

Fra Grozio e Vico. Il problema del ‘diritto naturale’ come teoresi rigorosa

di Giuseppe Limone

1. Un quesito.

In un suo studio ormai classico – *I “quattro auttori” di Giambattista Vico* – Guido Fassò, in un illuminante lavoro di scavo e ricomposizione a più strati, individua un paradosso. Un paradosso che non solo è degno di nota, ma rivela, a ben guardarlo, un *ulteriore* fondo, che va, a nostro avviso, *al di là* della stessa intenzione di chi l’ha identificato. Il paradosso è folgorante.

Fassò, osservando che l’originalità della posizione vichiana è *nella sua netta opposizione al giusnaturalismo moderno* (Grozio, Pufendorf, Selden), così scrive:

“Vico ... espresse, nell’*Autobiografia* [nella sua *Autobiografia*], che è contemporanea alla *Scienza nuova prima*, [gratitudine a Grozio] *proprio mentre professava pubblicamente la propria opposizione al giusnaturalismo*”¹.

Il paradosso va, forse, meglio presentato così: Vico esprime *pubblica* gratitudine a Grozio, caposcuola riconosciuto del *giusnaturalismo moderno*, proclamandolo suo ‘auttore’, *proprio nel*

¹ Guido FASSO’, *I “quattro auttori” del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza nuova*”, Milano, Giuffrè, 1949, p. 21.

momento in cui pubblicamente professa la sua opposizione al giusnaturalismo stesso.

Ci si domanda. Come è potuto accadere tutto ciò?

La risposta argomentata di Fassò è in un'attenta e lucida ricostruzione di date. Egli osserva che l'incontro intellettuale di Vico con Grozio è, per Vico, decisivo. Epperò, come aggiunge ancora Fassò, "l'affermazione di un legame tra Grozio e Vico potrebbe destar minor meraviglia se si pensasse che per qualche tempo – il tempo appunto in cui maturò la sua definitiva filosofia – egli avesse potuto non avvertire l'incompatibilità dei principi groziani con il proprio pensiero, soltanto in seguito rivelatagli; e che invece dal *De iure* avesse potuto trarre qualcosa che – col proprio pensiero compatibile non solo, ma anzi ad esso conforme – all'edificazione della sua filosofia abbia fornito una delle pietre fondamentali"².

La spiegazione di Fassò, quindi, come può vedersi dal suo discorso anche in séguito, si richiama, *perché spieghino il paradosso evocato, a due precisi fattori*. Il primo è una più attenta ricostruzione delle date nella maturazione intellettuale del Vico. Il secondo è l'agire, in Vico, nei confronti di Grozio, una riconoscenza che si afferma come tale a prescindere dall'orientamento filosofico cui pur Grozio appartiene – anzi addirittura a prescindere dall'orientamento di cui Grozio è caposcuola³.

² Guido FASSO', *I "quattro auttori"*, cit., p. 99. I corsivi sono nostri.

³ Vedi ancora *ivi*, pp. 99-100 e *passim*.

Ma, forse, l'intuizione del Fassò, condotta più a fondo, può aprire *un'altra* strada. Capace di far battere, *almeno metodologicamente*, percorsi *diversi*.

Proviamo a delinearne alcuni. Almeno per cenni.

2. Una sfida ermeneutica. Fra strati e significati.

Domandiamoci, infatti. Il giusnaturalismo che Vico individua in Ugo Grozio è *compatibile o incompatibile* con la genesi del proprio pensiero? A prendere sul serio Vico, poiché Grozio è suo 'autore', la concezione groziana non solo è compatibile col suo pensiero, ma gli apre vie nuove. E, a sentir ancora Vico, la concezione giusnaturalista di cui Grozio è caposcuola (Grozio, Pufendorf, Selden) non solo non è compatibile col suo pensiero, ma è ai suoi antipodi.

Come uscire dalla contraddizione?

Crediamo che una tale domanda, se condotta nelle coordinate del pensiero moderno, esiga un ampliamento di prospettiva, *che non è un'evasione dal problema, ma il modo di impostarlo*.

Il pensiero moderno, infatti, se l'osserviamo lungo la storia del costruirsi del suo modello epistemologico, *non solo è ambivalente* (ci permettiamo rinviare, qui, solo di passata, a un nostro saggio su Giordano Bruno⁴), *ma è correttamente comprensibile solo a partire da un lavoro ermeneutico attento che sappia lavorare – come noi*

⁴ Giuseppe LIMONE, *Giordano Bruno: dall'eresia della fede alla geometria della speranza*, in AA.VV., *Giordano Bruno oltre il mito e le opposte passioni*, a cura di Pasquale Giustiniani, Carmine Matarazzo, Michele Miele, Domenico Sorrentino, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sez. S.Tommaso d'Aquino, Napoli, 2002.

preferiremmo qui dire – anche col ‘paradigma indiziario’ (Carlo Ginsburg) e col ‘gioco dei palinsesti’.

Che cos’è un “palinsesto”? Esso è, come si sa, un manoscritto pergameneo in cui il testo primitivo è stato raschiato e sostituito con un altro. Ma il gioco ermeneutico dei palinsesti intende avere, qui, un significato più complesso e rigoroso. Si tratta, infatti, di misurarsi con testi in cui, come nelle antiche pitture, lo strato più antico *coesiste* con lo strato nuovo – ma secondo una modalità in cui il lavoro ermeneutico consista nel *cogliere in simultaneità semantica i due strati, per trarne il significato complesso da loro, anche per risonanza, generato.*

Non solo ermeneutica, quindi, ma, per così dire, maieutica. E ciò, in un gioco di ricomposizioni testuali in cui, a un certo punto di acutezza del confronto, non è più possibile decidere quale sia lo strato più superficiale e quale il più profondo, quale il livello ‘provvisorio’ e quale, invece, il ‘definitivo’.

3. Una sfida ermeneutica. Fra vantaggi e danni della ‘storia’.

Ora, a ben guardare, i molteplici testi classici che si sviluppano nel tempo della modernità – oseremmo dire quasi tutti i testi della modernità, se non sapessimo che una tale impegnativa affermazione implicherebbe un tempo di fondazione che qui non abbiamo – *questi testi sono veramente comprensibili (da “cum-prehendo”)* solo se svolgiamo con attenzione e rigore un preciso lavoro ermeneutico – un ‘gioco dei palinsesti’ – senza d’altra parte pretendere di resecare

e ridurre i loro significati nel letto di Procuste dei nostri pregiudizi prospettici o dei nostri livori logici.

C'è un vizio metodologico che gli storiografi classicamente chiamano 'errore di prospettiva storica' – è quello consistente nell'assumere un punto di vista incompatibile col periodo storico osservato. E' quell'errore che Giambattista Vico avrebbe chiamato la 'boria dei dotti'. Oseremmo dire, però, che c'è un *altro* vizio metodologico, proprio degli storiografi, simmetrico ed opposto al precedente. Tanto più insidioso perché *non cozza affatto* col mestiere dello storico, *ma anzi lo realizza*. Si tratta dell'errore dello storiografo che, rimproverando agli altri questo errore – l'errore di prospettiva storica –, lo commette a modo suo. E' un 'errore di prospettiva storica' anch'esso, ma di tipo diverso, anzi opposto. E' l'errore di chi, guardando la storia lungo l'asse del suo decorso – e quindi vedendo i testi alla luce dello svolgimento storico *di fatto ad essi seguito*, *perde* di tali testi, per un pregiudizio di mestiere, tutti gli *altri* strati – tutti i 'palinsesti' –, *che alla luce del tempo seguito non appaiono più*.

Se pensiamo al gioco *figura/sfondo* nella teoria della *Gestaltpsychologie*, potremmo anche dire che in questo gioco – ove lo sfondo sia rappresentato dalla storia seguita al testo in oggetto –, *c'è tutto uno strato del testo che non appare più come figura perché le linee dello sfondo quasi-coercitivamente l'occultano*, pur appartenendo tale strato effettivamente a quel testo. Cioè: *uno* degli strati del testo reale, essendo divenuto, alla luce del 'poi', uno strato mimetizzato, *non appare più*. Esso diventa, per dir così, *recessivo*.

*Nascosto dal gioco dello sfondo e sepolto dalla successione dei ‘poi’ in cui è stato ‘scientificamente’ dissolto. Se il non guardare un oggetto storico nel contesto del suo tempo è un ‘errore di prospettiva storica’, il guardarlo alla luce della storia e della direzione storica in cui corre, produce un *altro* errore, non meno grave e non meno mutilante per il testo in analisi. Errore di prospettiva storica anch’esso, ma di opposto significato. *Un errore in cui la boria dei dotti si consuma nel pregiudizio della direzione. Lo storicismo – anche quando non intende confondersi con una ‘filosofia della storia’ – è un modello interpretativo che, per eliminare pregiudizi, può diventare un diverso pregiudizio. Tanto potente quanto invisibile. Perché, nel momento in cui capisce o crede di capire, nasconde. Sicché, per trovare nel testo in esame uno strato possibile, arriva anche a nascondere uno strato reale.**

4. Una sfida ermeneutica. Fra contraddizioni logiche e opposizioni reali.

C’è, a questo punto, in premessa al nostro discorso, un’altra considerazione da fare. E’ noto che nella storia della logica e della filosofia del linguaggio è stata individuata, al seguito di Austin, una funzione, denominata ‘performativa’. Definita come *quella in cui le parole, dicendo, fanno.*

Diremmo che una tale dimensione va integrata con un’altra – con *quella del fare che, facendo, dice.* E’ una ‘performatività’ diversa. Per così dire simmetrica alla precedente.

