



HAL
open science

VICO ET LE XXe SIÈCLE études réunies par
Davide Luglio

► **To cite this version:**

Davide Luglio. VICO ET LE XXe SIÈCLE études réunies par. Revue des études italiennes, 65 (1-4), pp.294, 2019, REVUE DES ÉTUDES ITALIENNES. hal-04014549

HAL Id: hal-04014549

<https://hal.science/hal-04014549v1>

Submitted on 10 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

REVUE DES ÉTUDES ITALIENNES

dirigée par François Livi et Claudette Perrus

Nouvelle série. Tome 65

N°s 1-4, Janvier-Décembre 2019

VICO ET LE XX^e SIÈCLE

études réunies par Davide Luglio, Manuela Sanna, Roberto Evangelista et Alexandra Khaghani

IN MEMORIAM

DAVIDE LUGLIO, *François Livi (1943-2019)*

ARTICLES

MANUELA SANNA, DAVIDE LUGLIO, *Avant-propos*

ANDREA BATTISTINI, *A scuola di Vico: lo storicismo prospettico di Erich Auerbach*

RENATA VITI CAVALIERE, *Hannah Arendt e Vico: la vexata quaestio della storia*

DARIO GIUGLIANO, « *Tutte le Nazioni prima parlarono scrivendo* »: *Vico, Derrida e il problema della scrittura*

PIERRE GIRARD, *Le Vico d'Ernesto Grassi*

ROSALIA PELUSO, *Aurore estetiche. Sul Vico di Croce*

PAOLO DESOGUS, *L'influenza di Vico sul concetto gramsciano di praxis*

GIUSEPPE MORO, « *La micrologia nuova di Vico* ». *Linguaggio e storia nella topica del « De ratione »*

JÜRGEN TRABANT, *La "scoperta" di Vico come filosofo del linguaggio: Antonino Pagliaro e Eugenio Coseriu*

VALERIA GIANNETTI, « *Versare l'anima nella notte* ». *Echi vichiani nei « Giganti della montagna » di Luigi Pirandello*

MAURO SCALERCIO, *Traveling Vico. Vico, Said e gli studi postcoloniali*

VINCENZO VITIELLO, *Vico et Benjamin: « histoire idéale éternelle » et « dialectique de l'arrêt »*

MAURIZIO MARTIRANO, *Itinerari cassireriani intorno a Vico*

ROBERTO EVANGELISTA, *La verità del mito. Spunti vichiani in due voci italiane del '900 (Ernesto De Martino, Furio Jesi)*

EMMA NANETTI, *Narratività ed educazione. Vico, Bruner, Ricoeur*

MANUELA SANNA, *Immaginazione e narrazione: alcuni sguardi contemporanei su Vico*

GIUSEPPE PATELLA, *Vico moderno o postmoderno ?*

GERI CERCHIALI, *L'etica della storia. Una polemica fascista su Vico e Spinoza*

SARA FORTUNA, *Plurisemiotismo e dimensione sociopolitica nella « Scienza nuova ». Una prospettiva vichiana sulla storia della disabilità e dell'inclusione*

STEFANIA ACHELLA, *Vico entre phénoménologie et existentialisme. La lecture d'Enzo Paci*

DAVIDE LUGLIO, « *Negli incanti di Vico ti ritrovo* »: *presenze vichiane nell'opera di Pier Paolo Pasolini*

MATTEO PALUMBO, *Pavese, Vico e il selvaggio*

BIBLIOGRAPHIE

Estetica. Studi e ricerche, vol. VIII, fasc. 2, Bologna, Il Mulino, 2018 (Roberto Evangelista) ; JEAN-JACQUES MARCHAND, *Studi Machiavelliani*, 2 tomi, "Studi e testi di arte, lingua e letteratura", Firenze, Polistampa, 2018 (Alessandro Montevercchi) ; CLAUDIO CIOCIOLA, CLAUDIO VELA (a cura di), *La Tradizione dei Testi. Atti del Convegno (Cortona, 21-23 settembre 2017)*, "Il testo nel tempo", 1, Firenze, Società dei Filologi Italiani, 2018 (Matthias Bürgel) ; MARCO CARMELLO, *La poesia di Elsa Morante. Una presentazione*, Roma, Carocci editore, 2018 (Alexandra Khaghani)

RÉSUMÉS

ISSN 0035-2047

Prix TTC 40 €

ISBN 978 2 86495 4972



9 782864 954972

REVUE DES ÉTUDES ITALIENNES N. s. T. 65, N°s 1-4, Janvier-Décembre 2019

NOUVELLE SÉRIE
TOME 65

n°s 1-4
JANVIER-DÉCEMBRE 2019

REVUE des ÉTUDES ITALIENNES

VICO ET LE XX^e SIÈCLE



REVUE DES ÉTUDES ITALIENNES

La *Revue des Études Italiennes*, publiée par la Société d'Études Italiennes, est la plus ancienne revue de l'italianisme français. Elle publie son premier numéro en 1936. En 1954 paraît la nouvelle série de la revue, publiée depuis lors sans solution de continuité.

Animée par des universitaires, attentive à l'histoire des idées comme à l'histoire littéraire, la *Revue des Études Italiennes* n'est pas pour autant destinée exclusivement à un public de spécialistes. Elle invite à la relecture des classiques – anciens ou modernes –, mais elle explore aussi la création et la critique littéraires contemporaines et contribue, de par sa vocation, aux échanges culturels entre la France et l'Italie.

Directeurs :

FRANÇOIS LIVI, CLAUDETTE PERRUS

Anciens directeurs :

HENRI BÉDARIDA, PAUL RENUCCI, ANDRÉ ROCHON

CHRISTIAN BEC, MICHEL DAVID

Comité scientifique :

ENRICO GHIDETTI, JEAN-JACQUES MARCHAND

FRANCO MUSARRA, CARLO OSSOLA, LUCIANO REBAY, MARCO SANTAGATA

Comité de lecture et de rédaction :

JOHANNES BARTUSCHAT, DENIS FACHARD,

GÉRARD GENOT, FRANK LA BRASCA, DAVIDE LUGLIO

FRANÇOIS LIVI, CLAUDETTE PERRUS, BRUNO TOPPAN

Secrétariat de rédaction :

MARGUERITE BORDRY, FLAVIA CRISANTI, ALEXANDRA KHAGHANI, AMBRA ZORAT

RÉDACTION DE LA REVUE

La correspondance concernant la rédaction de la *Revue des Études Italiennes* et la Société des Études Italiennes (envoi de manuscrits et d'ouvrages pour compte rendu, cotisation, publicité, etc.) doit être adressée au

CENTRE UNIVERSITAIRE MALESHERBES,

108, Boulevard Malesherbes, 75850 PARIS CEDEX 17

Fax : 01 43 18 41 71. Courriel : < davide.luglio@sorbonne-universite.fr >

La cotisation à la Société des Études Italiennes donne droit, sans supplément, au service de la Revue. Pour 2019, la cotisation est fixée ainsi :

France..... 32,00 €

Étranger..... 35,00 €

Le règlement par chèque bancaire est vivement souhaité. Les abonnés sont priés de bien vouloir signaler tout changement d'adresse. À défaut d'indication contraire, tout abonnement s'entend reconduit pour l'année suivante.

Dans le prochain numéro

(Tome 66, N^{os} 1-2, Janvier-Juin 2020)

VARIA

VINCENZO VITIELLO, *Deux peintures, deux philosophies, deux mondes: les théologies politiques de Vico et de Benjamin*

ANNA SANSA, *Droit et littérature : l'exemple paradigmatique de Carlo Goldoni*

MICHELE MARCHESI, *Una trilogia memoriale tommaseana: « Memorie poetiche », « Memorie politiche », « Memorie private »*

MARIE DE GÉLOÈS, « *Ecco l'ideale* ». *Ardengo Soffici, héritier de Cézanne en Italie*

EDOARDO CAGNAN *De la description du sublime à la poétique du mythe : étude d'un passage « maltraité » du « Diable sur les collines » de Cesare Pavese*

DAVIDE LUGLIO, *La « semiologia della realtà » in Pier Paolo Pasolini. Presupposti per una bioestetica*

ELISA ATTANASIO, « *Struggle for life* », « *Struggle for identity* »: *il corpo vivente di Parise negli Stati Uniti*

BIBLIOGRAPHIE

RÉSUMÉS

Illustration de couverture :

Portrait de Giambattista Vico, réalisé par Francesco Solimena et détourné par Jacopo Luglio

REVUE DES ÉTUDES ITALIENNES

dirigée par François Livi et Claudette Perrus

Nouvelle série. Tome 65

N^{os} 1- 4 Janvier-Décembre 2019

VICO ET LE XX^e SIÈCLE

études réunies par Davide Luglio, Manuela Sanna, Roberto Evangelista
et Alexandra Khaghani

IN MEMORIAM	3
DAVIDE LUGLIO, <i>François Livi (1943-2019)</i>	
ARTICLES	
MANUELA SANNA, DAVIDE LUGLIO, <i>Avant-propos</i>	5
ANDREA BATTISTINI, <i>A scuola di Vico: lo storicismo prospettico di Erich Auerbach</i>	7
RENATA VITI CAVALIERE, <i>Hannah Arendt e Vico: la vexata quaestio della storia</i>	22
DARIO GIUGLIANO, « <i>Tutte le Nazioni prima parlarono scrivendo</i> »: <i>Vico, Derrida e il problema della scrittura</i>	35
PIERRE GIRARD, <i>Le Vico d'Ernesto Grassi</i>	45
ROSALIA PELUSO, <i>Aurora estetiche. Sul Vico di Croce</i>	62
PAOLO DESOGUS, <i>L'influenza di Vico sul concetto gramsciano di praxis</i>	75
GIUSEPPE MORO, « <i>La micrologia nuova di Vico</i> ». <i>Linguaggio e storia nella topica del « De ratione »</i>	84
JÜRGEN TRABANT, <i>La "scoperta" di Vico come filosofo del linguaggio Antonino Pagliaro e Eugenio Coseriu</i>	97
VALERIA GIANNETTI, « <i>Versare l'anima nella notte</i> ». <i>Echi vichiani nei « Giganti della montagna » di Luigi Pirandello</i>	107
MAURO SCALERCIO, <i>Traveling Vico. Vico, Said e gli studi postcoloniali</i>	131
VINCENZO VITIELLO, <i>Vico et Benjamin: « histoire idéale éternelle » et « dialectique de l'arrêt »</i>	138
MAURIZIO MARTIRANO, <i>Itinerari cassireriani intorno a Vico</i>	147
ROBERTO EVANGELISTA, <i>La verità del mito. Spunti vichiani in due voci italiane del '900 (Ernesto De Martino, Furio Jesi)</i>	162
EMMA NANETTI, <i>Narratività ed educazione. Vico, Bruner, Ricoeur</i>	177
MANUELA SANNA, <i>Immaginazione e narrazione: alcuni sguardi contemporanei su Vico</i>	186

