “philosophical Framework”, una “speculative Philosophy of History”, introdotta nel “normative Discourse”⁴. Lo proverebbe finanche il celebre tema della “barbarie della riflessione” che mette in crisi la fiducia nel “progresso”, quest’ultima essenziale alla “liberal theory that has dominated normative argument in Anglo-American circles”⁵.

Questa tesi consente di richiamare la polemica antiliberale dei cosiddetti “comunitaristi” del secondo Novecento europeo. Filosofi politici come MacIntyre e Sandel, Taylor e Walzer hanno provato da punti di vista affatto differenziati a smentire le pretese universalistiche della teoria liberale di Rawls e, in particolare, della sua *A Theory of Justice* (1971), per valorizzare la condizione umana così come si propone nelle società particolari e variabili da contesto a contesto. Non tutti i protagonisti di tale dissenso hanno accettato di definirsi “comunitaristi”, un’etichetta attribuita da lettori spesso assai polemici nei loro confronti. È il caso del filosofo scozzese Alasdair MacIntyre, autore di ben noti studi sul pensiero morale e politico contemporaneo, la cui polemica contro il liberalismo del proprio tempo propone non estesi ma originali riferimenti a temi di matrice vichiana: l’individualismo non solipsistico e il modello di comunità originaria (le “società eroiche”), la pratica

2 B. Haddock, *Vico and the Limits of Political Philosophy*, in F. Ratto (a cura di), *All’ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, Edizioni Sestante/Ultrasuoni, Ripatransone (s. a., ma 1999), pp. 271-279.

3 Ivi, p. 276.

4 Ivi, p. 278.

5 Ivi, pp. 272, 273, 277.

sociale e il “bene comune”. Certo, occorre subito allontanare l’idea di poter identificare in Vico la fonte diretta di tali motivi, riproponendolo come “pioniere” del comunitarismo novecentesco. Eppure, subito dopo aver sostenuto l’originale autonomia della sua filosofia, non è esercizio critico sterile riconoscerla quale matrice della viva comprensione della storia che crocianamente non voglia essere mera cronaca.

Il punto debole della concezione liberale è identificato da MacIntyre in una considerazione eccessivamente individualistica della vita politica, fondata sulla neutralità delle regole e, perciò, libera da ogni vincolo etico, da tutta quella serie di obblighi e di doveri morali implicati dall’appartenenza a una comunità e a una tradizione che formano l’identità degli uomini:

Every individual is to be equally free to propose and to live by whatever conception of the good he or she pleases, derived from whatever theory or tradition he or she may adhere to, unless that conception of the good involves reshaping the life of the rest of the community in accordance with it.⁶

Nella polemica contro l’astratto universalismo in politica si annidano, secondo un acuto interprete, significative tracce vichiane che alimentano la denuncia di un conseguente individualismo, foriero di posizioni solipsistiche e di minacce alla vita sociale che inducono a riconoscere la sopravvivenza di non pochi motivi del

6 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, p. 336 (una traduzione italiana si legge in *Giustizia e razionalità*, a cura di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995). A proposito della polemica sulla “teoria della giustizia” cfr. C.I. Massini Correas, *La teoría contemporánea de la justicia, de Rawls a MacIntyre*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, s. IV, a. LXX, n. 2, 1993, pp. 203-221. Per gli aspetti filosofici, politici e socio-giuridici del comunitarismo si vedano le analisi di P van Seters, *Communitarism in Law and Society*, in P van Seters (ed.), *Communitarianism in Law and Society*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford 2006, pp. 1-15 (con bibliografia) e di M. Sandel, *Justice. What’s the right thing to do*, Farrar, Straus and Giroux 2009, tr. it. di T. Gargiulo, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 248-249. Un’aggiornata voce enciclopedica, corredata da ampia bibliografia con indicazioni sulle risorse in rete, è stata offerta da D. Bell, *Communitarism* (2020), in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/communitarism>.

“Barbarism of Reflection”⁷. Contro le aporie del liberalismo individualistico si intende recuperare l’imprescindibile ruolo fondativo della socialità che favorisce la piena espressione dei giudizi morali e politici, rendendo esplicito quel legame valoriale tra gli uomini. Il riconoscimento di una “determinata identità sociale”⁸ consolida una rinnovata meditazione sulla *virtù* e l’agire morale, perché “è sempre all’interno di una qualche comunità particolare (...) che impariamo o non impariamo a esercitare le virtù”⁹. In tale affermazione MacIntyre detta le parole-chiave della sua filosofia: *comunità ed esercizio della virtù* con un’articolata distinzione di piani di discorso convergenti nelle analisi sulla possibilità di conquistare “i valori interni alle pratiche”, di considerarle come qualità che concorrono a formare “il valore di una vita intera”, a perseguire il bene degli uomini all’interno di una “tradizione sociale che perdura”¹⁰. A prevalere sono lessemi che possono essere considerati in assonanza e, nello stesso tempo, in radicale dissonanza con Vico: le *pratiche*, le *qualità* della vita, la *tradizione* sociale. Dichiarato è l’uso della fonte aristotelica nel segno dell’etica, della “ragione pratica”, di quell’interesse dello Stagi-

7 Questo motivo, riferito al brano citato nella precedente nota, è stato richiamato da J.D. Schaeffer, *Vico and MacIntyre's Whose Justice? Which Rationality?*, in “New Vico Studies”, a. VII, 1989, p. 89.

8 A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981 (University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981), tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988 (tr. rivista da M. D’Avenia, Armando, Roma 2007), p. 263 (d’ora in poi con la sigla *AV*).