E aggiungeremmo, a questo punto, che un testo classico, con il carico dei suoi strati e dei suoi palinsesti, va ermeneuticamente attraversato *anche alla luce di queste due dimensioni congiunte – ma, stavolta, secondo un metodo che non guardi alle singole proposizioni del testo, ma al testo nel suo insieme. Ossia, alla dimensione del testo che, facendo, dice e, insieme, a quella del testo che, dicendo, fa.*

Un testo produce effetti. Non solo quelli di cui parla Hans Georg Gadamer nel suo classico discorso sulla ‘storia degli effetti’. Un testo produce effetti non solo in quanto produce effetti storici ed effetti storico-interpretativi, ma anche in quanto, *guardato a trecentosessanta gradi come un solido del mondo reale*, produce la storia delle risonanze semantiche fra i più ‘palinsesti’ che, tutti ugualmente reali, lo compongono – e che non vanno nascosti ma, al contrario, disoccultati. *Un testo reale è il mondo degli strati che, in possibile risonanza fra loro, non sono stati ancora riconosciuti come tali.* Leggere un testo col rasoio logico di chi invoca il principio di non contraddizione, è usare male questo rasoio. In un’opera, certo, la lettura unitaria è criterio ermeneutico fondamentale. Ma in essa operano anche altri livelli, altri toni, altre ‘enarmonie’. Si tratta di individuare strati *per i quali non vale il principio della contraddizione logica, ma quello dell’opposizione reale.* Ciò non necessariamente fa di quel testo la debolezza, ma la ricchezza. *Non riconoscere questo punto, significa non vedere quegli strati.*

Vorremmo qui indicare, a puro titolo di esemplificazione e in un modo brachilogico che ci si perdonerà, solo alcuni punti specifici:

- a. Si pensi al problema del ‘diritto naturale’ e della ‘recta ratio’ in Ugo Grozio: ‘recta ratio’ intesa come quella capace di percepire un ‘diritto’ da considerarsi *perenne* ‘etsi Deus non daretur’. E’ un punto sul quale, come si sa, da un lato, la tradizione critica ha indicato la forza di una *frattura* e, dall’altro, altri studiosi, Guido Fassò fra tutti (*La legge della ragione*⁵), hanno copiosamente indicato una messe di precedenti che lo inscrivono in una tradizione di *continuità* (Gregorio da Rimini e altri).**
- b. Si pensi al problema della ‘socialitas’ in Samuele Pufendorf. Da un lato, una tradizione critica l’ha letta, in dissonanza rispetto a Grozio, come un ‘dover essere’ *non* iscritto nell’ ‘essere’ (Hans Welzel⁶) – sembra cogliersi qui, in realtà, fra le righe l’intenzione surrettizia di *non* esporre Pufendorf all’obiezione della ‘fallacia naturalistica’. Ma la stessa ‘socialitas’ è una qualificazione sulla quale, dall’altro lato, una *diversa* impostazione critica (vedi Vanda Fiorillo⁷ e lo stesso Franco Todescan nella relazione di ieri a**

⁵ Guido FASSO’, *La legge della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1964.

⁶ Hans WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1958, tr. it. Vanda Fiorillo, Torino, Giappichelli, 1993.

⁷ Vanda FIORILLO, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli, Jovene, 1992. Più specificamente, la Fiorillo osserva che “la socialità ‘interessata’ pufendorfiana si configura ... come risultato ultimo del superamento dell’ *imbecillitas*, che, in quanto tale, segna l’originaria situazione storico-sociale dell’umanità come specie (H. Medick), sicché “La naturalità del concetto di *socialitas* si offre come risultato ultimo di una spontanea evoluzione dell’essere umano” (p. 51).

questo Convegno), non ha timore di leggere una sua stretta iscrizione nell' 'essere'.

- c. Si pensi al problema della 'sovranità' in Thomas Hobbes. E' troppo noto come nella lettura hobbesiana si contendano il campo, da un lato, una tradizione critica che sottolinea la *logica rigorosa* con cui l'intero edificio vien costruito e, dall'altro, una *diversa* tradizione interpretativa che sottolinea, invece, i modi in cui, in Hobbes, si strutturi una fenomenologia della forza e della decisione sovrana, *non deducibile* dalla rete logica e *non* riducibile nei palinsesti della deduzione. Per riferirsi a queste due sponde, si pensi, per un verso, a partire da Carl Schmitt, alla lettura propria di un approccio 'genealogico'⁸; e, per altro verso, alla lettura propria di un approccio analitico⁹. Non solo. Si pensi anche alla *doppia* lettura che può farsi di Thomas Hobbes, connettendolo, *da un lato*, a una modernità radicalmente secolarizzata o, *dall'altro*, al filone di una vigorosa formazione teologica¹⁰.
- d. Si guardi al problema del 'contratto sociale' nella tradizione moderna, in cui alcuni percepiscono il nascere, fin dall'inizio, di una rifondazione 'dal basso' e altri (si veda una puntuale rilettura compiuta da Vanda Fiorillo) colgono, invece, il delinarsi di una prospettiva che, all'inizio

⁸ Carlo GALLI, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988; *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996. Si veda anche: Roberto ESPOSITO e Carlo GALLI, *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

⁹ Tito MAGRI, *Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

¹⁰ Si veda, su questo punto, anche l'approccio di un giovane studioso: Vincenzo OMAGGIO, *Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2000.

compatibile con qualsiasi Stato reale, incomincia, poi, a mutare senso e direzione critica dopo Wolff¹¹.

- e. Si considerino, ancora, se si guardi all'intreccio di 'ratio' e 'voluntas' nel pensiero teologico in corso di secolarizzazione, alcuni lavori importanti di Franco Todescan (su Jean Domat e sul suo speciale giansenismo¹²) e di Mario Cattaneo (sull'illuminismo¹³). E si pensi, inoltre, proprio in riferimento all'ambivalenza storica nel rapporto 'ratio-voluntas', ad alcuni importanti territori filosofici e teologici di confine (il giansenismo di Jean Domat e l'arminianesimo di Ugo Grozio¹⁴, per non parlare delle riflessioni di Guido Fassò sulla ricchezza meticciosa di quel pensatore di frontiera che fu Filippo Melantone¹⁵).**
- f. Si pensi alla stessa 'ambivalenza' di Giambattista Vico, nella cui opera incidono, certo, non solo tradizioni diverse, ma anche timori, scrupoli e preoccupazioni per possibili accuse di eresia. E si guardi ancora, in proposito, al Vico conteso fra l'interpretazione trascendentista cattolica e quella idealista – occasione privilegiata, questa, per sottolineare, *oltre* la loro linea ermeneutica, una nuova e**

¹¹ Vanda FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Torino, Giappichelli, 2000.

¹² Franco TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat*, Milano, Giuffrè, 1987.

¹³ Mario CATTANEO, *Illuminismo e legislazione*, Milano, Comunità, 1966. Si vedano anche ID., *L'illuminismo giuridico di Alessandro Manzoni*, Sassari, 1985 e ID., *Illuminismo e legislazione penale: saggi sulla filosofia del diritto penale nella Germania del Settecento*, Milano, 1993.

¹⁴ Franco TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat*, cit.

¹⁵ Guido FASSO', *La legge della ragione*, cit. Per un intelligente percorso che lavora sull'ambivalenza nel percorso storico dal Medioevo alla modernità, si veda P. GROSSI, *Dalla società di società alla insularità dello Stato fra Medioevo ed età moderna*, Napoli, Arte Tipografica, 2003 (cfr., fra l'altro, le penetranti osservazioni su Occam, pp. 33 ss).

diversa interpretazione, folgorante nella sua brevità, quella di Giuseppe Capograssi¹⁶.

L'elenco, naturalmente, è solo esemplificativo e potrebbe continuare.

5. Per un metodo d'analisi.

Poste queste premesse, *quale discorso ne consegue per una possibile storia ermeneutica nel rapporto fra Grozio e Vico – e, più in generale, per una storia dei percorsi della modernità?*

Diremmo – necessariamente per cenni – che i testi filosofico-giuridici da Grozio a Vico, e, più in generale, molti dei testi classici di questo periodo, sono parafulmini delle distorsioni prospettiche di cui parlavamo – tanto da poter essere impiegati in qualche misura come campioni di discorso.

Ci restringeremo qui, per esigenze di spazio, a individuare solo alcuni punti.

6. Il *De iure belli ac pacis* di Grozio come prolegómeno a Vico. Ovvero, la rimozione della guerra come spia per l'interpretazione.

Utilizzeremmo, qui, un 'paradigma indiziario'. Il problema da cui parte Grozio nel *De iure belli ac pacis* dovrebbe far pensare. Anzi, oseremmo dire che lo stesso titolo dovrebbe dare a pensare. Ci si occupa, infatti, di un diritto della guerra. Non è la *guerra* una condizione opposta al *diritto*? Meglio ancora. Non è la guerra una

¹⁶ Ci permettiamo, qui, richiamare Giuseppe LIMONE, *Cittadinanza e formazioni minori in Giambattista Vico*, Vatolla (Salerno), Edizioni Palazzo Vargas, 2000.

condizione *opposta* a quella di un diritto *naturale*? Come è noto, già Alberigo Gentili (che Grozio conosce e cita¹⁷) si era occupato di un *De iure belli*¹⁸. Ma, appunto, si trattava *solo* di un diritto di guerra. Ma, qui, il collocare tematicamente sullo stesso piano la guerra e la pace – e il ritenere questo unico piano come compossibile col diritto *naturale* sembra, già *nella sua pura prospettiva, ardito*. D'altra parte, è Grozio stesso consapevole di una tale arditezza se è vero, come è vero, che già nella parte iniziale dei suoi *Prolegómeni* ricorda che, tradizionalmente, la guerra e il diritto sono sempre stati percepiti come incompatibili¹⁹.

C'è qualcosa che questo testo di Grozio – nel suo *dire* di una pace e di una guerra come compatibili col diritto naturale – *fa*?