GIUSEPPE PATELLA, <i>Vico moderno o postmoderno ?</i>	197
GERI CERCHIAI, <i>L'etica della storia. Una polemica fascista su Vico e Spinoza</i>	211
SARA FORTUNA, <i>Plurisemiotismo e dimensione sociopolitica nella « Scienza nuova ». Una prospettiva vichiana sulla storia della disabilità e dell'inclusione</i>	221
STEFANIA ACHELLA, <i>Vico entre phénoménologie et existentialisme. La lecture d'Enzo Paci</i>	235
DAVIDE LUGLIO, « <i>Negli incanti di Vico ti ritrovo</i> »: <i>presenze vichiane nell'opera di P. P. Pasolini</i>	249
MATTEO PALUMBO, <i>Pavese, Vico e il selvaggio</i>	256
BIBLIOGRAPHIE	266
<i>Estetica. Studi e ricerche</i> , vol. VIII, fasc. 2, Bologna, Il Mulino, 2018 (Roberto Evangelista) ; JEAN-JACQUES MARCHAND, <i>Studi Machiavelliani</i> , 2 tomi, “Studi e testi di arte, lingua e letteratura”, Firenze, Polistampa, 2018 (Alessandro Montevocchi) ; CLAUDIO CIOCIOLA, CLAUDIO VELA (a cura di), <i>La Tradizione dei Testi, Atti del Convegno (Cortona, 21-23 settembre 2017)</i> , “Il testo nel tempo”, 1, Firenze, Società dei Filologi Italiani, 2018 (Matthias Bürgel) ; MARCO CARMELLO, <i>La poesia di Elsa Morante. Una presentazione</i> , Roma, Carocci editore, 2018 (Alexandra Khaghani)	
RÉSUMÉS	279

FRANÇOIS LIVI (1943-2019)

Le jeudi 28 novembre 2019, François Livi nous a quittés. Professeur émérite depuis 2011, co-directeur de la prestigieuse *Revue des Etudes Italiennes*, il était encore très actif dans le domaine de l'italianisme jusqu'à la fin de l'année dernière lorsqu'il a été frappé par la maladie.

Né en 1943, il était devenu professeur à l'UFR d'Italien et Roumain de Paris-Sorbonne en 1986 après avoir enseigné dans les Universités de Dijon, Nanterre et Nancy 2. Grand spécialiste de la littérature symboliste et des avant-gardes, il avait concentré une partie de ses activités de recherche sur les échanges culturels et littéraires entre l'Italie et la France à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Mais d'autres intérêts ont aussi guidé son activité scientifique et notamment la poésie italienne du Moyen Âge.

Sur le plan institutionnel, il a toujours fait preuve d'un grand dévouement, dirigeant pendant dix ans l'UFR d'Italien et Roumain et l'Equipe Littérature et Culture Italiennes (ELCI) de Paris-Sorbonne avec dynamisme et efficacité. Particulièrement attentif au rayonnement international des recherches menées au sein de l'ELCI, il a été le co-fondateur du doctorat international en études italiennes avec les Universités de Bonn et de Florence.

Mais François Livi s'est aussi distingué par son enseignement, d'une rigueur, d'une générosité et d'une richesse incomparables : il a été un maître pour plusieurs générations d'étudiantes et d'étudiants. La rencontre intellectuelle et humaine avec François Livi a déclenché des vocations d'italianistes en France dans des proportions qu'il est difficile de mesurer. Toutes celles et tous ceux qui ont eu la chance de suivre ne serait-ce qu'un cours dispensé par François Livi se souviennent qu'avec une modestie rare, une parfaite intégrité et un humour toujours subtil et bienveillant, cet enseignant hors du commun savait transmettre, sans rien céder aux modes universitaires, sa passion de la littérature, son exigence de précision, son immense culture. Il apprenait à lire, il apprenait à apprendre, il apprenait à enseigner. Sa direction de recherche, ses interventions dans les soutenances, dans les débats, la fidélité de sa participation aux réunions organisées par les jeunes chercheurs leur ont fait connaître un maître à la fois brillant et humble, accessible au doute, passionnément attaché à la recherche et au dialogue.

Toujours à l'écoute, bâtisseur, généreux et profondément humaniste, François Livi a fortement marqué toutes celles et tous ceux qui ont travaillé avec lui et qu'il a côtoyés tant à l'université que dans d'autres instances nationales et internationales. C'est une grande figure de l'italianisme qui disparaît. Membre fidèle de la Société d'Études Italiennes, François Livi a apporté une contribution inestimable à la vie de

la Société et de la *Revue des Études Italiennes*. Les membres de la S.E.I et de la *Revue* lui rendent hommage avec une immense gratitude et aspirent avec dévotion à perpétuer son engagement dans la diffusion de l'italianisme français.

DAVIDE LUGLIO
(ELCI, EA 1496, Sorbonne Université)

AVANT-PROPOS

Molto è stato scritto su Vico e il suo tempo o sul rilancio del pensiero vichiano nell'Ottocento, meno numerosi sono gli studi dedicati all'influenza del filosofo napoletano sul pensiero e la letteratura del ventesimo secolo. Nel Novecento la filosofia vichiana si apre a numerose interpretazioni, non di rado messe al servizio di opzioni ideologiche e delle mire polemiche che le sottendono. La ricchezza dei temi affrontati, il ricorso al mito e alla filologia come strumenti epistemologici e il posizionamento critico rispetto alle linee portanti del pensiero moderno hanno fatto della *Scienza Nuova* vichiana uno dei luoghi privilegiati al quale tutta la critica novecentesca ha attinto, dalle più diverse prospettive: da Croce a Badaloni, da Löwith a Horkheimer, da Cassirer a Gadamer, da Fubini a Auerbach, da Pagliaro a De Mauro. L'accento posto sullo sviluppo non lineare della storia, sul concetto di origine, sul rapporto tra filosofia e filologia, l'articolazione infinita di differenza e ripetizione hanno anche contribuito a elevare Vico a simbolo di un'alternativa umanistica al modernismo di derivazione illuministica. Questi aspetti del suo pensiero ne hanno giustificato l'impiego tanto nell'elaborazione di una gnoseologia e di un pensiero della storia, che elevano le figure della retorica a categorie della conoscenza, quanto nel delineare i contorni di una tradizione letteraria in cui si stemperano i confini tra poesia e pensiero. Infine, la lettura della storia come narrazione ha favorito una ripresa dei testi vichiani in chiave egemonica e nell'ambito dei *post-colonial studies* (Gramsci, Said).

A partire da queste suggestioni, il volume che presentiamo intende tracciare un'analisi della ricezione vichiana nel Novecento, da un lato indagandone la presenza diretta in alcuni autori significativi, dall'altro individuando come Vico sia stato recuperato dalle principali correnti di pensiero del XX secolo.

I contributi raccolti esprimono la ricchezza di sollecitazioni del pensiero di Vico ed evidenziano l'eredità diretta o indiretta lasciata nella letteratura italiana novecentesca (da Pirandello a Pavese a Pasolini), nelle riflessioni sul linguaggio e sullo stile (Auerbach, Pagliaro, Coseriu, De Mauro fino a Derrida), nella tradizione filosofica (Croce, Gentile, Benjamin, Cassirer, Gramsci, Piovani, Grassi, Paci, Ricoeur, Arendt). Ma Vico mostra una particolare plasticità anche nell'intreccio tra le discipline, come nel caso della ripresa che ne fa l'antropologo Ernesto De Martino o il fondatore degli studi coloniali, Edward Said.

Tuttavia, lo spirito con cui abbiamo pensato questa pubblicazione non è soltanto quello di evidenziare la presenza, talvolta non direttamente esplicitata, della tradizione vichiana nella cultura del Novecento, ma di capire quale eredità, alla luce della ricchezza interpretativa del secolo scorso, viene tramandata al nuovo millennio. La ritrovata attualità del pensiero italiano nel quadro filosofico internazionale richiede un

ritorno a Vico per ritrovare i motivi che, a partire dalla sua riflessione, hanno agito e continuano ad agire sulla tradizione di pensiero e di scrittura italiani.

Ci preme, infine, concludere questa breve presentazione con un ricordo di Andrea Battistini, scomparso durante la realizzazione di questo volume. Siamo felici di poter ricordare il nostro ultimo incontro a Parigi, nel quadro dei festeggiamenti del trecentocinquantenario della nascita di Vico celebrati con un convegno tenutosi prima alla Società delle arti e delle lettere di Napoli (3-4 dicembre 2018) e poi a Sorbonne Université (24-25 gennaio 2019). E siamo particolarmente lieti di accogliere l'intervento che egli tenne in quell'occasione e che abbiamo deciso di pubblicare in apertura di questa raccolta per onorare il suo magistero vichiano e la sua grande qualità di studioso.

Critico letterario e professore di letteratura italiana all'università di Bologna, Andrea Battistini ha rappresentato una figura centrale non solo del rilancio critico dell'opera vichiana nel Novecento, e basti qui ricordare l'esemplare edizione della *Scienza Nuova* da lui curata per i "Meridiani" Mondadori, ma più generalmente dell'italianistica moderna e contemporanea. I suoi numerosi lavori, oltre 800 titoli pubblicati, alcuni dei quali tradotti in inglese, giapponese, tedesco, spagnolo, francese, ungherese e portoghese, hanno autorevolmente contribuito a rinnovare l'approccio alla letteratura italiana in particolare del Seicento e del Settecento.

Andrea Battistini, per chi come noi amava il filosofo napoletano, è stato un punto di riferimento scientifico imprescindibile, a volte giudice temuto, spesse volte consigliere attento.

Il suo impegno pubblico lo ha portato a partecipare a numerosi progetti scientifici e a collaborare con prestigiose riviste e collane editoriali. Membro di numerose associazioni e società, dal Centro di studi muratoriani all'Accademia degli Agiati, dall'Accademia d'Arcadia alla Società Torricelliana di Faenza, per citarne soltanto alcune, nel 2015 è stato insignito dall'Accademia Nazionale dei Lincei del Premio «Maria Teresa Messori Roncaglia ed Eugenio Mari».