9 Ivi, p. 233. In proposito E. Pariotti (*Virtù e comunità nella proposta di Alasdair MacIntyre. Due fondamenti per una teoria etica?*, in “Iride”, a. VII, n. 3, 1994, pp. 683-696) ha rilevato le irrisolte incongruenze del filosofo scozzese, sostenendo che il ricorso alle comunità non dipende da un’esistenza scissa tra pubblico e privato (p. 692), tra comunità morale e politica. Le sue tesi, anche quelle a sostegno dei nuovi concetti introdotti (di “pratica” e “unità narrativa”) o di tradizione aristotelica (di “telos” e “virtù”), deprimono la “genuina soluzione teorica ai problemi dell’etica contemporanea” che andrebbe affrontata “insistendo sull’elemento dell’intersoggettività” (p. 694). Sui limiti del “comunitarismo”, quando giunge a considerare il comune *inclusivo* e, insieme, *esclusivo*, si vedano le acute critiche di F. Jullien alla rivendicazione dell’“identità culturale” (F. Jullien, *Il n’y a pas d’identité culturelle mais nous défendons les ressources d’une culture*, cit., pp. 1, 11).

10 *AV*, p. 324.

rita a definire l'ambito dell'umano nella realtà della *polis*¹¹; una fonte e un interesse, com'è noto, assai frequentati da Vico, disposto a confessare che già nelle *Orazioni* "usò sempre la pratica di proporre universali argomenti, scesi dalla metafisica in uso della civile"¹². L'esigenza attesta l'abbandono della vecchia metafisica di Platone e del cattivo platonismo, per valorizzare l'esercizio della *prudenza*, virtù civile di matrice aristotelica riformulata dalla cultura umanistico-rinascimentale e considerata dalla filosofia vichiana indispensabile per riconoscere il vero nel mondo tortuoso ma concreto dell'umano agire tra *vera secunda*¹³.

In MacIntyre la ragione pratica assume un significato rilevante, includendo un'"attività umana cooperativa socialmente stabilita" da regole all'interno di una comunità¹⁴. Aggiornare la riflessione sull'etica e il connesso valore della comunità con le "pratiche" significa sostenere che le virtù non si identificano affatto con "abilità specifiche", collegate ai nostri desideri come giustamente Kant sostiene, formulando gli imperativi categorici, viziati, a giudizio dell'interprete scozzese, dal limite di non riconoscere i valori interni alle pratiche conseguiti con l'"esercizio delle virtù":

11 "Sotto almeno tre aspetti l'interpretazione che ho fornita è chiaramente aristotelica. In primo luogo, (...) la volontarietà, la distinzione fra le virtù intellettuali e quelle del carattere, il rapporto di entrambe con le capacità naturali e con le passioni e la struttura del ragionamento pratico. (...) In secondo luogo, (...) una concezione (...) del piacere e del godimento (...). In terzo luogo, la mia interpretazione è aristotelica, perché collega valutazione e spiegazione" (ivi, pp. 236, 238).

12 *Vita*, p. 55.

13 G. Vico, *De rat.*, pp. 87, 89.

14 "Per 'pratica' intenderò qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono. Il risultato è un'estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l'eccellenza e delle concezioni umane dei fini e dei valori impliciti. (...) Il lavoro del muratore non è una pratica, l'architettura sì. Il piantare rape non è una pratica, l'agricoltura sì" (*AV*, pp. 225, 226). Sul tentativo di MacIntyre di proporre un "pensiero *non ideologico*, che si interroga intorno a sé in quanto *pratica*, vale a dire in quanto attività di tipo spirituale incarnata in un corpo fisico e soprattutto storico-sociale", ha insistito l'acuta ricostruzione di S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 6 ma si vedano soprattutto i capp. I e II su "narrazione e storicità" e "ricerca come pratica" (ivi, pp. 9-51) e la bibliografia alle pp. 113-137.

L'importanza di cominciare dalle pratiche in qualsiasi considerazione delle virtù sta (...) nel fatto che l'esercizio delle virtù non possiede soltanto un valore fine a se stesso (...), ma ha scopi e propositi ulteriori, e di solito è proprio cogliendo questi scopi e propositi che giungiamo inizialmente ad apprezzare le virtù. (...) Kant (...) era però in errore nel supporre che l'unica alternativa rimanente fosse che dovessero essere imperativi categorici nella sua accezione del termine. Ma (...) i valori interni alle pratiche che non possono essere conseguiti senza l'esercizio delle virtù non sono i fini perseguiti da individui particolari in circostanze particolari, ma le eccellenze specifiche di quei tipi di pratiche (...). La nostra concezione di tali eccellenze muta attraverso il tempo parallelamente alla trasformazione dei nostri scopi.¹⁵

Questa lettura del filosofo di Königsberg è sintomatica dell'interpretazione del moderno che MacIntyre propone, identificandone le origini del declino con il Settecento europeo e l'illuminismo scozzese, nutriti di teorie astrattamente universali e prodomiche del liberalismo contemporaneo. Il fallimento sarebbe sancito dal processo di progressiva secolarizzazione della cultura che distacca la filosofia dalla teologia tradizionale e dall'aristotelismo¹⁶. Alla classica interpretazione delle "pratiche" virtuose si oppone il moderno "Emotivism", per cui i giudizi morali non hanno contesti sociali né radici storiche, perché sono soltanto espressioni di un'attitudine riflessiva individuale: "L'emotivismo è la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificamente tutti i giudizi morali, *non sono altro che* espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento"¹⁷. Così, i giudizi morali rischiano di essere solo sopravvivenze linguistiche di pratiche antiche che hanno perso la consistenza originaria, quella delle "società eroiche" di cui le virtù sono parte integrante. Con ciò, tuttavia, non si tratta di teorizzare un ritorno all'antico, bensì di riconoscere

15 AV, "Proscritto alla seconda edizione", p. 325.

16 "Io non affermavo semplicemente che quello che ho chiamato progetto illuminista è fallito in base ai suoi stessi criteri (...), ma sostenevo (...) che le basi per capire questi fallimenti potevano essere ricavate soltanto dalle risorse offerte da un'interpretazione aristotelica delle virtù" (ivi, p. 322).