Vorremmo qui sottolineare un'intuizione di Francesco De Sanctis in un suo saggio su Grozio, intuizione penetrante il cui unico torto è quello di non essere stata portata a fondo²⁰.

E' Vico stesso, come è noto, a ricordare nel *De constantia iurisprudentis*, col Platone interprete di Socrate, che le domande formulate correttamente contengono già da sole la metà della scienza²¹.

E noi ci domandiamo. C'è un *quid* 'comune' fra la guerra e il diritto naturale? De Sanctis osserva, radicalizzando le premesse

¹⁷ Hugo GROTIUS, *I fondamenti del diritto*, a cura di Paola Negro, Napoli, Editoriale Scientifica, 1997, p. 425.

¹⁸ Per alcune acute osservazioni sul pensiero groziano, vedi anche Antonio ZANFARINO, *Il pensiero politico dall'umanesimo all'illuminismo*, Padova, CEDAM, 1998, pp. 165 ss.

¹⁹ Ugo GROZIO, *Prolegomeni al Diritto della guerra e della pace*, Bologna, Zanichelli, 1961, p. 24 ss.

²⁰ Francesco M. De Sanctis, *Grozio: diritto naturale e diritto civile*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1994.

²¹ Giambattista VICO, *Opere giuridiche. Il Diritto Universale*, introduzione di Nicola Badaloni, a cura di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 352.

stesse di Grozio, che non è affatto vero che alla guerra non possa vedersi intrinseco il diritto – e il diritto naturale in particolare. Anzi, la guerra in quanto *forma di certamen* è certamente uno dei luoghi cruciali sul cui sfondo e nella cui cornice *emerge* il diritto²². La guerra è un ‘giudizio’.

Scrivono De Sanctis: “...La ... guerra non va pensata come scontro fra entità autarchiche, bensì come semplice patologia della relazione tra gli uomini, che, per tanto, non sospende e non può sospendere del tutto la natura che in essa continua ad essere presente...”²³.

La guerra può diventare, per così dire, la *ratio cognoscendi* del diritto naturale. Ma a guardar meglio, anche la *ratio essendi*. Almeno nel senso di un ‘essere’ che vien stimolato ad ‘emergere’. Non solo. Anche nel senso di un ‘essere’ che spinge al ‘rivelarsi di una soglia’. Di un limite ineludibile. Di un confine. Forse si potrebbe anche dire, parafrasando Pascal: *c’è un ‘luogo comune’, nella guerra, di cui la guerra, come negazione del luogo comune, non sa*. Sia nel livello oggettivo, sia in quello soggettivo. Sia nel senso che c’è un luogo comune, sia nel senso che c’è un luogo comune del sentire. La guerra spinge a far *emergere* un ‘luogo comune’ – liminale ma forte – nella *forma del diritto naturale*, che vien costretto ad emergere, così, proprio nel luogo del suo massimo nemico²⁴.

²² Francesco M. DE SANCTIS, *Grozio*, cit., p. 12 e *passim*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ci permettiamo richiamarci, qui, a una nostra, simmetrica, sottolineatura teorica per cui il “conflitto”, paradossalmente, *presuppone, istituisce e nasconde* un “luogo comune”: Giuseppe LIMONE, *Il sacro come la*

Ossia, potremmo dire anche in termini teologici: non dalla *ratio* nasce la *voluntas*, ma dalla *voluntas* la *ratio* – anzi dallo scontro fra *voluntates*. Grozio non è tomista, ma luterano, per quanto arminiano.

Qui, un ‘luogo comune’ può emergere in modo paradossale. Non si dimentichi che, per Grozio, la ‘natura’ è, innanzitutto il ‘comune’. E ‘comune’ è non solo ciò che è ‘oggettivamente’ comune, ma anche il motore che quel ‘comune’ mette in comune: la ‘socialitas’. Se ben si osserva, e come *non* è stato abbastanza osservato, quando Grozio parla nei suoi *Prolegómeni* del ‘comune’, del ‘comune sentire’, della ‘ratio’ e del ‘linguaggio’, egli sta parlando, in realtà, *di tanti livelli di un’unica cosa: la ‘socialitas’ – e di altrettante declinazioni della stessa*. Una sorta di ‘socialitas sive natura’’: che è il ‘comune oggettivo’ nei costumi; il ‘comune soggettivo’ nel ‘comune sentire’ e nella ‘ratio’; il ‘comune intersoggettivo’ nel linguaggio; il ‘comune valoriale’ nella giustizia.

Grozio dimostra in proposito, già nel suo *Diritto di preda*, uno straordinario approccio simbolico al valore della giustizia, *là dove vede la natura come ‘patto unificante fra parti’*. *La giustizia groziana, in quanto è ‘il comune’, non è l’ utilità’ – e sta tra il bene e la compassione*²⁵.

contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali, Napoli, Jovene, 2000, pp. 53 ss., pp. 77 ss., pp. 203 ss.

²⁵ U. GROZIO, *Commentario al diritto di preda*, in *I fondamenti del diritto*, a cura di Paola Negro, Napoli, Editoriale Scientifica, 1997, pp. 55 ss. Vedi anche ID., *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, traduzione, introduzione e note di Guido Fassò, Bologna, Zanichelli, 1961, p. 28 e *passim*.

Possiamo, a questo punto, domandarci. Se prendiamo sul serio l'affermazione di Vico che, pur avversando il giusnaturalismo, considera Grozio suo 'autore', esiste una possibile strada capace di sciogliere un tale paradosso a prescindere dalla ricostruzione di date di maturazione e da psicologici atteggiamenti di riconoscenza? Cioè: è possibile trovare una ragione né storica né emozionale ma strutturale per questo insegnamento di percorso?

Forse, un accesso è possibile. Domandiamoci. Che cosa dice Vico della 'natura'?

Sono testi notissimi. Dignità VIII²⁶: “Le cose, fuori del loro stato naturale né vi si adagiano né vi durano”. Non a caso, lo stesso Vico, in questo stesso medesimo luogo, collega questa Dignità alla discussione groziana sul diritto di natura, affermando che Grozio non l'ha imbroccata²⁷.

Non basta. Più oltre, alla Dignità XIV²⁸, Vico scrive: “Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose”.

Che cos'è 'natura' in un tale contesto? 'Natura' non è un puro essere statico. 'Natura' non è un deposito di dati razionali in un terreno quieto di pace. 'Natura' è, invece, il luogo di un oscillare

²⁶ Giambattista VICO, *La Scienza Nuova*, introduzione e note di Paolo Rossi, Milano, Rizzoli, 1977, p. 177.

²⁷ *Ibidem*. Si debbono guardare, in realtà, due livelli. Quello delle cose e quello dell'uomo. Si vedano, infatti: Dignità XII (*op.cit.*, p. 179): “Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano”. E, ancora, la Dignità XIII (*op. cit.*, p. 179): “Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero”.

²⁸ Giambattista VICO, *La Scienza Nuova*, cit., p. 180.

dinamico, che contorna e individua i limiti di una Gestalt, di una forma. All'interno della quale i fatti – le 'cose' – degli uomini oscillano, come catturate in un campo di gravitazione. Non si tratta di cose l'una-accanto-all'altra allocate in un piano di successione, adiaforica e senza confini, ma di cose oscillanti in un campo di forze. Dal quale queste 'cose' possono anche allontanarsi, ma "né vi si adagiano né vi durano". E ciò che può essere oltrepassato – ma non deve essere attraversato – non è un unico punto: è una linea di punti. Un crinale. Un crinale che, pur definito, si costituisce in un dinamico oscillare, segnando il fronte di passaggio di un mondo – di una Gestalt, di una forma – alla catastrofe.

In un simile modello, il diritto naturale è la linea di punti entro cui e verso cui oscillano le cose. Un 'crinale'. Il luogo geometrico dei punti oltre i quali è la catastrofe. E, a partire dai quali, è la nascita – o la rinascita. Luogo di punti non solo geometrico. Ma fisico. E non solo geometrico e fisico, ma storico. In una fisica e geometria della storia che non è il ricalco di quella galileiana, ma della galileiana pur conserva, in un'aria di famiglia, le postille. Un tale luogo, a ben vedere, lo si coglie con la ragione e con l'esperienza – e col mondo che nasce da entrambe. Quindi, il diritto naturale non è solo statico: è dinamico; non è necessariamente univoco: è polivoco; non è solo linea: è figura. Una figura di gravitazione. "Le cose non si adagiano fuori del loro stato naturale, né vi durano". Il diritto naturale è il crinale mobile – e il luogo teorico di questo crinale.

A guardar questo luogo, vi si coglie che un'elasticità prepotente s'impone. Vi può osservarsi, infatti, una continua 'elasticità di

ritorno'. Come nell'operare – nel luogo del tempo – di una *massa gravitazionale*. Fatta di masse *non* fisiche ma *mentali e temporali*²⁹. Si tratta di un'elasticità di ritorno' che non riguarda tanto l'individuo, ma il mondo umano. Perché è a questa scala che innanzitutto s'impone.

C'è, qui, un'intuizione importante di Vico, che non può essere sottaciuta. Domandiamoci, infatti. In questa prospettiva, *può la natura essere negata? Ossia: c'è un 'poter essere negata' della natura? Certamente, essa può essere negata. Ma, se è negata, essa è ciò che, negato, riappare. Non alla scala dell'individuo, ma della storia. La differenza, infatti, è di scala. Siamo davanti a un principio di non contraddizione trasposto sul terreno del reale*³⁰. E' *l'anipotetico platonico declinato sul piano non della logica ma dell'onto-logica. Ciò che, negato, irresistibilmente riemerge. Ossia, ciò cui resisti non potest*³¹.