Sulla sua carriera, le onorificenze e i riconoscimenti ci sarebbe ancora molto da aggiungere, così come sulla profonda impronta che i suoi lavori hanno lasciato nella storia della letteratura e, complessivamente, nella riflessione sulla cultura nazionale italiana. Preferiamo, però, chiudere questo breve ricordo sul suo profilo umano, sulla riservatezza e la timidezza che lo contraddistinguevano, e che apparivano paradossali in un uomo che aveva ricoperto non solo importanti incarichi accademici e ricevuto autorevoli riconoscimenti scientifici ma che aveva anche contribuito a scelte importanti in ambito istituzionale. Andrea Cristiani descrive bene questa dimensione privata e discreta, «quella bianca e lucente armatura», che aveva costruito a sua difesa, «metafora del suo ingegno e della sua cultura» ma «che a lui, in privato, serviva anche a proteggere certe umane fragilità». Allo studioso rigoroso ma anche alla delicatezza della sua umanità intendiamo dedicare questo volume.

MANUELA SANNA

DAVIDE LUGLIO

A SCUOLA DI VICO: LO STORICISMO PROSPETTICO DI ERICH AUERBACH

Auerbach era poco più che ventenne quando nel 1913 ricevette dal suo maestro Ernst Troeltsch quell'impulso che egli stesso definì lo « stimolo vitale » necessario ad avviarlo lungo i sentieri del pensiero vichiano¹. In quell'anno Auerbach, poco prima di partire per il fronte, aveva conseguito a Heidelberg il suo primo diploma postdottorale discutendo una tesi di argomento giuridico in vista di un nuovo codice penale. Nessuna sorpresa, allora, se, già irrobustito dalla conoscenza del diritto, egli fu subito sedotto dal pensiero di Vico e dalla sua ardita epistemologia. Di ritorno dall'esperienza terribile della guerra, che deve averlo segnato molto più di quanto lascia supporre la sua discrezione schiva e pudica², al punto da indurlo forse all'abbandono degli studi giuridici per quelli di filologia romanza, quelle balenanti intuizioni vichiane non lo abbandonarono più. Non per nulla il ricordo grato per « l'idea vichiana della filologia e del “mondo delle nazioni” come oggetto della filologia » permane in Auerbach fino alle soglie della morte, affidato al consuntivo dell'introduzione a *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*³, in una pagina che sottolinea la precocità della sua assimilazione.

La lunga fedeltà a Vico era cominciata con un'esercitazione presentata a Troeltsch, già abbastanza approfondita perché questi ne tenesse conto e ne facesse riferimento in una nota racchiusa nel ponderoso *Der Historismus und seine Probleme*, edito nel 1922⁴. La tesi di Auerbach, sulla quale non si può escludere l'influsso dello stesso Troeltsch, chiamava in causa Croce, allora unico e quindi imprescindibile punto di riferimento per ogni questione vichiana, per prenderne subito le distanze. La divergenza nasceva dall'avvicinamento eccessivo di Vico « alla filosofia romantica e a Hegel », laddove egli era semmai da accostare, a detta di Auerbach –

¹ Troeltsch a sua volta era rimasto impressionato dalla lettura della traduzione francese della monografia vichiana di B. CROCE, *La philosophie de Jean-Baptiste Vico*, traduzione dall'italiano di H. Buriot-Darsiles e G. Bourgin, Paris, M. Giard & E. Brière, 1913.

² Un cenno al trauma prodotto dalla « violenza » e dagli « orrori » del conflitto mondiale, responsabili forse della stessa rinuncia alla precedente carriera, viene affacciato da G. GREEN, *Literary Criticism & the Structures of History*, Lincoln (Nebr.), University of Nebraska Press, 1982, pp. 20-21.

³ Editto postumo nel 1958, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* fu tradotto in italiano due anni dopo. Si cita dall'ed. del 1979: *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel medioevo*, traduzione dal tedesco di F. Codino, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 14.

⁴ Si veda la nota di p. 104 dell'edizione Mohr di Tübingen, curata da H. Baron (ristampa anastatica: Aalen, 1961). Per questa parte vedi G. CANTILLO, *Su Troeltsch e Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », a. IX, 1979, pp. 69-75.

che pure tanto deve al pensiero di Hegel –, ad « alcune posizioni fondamentali del Barocco ». Si può quindi comprendere, anche dagli appunti frettolosi di Troeltsch, come la diversa interpretazione di Vico venisse giocata all'interno dei significati contrastanti da attribuire allo storicismo, di cui certo esistono più accezioni e più genealogie. Mentre quello di Croce era uno storicismo assoluto e categoriale, che idealmente da Vico diramava a Kant e a Hegel, per approdare a Croce stesso, quello che Auerbach individuava in Vico era uno storicismo problematico ed epocale, sviluppatosi lungo una direttrice che univa, con la debita duttilità, Humboldt, Droysen, Ranke, Dilthey, Meinecke e Troeltsch⁵. Non si può disconoscere che la “hegelianizzazione” di Vico compiuta da Croce ebbe il merito di suggerire per la prima volta dei nessi tra la *Scienza nuova*, sino ad allora negletta, e la filosofia europea⁶; è anche vero però che l'operazione apparve assai fuorviante alla mente avvertita di Auerbach, che ben conosceva la filosofia hegeliana, la cui dialettica parrebbe sottesa al movimento diacronico di *Mimesis*. Di qui la strategia consistente nel volgere Vico all'indietro, verso il Barocco, adottata in comune con Troeltsch e con Meinecke, che gli era stato maestro a Berlino e il cui libro sulle origini dello storicismo viene lodato in *Mimesis* per costituirne « l'esposizione migliore e più matura »⁷.

Era una torsione suggerita, forse ancora più che dallo stile teso e corrusco di Vico, dalla volontà risoluta di allontanare lo storicismo della *Scienza nuova* dalle astrazioni antifilologiche, da un tipo di dialettica astratta cui premeva più di ogni altra cosa il compimento, il sapere assoluto che trascende l'accidentalità perché se ne sente umiliato, con il reale assorbito in una sua piena razionalizzazione. Auerbach, che leggeva Vico in chiave anticartesiana perché sostenitore di uno storicismo in cui il farsi delle cose contava più della loro sistemazione logica, si era avveduto per tempo dei limiti di una valutazione della storia che si risolveva alla fine in algide e aprioristiche categorie filosofiche⁸. Anziché appostarsi al tramonto della civiltà, quando la dialettica cinge le diverse manifestazioni dello spirito in un sistema conchiuso e definito e le forme di vita diventano chiare e distinte, Vico al contrario è, dirà poi Giuseppe Capograssi, filosofo dell'alba, attento semmai ai guizzi dell'allodola, l'araldo del mattino. La dignità XIV, a cui Auerbach dedicherà

⁵ Fondamentali, per questa distinzione, i contributi di P. PIOVANI, *Vico senza Hegel*, in AA. VV., *Omaggio a Vico*, a cura di P. Piovani, Napoli, Morano, 1968, pp. 553-586 e di F. TESSITORE, *Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in ivi, pp. 589-639.

⁶ P. PIOVANI, *op. cit.*, p. 557.

⁷ E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., traduzione dal tedesco di A. Romagnoli-H. Hinterhäuser, Torino, Einaudi, 1983¹⁰, vol. II, p. 209 (ed. orig. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke, 1946). Vedi anche F. TESSITORE, *Su Auerbach e Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », a. II, 1971, pp. 81-88.

⁸ Poco plausibile la tesi di T. BAHTI, *Vico, Auerbach e la storia letteraria*, in AA. VV. *Leggere Vico*, a cura di E. Riviero, Milano, Spirali, 1982, pp. 223-235 (ed. orig. *Vico, Auerbach, and Literary History*, in « Philological Quarterly » a. LX, n° 2, 1981), per il quale Auerbach di fatto « hegelianizzò Vico ». Non si deve infatti confondere l'effettiva influenza di Hegel su Auerbach con il presunto hegelismo *ante litteram* di Vico, al quale Auerbach si oppone sempre, in disaccordo con Croce.

più tardi un saggio di analisi semantica, sanciva a tutte lettere che « natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise », optando per una ricerca storico-genetica attenta a ricostruire la natura effettuale nel suo sviluppo, nella concretezza delle esperienze vissute, lungo una continuità molto diversa dai “superamenti” della dialettica di matrice idealistica.

Si potrebbe perfino azzardare che Auerbach, di ritorno dalla guerra, si fosse convertito alla filologia proprio perché, suggestionato dalla passione con cui Vico aveva difeso, percorrendo Humboldt piuttosto che Hegel, la *Eigentümlichkeit* degli individui e delle epoche storiche, intendeva valersi di un principio euristico che fin da allora desse vita a uno storicismo non più fatto « soltanto di indirizzi di pensiero da intendere concettualmente e da catalogare sommariamente sotto l’etichetta degli ismi » ma, per continuare la distinzione posta con chiarezza esemplare da Meinecke, a uno storicismo fatto « di una palpitante vita collettiva, di totalità spirituale tanto dei singoli come di comunità e generazioni »⁹. In ogni caso, subito dopo la laurea in filologia romanza, discussa nel 1921, Auerbach ritornò a quello scritto di argomento vichiano, mai pubblicato, per darne una breve sintesi che l’anno successivo destinò a una rivista¹⁰. Dell’iconografia diffusa da Croce questo ritratto condivide il senso tragico di una solitudine che risalta su uno sfondo culturale grezzo e desolato, per molti versi simile all’« angoletto morto della storia » con cui poi anche Gramsci si riferirà alla Napoli di primo Settecento. Ma mentre Croce sottraeva Vico alle *meschinità* del suo tempo per fare di lui il titanico *Altvater* del secolo XIX, Auerbach, insieme con la proiezione autobiografica della sua magnanima ansia morale e dello sconforto dinanzi al « paesaggio umano della Germania postbellica »¹¹ che lo circondava, abbozzava forse un’interpretazione sociologica della scarsa ricezione di Vico sul tipo di quella che a suo tempo e sotto altre coordinate aveva indotto Manzoni a contrapporla all’udienza di Montesquieu in Francia o a quella di un Bossuet rispetto a un Segneri. Non è insomma l’isolamento di Montaigne, a cui pure Vico venne avvicinato qualche anno dopo per ragioni ecdotiche¹², perché in quel caso si trattò di un romitaggio « solo interiore », « elemento vitale » in cui l’autore degli *Essais* si sentiva felice, « solo con se stesso, in mezzo al mondo, ma in perfetta solitudine »¹³. Su Vico invece calava il sipario tetro dell’incomprensione dei contemporanei, che

⁹ F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, traduzione dal tedesco di M. Biscione – C. Gundolf – G. Zamboni, Firenze, Sansoni, 1954, pp. XII-XIII (ed. orig. *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin, Oldenbourg, 1936).