17 Ivi, p. 24. Dopo le rapide e acute riflessioni di K. Frashure Coers (*Vico and MacIntyre*, in "New Vico Studies", a. IV, 1986, pp. 131-133; p. 133), si veda il documentato studio di G. Cavallo, *La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alasdair MacIntyre*, Accademia University Press, Torino 2015, pp. 69, 70 e ss. (con bibliografia alle pp. 85-97).

nell'età classica e nel pensiero di Aristotele le fonti essenziali del concetto di *virtus*, attivo nella definizione di una situazione particolare dove “un uomo fornisce una base per il giudizio sulle sue virtù e sui suoi vizi”¹⁸.

La presenza della “tradizione morale aristotelica” coinvolge anche la cultura storicistica del filosofo napoletano e di Hegel, essendo stati entrambi “in misura maggiore o minore aristotelici”¹⁹. Qui appare netta la sensibilità storiografica per le differenze tra l'età antica e la moderna ma non sempre perseguite quando i due autori si riferiscono a uno stesso modello di “storicismo”, cosa che la critica più aggiornata non ha esitato a rivedere con documentata attenzione²⁰. Eppure, quello che conta per MacIntyre è che l'autore della *Scienza nuova* debba essere ricordato per la sensibilità filosofica a collegare ogni morale alla dimensione sociale di riferimento, a concentrare l'analisi sui contrassegni dell'esistenza storica (identità e divenire nel tempo) contro ogni illusoria comprensione universalistica:

(...) Fu Vico a sottolineare per primo l'importanza del fatto innegabile (...) che almeno le tematiche della filosofia morale (i concetti, le massime, gli argomenti e i giudizi assiologici e normativi su cui i filosofi morali indagano) non si trovano se non incarnati nella vita storica di gruppi sociali particolari, e possiedono quindi le caratteristiche tipiche dell'esistenza storica: identità e insieme mutamento attraverso il tempo, espressione tanto nella pratica istituzionalizzata quanto nel discorso, interazione e interrelazione con svariate forme di attività.²¹

Tale giudizio aiuta a rimarcare il “più netto contrasto fra l'io emotivista della modernità e l'io dell'età eroica”. A quest'ultimo manca la capacità di distaccarsi da ogni punto vista, di “osservare e giudicare dall'esterno (...)”. E ciò perché l'eroico implica “la particolarità e la responsabilità”, quella consapevolezza della vita interna legata

18 AV, p. 149.

19 Ivi, pp. 329, 330. Sull'appello alla “Common Tradition” cfr. S. Taekema, *The Appeal to Common Tradition: its Progressive Potential*, in *Communitarianism in Law and Society*, cit., pp. 216-230; p. 218.

20 Cfr. F. Tessitore, *Vico tra due storicismi* (1968), poi in Id., *Un impegno vichiano*, a cura di M. Sanna e R. Diana, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 3-19.

21 AV, p. 316.

a una “dimesione socialmente locale e particolare”²² che per essere tale implica il riconoscimento delle virtù in una “tradizione”, in un corso di vita come documenta l’*Odissea*, letta da MacIntyre in coerenza con le proprie tesi, riferendo del concetto di morte in Omero a un fatto vissuto dalla “stirpe e dalla casa del morto”²³.

In Vico, com’è noto, a prevalere è, invece, l’orientamento a collettivizzare gli eroi delle età arcaiche, per sottrarli alla maschera socialmente ambigua del seicentesco “amor proprio” e finalizzare la loro straordinaria individualità alla difesa e alla conservazione della comunità. I versi omerici e quelli dei primi poeti si erano appropriati di “storie vere”, di eventi, esperienze e azioni riguardanti il popolo, per cui la poesia non si distaccava dal linguaggio del volgare. In base alle cose “ampiamente dimostrat(e) circa l’origine della poesia”, il poeta antico può essere presentato come il “principe dei poeti”²⁴, esemplare incarnazione dei principi della “sapienza poetica” ed espressione della teoria filosofica dell’“universale fantastico”. La novità dell’interpretazione vichiana non sta tanto nell’abbandono del modello dell’“eroe guerriero” quanto nel rielaborare il suo profilo individuale dentro un discorso finalizzato a privilegiare i motivi di “soccorso” al genere umano. Il che contribuisce a difendere il modello moderno dalle accuse di narcisismo, rafforzando la riflessione in termini etico-razionali coerenti con la riabilitazione di non pochi motivi dell’agostinismo giansenistico, fondato sul riconoscimento del lavoro provvidenziale dell’*amor proprio* ai fini dell’umanità²⁵. Questa è la motivazione di una *scienza nuova* che MacIntyre non conosce né riconosce, perché disinteressato al tema della conservazione della storia delle nazioni moderne. Il richiamo alla storicità è tradotto in un interesse per la trama che collega