Un'illuminante idea teorica, motrice di questo fenomeno, è quella che conduce Vico a individuare il 'conatus': ossia, *la tendenza della cosa a tornare nel suo stato naturale*. Questa idea è veicolata, fra l'altro, da una luminosa metafora di riferimento: l'esempio della verga. Nella verga che, *incurvata* oltre il suo stato naturale, *torna al*

²⁹ Cfr. in Giambattista VICO, *Il Diritto universale*, cit., p. 406 – *De constantia iurisprudentis*, parte II, cap. II, par. 9-10-11 – le osservazioni sul 'pudor' come *percezione profonda* e *ammonizione interiorizzata* dei confini.

³⁰ Per riferimenti, vedi Gaetano CARCATERRA, *Il diritto fra norme positive e principi di giustizia*, in AA.VV., *Filosofie del diritto*, Roma, Bulzoni, 1993.

³¹ Ci permettiamo, qui, richiamare alcune nostre riflessioni in Giuseppe LIMONE, *Dimensioni del simbolo*, Napoli, Arte Tipografica, 1997, pp. 136 ss. e pp. 165 ss. e in ID., *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, pp. 258 ss.

suo stato naturale, appare il suo *conatus*. La ‘natura’ si svela non per visione diretta, *ma per contrasto – per negazione*³². Si tratta di una metafora antica, da cui Vico sprigiona un intero mondo filosofico.

Il gioco della ‘necessità naturale’ appare perciò, qui, *non come punto, ma come anello*. Un anello in cui le cose hanno ‘gioco’. *In una tale prospettiva, la natura è, sì, il poter essere negata, ma è, al tempo stesso, il suo oscillare necessario. Il suo ‘conservarsi’ e ‘conservarsi in comune’ all’interno di un oscillare necessario.* Catturata in una *Gestalt*, in una *forma*. Intorno a un *asse* e a un *sistema di assi*. Di cui il filosofo della storia è il teoreta rigoroso. Per arrivare alla percezione – alla scala della ‘storia’ rivelante la sua *filigrana* – *che il diritto naturale non è né un dettato né un deposito statico, perché è il crinale che disegna un sentiero verso cui e intorno a cui il movimento irresistibilmente ritorna*. Dove, a guardar bene, riferendoci al gioco ‘figura/sfondo’, può dirsi che, se l’oscillare necessario individua una *figura* di oscillazione, d’altra parte una tale figura, se convertita in *sfondo*, a sua volta fa emergere – *individua* – come figura la linea delle *nascite* e delle *catastrofi*. La natura operante nella storia, a questo punto, passando dalla scala del mondo a quella del singolo, si ritrascrive nella mente di questi come segreta sua *filigrana*.

La ‘natura’ di Vico appare, quindi, secondo coordinate *diverse* da quelle di Aristotele. Questa consiste, come è noto, nello ‘sviluppo’. *E’ “quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo*

³² Per alcuni riferimenti essenziali, vedi G. Vico in *Il Diritto universale*, cit., p. 380 e p. 406.

sviluppo”. *La natura di Vico, invece, sta fra la nascita e la catastrofe. E’ la storia della sua oscillazione e la struttura di essa. Il luogo temporale del suo nascere e del suo crollare e la struttura di esso.*

Potremmo anche dire che entrambe le declinazioni della natura (quella di Aristotele e quella di Vico) trattengono in sé un’idea antica, cui Campanella aveva dato, alle porte della modernità, centrale significato: *l’idea del ‘conservare’*³³. Ma le due idee hanno *Bestimmungen* teoretiche diverse – evocano climi simbolici diversi. Perché *la natura come ‘sviluppo’ custodisce un ottimismo epistemologico che non appare a prima vista. Laddove la natura che sta fra la nascita e la catastrofe contiene un dèmone nuovo: la tragicità.*

L’idea della ‘nascita’ è costitutivamente intrinseca all’ ‘essere’; l’idea della ‘catastrofe’, costitutivamente intrinseca al ‘conservare’. L’area contenente al suo interno l’‘essere’ e il ‘conservare’ è il dominio spaziotemporale che *si estende fra la nascita e la catastrofe.* L’idea dello ‘sviluppo’ ne è la declinazione ottimistica. *In cui, d’altra parte, appare neutralizzata la tragicità.*

C’è, qui, però, un punto che non va smarrito. L’emergere della tragicità segnala l’ingresso, nella scena della natura, di un *altro* attore. Perché ciò che alla scala dei mondi perennemente si ricostituisce come ‘ordo’, porta con sé, irrimediabile, il sacrificio e il dolore di chi non ha che un’unica vita: il *singolo*. L’individuo. Diremmo noi: l’individuo come persona.

³³ Si guardi, sul punto, la monografia di un giovane studioso: Antimo CESARO, *La politica come scienza. Questioni di filosofia giuridica e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, Milano, Franco Angeli, 2003.

Fra la nascita e la catastrofe, quindi, tutto il movimento di oscillazione accade – all’interno di una *Gestalt*, di una *forma* – lungo una *linea di gravitazione tracciata dal ‘conatus’*³⁴. C’è, qui, una tendenza irresistibile che si dà margini forti. Fra l’inizio e la fine di un ‘darsi’. Fra la ‘nascita’ e la ‘catastrofe’.

La natura, quindi, indica un campo di gravitazione e confini. Confini che, per molteplici versi, *non sono disponibili*. Ma si tratta di una ‘non disponibilità’ che *non è sottrazione alla storia, ma indicazione della linea gravitazionale – della carena gravitazionale – intorno a cui la storia cammina*³⁵.

Veniamo al confronto col testo groziano – anzi con *uno degli strati* del testo groziano.

In Vico, la storia è assolutamente compossibile e componibile col diritto naturale. In Grozio, la guerra è ugualmente compossibile e componibile col diritto naturale. Questa compossibilità e questa componibilità appaiono, quindi, nel segno di una ‘natura’ intesa – in entrambi i casi – nel senso preciso in cui ne emerge e può emergerne un ‘diritto’. *Perché individua la soglia oltre la quale si esce dall’umano* – e che, d’altra parte, conosce un *luogo comune* nel luogo di un *sentire comune* – *la ratio* (e conosce, potremmo aggiungere, in Vico, un *luogo comune* in un *sentire personale, il pudor*).

³⁴ Sul punto vedi G. Vico in *Il Diritto universale*, cit., p. 380, p. 406, e *passim*.

³⁵ Per alcuni riferimenti sul possibile dibattito, richiamiamo qui Vincenzo VITIELLO, *Vico: tra storia e natura*, in AA.VV., *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di Mario Agrimi, Napoli, CUEN, 1999, p. 649 ss.

In questo senso, per un illuminante paradosso, la guerra, ultima *ratio*, diventa una cartina di tornasole della *ratio*. Là dove l'‘emergere’ non è necessariamente il ‘nascere’ – il ‘nascere dal nulla’ – ma l'essere stimolato di un ‘qualcosa’ a un parto – a un'epifania. All'epifania di un ‘qualcosa’ che, nascosto nel fondo, già c'è. La natura ama nascondersi. *Ma farla apparire, talvolta, è solo un problema di scala dello sguardo.*

In questo senso, ciò che in Grozio epistemologicamente accade sul piano sincronico – la ‘guerra’ –, in Vico accade sul piano diacronico – la ‘storia’.

7. La fallacia naturalistica come critica della critica.

C'è un filo critico-interpretativo che tiene insieme il problema di leggere Grozio, Pufendorf, Vico. Anche Hobbes. Anche Domat. Anche Thomasius.

Lungo questo itinerario mentale, leggendo l' ‘essere’, scopro il ‘dover essere’. Ma, per lo storiografo contemporaneo, una tale scoperta è un tabù epistemologico, *perché in lui viene evocato, continuamente e subliminalmente, lo spettro della ‘fallacia naturalistica’.*

Domandiamoci. Regge qui l'idea di una ‘fallacia naturalistica’?

L'argomento della fallacia naturalistica *ha acquistato negli ultimi decenni una potenza intimidatoria che va pensata. Una capacità intimidatoria che va relativizzata. Essa pesa a nostro avviso, fra l'altro, non vista, sulla ricostruzione storiografica di parecchi autori*

del giusnaturalismo moderno (si pensi, fra l'altro, al concetto di 'socialitas' in Pufendorf, di cui accenneremo³⁶).

Questa fallacia, in realtà, è, a ben vedere, almeno nella sua forma forte, l'altra faccia del principio di non contraddizione – e il suo terreno di giurisdizione teorica è la logica. Alcune osservazioni sono, qui, forse, utili.

Nella fallacia naturalistica, intesa come divieto logico di dedurre il 'dover essere' dall' 'essere', non va sottaciuto come *non* siano confondibili due situazioni diverse: il 'dover essere' come necessità naturale ('mussen') e il 'dover essere' come valore assiologico ('sollen'). Il *non* potersi dedurre il 'dover essere' dall' 'essere' significa quindi, nel primo caso (quello della necessità naturale), che dall' 'essere' di un fatto non può dedursi il suo 'sempre essere' (vedi l'analisi della 'causa' in Hume) e significa, nel secondo caso (quello del valore assiologico), che dall' 'essere' di un fatto non può dedursi il suo 'dover essere come valore' (vedi la cosiddetta 'legge di Hume')³⁷.

Ma ciò, se è logicamente corretto per la deducibilità logica, non può significare, d'altra parte, sul piano dei fenomeni reali, che il fatto che una cosa sia non possa *anche* 'sempre essere', né può significare che il fatto che una cosa sia, non possa *anche* dover essere come valore.

La correttezza logica della deduzione, infatti, non va confusa con *la possibilità dell'attribuzione o del riconoscimento, in un fatto, di*

³⁶ Vedi l'interpretazione di Hans Welzel e quello di Vanda Fiorillo nei loro lavori già citati.