¹⁰ E. AUERBACH, *Giambattista Vico*, in « Der Neue Merkur », a. VI, 1922, pp. 249-252.

¹¹ D. DELLA TERZA, *Da Vienna a Baltimora. La diaspora degli intellettuali europei negli Stati Uniti d’America*, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 73.

¹² Nella recensione del 1931 all’edizione della *Scienza nuova* allestita nel 1928 da Fausto Nicolini Auerbach ne paragonò l’alto numero delle varianti d’autore a quello degli *Essais* (ed. orig. in « Deutsche Literaturzeitung », 1931). Cfr. E. AUERBACH, *San Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, traduzione dal tedesco di V. Ruberl, prefazione di A. Vårvaro, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 186.

¹³ Id., *Montaigne scrittore*, in *La corte e la città. Saggi sulla storia della cultura francese*, a cura di M. Mancini, Roma, Carocci, 2007, pp. 21 e 23 (ed. orig. *Der Schriftsteller Montaigne*, 1932). Il confronto oppositivo tra Vico e Montaigne si deve a D. DELLA TERZA, *op. cit.*, p. 98.

lo lasciarono solo nello sforzo speculativo di trovare una legge della storia senza privare gli uomini delle loro determinazioni e delle loro « disarmoniche libertà »¹⁴.

Può anche darsi, come suggerisce Dante Della Terza, che all'altezza del 1922 Auerbach volesse opporre alle miserie della guerra appena conclusa « la visione vichiana delle epoche storiche, capace di trascrivere la contingenza delle umane cadute nella trama della storia ideale eterna », nel tentativo consolante di « sottrarre il destino del mondo, guardandolo vichianamente dall'alto, alla positiva materialità degli eventi »¹⁵. Al tempo stesso però egli aveva capito che la provvidenzialità dell'azione storica umana, un tema centrale nello scritto pubblicato su « Der Neue Merkur », non poteva coincidere con una storia razionalizzata, negatrice di ogni determinazione. L'immagine volutamente enfatica con cui Auerbach raffigura Vico, che « se ne sta solo nell'aria gelida di un ghiacciaio mentre su di lui s'incurva l'immensa cupola barocca del cielo »¹⁶, riesce a trasmettere una forza drammatica, una tensione speculativa che fa sovvenire di certe pagine vichiane sull'eroismo della mente umana, tutt'altro che rassicurante o paga di sé. La volta del cielo potrebbe provenire dalla seducente epigrafe kantiana (« il cielo stellato sopra di noi, la legge morale dentro di noi »¹⁷), ma la sua implicita e tranquilla armonia viene smentita sia dalla perturbante aria gelida, sia dalla cifra barocca di quella cupola, foriera della crisi incombente della coscienza europea. Vico dunque è un solitario perché non si accontenta delle semplificazioni cartesiane delle idee chiare e distinte, inutili a districare l'intreccio della storia, nella quale Dio e mondo, Provvidenza e uomini, universale e particolare interagiscono senza tregua, ora in un abbraccio d'amore, ora in un agonismo feroce. La strenua e icastica posa di Vico esposto alle intemperie di un ghiacciaio si oppone così alla quieta istantanea di Cartesio che in pantofole e papalina medita accanto alla stufa, e si concilia per altri versi con l'irrequietezza di Galileo, pronto a esporsi « all'ingiurie dell'aria » e sarcastico verso quegli scienziati che « tanto agiatamente si ricoverano » entro il perfetto edificio filosofico di Aristotele, « dove in sicurezza si dimorano », contenti, senza nulla rischiare, di « solo rivoltar poche carte »¹⁸.

La metafora del ghiacciaio e della cupola barocca piacque tanto al suo creatore che ritorna, perfino più ricca di particolari, nell'introduzione alla versione tedesca della *Scienza nuova* di due anni dopo. Anche in questa riproposta il suo significato è anticartesiano e antiidealistico, dal momento che il « fervore » eremitico e l'anelito metafisico di Vico sono messi in contrasto con la filosofia di chi, « per voler consentire all'io di trovarsi a suo perfetto agio nel mondo », gli attribuisce tanta importanza da suscitargli intorno l'atmosfera sedata « d'una stanza in cui molti s'intrattengono a parlare di cose intelligenti »¹⁹. Anziché a siffatto clima salottiero, razionalista e deista,

¹⁴ L'espressione, felicissima, è di P. PIOVANI, *op. cit.*, p. 584.

¹⁵ D. DELLA TERZA, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹⁶ E. AUERBACH, *Giambattista Vico*, cit., p. 252.

¹⁷ Lo sospetta, fondatamente, F. TESSITORE, *Su Auerbach e Vico*, cit., p. 84.

¹⁸ G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, a cura di L. Sosio, Torino, Einaudi, 1975², p. 71.

¹⁹ E. AUERBACH, *Vorrede des Übersetzer*, in G. VICO, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaft-*

Auerbach, alieno da ogni monismo o immanentismo o « panteismo del sentimento », coglie nello storicismo di Vico una profonda matrice cristiana, che lo indirizza alla natura creaturale dell'uomo per interrogarla nelle sue testimonianze concrete, esposte a una continua tensione esistenziale nella quale Dio con il trascendente viene « immesso nella rovente atmosfera degli uomini ». Viene dunque riaffermata la componente barocca del suo pensiero, insieme con il disaccordo verso la secolarizzazione della « storia ideale eterna » vichiana compiuta da Croce, tenuto conto che per Vico la Provvidenza agisce sui palcoscenici empirici della storia, ma rispecchia comunque l'esperienza di un credente che la considera una realtà trascendente.

Per essere la prefazione di una versione tedesca dell'*opus maius* di Vico, di cui in Germania si avvertiva la mancanza, visto che la precedente risaliva a un secolo prima, Auerbach non poteva conferirle un piglio saggistico. Eppure, anche nella veste di una *Vorrede* espositiva, il suo scritto contiene già tutti i temi dominanti della futura e costante esegesi della *Scienza nuova*. Ecco allora, accanto a un doveroso schizzo biografico di Vico e a uno schema sommario della fortuna della sua opera, i risorgenti motivi del suo isolamento dalle correnti filosofiche del suo tempo, che inducono semmai a paragonarlo ad architetti o a compositori coevi piuttosto che a Hobbes, Cartesio, Grozio e Montesquieu. Ed ecco poi il ruolo di scopritore dello storicismo, concepito in piena identità con la filologia, il rilievo delle sue scoperte in ambito estetico e antropologico, la sua polemica verso ogni forma di giusnaturalismo o contrattualismo, la sua distanza da Herder e da Hegel e, piuttosto, la prossimità con la temperie speculativa di un Leibniz o di uno Spinoza²⁰.

Al pari di Troeltsch, che nei suoi appunti su Vico aveva ripreso in gran parte le indicazioni della nitida e salda monografia crociana, anche Auerbach la seguì da vicino nel suo *résumé*, riconoscendone subito i meriti incalcolabili ai fini della riscoperta della *Scienza nuova*. Non mancò tuttavia di rimarcare il proprio dissenso nei confronti della sua interpretazione immanentista e “hegeliana”, attribuendo altro valore al canone gnoseologico del *verum factum* e apprezzando in certi passi quelle stesse teorie vichiane respinte da Croce, come nel caso degli universali fantastici, criticati dal filosofo dell'intuizione pura per la contaminazione di senso e ragione, pari alla confusione tra storia empirica e storia ideale eterna. La simbiosi di ideale e reale era invece quello che Auerbach più ammirava, oramai vicino alla ricerca di una soluzione ermeneutica che, nell'aderire sempre agli oggetti particolari e alle loro ruvide determinatezze, li provocasse comunque con un'ipotesi garante di una prospettiva unitaria, secondo una nuova versione filologica del diltheyano « Zirkel im Verstehen », magari reinterpretato in chiave *geistesgeschichtlich*.

Nel frattempo Auerbach, oramai convertitosi alla filologia romanza senza però mai accantonare la storia delle idee e della cultura, preparava, sempre nella seconda metà degli anni Venti, lo studio su *Dante als Dichter der irdischen Welt*, destinato a

liche Natur der Völker, München, Allgemeine Verlagsanstalt, s. a. [ma 1924], p. 31.

²⁰ Di questa esposizione si può vedere il resoconto impassibile e distaccato di R. WELLEK, *Auerbach and Vico*, in *Vico: Past and Present*, a cura di G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1981, II, pp. 86-90, leggibile anche in « Lettere italiane », a. XXX, 1978, n. 4, pp. 458-463.

diventare protagonista di un altro disaccordo, sempre per ragioni vichiane, con Croce. Del resto, lo stesso autore se lo aspettava, se, nel mandargli una copia fresca di stampa, l'accompagnava con questa avvertenza: « vedrà subito che le mie idee sono, come direbbe il Vico, spesso diverse e alle volte contrarie dalle sue », pur riconoscendo « quanto quel libro deve alla sua opera e a quella del Vossler »²¹. Nel caso del volume dantesco il richiamo di Vico sottintendeva un contrasto interpretativo già affacciato nella *Vorrede* alla traduzione della *Scienza nuova* a proposito del connotato poetico assegnato in quest'opera all'etica, alla politica e perfino alle scienze della natura. Croce, difensore a oltranza della poesia pura e della dicotomia, di matrice romantica, tra poesia e non poesia, aveva squalificato queste pronunzie vichiane suscettibili a suo dire di farlo « ricascare nelle vecchie teorie » e, con il comodo alibi delle « dottrine contraddittorie » e delle « incoerenze », le aveva accantonate tra le « determinazioni particolari » in cui « l'idea o ispirazione originaria » veniva « come a turbarsi, ondeggiare, barcollare »²². Auerbach, al contrario, pur condividendo l'asserzione crociana di un Vico « indubitabilmente fondatore dell'estetica », affiancava subito a questa disciplina anche l'antropologia, convinto che per lui la voce del poeta, per esprimere comunque un contesto sociologico, dovesse per un verso essere intesa entro le sue condizioni storiche e per un altro verso costituire lo spunto per ricomporre l'insieme culturale entro cui nasce l'opera letteraria.