22 Ivi, p. 154.

23 Ivi, p. 155.

24 G. Vico, *DC*, p. 466.

25 Sul tema sono acute le indicazioni di E. Nuzzo, *Gli “eroi ossimorici” di Vico*, in Id. (a cura di), *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*. Atti del Convegno internazionale di studi (Fisciano-Vatolla-Raito, 24-27 maggio 1999), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004, pp. 205 e ss. ma anche pp. 199-202. Cfr., inoltre, Ch.Y. Zarka, *Vico et la mutation de l’heroïsme. Force et fragilité du héros*, ivi, pp. 98-99 e il mio *La mens heroica: Vico negli anni Trenta del Settecento*, in F. Lomonaco, P. Sabbatino (a cura di), *Eroi ed eroismi tra filosofia e letteratura in età antica, moderna e contemporanea*, Diogene edizioni, Napoli 2019, pp. 107-131.

l'individuale alla comunità, che avverte il senso drammatico dell'originario nella forma del mito, senza cogliere in esso il significato dell'universale storico concreto:

(...) Perciò non esiste nessun modo per comprendere qualsiasi società, inclusa la nostra, se non attraverso l'insieme delle storie che costituiscono le sue risorse drammatiche originarie. La mitologia, nel suo significato originario, è il nucleo essenziale delle cose. Vico aveva ragione, e aveva ragione Joyce. E ovviamente aveva ragione anche quella tradizione morale che, dalla società eroica fino ai suoi eredi medievali, considera la narrazione di storie come una parte fondamentale della nostra educazione alle virtù.²⁶

In *Whose Justice? Which Rationality?* le tracce del filosofo napoletano (esplicitamente richiamato in soli due luoghi) si consolidano nelle pagine dedicate al confronto con i valori omerici nel capitolo su "Justice and Action in the Homeric Imagination", parte della più ampia ricostruzione della tradizione eroica della Grecia antica, del pensiero filosofico nell'Accademia platonica e nel *Lyceum* aristotelico, per documentare le mutate virtù in relazione ai diversi contrasti politici, religiosi e linguistici delle rispettive comunità²⁷. In proposito non mancano echi della *Scienza Nuova* quando si tratta della funzione della religione nella formazione di un'etica del "bene comune", tesa, però, a marcare la matrice aristotelica del tema, trascurando i motivi della "logica poetica", ricostruita alla luce del nesso tra diritto e religione ed espressa negli sviluppi del linguaggio metaforico. Interessata al filosofo napoletano nella misura in cui questi fa appello alla tradizione per ricostruire una teoria della giustizia, l'argomentazione di MacIntyre procede in una direzione autonoma, interpretando lo sviluppo di quella teoria a partire dai modelli del cristianesimo e della filosofia greca. Da qui i confronti dell'agostinismo politico e delle sue premesse antropologiche (la

26 AV, pp. 258-259. Il volume di S. Maletta (*Biografia della ragione...*, cit.) pubblica in appendice (pp. 89-112) la traduzione di un contributo di MacIntyre (*Epistemological Crises, Dramatic Narrative and Philosophy of Science* del 1977) in cui Vico è richiamato a proposito del "mito e della storia come la forma appropriata in cui certe verità si possono raccontare" (p. 96), perché "dopo tutto è Vico e non Descartes e nemmeno Hume che risulta essere nel giusto nell'affrontare la relazione tra storia e fisica" (p. 112).

27 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 49-67.

volontà decaduta quale motore dell'azione umana) con la psicologia e l'etica di Aristotele fino alla sintesi raggiunta da Tommaso D'Aquino, elogiato per aver riaffermato il valore della tradizione intorno ai temi della giustizia e dell'etica²⁸.

La valorizzazione della funzione culturale del tomismo è interessante, perché nutrita di un contrassegno antropologico che considera la "condizione umana come fragile e vulnerabile", integrando la considerazione del "ruolo sociale" di ciascun individuo e la "concezione dell'eccellenze o virtù come qualità che consentono a un individuo di fare ciò che il suo ruolo richiede"²⁹. In *Dependent Rational Animals* del 1999 il discorso sulle virtù include un approfondimento della condizione animale dell'uomo alla luce della raggiunta convinzione (altra da quella maturata in *After Virtue*) che non è possibile teorizzare un'"etica indipendentemente dalla biologia". Perciò il pensatore scozzese giunge alla rivalutazione della corporeità e persegue il recupero di quella "metafisica biologica" di Aristotele, necessaria per identificare il limite fisico e mentale degli uomini e individuare accanto alla loro capacità di essere "agenti razionali indipendenti e responsabili" anche "la natura e la portata della nostra dipendenza dagli altri"³⁰. Solo con l'assunzione della propria *vulnerabilità* l'uomo comprende se stesso e gli altri, conquistando una duplice serie di virtù, quelle dell'"indipendenza razionale" e della "dipendenza riconosciuta"³¹; e ciò alla luce di un'antropologia tomistica che corregge la dottrina aristotelica nell'esaltare la funzione della "misericordia"

28 Ivi, pp. 157 e ss., 164-209. Cfr. J.D. Schaeffer, *Vico and MacIntyre's Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 86-87, 90-91.

29 AV, p. 157.

30 A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth-London, Chicago-La Salle 1999, tr. it. di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. XXII, 153 (d'ora in poi con la sigla *DRA*). Cfr. AV, p. 235. In proposito è utile il contributo di J. Blakely, *MacIntyre contra MacIntyre. Interpretive Philosophy and Aristotle*, in "The Review of Metaphysics", a. 74, 2020, pp. 121-142.