³⁷ Per alcune questioni, vedi Gaetano CARCATERRA, *Il diritto fra norme positive e principi di giustizia*, in AA.VV., *Filosofie del diritto*, Roma, Bulzoni, 1993.

un'ulteriore qualità. Il principio di non contraddizione vieta che 'sotto lo stesso rispetto' una cosa sia e non sia. Non vieta che, sotto due rispetti distinti, una cosa sia due qualità diverse fra di loro.

Dire del fatto che è fatto, ossia descriverlo come fatto, non significa che possa predicarsene solo che è fatto e che non possa predicarsene che è anche un valore. Dalla descrittiva del fatto certo non può dedursi il suo valore, ma non può nemmeno dedursi il suo dover non essere valore.

Una proposizione descrittiva non è necessariamente esaustiva di ciò di cui parla. Implicare surrettiziamente una tale esaustività significa dedurre dal fatto della sua descrizione il suo dover essere l'intera descrizione. Un errore logico appunto. Una fallacia naturalistica, forse, alla seconda potenza. In cui la 'fallacia naturalistica' sarebbe applicata, stavolta, dove la fallacia stessa può essere applicata.

*Che non possa dedursi il 'dover essere' dall' 'essere' non significa che non si possa riconoscere in un 'essere' anche un 'dover essere' (sia nel senso della *necessità naturale*, sia nel senso del *valore*).*

*Dall'essere non è logicamente deducibile il *dover essere*, ma è ben deducibile il *poter dover essere*. In altri termini, il fatto che una cosa sia non implica, certamente, che essa debba essere, ma non implica nemmeno che essa debba non dover essere – cioè: non implica nemmeno che essa non possa dover essere – e implica, invece, che essa non solo, essendo, possa essere, ma anche che *possa dover essere*. Una fenomenologia non fonda logicamente, ma può aprire.*

Dall'essere al dover essere, se non può esserci una deduzione (cioè: se *deve non* esserci una deduzione), *può* esserci, però, un *cammino*.

Forse non sarebbe impertinente osservare, qui, che, nella misura in cui si potesse parlare di 'fallacia naturalistica' anche nel caso della derivazione del 'dover essere' naturalistico dall' 'essere' naturalistico, si dovrebbe dedurre che tutta la scienza è fondata sulla fallacia naturalistica.

Tutti i fatti fisici osservati generano la possibilità di inferire un dover essere – salvo smentita da parte di un fatto, fosse pure un *unico* fatto (c'è, come è noto, una dissimmetria fra verifica e falsificazione, come rileva Karl Popper). Perché mai – c'è da domandarsi – non potrebbe dirsi analogamente che tutti i fatti storici osservati generano la possibilità di inferire un dover essere – salvo smentita?

E' un problema che riguarda anche Vico. Egli risponderebbe che, in quanto discepolo di Bacone, ha *esteso a dismisura* la sua base empirica. La quale, pertanto, mutando scala e livello nell'intuizione vichiana, diventa la 'storia'. Si tratta, come è noto, di una base empirica in cui diventa *cruciale l'indagine comune su ciò che gli uomini fanno di comune, anche e soprattutto quando non hanno mai avuto contatti fra di loro, e, quindi, quando non hanno mai avuto nulla in comune*. A partire dalla consuetudine del seppellire i morti, che è uso comune, ma non per consenso: *per una sorta di co-istintualità*. E' grande impresa conoscitiva diventare il Platone della

ragione, se si riesce ad essere, contemporaneamente, il Bacone della storia.

In questo senso, come si diceva, la ‘socialitas’ in Samuele Pufendorf è un’illuminante riprova della presenza di *più strati* all’interno di un *unico testo*. Strati la cui ricognizione è ostacolata dall’inibizione teorica generata dal problema della ‘fallacia naturalistica’. Ne deriva, per lo storiografo interprete, una sorta di paralisi ermeneutica inconscia, dovuta alla sostanziale mancata chiarificazione del dilemma fra l’‘essere’ e il ‘dover essere’.

8. Vico. La ‘catastrofe’ e il ‘pudore’.

Fra gli strati leggibili nell’opera vichiana – quello su cui si dirige l’interpretazione cattolica trascendentista e quello su cui si concentra, invece, quella idealista – *c’è una lettura originale e forte, che non ha potuto esprimersi in tutta la sua potenza. E’ la lettura di Giuseppe Capograssi. Vico è stato l’autore di Capograssi, ma Capograssi non ha mai avuto il tempo di scrivere un libro su Vico.*

Si tratta di un’interpretazione che non guarda a Vico come a una ‘preistoria’ di Hegel, perché invece – con operazione intellettuale arditissima e ricca di pericoli – pensa Vico a partire da Pascal – o da Kierkegaard se si vuole. E’ un’interpretazione che, per così dire, può essere compresa non a partire da Hegel, ma da Shakespeare.

Nelle sue coordinate, la Provvidenza non è più (o non è più solo) la pura legge provvida, ma, piuttosto e semplicemente, la *dura* legge. La dura legge della *necessità* che rampolla, sì felicemente e senza tregua, in fiori rinnovati, *ma dopo la catastrofe*. In questa

lettura, la catastrofe è, per capire Vico, struttura ermeneutica fondamentale. *Ma c'è un'altra struttura concettuale, in Vico, cui la critica non è mai stata abbastanza attenta, pur essendo ugualmente centrale. E' il tema del 'pudore'. Parliamo del pudore non come problema etico ma come problema epistemologico.*

E' quel 'pudore' in cui improvvisamente l'uomo si rivela all'uomo stesso, facendogli scoprire che egli è più di quello che appare. E che, per ciò, detta e riceve il mōnito sacro dei confini.

Il pudore è, per Vico, il sentimento dei confini. E' l'aidòs di cui parla il Protagora di Platone. Quell'aidòs che Zeus per pietà diede agli uomini perché, deboli com'erano rispetto alle fiere, potessero non perire. E questo pudore è, sì, nascondimento, ma anche rispetto. Si tratta di un sentimento dei confini che, da un lato, allude a quell'umano timore che impone all'altro la distanza desiderata e che, dall'altro lato, fortemente percepisce e interiorizza la distanza che l'altro, a sua volta, gl'impone. 'Aidòs', come è possibile vedere in Emile Benveniste, è termine col quale ci si riferisce, nella storia della parola, alla dimensione sociale. E' pudore, rispetto, onore. La parola, come si sa, è, per Vico, un fossile vivente. E l'ètimo, potremmo dire, è il suo carbonio 14.

*Certo, c'è un pudore alla scala del *genus* e un pudore alla scala dell'*individuo*. C'è un pudore alla scala dell'*individuo* e un pudore alla scala del *gruppo sociale*. E' la storia della civiltà. Una storia che vede l'allargarsi a cerchi concentrici del 'pudore' come un estendersi a gruppi sempre più vasti della *conservatio* campanelliana (cfr. Grozio e Locke). Si tratta, appunto, del*

‘pudore’. Che è erede della grazia perduta, cicatrice dei rapporti feriti e soccorso della pietà.

Non solo. Il pudore indica confini *non* disponibili. Indica i punti della catastrofe. Superati i quali, l’uomo, il gruppo sociale, il mondo umano *reagisce*. O, in alternativa, *si dissolve*.

Il pudore, assicurando i confini, allude al legame. Come la legge, che *ricorda* il legame. Come la legge, che *assicura* il legame. Come ricorda e assicura il legame l’Autorità³⁸.

***Ma* ci si chiederà. Non è ‘natura’, a questo punto, anche la tendenza alla catastrofe? Non è ‘natura’ anche la forza che tende, col suo *duro ripetersi*, a violare la ‘natura’? Sembra emergere qui, in questo nodo, un elemento faustiano che, certo, nell’interpretazione capograssiana di Vico è ben presente³⁹. Ma si tratta di un nodo teorico in cui la catastrofe, forse, non è puramente necessaria: è *possibile* – anche se molto difficilmente esorcizzabile. In ogni caso, essendo noi nell’epoca in cui la *pietà*, a causa della caduta dell’uomo, ha lasciato il posto al *pudore*, siamo aperti alla *possibilità della fede* – che è, al tempo stesso, anche il perenne suo possibile *scacco*. Fede che è opera della Provvidenza. Perché, come in un chiasmo duro e felice, il mondo umano passa dalla pietà al**

³⁸ Su alcuni temi capograssiani che avvincono ‘legge’ e ‘natura’ si vedano le riflessioni di Ulderico POMARICI, *L’individuo oltre lo Stato. La filosofia del diritto di Giuseppe Capograssi*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1996.

³⁹ Si vedano, di Capograssi, fra gli altri contributi (Giuseppe CAPOGRASSI, *Opere*, Milano, Giuffrè, 1959, vol. III): *Considerazioni sullo Stato* (pp. 331 ss.) e *L’esperienza giuridica nella storia* (pp. 269 ss.). Vi si analizza il conflitto *perenne*, in vario modo e sempre *tornante*, fra volontà d’ordine, volontà di potenza e volontà di distruzione: donde il rinascere *duro* degli ordini della storia e delle loro *crisi*. Si veda anche: Enrico OPOCHER, *La filosofia politica di Giuseppe Capograssi*, Milano, Giuffrè, 1990; ID., *Giuseppe Capograssi, filosofo del nostro tempo*, Milano, Giuffrè, 1991; ID., *La filosofia del diritto di Giuseppe Capograssi*, Napoli, 1991. Ci si permetta richiamarci ad alcune nostre riflessioni in Giuseppe LIMONE, *Dimensioni del simbolo*, Napoli, Arte Tipografica, 1997, spc. pp. 135 ss. e pp. 164 ss.

pudore, per poi poter ripassare, ancora una volta, dalla fiducia alla fede – e forse ancora alla pietà.