Per questa vocazione unitaria della filologia, coltivata con la frequentazione assidua di Vico, lo studio dantesco del 1928 risultava quanto mai distante dalle dicotomie crociane, in filigrana continuamente smentite da enunciati che, in riferimento alle rime, stabilivano « la concordanza di filosofia e di poesia » e, rivolti alla *Commedia*, ribadivano che « dottrina e fantasia, storia e mito, si intrecciano nella sua struttura in un quadro difficilmente districabile », essendo non già il prodotto arbitrario « di una sfrenata fantasia », « ma opera di un severo esame dell'intelletto »²³. Non sfuggiva però ad Auerbach che, se Vico fu l'assertore della stretta simbiosi tra filosofia e filologia, o, come sarà detto nelle riflessioni mature ed estreme di *Lingua letteraria e pubblico*, di una « filologia storico-sintetica »²⁴, non fu coerente con questo assunto a proposito di Dante, distoltovi dalle simmetrie artificiose e astratte delle tre età e dei ricorsi. Una volta chiamato Dante il « toscano Omero »²⁵, la *Scienza nuova* estende anche al poeta medievale la stessa « fantasia ingenua e vigorosa » che anima l'*Iliade*, meritandosi da Auerbach il rimprovero di averlo depurato di ogni « traccia di razio-

²¹ Lettera di Auerbach del 18 dicembre 1928 in O. BESOMI, *Il carteggio Croce-Auerbach*, in « Archivio Storico Ticinese » n.º. 69, 1977, pp. 1-40: p. 21.

²² B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1965 [1911], pp. 56-57.

²³ E. AUERBACH, *Dante, poeta del mondo terreno*, in *Studi su Dante*, prefazione e cura di D. Della Terza, Milano, Feltrinelli, 1979⁷, pp. 65, 120, 101, nell'ordine delle citazioni (ed. orig. *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1929). La *princeps* tedesca reca la data del 1929, anche se dal carteggio con Croce si deduce che fosse già pronta alla fine dell'anno precedente.

²⁴ Id., *Sullo scopo e sul metodo*, in *Lingua letteraria e pubblico*, cit., p. 23.

²⁵ G. VICO, *Principi di scienza nuova* [1744], in *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990, vol. 1, p. 814.

nalità filosofico-sofistica, quale è consona ad epoche civilizzate ». E pertanto, proseguiva il moderno interprete, Vico, per una volta corrivo nel sacrificare i dati oggettivi della filologia, « non si accorgeva affatto, o piuttosto non voleva vedere, che aveva davanti un'opera di alta scolastica, di "humana ragione tutta spiegata", e che il barbaro Dante era molto superiore a lui »²⁶.

Sulla necessità di non trascurare la struttura del pensiero e della filosofia dantesca nemmeno nell'accedere alla sua poesia più lirica Auerbach tornò – in quello stesso anno 1929 che aveva visto l'uscita del *Dante poeta del mondo terreno* – nel corso della prolusione inaugurale con cui, lasciata la Preussische Staatsbibliothek di Berlino, prese servizio all'Università di Marburgo in sostituzione di Spitzer, trasferitosi a Colonia. E in una parentetica non si lasciava sfuggire l'occasione di escludere il Romanticismo dal teleologismo dei precorriti, di cui, per una volta, Vico aveva offerto l'involontario avallo:

« Vico non ignorava come Dante, nelle intenzioni e nell'esecuzione, fosse di gran lunga più teorico, dogmatico e dotto di Omero; ma, non conoscendo affatto la poesia medievale di altri paesi né la civiltà del Trecento, egli credeva (come ancor oggi credono taluni che però non possono invocare quell'attenuante) che questa non fosse la vera natura di Dante, e che si trattasse di un dato trascurabile. Vico pensava che Dante sarebbe stato un poeta ancora più grande se avesse masticato meno scolastica e meno latino »²⁷.

Lungi dall'essere l'antesignano dello scisma crociano tra poesia e non poesia, per Auerbach – che viveva nel clima culturale in cui il Benjamin del *Concetto di critica nel romanticismo tedesco* aveva difeso l'unità di critica pragmatica e teoria della critica – il Vico più autentico era il sostenitore dell'unione di filologia e filosofia, vale a dire l'antropologo attento alle determinazioni storiche complessive, e non alle astratte essenze delle cose, né all'isolamento altrettanto artificioso di singoli fenomeni. Proprio nella lettera con cui annunciava a Croce l'invio di *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Auerbach, nel ringraziarlo per l'estratto su Virgilio Malvezzi²⁸, prodromo dell'antologia laterziana dei *Politici e moralisti del Seicento*, confessava di essere diventato subito « ammiratore » di quell'energico scrittore barocco, anche perché – e per lui la cosa non era di poco conto –, gli ricordava Vico. Ma dal confronto trovava poi modo di rimarcarne le differenze, emergenti nel modo di ragionare. Malvezzi, educato al gioco delle antitesi, non concedeva mai la tregua di una sintesi ai concetti,

²⁶ E. AUERBACH, *Dante, poeta del mondo terreno*, cit., p. 100.

²⁷ ID., *La scoperta di Dante nel Romanticismo*, in ID., *San Francesco Dante Vico*, cit., p. 47 (ed. orig. *Entdeckung Dantes in der Romantik*, 1929). Su questo tema Auerbach non transigerà nemmeno con Curtius, che in *Letteratura europea e Medio Evo latino* traduzione dal tedesco di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. 411 (ed. orig. *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, Bern, Francke, 1948) considera « definitivamente tramontata l'erronea tesi secondo la quale Dante sarebbe stato tomista ». Nelle recensioni al libro, edite nel 1950 su « *Modern Language Notes* » e sulle « *Romanische Forschungen* », Auerbach giudica l'asserto una « grossa esagerazione », cfr. *San Francesco Dante Vico*, cit., p. 193.

²⁸ B. CROCE, *Virgilio Malvezzi e i suoi pensieri politici e morali*, in « *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli* », a. LII, 1929, pp. 5-41.

resi dicotomici dall'estremismo dei superlativi; Vico, perfino quando esponeva gli stessi concetti originariamente divaricatissimi, arrivava sempre all'unità. Se dunque il maestro del tacitismo laconico « prende un solo fatto morale e lo riguarda col microscopio », il filosofo della *Scienza nuova* « prende i fatti storici in gran numero, senza fare attenzione alle singolarità, e ne fa leggi che sono talvolta piuttosto visioni »²⁹. È forse del tutto azzardato vedere in questo parallelo contrastivo tra Malvezzi e Vico i futuri motivi di divergenza metodologica tra Spitzer e Auerbach? Oltre tutto, alla vigilia dell'avvento del nazismo in Germania, le ragioni per difendere a oltranza l'ecumenismo vichiano, sorretto dallo sforzo di cogliere dietro le tante prove filologiche la « comune natura delle nazioni », i « principî dell'umanità », la « storia ideale eterna », si facevano particolarmente convinte.

Non è un caso se nel 1931 Auerbach lesse a Colonia una conferenza su *Vico e Herder* nella quale esordiva con l'irremovibile convinzione, tutta vichiana, che è possibile interpretare la vita degli uomini « solo partendo da una visione di tutto lo svolgimento della storia umana », a formare « un tutto, un unico decorso »³⁰. Sarà forse per questo che qualcuno ha potuto scorgere perfino in Thomas Mann l'assorbimento di « succhi vichiani » di Auerbach³¹. Era l'occasione propizia per sviluppare gli spunti affacciatisi ancora sommariamente nella *Vorrede* alla versione tedesca della *Scienza nuova*, per altro già ripresi in un luogo della lezione inaugurale sulla *Scoperta di Dante e il Romanticismo*, in cui all'aspirazione herderiana « a comprendere e ad afferrare l'individualità del *Volksgeist* nelle sue manifestazioni particolari » si opponeva un Vico che, con un procedimento che lo stesso Auerbach farà proprio in *Mimesis*, non mirava « mai al singolo fenomeno, ma sempre al generale, e nel suo tentativo di elaborare una metafisica della storia universale si serviva di questa o quella scoperta storica quasi come di esempi »³². È la « differenza fondamentale » che, sotto l'urgere degli avvenimenti politici del tempo, diviene, se possibile, perfino più profonda nel saggio concentrato specificamente su Vico e Herder. All'« atteggiamento fondamentalmente antipolitico » del pensatore tedesco, un uomo del nord sereno e fiducioso, con l'ardore della sua giovinezza, nell'« idea del popolo come individualità genetica, come un'unità tradizionale, organica », si contrapponeva virtualmente l'anziano e solitario uomo del sud che, « come è privo di patriottismo, così gli manca il culto dell'io, del folclore romantico, della sicurezza fra le mura domestiche e della gioia idilliaca ». Senza queste remore « gli si schiuse una totalità oggettiva della storia dell'umanità e delle sue origini »³³. La distinzione così netta tra i due filosofi non era più soltanto una conseguenza del radicato storicismo prospettico che già aveva tenuto Vico lontano dal Romanticismo:

²⁹ O. BESOMI, *Il carteggio Croce-Auerbach*, op. cit., p. 21.

³⁰ E. AUERBACH, *Vico e Herder*, in *San Francesco Dante Vico*, cit., p. 108 (ed. orig. *Vico und Herder*, 1931).

³¹ Lo sostiene, ma senza documentarlo, F. LANZA, *Pavese e Vico*, in AA. VV. *Studi di letteratura e di storia in memoria di Antonio Di Pietro*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, p. 397.

³² E. AUERBACH, *La scoperta di Dante nel Romanticismo*, cit., p. 48.

³³ Id., *Vico e Herder*, cit., pp. 111, 121, 118, nell'ordine delle citazioni.

alla vigilia delle persecuzioni razziali che avrebbero fatto di Auerbach un esule, la concezione della storia professata nella *Scienza nuova* acquistava il sapore della speranza. « Ogni giorno noi ed il nostro prossimo subiamo evidenti ingiustizie », scriveva Auerbach, e « per poter sopportare serenamente ciò che accade e ciò che ci accade, abbiamo bisogno di intuire un piano in virtù e nella realizzazione del quale quell'ammasso confuso divenga un insieme ordinato »³⁴.

Poco prima del trasferimento in Turchia, avvenuto alla fine del 1936, egli volle, ancora nel clima calamitoso della Germania nazista, intervenire altre due volte su Vico, volgendosi in un caso all'« idea di filologia » e nell'altro all'accezione che nella *Scienza nuova* ha il termine “natura”. Benché diversi, questi due saggi rivelano l'influsso dell'approccio stilistico e semantico di Spitzer, i cui primi *Romanische Stil- und Literaturstudien* erano stati recensiti da Auerbach qualche anno prima. Schietto e onesto come d'abitudine, non aveva voluto che il fascino per il « raro talento all'autentica lettura » di cui era straordinariamente dotato Spitzer gli facesse tacere l'insoddisfazione per la mancanza, in quel virtuosismo pieno di interessi mutevoli, di « leggi proprie che diano ordine alle scoperte », lasciate « alla mercé del caso che mette in mano all'Autore principî ordinatori più o meno adatti a seconda del contesto e del capriccio ». Ad Auerbach insomma non bastava che « si sfiorino argomenti svariati, molti problemi siano considerati per la prima volta, illuminati genialmente e poi abbandonati »: occorreva « che il tutto diventi, anche in linea di principio, un insieme degno delle sue parti »³⁵.