31 *DRA*, capp. VII: "Vulnerabilità, vita buona, beni e 'bene'" (pp. 63-78); cap. VIII: "Razionalità pratica indipendente e virtù" (pp. 79-95). Cfr. M. D'Avenia, *Presentazione di DRA*, p. XIV. Più in generale la presenza del tema a livello giuridico è stata discussa in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma 2018; sul piano politico in A. Arienzo, F. Scamardella (a cura di), *La governance tra legittimazione e vulnerabilità*, Guida editori, Napoli 2020.

quale “afflizione o dispiacere per la sofferenza di qualcun altro”³². Considerare le esistenze in una positiva “rete di dare e ricevere” serve a confermare che nessun individuo è indipendente e che vive in un vincolo, in una cura dell’altro, indispensabile al proprio riconoscimento e alla “vita buona” in quanto eticamente solidale, opposta a ogni forma di individualismo astratto e solitario³³.

Anche nella *Scienza nuova* il contrassegno antropologico della *vulnerabilità* agisce quando si tratta di spiegare le origini dell’umanità e di partire dai bestioni in cui la relazione con la divinità si forma per immaginazione tanto potente quanto potente è la condizione *debole* del primitivo. E vale, in proposito, proprio quanto rappresentato dall’immagine, via di accesso all’opera rifatta e ripensata nelle edizioni del 1730 e del 1744, introdotte da una *Dipintura* in cui ciò che

SEMBRA APPOGGIARSI A PIE’ DELL’ALTARE, significa gli *antenati* di coloro, che furono poi gli *autori delle trasmigrazioni* medesime; i quali furon dapprima huomini *empj*, che non conoscevano niuna Divinità; *nefarj*, tra’ quali, per non esser tra essoloro distinti i parentadi co’ matrimonj, giacevano sovente i padri con le figliuole, i figliuoli con le madri; e finalmente, perché, come fiere bestie, non intendevan’ ancora società, in mezzo ad essa infame Comunione delle cose, *tutti soli*, e quindi *deboli*, e finalmente *miseri*, ed *infelici*, perché bisognosi di tutto.³⁴

Colpisce la sintonia con la *vulnerabilità* dell’uomo di MacIntyre ma in Vico essa si propone come contrassegno “ontologico” della caduta (il peccato originale), oggetto della nuova filosofia che “per giovar’al Gener’Umano dee sollevare, e reggere l’huom caduto, non convellergli la natura, nè abbandonarlo nella sua corruzione”³⁵. Il discorso sulla debolezza è proposto in più luoghi e avvicinato a quello sulla solitudine, attestato dall’etimologia della parola latina *victima*, giacché gli

32 *DRA*, p. 123. Cfr. G. Cavallo, *La pratica del bene comune...*, cit., pp. 80-81.

33 *DRA*, pp. 97, 111.

34 *Sn30*, pp. 35-36. Il motivo ritorna, solo in parte rivisto, in *Sn44*, p. 21 ma cfr. anche pp. 254, 340. Per le osservazioni che seguono sia consentito rinviare al mio “*Senso comune*” e *mondo delle nazioni*, in *Polis e Polemos: Giambattista Vico e il pensiero politico*, cit., pp. 97-114.

35 *Sn30*, p. 93; *Sn44*, p. 61.

empj dell'infame comunione, che come *bestie non intendendo società*, tutti soli s'appressavano alle *sagre biade* per rubarle, e *l'uccideva sul furto*: che furono le *prime ostie*, le *prime vittime* del Mondo gentileasco, detti *victimae a victis*, dall'esser *deboli*, perché *soli*, ch'in tal sentimento di *debole* è pur rimasto a' latini *victus*.³⁶

La condizione di umana debolezza non deve annullare il senso di comunità al di fuori della quale non c'è per Vico né per MacIntyre altra forma di umanità e di vincolo valoriale costante che si alimenta proprio della *vulnerabilità* per intessere relazioni di dipendenza e di responsabilità. Così si apre uno spazio epistemologico e antropologico all'idea di *bene comune*, radicato sul valore universale concreto dell'essere in relazione che è compito della società difendere in tutti gli ambiti della vita civile e politica:

Tanto le relazioni morali quanto quelle politiche necessarie per raggiungere tale bene comune implicano dei vincoli che sono per certi versi incondizionati, non soltanto nei confronti di una certa serie di beni, ma anche verso quegli altri individui assieme ai quali noi cerchiamo di conseguire tale bene comune.³⁷

Il bene è, quindi, quello degli individui appartenenti a una stessa società; è il *bonum* del loro vivere in relazione, in attività che “aspirano al loro bene comune (sono) plasmate dalla loro razionalità pratica”³⁸. Si costituisce un insieme del tutto e delle parti al punto che quel bene non si identifica con un'astratta totalità né con la somma degli interessi singoli:

Al contempo, benché la ricerca del bene comune da parte della comunità sia una componente essenziale del bene individuale di tutti coloro che sono capaci di contribuire a esso, il bene di ogni singolo individuo è maggiore del bene comune.³⁹

E questo perché, a giudizio di MacIntyre, va difeso quel bisogno di razionalità pratica che si afferma nel riconoscimento delle virtù imprescindibili dalla costituzione delle esistenze in-

36 *Sn30*, p. 205; *Sn44*, p. 169.

37 *DRA*, p. 154.