In Vico, quindi, – e in Capograssi che lo interpreta – la storia non è il mero campo dello ‘sviluppo’. Lo ‘sviluppo’ obbedisce a una metafora biologica – ‘organica’ – che ottimisticamente rimuove dall’orizzonte della coscienza lo sfondo delle catastrofi. C’è un ottimismo non scritto in un tale modo di pensare. Un ottimismo, per così dire, performativo. La storia si manifesta come un campo di variazioni – di variazioni *non* arbitrarie. Che si rivelano *accadere nell’ambito di una Gestalt, di una forma*. Scoprendosi, quindi, *oscillazioni*. *Oscillazioni di gravitazione. Una gravitazione che è forse anche invisibile, ma reale. Operante come un campo fisico, segnato da nascite e da catastrofi*. In un senso in cui *questa ‘storia’ può essere anche ‘natura’*. Dove potremmo anche osar dire, forse, che i tempi diversi in cui questa ‘natura’, apparendo in filigrana nel tessuto della storia, si svela, sono anche i modi delle sue ‘biodiversità’.

9. Più testi doppi.

In questo nostro cammino, qui violentemente abbreviato per ragioni di spazio, possiamo ora, forse, trovare confermato per cenni il criterio ermeneutico che prima indicavamo. La possibile presenza in un testo (e, più che mai, in un testo classico) di *strati semantici diversi, fra cui non c’è contraddizione logica ma opposizione reale*. Strati che *non* appaiono – se non ci si doti degli strumenti ermeneutici capaci di farli *apparire*.

Un'elencazione non è un'argomentazione, ma vorremmo qui ricordare alcuni possibili nodi:

- a. Grozio fra ragione e guerra. Fra ragione umana e comandamento divino. Qui, la ragione *appare* sullo sfondo della guerra; ma può anche *apparire* sullo sfondo di Dio.**
- b. Pufendorf tra 'socialitas' come *essere* e 'socialitas' come *dover essere*⁴⁰.**
- c. Hobbes fra scienza moderna e Aristotele. E' noto come, anche per una precisa scelta hobbesiana, Hobbes e Aristotele siano stati tradizionalmente configurati nella loro radicale *opposizione*. Forse, questa opposizione può essere, in qualche misura, *nonostante Hobbes*, relativizzata. Si tratta di una messa in questione sintetizzabile in un quesito: una tale opposizione, ormai classica, non nasce, per caso, anche da una cattiva comprensione di Aristotele (dallo stesso Hobbes accreditata)? La 'medietas' di Aristotele non potrebbe essere anche e meglio pensata come figura di *sintesi* 'dedotta' sullo sfondo dell'*opposizione* fra estremi? Certo, una tale impostazione spingerebbe, anche, a ripensare, in Aristotele, il rapporto fra 'ragione contemplativa' e 'ragione fronetica', ma il percorso potrebbe essere, forse, altamente proficuo. E', questo, solo un profilo della questione hobbesiana. Si pensi, infatti,**

⁴⁰ Vedi, sul punto, Hans WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, a cura di Vanda Fiorillo, Torino, Giappichelli, 1993, e le osservazioni in Vanda FIORILLO, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli, Jovene, 1992. Per alcune ricostruzioni del rapporto Grozio-Pufendorf attraverso l'interpretazione di Barbeyrac, vedi Giulia Maria LABRIOLA, *Barbeyrac interprete di Pufendorf e Grozio*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2003.

d'altra parte, a quanto sia istruttiva la 'duplicitas' hobbesiana fra ragione e teologia. Fra vero e certo. Fra deduzione logica e autorità. Si tratta di snodi teorici a proposito dei quali, come è noto, si può trovare in Hobbes il percorso di una gigantesca *conversione* del *verum logico* nel *certum teologico*. Là dove appare con ancora più forza la genialità della sua invenzione, consistente nell'idea che, *scoprendo un iter rigorosamente logico*, si possa *ri-scoprire*, alla fine, un vero e proprio articolato *teologico*, già presente fin dall'inizio del discorso eppur messo provvisoriamente fra parentesi. *Ragion per cui si potrebbe, a conclusione del percorso, anche riscoprire il suo inverso, ossia il percorso dal teologico al logico. Gettata la scala, resta Dio.*

- d. Le possibili controversie, nell'interpretazione di un testo classico del giusnaturalismo moderno, fra la logica del 'contratto' e la logica della 'genealogia'⁴¹.**
- e. Le collisioni e collusioni teologiche fra 'ratio' e 'voluntas'. Dove conta non poco l'individuazione di territori di frontiera: il Grozio arminiano (Guido Fassò); il Domat giansenista (Franco Todescan). Per non parlare della possibilità di vedere le molteplici variazioni della 'ratio' sotto la rete della 'voluntas'. O viceversa. Potendosi dire, per certi versi: "Dove la voluntas indica, la ragione sceglie". Perché anche la 'voluntas' ha uno sguardo. Capace di**

⁴¹ Vedi, sul punto, il percorso di un giovane studioso, Gennaro CARILLO, *Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2000. Importante, qui, anche il modo in cui è vista operare, in Vico, l'influenza di Selden.

andare lontano, fino a individuare il territorio in cui, come dice Todescan a proposito del giansenismo di Domat, opera un Dio che “se per un verso abbassa la ratio, ... per altro verso conforta la voluntas ...”⁴².

- f. La possibilità di vedere lo Stato sullo sfondo della guerra; la natura sullo sfondo della guerra; la natura sullo sfondo della storia; la storia come campo di variazioni della natura. Pur all’interno di limiti definiti.**
- g. La possibilità di vedere giocare, in più testi, due modi del ‘principio rappresentativo’: quello à la Althusius e quello à la Hobbes (è un tema su cui ha richiamato più volte l’attenzione Giuseppe Duso⁴³).**
- h. La possibilità di veder giocare, insieme con i criteri dell’ ‘autonomia’ della ragione, il ‘sacro’ sotto l’intelaiatura logica e deontologica del ‘tu devi’ di Kant⁴⁴.**

10. Fra ‘contratto sociale’ e ‘rappresentanza’. Fra ‘doveri’ e ‘diritti’.

⁴² Franco TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., p. 16.

⁴³ Vedi Giuseppe DUSO, Introduzione a *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, Bologna, Il Mulino, 1987; ID., *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Roma, Laterza, 1999; ID., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003.

⁴⁴ Per una suggestione su come questo stato sia effettivamente percepito dai lettori contemporanei di Kant, preferiamo qui richiamare un pensiero di Bergk (opportunosamente citato da Vanda Fiorillo), nella sua venticinquesima lettera di commento alla *Rechtslehre* di Kant: “... nessuna idea morale e nessun oggetto che sia connesso alle leggi pratiche della ragione può esser trattato come una fantasticheria, ma, al contrario, esso deve esser ritenuto il supremo e più sacro (*das Heiligste*)” (J. A. BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, enthaltend Erläuterungen, Prüfung und Einwürfe*, Leipzig und Gera, 1797, XXV, p. 233, cit. in Vanda FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell’illuminismo tedesco*, Torino, Giappichelli, 2000, p. 184 e p. 26). Per alcuni spunti di contorno, si veda anche Immanuel KANT, *Questioni di confine: saggi polemici*, 1786-1800, a cura di Fabrizio Desideri, Genova, Marietti, 1990. Si vedano anche: Ulderico POMARICI, “*Un’arte divina*”. *Il diritto fra natura e libertà nella filosofia pratica kantiana*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004; Carlo DE RITA, *Jus latum, L’apriori etico-materiale del diritto nella filosofia politica di Kant*, Napoli, Jovene, 1999.

C'è un filone, nella storiografia del giusnaturalismo moderno, forte e irresistibile. Quello del 'contratto sociale'. O del 'patto sociale', se si vuole essere, sotto altri aspetti, più rigorosi.

Qui, il 'contratto sociale' indica lo schema mentale – stavamo per dire 'trascendentale' – in cui vengono calati lo Stato e la società politica. Come si sa, c'è un filone critico che ha richiamato l'attenzione sulla declinazione *evolutiva* che, nei secoli della modernità, si farà di questo schema (vedi l'indagine ultima di Vanda Fiorillo su Klein e Bergk assunti come prototipi di visioni simmetriche e complementari⁴⁵). Come è, infatti, stato esplicitamente scritto, "Nel giusnaturalismo tedesco, almeno fino a Christian Wolff, il contratto sociale non riveste quella funzione emancipativa, di prestazione 'dal basso' del consenso politico, che la critica suole normalmente attribuirgli. [capov] Per converso, <<proprio questa costruzione serviva in primo luogo per fondare razionalmente l'origine di un potere sovrano perfino illimitato>> (D. Klippel). Ciò soprattutto perché nella *libertas naturalis* si pensava fosse implicita la facoltà di contrattazione la quale – in base al principio *volenti non fit iniuria* – poteva virtualmente determinare l'alienazione pattizia dell'intera libertà spettante all'uomo per natura o di parti soltanto di essa. In tal modo, nel diritto naturale tedesco dell'Assolutismo illuminato, il contratto sociale poteva eventualmente costituire la porta di accesso alle forme più svariate di illibertà personale,

⁴⁵ Ci riferiamo a Vanda FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, cit.

comprese la schiavitù e la servitù della gleba”.⁴⁶ Ed è questa la ragione per cui ha tanta forza, nel giusnaturalismo moderno, la posizione di Rousseau, che, “riferendosi a giusnaturalisti continentali, quali Grozio (esplicitamente richiamato) e Pufendorf, per i quali la *servitus* poteva essere lecitamente fondata sulla libertà contrattuale, consider[a] invece la *libertas naturalis* come un bene razionalmente inalienabile, proprio perché costitutivo della personalità morale dell’individuo”⁴⁷, nodo teorico, quest’ultimo, sul quale Rousseau “anticipa le posizioni del più tardo giusnaturalismo tedesco”⁴⁸.