Alla luce di queste critiche all'intuizionismo spitzeriano privo di una tassonomia ponderata dei problemi, affrontati fidandosi più dell'esperienza o addirittura del fiuto personale che dell'erudizione, si può credere che il successivo saggio, per molti versi cruciale, su *G. Vico e l'idea di filologia* volesse essere un approfondimento integrativo. Questa volta Auerbach, turbato forse dalle generalizzazioni semplicistiche e travianti di cui si serviva la propaganda hitleriana per i suoi dogmi aprioristici sempre più volgari³⁶, insisteva come non mai sul « procedimento prettamente filologico » dell'indagine vichiana, per la quale « la sostanza » rimaneva comunque « l'esegesi di documenti ». La filologia veniva pertanto promossa a nuova scienza della storia incaricata di studiare i *principia humanitatis*, orientandone l'ermeneutica verso l'antropologia. Con l'estensione alla totalità delle istituzioni umane la varietà dei fatti veniva salvaguardata, ma, per appuntarsi sulla « comprensione dell'uomo ai primordi della

³⁴ Ivi, pp. 108-109.

³⁵ E. AUERBACH, recensione a L. Spitzer, *Romanische Stil- und Literaturstudien*, Marburg, Elwert, 1931, voll. i, 2) (ed. orig. in « Deutsche Literaturzeitung », 1932). La traduzione italiana si trova in *San Francesco Dante Vico*, cit., pp. 204-207. Il parere, come è noto, resterà sostanzialmente immutato nella recensione del dopoguerra agli spitzeriani *Essays in Historical Semantics*, il cui « lettore che vuole afferrare l'insieme rimane confuso » ivi, p. 213.

³⁶ Appena giunto a Istanbul, Auerbach comunicava a Croce il grigiore uniforme di quel lessico: « Tutto quel vocabolario è dappertutto lo stesso, è internazionale; e quello che fa il proprio della nazione, la sua storia, religione, poesia, linguaggio perdono le sue (*sic*) particolarità e si avvicinano a un internazionalismo della trivialità » Lettera del 14 gennaio 1937, in O. Besomi, *Il carteggio Croce-Auerbach*, op. cit., p. 31.

condizione sociale »³⁷, la ricchezza delle testimonianze si ordinava in una prospettiva unitaria governata da questo appiglio concreto. Con l'esempio di Vico, l'analisi stilistica poteva benissimo sposarsi alla storia della cultura.

Ancora più condizionato da Spitzer è il successivo lavoro di argomento vichiano uscito nel 1937, quando già Auerbach aveva preso residenza a Istanbul. Chi ormai si accingeva a occupare in Turchia il posto di Spitzer, aveva pensato di curare in onore del suo predecessore che lasciava l'Europa per gli Stati Uniti, oltre tutto in coincidenza con il suo cinquantesimo compleanno, un volume di scritti al quale aveva invitato a collaborare Croce, Vossler, Brunot, Castro, Huizinga. Personalmente Auerbach destinava alla progettata *Festschrift* l'analisi stilistica e semantica di due luoghi centrali della *Scienza nuova*. L'influsso di Spitzer è indiscutibile, specie nell'analisi del passo in cui Vico enuncia il canone gnoseologico del *verum factum*, connotato non già da una pacata deduzione, ma da un alto valore espressivo, dal manifestarsi improvviso e irresistibile « del pathos di un profeta »³⁸, secondo una diagnosi di cui, nel corso delle sue fini indagini stilistiche vichiane, si sarebbe ricordato Mario Fubini, il critico che, movendo da Croce, avrebbe assimilato qualcosa dai vagabondaggi stilistici di Spitzer³⁹. Traspare però in Auerbach anche l'intento di disciplinare le libere escursioni del maestro viennese entro una cornice sistematica visibile soprattutto nell'altra parte del contributo, quella sul significato di "natura" in Vico. Complementare allo studio di poco precedente sull'estensione del valore di filologia, l'indagine conferma che la natura dell'uomo consiste nel suo « movimento del nascere e del divenire », dipendendo dalla situazione storica dalla quale scaturiscono le cose. L'accentuazione « della dipendenza della natura dalla situazione del nascimento nel tempo »⁴⁰, sancita alla vigilia di un temporaneo congedo da Vico, segna implicitamente la conferma di una sua attitudine barocca per il dinamismo incessante delle forme, per le « modificazioni » metamorfiche, per una risalita verticalmente genetica che, giusta la già ricordata dignità XIV, fa coincidere l'etimo di "natura" con il "nascimento". Mentre a Hegel non riuscirà di vedere in una ghianda « una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde »⁴¹, nella *Scienza nuova* la natura delle cose dipende dalla determinata concretezza dei « tempi » e delle « guise » in cui esse si originano, nella sintesi storica del loro vortice generatore⁴².

³⁷ E. AUERBACH, *G. Vico e l'idea di filologia*, in *San Francesco Dante Vico*, cit., pp. 62, 57 (ed. orig. *Giambattista Vico und die Idee der Philologie*, 1936).

³⁸ ID., *Contributi linguistici all'interpretazione della « Scienza Nuova » di G. B. Vico*, in *San Francesco Dante Vico*, cit., p. 68 (*Sprachliche Beiträge zur Erklärung der « Scienza Nuova » von G. B. Vico*, 1936).

³⁹ M. FUBINI, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Milano Napoli, Ricciardi, 1965² [1946], p. 30. Cfr. anche p. 119.

⁴⁰ E. AUERBACH, *Contributi linguistici*, cit., p. 73.

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, traduzione dal tedesco di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1996, p. 7. Sul « dissenso potenziale » da Vico cfr. P. PIOVANI, *op. cit.*, p. 568.

⁴² G. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., I, p. 500.

Spitzer si dovette accontentare di leggere il saggio di Auerbach a lui dedicato su un numero del 1937 di « *Archivum romanicum* », perché l'auspicata miscellanea in suo onore non giunse mai a compimento⁴³. Da quel giorno fino alla conclusione della guerra, il filologo berlinese segregato a Istanbul non si interessò più, apparentemente, del pensiero vichiano, che però continuava a fermentare sotterraneamente. In quegli anni Auerbach lavorava a *Figura*, un concetto che, distinto dall'allegoria per riferirsi a un evento preciso nella sua piena storicità anziché legarsi a un'idea astratta che gli dia significato, deve molto più di quanto si sia creduto alla nozione vichiana di « universale fantastico », che conserva tutta la concretezza dei solidi miti nonostante che possieda una valenza gnoseologica e non meramente retorica. Ma laddove la conoscenza logica si pone fuori del flusso temporale, l'universale fantastico, non diversamente dalla “figura” nella sua accezione patristica e medievale, si immerge nelle cose senza abdicare a un principio di costruzione che svela in sintesi la storia sociopolitica delle età primitive, del tutto fantastica ma « coerente e di sacrale paradigmaticità »⁴⁴.

Anche *Mimesis*, scritta durante la guerra mondiale, deve parecchio alle straordinarie ambizioni sintetiche della « storia ideale eterna » vichiana. Come questa muove da un'induzione, da un « frammento », « frantume » o « rottame », per dirla con il lessico espressivo della *Scienza nuova*, nella convinzione che ogni spunto deve offrire la prospettiva della totalità se si accetta il presupposto delle unità delle epoche, così l'*opus maius* di Auerbach esordisce sempre con un fenomeno individuale, particolare e concreto, al quale l'universale si adatta in modo elastico e duttile⁴⁵ perché da quella vista parziale è possibile ricavare una sintesi del tutto di cui fa parte. In questo modo il livello parziale dei passi prescelti per l'analisi si dota di una forza di irradiazione che ne espande il significato, rapportandosi a un sistema culturale più vasto. Non per nulla le prove generali di questo procedimento erano state fatte proprio nell'ultimo articolo vichiano d'anteguerra, quei *Contributi linguistici all'interpretazione della « Scienza Nuova »* che si aprivano con la « parafrasi di una frase ». Quantunque in *Mimesis* il nome di Vico occorra con qualche effusione soltanto in un parallelo con Saint-Simon per ricordarne il « pieno contrasto con la mentalità razionale e antistorica del loro tempo »⁴⁶, il suo pensiero diventa forza euristica, coscienza profonda che « identità e rigorosa normatività nella *Geistgeschichte* non esistono, e concetti astrattamente riassuntivi falsano e distruggono i

⁴³ Al progetto della *Festschrift* per Spitzer è dedicato il saggio di G. LUCCHINI, *Una mancata miscellanea in onore di Leo Spitzer* (1937), in « *Strumenti critici* », n.s., a. XXI, n° 1, 2008, pp. 99-115.

⁴⁴ Sono parole che lo stesso Auerbach aveva pronunciato qualche anno prima di *Figura* in E. AUERBACH, *G. Vico e l'idea di filologia*, cit., p. 57.

⁴⁵ Si parafrasano i memorabili *Epilegomena a Mimesis*, in Id., *La corte e la città*, cit., p. 196 (*Epilegomena zu « Mimesis »*, 1953). Sulla possibilità di una ricerca che, su presupposti vichiani, « dai fenomeni stessi creasse categorie ordinatrici sempre solo provvisorie » insistono sia FRITZ SCHALK nei *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern und München, Francke Verlag, 1967, p. 8, sia, più di recente, O. Pöggeler, « *Philologiam ad philosophiae principia revocare* ». *La recezione di Vico in Auerbach*, in « *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* », a. XXII-XXIII, 1992-93, p. 315.

⁴⁶ E. AUERBACH, *Mimesis*, cit., II, p. 197.

fenomeni », per cui, vichianamente, « l'azione ordinativa deve procedere in modo da lasciar vivere il fenomeno individuale nella sua piena espansione ». Il convincimento che « l'universale [...] dovrebbe, fin dove è possibile, adattarsi al particolare considerato »⁴⁷ è un *topos* del *De nostri temporis studiorum ratione*⁴⁸, ma peculiare ed esclusivo retaggio della *Scienza nuova* è la *Umschwung*, l'attrazione per il mutamento storico, l'unità dialettica che conferisce alla prosa di *Mimesis* un vigore drammatico insolito, oltre tutto maturato fuori dai riti compassati dell'accademia, nell'esilio di Istanbul, garante di una qualità narrativa che i lettori più avveduti non intendono più quale limite, come ancora la valutò Wellek, al quale si deve l'accusa ad Auerbach di essere un critico con velleità di scrittore⁴⁹.