38 Ivi, p. 106.

39 Ivi, p. 107.

dividuali che non possono affogare in un astratto o indifferente comune. Il *bene comune* è, quindi, principio e fine di ogni comunità secondo le prerogative tipiche della ragione pratica che elabora progetti ed elementi di critica della fattualità, al punto che gli accordi in una comunità devono “riguardare non soltanto beni, ma anche regole” che costituiscono “in modo essenziale alcune di quelle virtù necessarie sia a noi stessi sia agli altri, per agire in modo consono ai ruoli che ci competono all’interno di una (simile) rete”⁴⁰.

Il concetto di bene proposto dall’interpretazione di MacIntyre non è un sentimento né parte da un *sentire*; non guarda come il “senso comune” di Vico ai costumi delle nazioni ma si rivolge alla totalità della vita umana che, in alternativa alla concezione volontaristica della persona, deve avere un’unità *narrativa* per rendere intellegibili le azioni umane e individuali e nel loro valore pratico: “Posso rispondere alla domanda: ‘Che cosa devo fare?’, solo se sono in grado di rispondere alla domanda preliminare: ‘Di quale storia o di quali storie mi trovo a far parte?’”⁴¹.

Vivere la vita implica una scelta che non si riduce a un atto volontario singolare, perché esprime un’etica che tiene conto della storia degli individui come parte di una comunità. Le identità sociali non dipendono da un atto consensuale in astratto ma dall’interconnessione delle biografie individuali:

La narrazione della vita di chiunque fa parte di un insieme di narrazioni interconnesse. (...) L’unità di una vita umana è l’unità di una ricerca narrativa. (...) La storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui traggio la mia identità. Sono nato con un passato; e tentare di tagliarmi fuori da questo passato alla maniera individualistica, vuol dire deformare i miei rapporti attuali. Il possesso di un’identità storica e il possesso di un’identità sociale coincidono.⁴²

Alquanto sensibile alle relazioni interindividuali nella storia di una comunità, la proposta di MacIntyre si rivolge alla tradizione

40 *Ibidem*.

41 *AV*, p. 258.

42 Ivi, pp. 260, 261, 264. Su questo tema ha insistito M. Sandel, *Justice. What’s the right thing to do*, cit., pp. 249-253.

aristotelica riproposta dalla teoria tomistica del “bene comune”, in cui l’universalità logica implica un agire e un relazionarsi ma resta fondata su una premessa “realistica”, anteriore a ogni “sentire”, presupponendo l’apprensione immediata nel *giudizio* della realtà in sé. Perciò la scelta teorica del filosofo scozzese misura tutte le difficoltà dell’individualismo e le ipoteche del liberalismo contemporaneo. Rende, tuttavia, improponibile ogni sintonia con la filosofia di Vico, interessata al *comune* ma a partire proprio dal *sentire*, considerato che il suo è un “senso comune” quale giudizio preriflessivo. Se popoli diversi, reciprocamente sconosciuti e distanti nel tempo, pervengono alla costruzione di sistemi di valori simili, è segno che agisce un comune sentire cui attingono e che li accomuna e li fa *genere umano*: è il gran *criterio* del *senso comune* che, insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina senza bisogno di “*umano provvedimento*”, è “un *giudizio* senza alcuna *riflessione*, comunemente *sentito* da tutto un *ordine*, da tutto un *popolo* o una *nazione*, o da tutto il *Gener’Umano*”⁴³.

Se il divenire del *naturale* è la modalità secondo cui la Provvidenza diviene nota, l’ontologia classica del *naturale* (di matrice aristotelica) è abbandonata. Nulla è più radicalmente lontano dalla fonte classica (di MacIntyre) che considera il comune come struttura accomunante e oltrepassa l’incertezza possibile attraverso il confronto dialettico delle parti, per giungere al comune in quanto “compartecipato” bene universale⁴⁴. In fondo questa è la stessa preoccupazione ereditata da Vico che, però, altera e trasforma radicalmente la dialettica classica, giacché il suo *comune* non coincide immediatamente con il *naturale*, non svolge la funzione ontologica ed epistemologica del *naturale*, perché il suo campo denotativo è diverso, radicato nella *comune natura delle nazioni*. Qui è in gioco la nuova *filosofia* della *Scienza nuova* convergente con la nuova *filologia* della storia che assume la tradizione retorica, richiamata e contrapposta da Schaeffer alle fonti (aristotelismo e tomismo) di MacIntyre⁴⁵.

43 *Sn30*, p. 94. Cfr. qui, *supra*, cap. IV.

44 Cfr. E. Ancona, *Il comune come bene: una prospettiva aristotelica*, in F. Botturi, A. Campodonico (a cura di), *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 79-91; pp. 86-91.

45 J.D. Schaeffer, *Vico and MacIntyre's Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 91-92, 94. Sulla persistenza della matrice retorica del pensiero vichiano l'A. è intervenuto nella monografia, *Sensus communis. Vico, Rhetoric, and*