Si tratta, qui, di un punto che ci consente di fare, necessariamente per cenni, una rapida considerazione. La struttura modulare del ‘contratto sociale’ apre la possibilità di leggere spesso, in testi classici, una *pluralità* di strati *diversi*. Non solo. Attiva l’opportunità di cogliere, anche compresenti, figure e stadi *diversi* della secolarizzazione. La quale, infatti, non è solo quella che trasferisce forme teologiche sul terreno immanente, ma quella che, lungo questo vettore, realizza *in molteplici modi* un tale trasferimento. Uno di questi modi è la ricodificazione dei ‘doveri’ in ‘diritti’. C’è una secolarizzazione che, trasferendo sul piano immanente categorie teologiche, permette una lettura del *potere* come struttura di *doveri*. Ma c’è, poi, un’*ulteriore* secolarizzazione: quella che consente di esprimere, dentro questa struttura, *doveri diversi* – e strati diversi di *lettura* di questi

⁴⁶ Vanda Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., p. 191.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

doveri. E sono individuabili, ancora, *ulteriori* passi di secolarizzazione: in base alla quale dentro la struttura dei doveri possono leggersi strati diversi di *diritti* – e strati diversi di *lettura* di questi diritti⁴⁹. Non a caso, a questo punto, un quesito centrale può diventare: in quale misura questi ‘diritti’ sono considerati inalienabili?⁵⁰. Una *diversa* considerazione di essi, infatti, aprirebbe la strada alla loro paradossale compatibilità con *qualsiasi* struttura istituzionale.

Siamo condotti, così, progressivamente, a una domanda cruciale: è possibile pensare i ‘diritti’ e i ‘doveri’ – e il loro rapporto – in maniera rigorosa? E’ possibile pensarli, cioè, a prescindere dalle loro declinazioni storiche, in modo da conquistare una ‘misura teorica’ che dia percezione e ragione del ventaglio delle declinazioni storiche stesse?

11. Diritti e doveri. La ‘dignità’ come luogo teorico paradossale.

Si dice che oggi è l’età dei diritti (Norberto Bobbio)⁵¹. Il che sta a indicare non solo una mutazione del tema, ma una rotazione della prospettiva. Una rivoluzione può accadere anche quando semplicemente ruota lo sguardo dello spettatore.

⁴⁹ Nel presente Convegno, come in altre sedi, Franco Todescan ha insistito sulla differenza fra ‘secolarizzazione per separazione e ‘secolarizzazione per trasformazione’. La distinzione, che coglie certamente alcuni modi di caratterizzare la ‘modernità’, è stata, come è noto, da altri tipizzata come rapporto fra ‘secolarizzazione’ (Carl Schmitt, Karl Löwith) e ‘legittimità’ (Hans Blumenberg). Rimane, in ogni caso, decisivo che, sia nell’una sia nell’altra forma di caratterizzazione, il luogo dell’immanenza ha un suo *primato prospettico* – sia attuato per trasformazione o per cesura – nel guardare alla tradizione.

⁵⁰ Sul punto, vedi *supra*, su Rousseau, e nota 46.

⁵¹ Norberto BOBBIO, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1997. Sulla questione dei ‘diritti fondamentali’, ci restringiamo, qui, a pochissime citazioni: G. PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, tr. it. e cur. Vincenzo Ferrari, Milano, Giuffrè, 1993; H. DENNINGER, *Diritti dell’uomo e legge fondamentale*, tr. it., a cura e con saggio introduttivo di Carlo Amirante, Torino, Giappichelli, 1998; Luigi FERRAJOLI, *Diritti fondamentali: un dibattito teorico*, a cura di Ermanno Vitale, Roma, Laterza, 2001.

Ci si domanda. Che senso e che implicazioni ha trasformare i 'doveri' in 'diritti'? Certo, la rotazione di prospettiva non è innocente, né neutra. Ma, detto questo, non può essere sottaciuto che, per la logica rigorosa del diritto in quanto tale, trasformare un 'dovere' in 'diritto' – in 'diritto soggettivo' cioè – *non è eliminare il dovere dall'orizzonte del discorso, ma è, piuttosto, spostare un tale 'dovere' in altri centri di radicazione. Certo, trasformando un 'dovere' in 'diritto', lo si converte in una facoltà tutelata. Anzi, doverosamente tutelata. Ma, in una tale conversione, il 'diritto soggettivo', lungi dall'espungere il 'dover essere' dall'orizzonte del discorso, diventa un 'dover poter agire' – ossia un 'dover essere' assunto all'interno dell'orizzonte del 'dover poter essere'. Il quale implica – necessariamente – un dovere che lo tuteli. Il 'dovere', qui, non è espunto, ma solo diversamente allocato.*

Potrà dirsi: una struttura di *diritti* – di diritti soggettivi – può essere certamente pensata attraverso la lente prospettiva di una struttura di *doveri*, *laddove non è vero l'inverso*. Non sarebbe vero, cioè, in un tale modello di pensiero, che una struttura di doveri possa essere *sempre* pensata attraverso la lente prospettiva di una struttura di diritti. Non si ha qui lo spazio per un'analisi particolareggiata, ma crediamo che un tale diniego di inversione riguardi i diritti positivi, *non* i diritti naturali. Se infatti è posto un dovere naturale – verso gli altri o verso sé stessi – è, a nostro avviso, sempre possibile vedere un tale dovere in correlazione con un diritto (soggettivo) naturale che vi corrisponda. E ciò

avendo riguardo sia ai doveri verso gli altri sia ai doveri verso sé stessi. Perché, a nostro avviso, questi doveri, in quanto doveri di rispetto, individuano un comportamento doveroso (attivo o omissivo) – il ‘rispetto’ come dovere – il cui simmetrico necessario è un diritto: il ‘diritto al rispetto’. ‘Rispetto’ sia dell’altro verso noi stessi, sia del proprio sé verso sé. A ben guardare, lungo questo tragitto, si perviene a quel ‘diritto al rispetto’ che, fin da un lessico antico, si chiama ‘dignità’⁵².

Giulio Maria Chiodi, parlando dei cosiddetti diritti umani, ‘che – come egli dice – meglio sarebbe chiamare diritti fondamentali’, ha sostenuto, in un suo scritto, che occorre dare la precedenza, sia logica sia ontologica, ai doveri sui diritti⁵³. Pur comprendendo e apprezzando l’afflato etico della tesi da lui sostenuta, essa non ci sembra convincente. Perché essa è, per lo meno, parziale. Se è vero, infatti, ciò che afferma Chiodi, che “autoinvestirsi di un dovere è un impegno che si assume verso gli altri”⁵⁴, implicando la ‘responsabilità’, e che “autoinvestirsi di un diritto è pura tracotanza, che comporta imposizione ad altri di doveri”⁵⁵, è altresì vero che una tale prospettiva potrebbe essere rovesciata: in quanto anche attribuire un diritto è un impegno che si assume verso gli altri e anche attribuire un

⁵² Sul tema, vedi anche: A. RUGGERI, A. SPADARO, *Dignità dell’uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, in <<Politica del diritto>>, a. XXII, n. 3, settembre 1991. Sul rapporto diritti-doveri, vedi Giulio M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in AA.VV., *I Diritti Umani. Un’immagine epocale*, a cura di Giulio M. Chiodi, Napoli, Guida, 2000.

⁵³ Giulio M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in AA.VV., *I Diritti Umani. Un’immagine epocale*, a cura di Giulio M. Chiodi, Napoli, Guida, 2000, pp. 7 ss., spc. pp 16 ss.

⁵⁴ *Op.cit.*, p. 22.

⁵⁵ *Op.cit.*, p. 22.

dovere può essere pura tracotanza. E, allo stesso modo argomentando, se attribuirsi diritti può essere atto *ideologico* e investirsi di doveri atto *etico*, è vero altresì che può essere atto ideologico anche l'attribuire agli altri doveri e atto etico il riconoscer loro diritti. Il punto da vagliare a fondo, a nostro avviso, è se, su quello specifico piano 'giuridico' che intende essere la trasposizione del piano etico, possano separarsi 'doveri' e 'diritti', ove gli uni e gli altri vengano intesi in senso *fondamentale*. Si tratta di una domanda che, quindi, si pone non solo sul piano *intersoggettivo*, ma anche su quello *intrasoggettivo*.

Il tema merita, certo, un'articolazione per la quale qui, per l'economia del presente lavoro, non c'è spazio, ma non è certo inutile delinearne alcune coordinate, almeno per cenni. Diremmo in proposito – *tout court* – che riconoscere diritti è riconoscere doveri, e viceversa. Un soggetto *si* riconosce doveri in quanto riconosce diritti e riconosce diritti in quanto riconosce doveri. Sia sul piano *intersoggettivo*, sia sul piano *intrasoggettivo*. In questo senso e in questa prospettiva, osiamo dire che dire 'diritti' e dire 'doveri' è solo un modo lessicale di porre: perché significa dire la medesima cosa *da* prospettive diverse e *per* accentuazioni diverse⁵⁶. Anche i doveri verso sé stessi sono un riconoscersi diritti. Diritti a quel rispetto rigoroso che denominiamo, non a caso, 'dignità'. Quella 'dignità' al cui proposito è necessaria

⁵⁶ Preferiamo rinviare, qui, alle nostre riflessioni sul lessico dei 'diritti' (differenziato dal lessico dei 'doveri'), in quanto contiene in sé una precisa scelta *prospettica* di *accentuazioni*. Sia in termini di indicazione di 'esigitori', sia in termini di attivazione, potenziamento e controllo di 'effettività'. Vedi Giuseppe LIMONE, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Napoli, Jovene, 2000, p. 222 ss. Né vanno trascurate, in proposito, la scelta prospettica prevalente dei 'diritti' quando si tratti dei soggetti più deboli e la scelta prospettica prevalente, invece, dei 'doveri' quando si tratti dei soggetti – o degli artefatti politici – più forti.

un'osservazione di fondo. Essa infatti, nucleo valoriale che si pone come 'fine in sé', si presenta, semanticamente, in modo *ancípite*: sia come diritto sia come dovere. Dire che un uomo ha dignità, può contenere sia l'uno sia l'altro significato. In questo senso, nell'idea della 'dignità' noi possiamo scoprire l'invenzione di un'idea costituente un *plesso unico paradossale*: perché vi si percepiscono sia il 'diritto ad avere diritti', sia il 'dovere di avere diritti', sia il 'diritto ad avere doveri'. Si tratta, infatti, *fin* dal piano *intrasoggettivo*, del *dovere di rispetto* e del *diritto al rispetto* che l'uomo ha verso sé stesso. E del dovere di rispetto e del diritto al rispetto che l'uomo ha nei confronti degli altri – di ognuno e di tutti – e che gli stessi altri – ognuno e tutti – hanno nei confronti di lui. La 'dignità' è sia l'uno sia l'altro versante di questa situazione paradossale, guadagnata al livello di una ricchezza complessa – inventivamente unificata e da interpretare (anche) per risonanza.