Nel dopoguerra, quando già si era già trasferito in Pennsylvania, Auerbach poté riprendere gli amatissimi studi vichiani, che comunque avevano fruttato sia nel saggio su *Figura*, sia in *Mimesis*, edito nel 1946. Nell'accogliente sede americana per un verso recensiva la traduzione inglese della *Scienza nuova* sulle pagine prestigiose di « Modern Language Notes » e per l'altro presentava al congresso dell'American Society for Aesthetics il saggio su *Vico and the Aesthetic Historism*.

Un effetto del ritorno alla vita democratica, dopo i lunghi anni della barbarie nazifascista e della guerra, era l'esigenza ancora maggiore di prima di allargare gli orizzonti, di liberarsi dalle angustie culturali, di sbaragliare finalmente limiti e restrizioni. Senza dubbio delle due tendenze, diverse ma complementari, presenti in *Mimesis*, « una, verso la cultura universale, fondata sul principio vichiano della ripetibilità dell'esperienza umana, e una verso il conforme alla vita, il quotidiano, il concreto, l'irripetibile »⁵⁰, a prevalere nell'ultima stagione della vita di Auerbach fu la ricerca dell'ecumenismo, l'istanza, a dirla con Vico, di una « comune natura delle nazioni », che in lui si tradusse nella ripresa quasi ossessiva dell'idea goethiana di *Weltliteratur*. D'altro canto l'aspetto che più lo sedusse di *Letteratura europea e medioevo latino* fu l'esigenza di Curtius di « liberare la ricerca letteraria da ogni limitazione di epoca e di ambito nazionale, e considerare la padronanza di tutto un campo di studio come il presupposto della ricerca particolare ». Semmai, a dispiacergli era che « non sempre si comprende il senso della costruzione », senza della quale il libro diventa semplice « repertorio di consultazione »⁵¹. Di lì a cinque anni, la stessa accusa sarà rivolta alla *History of Modern Criticism*

⁴⁷ Id., *Epilegomena a Mimesis*, cit., p. 196.

⁴⁸ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., I, pp. 130-132: « non ex ista recta mentis regula, quae rigida est, hominum facta aestimari possunt: sed illa Lesbiorum flexili, quae non ad se corpora dirigit, sed se ad corpora inflectit, spectari debent ». Vedi G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 145-174.

⁴⁹ R. WELLEK, *Auerbach's Special Realism*, in « Kenyon Review », a. XVI, 1954, p. 305. Sulle qualità estetiche della costruzione argomentativa di Auerbach intervengono oggi W. W. HOLDHEIN, *Auerbach's « Mimesis »: Aesthetics as Historical Understanding*, in « Clío », a. X, 1981, p. 146 e L. COSTA-LIMA, *Erich Auerbach: History and Metahistory*, in « New Literary History », a. XIX, n. 3, 1988, pp. 467-499: 471.

⁵⁰ D. DELLA TERZA, *Da Vienna a Baltimora*, cit., p. 80.

⁵¹ Recensione cit. in E. AUERBACH, *San Francesco Dante Vico*, cit., pp. 190, 192, 189, nell'ordine delle citazioni.

di Wellek, rispetto alla quale Auerbach temeva che venisse « adoperata principalmente come opera di consultazione » enciclopedica⁵², laddove il proprio *Lingua letteraria e pubblico* sarà « destinato alla lettura per esteso e non alla consultazione »⁵³. Sono tutte pronunzie già avanzate con energia da Vico, tanto nella *Scienza nuova* (« ti è bisogno [...] non aprire a sorte questi libri, per leggerli, né per salti, ma continuarne la lezione da capo a' piedi »⁵⁴), quanto nella *Vita*, ove l'autore viene lodato per essere « uomo che non voltava indici »⁵⁵, tutti enunciati assunti ripetutamente da Auerbach quale antidoto al New Criticism, con cui era entrato a stretto contatto negli Stati Uniti e da lui giudicato un « argomento » non « unitario a causa del gran numero di possibili problematiche che si incrociano e si sovrappongono »⁵⁶.

L'intensa vocazione unitaria, derivata anche dalla convinzione tutta vichiana che la letteratura sia un problema gnoseologico che coinvolge l'architettura della mente, estendendosi dal fatto espressivo ed estetico delle lingue, delle scritture e delle arti all'intero mondo di cui esse fanno parte, aveva già orientato Auerbach verso la filologia romanza, aprendolo alla grande idea di un'Europa dalla cui prospettiva aveva tragiurato lo stesso Vico⁵⁷. Ma dopo *Mimesis*, che già si volgeva all'intera « abendländischen Literatur » (un titolo che ricorda, non si sa quanto casualmente, *Der Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler), neppure queste spaziose latitudini potevano bastargli. Ecco allora, nel '52, lo scritto intorno alla *Filologia della Weltliteratur*, un titolo nel quale il « certum » del primo termine vegliava affinché il secondo non finisse nelle generalizzazioni talvolta indiscriminate della *Geistesgeschichte*. L'urgenza del problema era stato tragicamente aggravato dalla guerra mondiale, a causa della quale « l'idea della *Weltliteratur* appare oggi meno attiva, meno pratica e meno politica di quella che si aveva una volta », in quanto l'avvicinamento ideale delle culture « ha influito ben poco sui costumi e sulla concordia in generale ». Ma quand'anche « la tempesta dei contrasti d'interesse e la conseguente propaganda ne disperdono all'istante i risultati », « la nostra patria filologica è in ogni caso la terra; la nazione non lo può più essere », tanto più che già il remoto Medio Evo « possedeva la coscienza che lo spirito non è nazionale »⁵⁸.

⁵² ID., recensione a R. WELLEK, *A History of Modern Criticism: 1750-1950*, New Haven, Yale University Press, 1955, voll. I e II, in ivi, pp. 221-232: 224.

⁵³ ID., *Sullo scopo e sul metodo*, cit., p. 29.

⁵⁴ G. VICO, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Alfredo Guida, 2004, p. 58 (p. 94 nell'ed. 1730).

⁵⁵ ID., *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, I, cit., p. 38.

⁵⁶ E. AUERBACH, recensione a R. WELLEK, *A History of Modern Criticism*, cit., p. 223.

⁵⁷ In *Vico e il Volksgeist*, uno degli ultimi saggi di argomento specificamente vichiano, edito nel 1955, Vico veniva inserito nella tradizione della filologia classica e del diritto romano, in seno a un « cattolicesimo dell'Italia meridionale » che, quanto mai remoto dal « sentimento nazionale tedesco e nordico » di Herder, innalzava « tra i due mondi concettuali una barriera quasi insormontabile » ID., *San Francesco Dante Vico*, cit., p. 107.

⁵⁸ ID., *Filologia della Weltliteratur*, in ivi, pp. 162 e 171 (ed. orig. *Philologie der Weltliteratur*, 1952).

Si capisce allora perché negli ultimi suoi anni Auerbach abbia concentrato i suoi studi sulla « tarda antichità latina » e per l'appunto sul « Medioevo », come recita il titolo del suo ultimo libro, uscito postumo. Che ancora una volta Vico gli abbia ispirato il metodo di lavoro lo si vede nelle pagine introduttive di *Lingua letteraria e pubblico*, dove, indulgiando *Sullo scopo e il metodo* che lo aveva guidato, riprende con pochissime modifiche un saggio specifico sul *Contributo di Vico alla critica letteraria*⁵⁹ destinato a una *Festschrift* in onore di Spitzer che, a differenza dell'analoga iniziativa del 1937, sarebbe andata in porto. Ribadita l'unità della cultura europea, dovuta come per Vico al « comune sostrato della civiltà antico-cristiana »⁶⁰, Auerbach, sentendo che questa civiltà era, dopo la tragedia del nazismo, « vicina al limite della sua esistenza », riteneva doveroso « tentare di afferrare ancora quell'unità storica in vista della sua vivente esistenza e della vivente coscienza di essa »⁶¹. Per conseguire questa meta unitaria e inclusiva non trovava nulla di meglio del metodo vichiano, con cui lo studioso ormai anziano evocava la diuturna familiarità, fin dagli anni giovanili. Nel rifarsi all'idea di filologia appresa dalla *Scienza nuova*⁶², alla quale aveva dedicato il saggio del 1936, Auerbach la giudicava molto confacente « al compito europeo » prefissatosi perché, di là dagli errori di contenuto e di applicazione, presumeva « ogni cosa connessa all'altra » e si interessava non già dello spirito individuale di un popolo, ma della « comune natura delle nazioni »⁶³. In questo modo « la diversità dei popoli e dei tempi non ci spaventa più »⁶⁴, e non comporta le tentazioni nazionalistiche sottese al *Volksgeist* di Herder, indifferente a una legge universale che si manifesta nello sviluppo di tutti i popoli.

Nello scritto che si può leggere quale estremo lascito metodologico vengono elencati con riconoscenza tutti i debiti contratti con Vico, consistenti nella teoria della conoscenza storica, ossia nel cosiddetto *verum factum*, nell'identificazione di ciò che è storico con ciò tutto che è umano e soprattutto nella fondazione dello storicismo, da non confondersi né con un « minuto lavoro antiquario » né con l'« eclettismo », perché pur nel suo relativismo o prospettivismo non si preclude l'approdo di una « storia ideale eterna ». Vico ha insegnato ad Auerbach che anche un particolare può fungere da « spunto » foriero di « qualche cosa di universale », a differenza del procedimento di Spitzer, che « tende soprattutto a cogliere esattamente le forme individuali »⁶⁵. A ideale integrazione degli *Epilegomena*, in cui si afferma che *Mimesis* non

⁵⁹ Lo si può leggere in *San Francesco Dante Vico*, cit., pp. 76-84.

⁶⁰ Anche per Vico « l'Europa cristiana sfolgora di tanta umanità [...] in forza della cristiana religione », G. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., I, p. 956.

⁶¹ E. AUERBACH, *Sullo scopo e sul metodo*, cit., p. 14.

⁶² Come è noto, per Vico la filologia è la « dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così della pace come della guerra de' popoli » (*Principi di scienza nuova*, cit., I, p. 419).

⁶³ Non per nulla anche Edward W. Said, nell'apprezzare di Auerbach questo suo « considerare l'umanità nella più ampia accezione e il trascendere i confini nazionali », ha notato quanto questa visione debba al suo precoce interesse per Vico, da cui evidentemente esso deriva. Cfr. E. W. SAID, *Secular Criticism*, in ID., *The World, the Text, and the Critic*, London, Vintage, 1991 [1984], p. 7.