La filosofia del *comune* del pensatore scozzese quando sceglie di collocarsi nella tradizione aristotelico-tomistica non assume come modello politico gli stati nazionali, punti di riferimento dell'avversato liberalismo contemporaneo. L'impianto aristotelico diventa funzionale a una nozione di comunità declinata in senso particolaristico, rischiando di perdere quel tratto universale che pure la declinazione della ragione pratica dello Stagirita conservava agli occhi di Vico. Il *comune* del filosofo napoletano non si basa sui rapporti interpersonali ma sul processo di accertamento e universalizzazione dell'individuale che sostiene ogni ordinamento civile. Prima dell'aristotelico e tomistico "bene comune" c'è il "senso comune" a reggere la relazione sempre aperta e problematica tra la metafisica della *mens* umana (e non per il solo metodo delle scienze) e la storia delle nazioni. La presunta ambiguità del *senso comune* – che è senso e fattualità, insieme criterio e norma – non è altro che la dialettica tra la *materia* e l'*ideale* interna alla storia degli uomini nelle nazioni. Aperta alla costitutiva dimensione della temporalità è una storia che contiene e conserva la tensione a una nuova totalità non finita né transeunte. Perciò il *senso comune* vichiano consente di non ridurre la riflessione sull'umano al solo particolare; contribuisce a identificare un'universalità che non implica né l'abbandono della concretezza né il trionfo della sterile astrazione. La ricerca di nuove vie di senso nelle azioni indica il campo problematico ma non indeterminato di una *scienza* che intende e sa essere *nuova*, perché *modernissima* e profondamente inattuale nel proprio tempo, in cui diritto e teologia naturali non corrispondono alla richiesta di autonomia dell'umano. Questa *inattualità* risponde a una domanda filosofica del nostro tempo sulle relazioni tra l'individuo e la comunità, tra l'universalità dei principi etico-politici del liberalismo novecentesco e la pluralità dei bisogni umani e delle utilità delle diverse comunità nell'età

the Limits of Relativism, Duke University Press, Durham and London 1990 (su MacIntyre pp. 153-160). Interessante è la documentata analisi terminologica di F. Bruni (*Dal bene comune all'utilità comune. Nuove osservazioni sulla terminologia intellettuale della Scienza nuova*, in "Lingua e Stile", a. L, n. 1, 2015, pp. 63-90) che privilegiando la *Sn44*, pur raffrontata con la *Sn30*, ha esaminato le variazioni delle coppie di "*ordini e comuni, forza e froda*", riconoscendo, nel prevalente punto di vista politico del 1744, un esteso impiego del Machiavelli dei *Discorsi* e de *Il Principe* (pp. 75, 82-90).

globale; una domanda che nelle *Scienze nuove* può trovare se non una risposta diretta, almeno una “sensibilità” germinale a conferma del celebre *Assioma*: “*Natura di cose* altro non è, che *nascimento di esse in certi tempi*, e con *certe guise*, le quali *sempre* che sono *tali*, indi *nascono tali*, e non altre le cose”⁴⁶.

46 *Sn30*, p. 95; *Sn44*, p. 63.

FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna*

800. Enrico Cipriani, *Il fantastico mondo del linguaggio*
801. Giacomo Cozzi, *Daedala tellus. La Natura nel Quattrocento*
802. Paolo Del Debbio, *L'oikonomia aristotelica nell'insegnamento universitario tra Due e Trecento*
803. Marco Favaro, *La maschera dell'antieroe. Mitologia e filosofia del supere-roe dalla Dark Age a oggi*
804. Rossella Bonito Oliva, *Etica in figure*, a cura di V. Carofalo e D. Salottolo
805. Alberto Postigliola, *Filosofia e politica nel secolo dei Lumi. Studi su Montesquieu e Rousseau*, a cura di Mariassunta Picardi
806. Luciano Arcella, *L'uomo: un accidente culturale*
807. Lucrezia Fava, *Heidegger e la gnosi*
808. Giacomo Pezzano, *4 minuti. Filosofia per i tempi che corrono*
809. Lorenzo Manera, *Elementi per un'estetica del digitale. Media interattivi e nuove forme di educazione estetica*
810. Sergio A. Dagradi, *Nel vuoto. Tra filosofia e senso dell'esistenza umana*
811. Claudio Crivellari, *Educazione e formazione. Spunti di riflessione tra filosofia e pedagogia*
812. Marco de Paoli, *Campanella. La città del sole. La percezione magica del mondo e l'utopia*
813. Georges Noël, *La Logica di Hegel*, a cura di Mauro Cascio
814. Piergiorgio Della Pelle, *Croce e Pareto. Sulla scienza sociale (1891-1897)*
815. Giacomo Marramao, *Pasolini inattuale. Corpo, potere, tempo*
816. Antonio De Simone, *Il destino del presente. Storia, tempo e vita. Simmel e noi*
817. Lorena Grigoletto, *Lógoi. Sul sentiero "Orfico-pitagorico" di María Zambrano*
818. Marco di Feo, *Fondamenti di ologia. Ontologia del mondo della vita nella prospettiva dell'intero*
819. Antonio Lizzadri, *Dal realismo scientifico al realismo interno. Putnam verso il pragmatismo*
820. Michel Henry, *Filosofia e fenomenologia del corpo. Saggio sull'ontologia biraniana*, traduzione, postfazione e cura di Gaetano Iaia
821. Claudia Caneva, *I diversi modi di dire persona*
822. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, a cura di Andrea Dezi
823. Mikel Dufrenne, *Per una filosofia non teologica*, a cura di Roberto Revello
824. Alessandro Nannini, *Al di qua del logos*
825. Edoardo Raimondi, *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all'ombra del Sapere Assoluto*
826. Francesco Brancato, *L'enigma sinfonico*
827. Leopoldo Sandonà, *Dialogica filosofica*
828. Annalisa Caputo (a cura di), *Filosofia e istituti tecnici*