In questo senso, se può certamente dirsi, come Chiodi sostiene, che i Diritti fondamentali, "i *Grundrechte* scaturiscono ... da una visione squisitamente morale fondata sul senso del dovere, che è in questo caso dovere verso l'altro e che conferisce valore meramente strumentale rispetto alla realizzazione della personalità umana"⁵⁷, può contemporaneamente e congiuntamente sostenersi, a nostro avviso, *all'inverso*, che i Diritti fondamentali scaturiscono da un senso dei diritti inviolabili, propri e altrui, rispetto ai quali sono strumentali tutti

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 18.

i doveri tenuti al rispetto della realizzazione della personalità umana. La ‘dignità’, nucleo valoriale complesso costituentesi come ‘fine in sé’, è il segno *ancípite* di questo *indecidibile* plesso di situazioni.

Né va dimenticato che, d’altra parte, a ben osservare, i ‘diritti fondamentali’, se e in quanto concernano *tutti gli uomini come tali*, sono, nel momento stesso in cui si denominano *diritti*, essi stessi *doveri*. Ossia, doveri *non* per (la loro necessaria) *corrispondenza* con i doveri, ma doveri per (la loro necessaria) *coincidenza* con i doveri.

Potrebbe ancora obiettarsi però. Nell’idea del ‘contratto sociale’ il problema ventilato non è soltanto quello dei doveri o dei diritti verso gli altri o verso sé stessi, ma dei doveri – o diritti – verso lo Stato. Ci si domanda: in questo specifico caso, *può dirsi* che le due prospettive – quella del rapporto dei soggetti fra loro e quella del rapporto fra i soggetti e lo Stato – siano *convertibili*, o meglio *sovrapponibili*? Molte sarebbero certo, in una questione come questa, le variabili teoriche da introdurre, ma può sicuramente osservarsi che, se si parte dalla premessa che lo Stato non è fine in sé⁵⁸, potrà anche inferirsene che le due prospettive indicate *non* sono epistemologicamente convertibili, né sovrapponibili. Ciò perché lo Stato, in quanto *artefatto* politico, *non* può esser considerato titolare di ‘diritti’ o di ‘doveri’ ‘naturali’ a fronte di ‘naturali’ situazioni corrispettive

⁵⁸ Cfr. Bergk nella lettura della Fiorillo: Vanda FIORILLO, *Autolimitazione razionale*, cit., p. 207.

dei soggetti subordinati. Se ben si osserva, una tale visione dello Stato e del “contratto sociale” – come artefatto che *non* ha ‘fine in sé’ – può certo puntualmente condurre a quello che, secondo la Fiorillo, appare, in Bergk, “il modello tipicamente tedesco di organizzazione della sfera pubblica, il quale ben si potrebbe denotare con il vocabolo, ancora in uso, *die Beipflichtung* (sinonimo di *Zustimmung*) o *das Beipflichten*, traducibile in italiano come *accordo fra debitori*”⁵⁹.

Lo Stato, in una tale declinazione del ‘contratto sociale’, *struttura e organizza*, quindi, un ‘accordo fra debitori’. *Ma*, ferma restando la giustezza della ricostruzione storiografica qui indicata, una tale prospettazione dello Stato e del contratto sociale *non è*, in termini *teorici*, l’unica possibile. Perché essa *non* toglie che, d’altra parte, in una diversa prospettazione, possa pensarsi un *diverso* modello: quello della *strutturazione e organizzazione* di un accordo fra (reciproci) titolari di diritti.

12. Più strati di un testo. Uno strato segreto di Vico?

Un testo – dicevamo – può contenere *più strati*. In questo senso, una lettura in cui più strati appaiano non è altro che la lettura del primato prospettico con cui ad essi si guardi e che si ritiene in quel testo *lavori*.

Comprendere un testo è individuarne gli strati. *Perché, nella loro interna opposizione reale, possano cogliersi come costituenti un ‘quid’ il cui intero e simultaneo ‘operare’ è nel fatto che la loro*

⁵⁹ Autolimitazione razionale, cit., p. 208.

risonanza sia generatrice. Non si tratta, in questo caso, di verificare ermeneuticamente la coerenza di un'intelaiatura logica, ma di far risonare nella loro esistenza concreta una cosa reale. In cui si dà, fra gli strati del testo, un bellum, una guerra (è noto come Vico guardasse etimologicamente il 'bellum' come un 'duellum') che è essenziale alla sua vita.

Non bisogna temere il doppio, il gioco dei palinsesti, il plurale. Bisogna temere, piuttosto, la loro rimozione: la volontà di non metterli in risonanza – di non farli 'dis-sonare', 'con-sonare', 'per-sonare'.

Il 'due' – anzi il 'plurale' – non è necessariamente, al modo di Platone, un male. Forse anzi, oggi, è la forma nascosta del bene.

A ben guardare, la stessa idea rigorosa di 'diritto naturale' si regge su una dissonanza di strati. Già sopra ne accennavamo a proposito della 'dignità'. E, potremmo aggiungere, la stessa idea di 'universale', oggi, lavora sulla dissonanza. Su un'opposizione reale di 'luoghi' e di 'loghi' intesa come *Beruf* (non per la *mediazione* ma) per la *composizione della cornice*. E per lo *svolgimento di un cammino*. Che, pur non conoscendo appieno la *meta*, ha una *direzione*.

Il discorso sulla pluralità degli strati investe il medesimo Vico⁶⁰. C'è, infatti, un doppio Vico, che non è solo quello su cui la tradizione critica si è da sempre esercitata. Si tratta di un'altra doppiezza, forse abbisognevole di altrettanta considerazione.

⁶⁰ Per alcuni contributi, vedi AA.VV., *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, cit.

Perché, guardata a fondo, revoca in discussione, *in apicibus*, la stessa opposizione tra una filosofia teoretica e una filosofia pratica⁶¹.

Giambattista Vico parla, come si sa, di una *rottura* nella sua formazione intellettuale. Si tratta di quella rottura che gli fa recidere i rapporti con gli epicurei e con Lucrezio, per farlo passare – attraverso Platone e Tacito e lungo il tramite dei giusnaturalisti – al mondo della Provvidenza e della storia. In questo trãnsito, c'è, però, un 'però'. Che sarà un transito, per Vico, salutare, anche perché lo sottrarrà al rischio di interpretazioni pericolose che avrebbero potuto farlo condannare fra gli eretici.

Se interroghiamo il mondo di Vico e le sue fratture, la storia delle sue catastrofi – quelle da cui emerge, certo, alla scala del mondo storico, un 'ordine', pur tanto costoso alla scala dell'individuo, – possiamo forse capire qualcosa che, per dar retta a ciò che Vico di sé racconta, ci era *sfuggito*.

E' necessario, certo, che uno studioso geniale come Vico sappia essere un Platone della ragione, per poter diventare un Bacone della storia. Qui, Epicuro e Lucrezio sono, senza dubbio, lontani. Ma, forse, c'è un *altro* strato testuale che nell'opera vichiana incessantemente lavora.

Gli uomini operano, vivono, muoiono, attraversano corsi e ricorsi, creano civiltà. Poi, colpiti da catastrofe, ritornano lungo le strade che avevano smarrito. Ne reinventano il senso. Ne riscoprono

⁶¹ Si guardi, per un bilancio critico sul ruolo delle *Institutiones oratoriae* all'interno del pensiero vichiano, AA.VV., *Retorica e filosofia in Giambattista Vico*, a cura di Giuliano Crifò, Napoli, Guida, 1990 (con introduzione di Tullio Gregory e con interventi di Giuliano Crifò, Marcello Gigante, Mario Agrimi, Aldo Trione, Biagio De Giovanni, Paolo Cristofolini, Jürgen Trabant, Alessandro Giuliani, Maurizio Torrini, Eugenio Garin).

il valore e la necessità. *Sperimentano, così, ancora una volta il 'pudore'. Il pudore, che è erede della grazia perduta. Che è ammonizione interiorizzata. Che è sentimento dei confini. Che è premonizione della catastrofe. Perché un ordine, sempre negato, poi sempre, alla scala della storia, riappare.*

Ma, a questo punto, forse, sotto lo scenario consolidato, si spalanca, all'improvviso, uno scenario *nuovo*. Così come potrebbe, d'un tratto, un giorno *svelarsi* allo sguardo un palinsesto ignorato. *Se osserviamo, infatti, questo mondo di catastrofi storiche alla scala del singolo uomo, forse gli aborriti Epicuro e Lucrezio riappaiono in segreto. Sotto lo scorrere dei mondi, come nel naufragio lucreziano, riappaiono il terrore del meraviglioso e la sapienza della pietà.*

Napoli, 23.10.2003

Giuseppe Limone