829. Patrizia Fantozzi, *Della Croyance al cinema. A partire da Gilles Deleuze*
830. Franco Ricordi, *Filosofia del cuore. Pascal, l'Occidente e la Sovrapolitica*
831. Adelchi Scarano, *La formazione dei medici. Scienza e relazione*
832. Giovan Battista De Gattis, *Essere adulto nella società 5.0*
833. Cecilia Nobili, Riccardo Saccenti (a cura di), *Filosofia e convivialità. Dall'antichità al Medioevo*
834. Francesco Giuseppe Trotta, *Tragedie e salvazioni. Studio su Unamuno e Ortega y Gasset*
835. Antonio De Simone, *Lo spirito del mondo. L'inquietudine del divenire. Scritti su Hegel*
836. Francisco Suárez, *L'unità individuale e il suo principio. La V Disputazione Metafisica*
837. Mario Tronti, *Hobbes e Cromwell. Con un'appendice di scritti sul politico*, a cura di Damiano Palano, postfazione di Michele Filippini
838. Voltaire, Herbert Marcuse, *Che cos'è la tolleranza*, a cura di Pierre Dalla Vigna
839. Giovanni Scoto Eriugena, *Il cammino di ritorno a Dio. Testi tratti dal Periphyseon*, a cura di Vittorio Chietti
840. Matteo Losapio, *Dèi Respinti. Metafisica degli scarti*
841. Fabienne Brugère, *L'etica della cura*
842. Livio Rossetti, *Ripensare i presocratici. Da Talete (anzi da Omero) a Zenone*
843. Elisabetta Di Stefano, *Estetica urbana. Atmosfere e artificazione negli spazi della città*
844. Leonardo Pricoli, *L'energia dell'uomo. Il tema della diversità nel pensiero di Wilhelm von Humboldt*
845. Antonio G. Balistreri, *La scrittura come scoperta*
846. Graziella Travaglini, *La catarsi in Aristotele, tra mimesis e phantasia*
847. Alessandro Nannini, *Il segno e l'immagine. Estetica e semiotica delle arti da Du Bos a Lessing*
848. Carmen Metta, *Studi sulla funzione espressiva e sulla filosofia della cultura. Un commento al Nachlass di Ernst Cassirer*, prefazione di Christian Möckel
849. Sara Pasetto, *L'idea di Europa nel pensiero di Edmund Husserl. Attualità e inattualità*
850. Paolo Landi, *L'insieme e il sistema*
851. Franco Di Giorgi, *Il negativo e l'attesa. Riflessione intorno alla Shoah a partire da Primo Levi*
852. Mariaenrica Giannuzzi, *Il male della natura. Critica della violenza, letteratura, storia naturale*
853. Ariel Pennisi, Adrián Cangi, *L'Anarca. Filosofia e politica in Max Stirner*
854. Antonio De Simone, *Jacques Derrida. L'impossibile, la politicità dell'umano e il bestiario filosofico*
855. Giuseppe Dambrosio, *Spazio delle mie brame, Riflessioni sul potere, lo spazio e l'educazione diffusa*, Postfazione di Francesco Muraro
856. Guglielmo Forni Rosa, *Che cos'è il Novecento? Trentaquattro filosofi a confronto*
857. Marcello Ostinelli (a cura di), *Dibattiti filosofici. Da Marx a Habermas*
858. Anselmo Aportone (a cura di), *Presupposti e pregiudizi. Elementi di critica della conoscenza e critica dei preconcetti*

- 859 Susan Petrilli, *Oltre il significato. La Signifcs di Victoria Welby. Significatività e filosofia del linguaggio*
- 860 Stefano Vastano, *Filosofia dell'effervescenza. Estetica, etica e politica nel pensiero di Peter Sloterdijk*, Prefazione di Peter Sloterdijk
- 861 Luisa Brotto, *Attraverso e oltre il limite. Sulla nozione di fides nell'opera di Giordano Bruno*
- 862 Raffaele Mariano, *La filosofia contemporanea italiana Studi hegeliani*, Mauro Cascio (a cura di)
- 863 Emilio Garroni, *Colore, semiologia, televisione*, a cura di Maurizio Ricci
- 864 Francesco Nasini, *Il singolo e la verità Kierkegaard e l'ermeneutica di Pareyson*, Presentazione di Umberto Regina
- 865 Filippo Moretti, *Alterità e porssimità di Dio*
- 866 Alessandro Montefameglio, *La filosofia dello spazio di Gilles Deleuze*
- 867 Antonio De Simone, *Romanzo occidentale., Volponi e noi Stenogrammi di filosofia, letteratura e politica*

*Finito di stampare
nel mese di ottobre 2023
da Puntoweb S.r.l. – Ariccia (RM)*

Il volume interroga quattro noti pensatori della modernità (Ugo Grozio, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza e Giambattista Vico) sulla loro riflessione filosofica e giuridica, privilegiando un motivo antico e aggiornato, quello del *comune* declinato in differenti contesti storico-politici e in teorie assai diversificate: dalla *communio primaeva* alle istanze collettive, dall'autoconservazione dell'ordine alle dottrine dell'"appropriazione" e della proprietà, fino ai temi del perfezionamento della *humanitas*, alla "comune natura delle nazioni" nella *Scienza nuova* di Vico contro i moderati sostenitori dell'utilitarismo individualistico

Fabrizio Lomonaco è professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Dirige la rivista "Logos" ed è autore di oltre 600 pubblicazioni di filosofia, diritto e letteratura in area meridionale, nonché di opere dedicate al pensiero giuridico olandese di Sei-Settecento. Tra i più recenti studi si segnalano le monografie: *I sentieri di Astrea* (2018), *Traversie e opportunità* (2020), *Il "commercio" delle idee* (2021), *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna* (2021).