⁶⁴ E. AUERBACH, *Sullo scopo e sul metodo*, cit., p. 18.

⁶⁵ Ivi, p. 26.

è « collocabile in nessun'altra tradizione fuorché in quella del romanticismo tedesco e di Hegel »⁶⁶, l'introduzione metodologica a *Lingua letteraria e pubblico* viene a riconoscere da ultimo che il magistero di Vico è servito ad Auerbach a « completare e a perfezionare »⁶⁷ i lasciti ermeneutici della *Geistesgeschichte*.

ANDREA BATTISTINI
(Università di Bologna)

⁶⁶ ID., *Epilegomena a Mimesis*, cit., p. 195.

⁶⁷ ID., *Sullo scopo e sul metodo*, cit., p. 14.

HANNAH ARENDT E VICO: LA *VEXATA QUAESTIO* DELLA STORIA

Premessa

In una breve annotazione del novembre 1954, qui ripresa dai *Quaderni e diari* (Q XX), preziosi scorci nel laboratorio mentale della pensatrice, Hannah Arendt così scriveva:

« La *vexata quaestio* della storia – che tutto, se osservato nel particolare, permane in una “sconfortante accidentalità” e acquista senso “nella grandezza” – che aveva già impressionato prima Vico e poi Kant e Hegel, in realtà era già risolta allorché Leibniz scopri che a partire da punti gettati a caso sulla carta si può sempre costruire una curva matematica e derivare una formula. Immaginiamo che Leibniz concludesse che un’astuzia della ragione guida la penna di colui che getta i punti! In fondo la conclusione di Hegel non era proprio di calibro migliore »¹.

Gli appunti degli anni Cinquanta furono preparatori al libro sulla *Vita activa*, uscito poco più di sessant’anni fa (1958²), nel quale ebbe un posto di rilievo la riflessione sugli esiti della modernità, tema centrale dell’opera arendtiana e, per molti aspetti, propedeutico alla questione del giudizio politico, che purtroppo manca nel grande testo della maturità *La vita della mente*, rimasto incompiuto³. In una nota, sempre del 1954, ella attribuiva a Hegel la malattia professionale dello storico, il quale affida al filosofo, cioè alla figura di un profeta retrospettivo, la risposta necessaria al problema del significato complessivo degli eventi. Se poi la ricostruzione storica dovesse svolgersi secondo un modello prestabilito, ai nuovi arrivati non parrebbe affatto insensato risalire dai punti gettati sulla carta all’immagine di un Dio, di una mano invisibile o della provvidenza che dirige l’azione degli uomini.

Efficace il motto leibniziano e assai arguta l’osservazione arendtiana. Mi è parso perciò utile collocare quest’ultima al punto di partenza di alcune riflessioni sulla *vexata quaestio* della storia, presente in autori vissuti in tempi diversi, ma uniti dal bisogno di comprendere il loro mondo sullo sfondo del passato dell’intera umanità. A tre secoli e mezzo di distanza dalla nascita di Vico, non potendo ovviamente indagare

¹ H. ARENDT, *Quaderni e diari 1950-1973*, edizione italiana a cura di C. Marazia, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 428.

² ID., *The Human Condition*, tr. it. *Vita activa*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1989.

³ ID., *The Life of the Mind* (1978), edizione italiana *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Bologna, Il Mulino, 1987.

quelle feconde influenze reciproche che accadono tra contemporanei, dobbiamo, per forza di cose, affidarci all’“adesso della conoscibilità”, secondo una celebre suggestione benjaminiana da Hannah Arendt molto apprezzata⁴. Ciò vuol dire che ha molto senso l’atto di metaforizzare le epoche trascorse, procedendo poi a scegliere una immagine che ne rappresenti l’idea-cardine fuori dal *continuum* cronologico; si porrà in tal modo una questione che ancora riguarda il presente, dalla cui forza d’urto muove sempre evidentemente la riflessione sul passato. Si andrà così in cerca di preziose cristallizzazioni, come fa il pescatore di perle, il quale porta in superficie antichi resti trasformati dal mare in materia di rara reperibilità, perché tornino a vivere nello spirito dell’umanità che se ne riappropria⁵. Si tratterà di passare dalla rappresentazione cineraria della storia, che trasforma il passato in inorganica oggettività da analizzare in laboratorio, alla storia che alimenta altra vita; ciò perché anche alla storia si addice quel che il poeta Rilke diceva della poesia, che cioè essa balena come luce inattesa su un fondo oscuro, stravolgendo il percorso naturale della combustione che va dalla fiamma alla cenere.

I luoghi dell’opera arendtiana dove compare il riferimento a Vico non sono molti, ma sono tutti molto significativi. Non si intende qui farne semplicemente il commento. Proverò pertanto a rivedere cruciali passaggi del pensiero vichiano muovendo dalla prospettiva di Hannah Arendt, adottando cioè gli strumenti concettuali della sua riflessione storico-politica, in fedeltà allo spirito del Convegno che propone di individuare nel Novecento le occasioni propizie a gettare nuova luce sull’opera del nostro grande pensatore.

Vico moderno pensatore della storia

Hannah Arendt si era formata nella Germania degli anni Venti del secolo scorso, tra tradizione e vivaci fermenti culturali, nel culto del mondo antico, e un rinnovato interesse per gli studi umanistici (il volume di Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* è del 1927): agli italiani Machiavelli e Vico, entrambi eredi, ciascuno nel suo tempo, dell’umanesimo storico, ella ha dedicato particolare attenzione in nome forse del condiviso interesse per la storia di Roma, per la latinità consapevolmente “seconda” rispetto alla grandezza dei Greci antichi. Dalle lezioni marburghesi di Heidegger (1924-25) Hannah Arendt aveva appreso un diverso modo di leggere le origini della storia della filosofia, i testi di Platone e di Aristotele. Al discepolato e all’amicizia di Karl Jaspers legò la sua maturazione filosofica sino all’esilio, dopo l’avvento del nazismo, dapprima in Francia e in seguito negli Stati Uniti⁶. Lesse in traduzione tedesca la *Scienza nuova* di Vico⁷, giovandosi in ogni caso, presumibil-

⁴ Rinvio al volume H. ARENDT-W. BENJAMIN, *L’angelo della storia*. Testi, lettere, documenti, traduzione di C. Badocco, Firenze, Giuntina, 2017.

⁵ H. ARENDT, *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, Milano, Mondadori, 1993.

⁶ H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1989.

⁷ La traduzione della *Scienza nuova* per opera di Erich Auerbach risale al 1924. La sola citazione

mente, anche delle riflessioni jaspersiane sulla storia universale nel volume del '49 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, nel quale, tuttavia, compare in nota una sola volta il nome del filosofo napoletano⁸. Conobbe peraltro il saggio di Karl Löwith dedicato a Giambattista Vico nel volume *Meaning in History* uscito in prima edizione, e in quello stesso anno, in lingua inglese negli Stati Uniti⁹. Löwith attribuiva al Vico una così approfondita comprensione della storia tale da avere anticipato in larga parte, a suo dire, i concetti poi espressi da Herder e Hegel, Dilthey e Spengler, fino alla lotta di classe di Marx e Sorel. Il tema della storia aveva sostituito nello sguardo dei moderni i concetti fondamentali della metafisica tradizionale, sicché anche Vico si premurò di indicare il nome di chi aveva gettato i punti sul foglio di carta di leibniziana memoria. Si trattò della “provvidenza” introdotta nell’ultima sezione del primo libro come il “metodo” della *Scienza nuova*, la legge da cui la storia riceve la sua direzione e il suo ordine, anticipo dell’astuzia della ragione di cui parlerà Hegel¹⁰. Sull’eterna provvidenza lo stesso Vico dichiarò di aver lavorato nel corso di tutta l’opera. Sono note a tal proposito le parole del filosofo:

« la Scienza nuova dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del genere umano »¹¹.

La provvidenza agisce nell’immanenza del corso storico, senza fare miracoli, come una necessità evidente allo sguardo retrospettivo, a riprova del fatto che i filosofi, diceva Hannah Arendt, hanno per lo più eluso il problema della contingenza della storia per cogliere in essa anzitutto la permanenza di un ordine universale. La provvidenza vichiana rappresentò, anche per la Arendt, il significato del tutto. “Significato”, *meaning* nel testo inglese di Löwith, è nella lingua tedesca *Bedeutung*, parola di grande potenza: parola goethiana per eccellenza, la più goethiana di tutte secondo Hannah Arendt, riferimento luminoso all’*Urphaenomen*, vero e proprio profetofenomeno. La

precisa dell’opera vichiana riguarda il *De nostri temporis studiorum ratione*, da Arendt letto con testo tedesco a fronte nell’edizione a cura di W.F. Otto (*Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*), Godesberg, 1947.

⁸ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982. Jaspers apriva il suo testo indicando la struttura della storia universale, lasciando fuori l’etnologia rivolta agli oscuri primordi della civiltà umana. Tra due infiniti la storia universale nel XIX secolo è stata la storia dell’Occidente, per dirla con Ranke, ma numerose sono state le civiltà unitarie, forme sociali che nascono e periscono secondo un ritmo biologico, alla maniera di Spengler. La filosofia della storia, da Vico a Max Weber, coglie invece un significato unitario entro uno schema che per Jaspers mette al centro il periodo assiale (intorno al 500 a. C.), una linea di demarcazione della storia che “vichianamente” ebbe una natura sorgiva, empiricamente autonoma a dispetto della “boria” delle nazioni e dei popoli.

⁹ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, traduzione dal testo tedesco (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953), Milano, Edizioni di Comunità, 1979.

¹⁰ Ivi, pp. 137-159.

¹¹ G.B. VICO, *Scienza nuova* (1744), in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, libro I, sezione quarta (*Del Metodo*), p. 549.

provvidenza in Vico le parve in tal senso un'idea fondamentale, certo ammodernata rispetto a Agostino e Bossuet, e tuttavia essenziale, come dimostra la rappresentazione allegorica della dipintura, esempio "rinascimentale" di un pensare per immagini, dove l'occhio di Dio, in alto a sinistra del quadro generale, domina ogni cosa. La ricerca di un significato unitario avrebbe fatto della storia in epoca moderna non tanto il racconto delle azioni umane, delle loro gesta e delle loro sofferenze, quanto la costruzione di un insieme secondo un modello in senso analogico d'ispirazione matematica, quasi allo scopo di una calcolabilità generale. E tuttavia, benché in parte suffragata dal testo vichiano, la riconduzione del significato della *Scienza nuova* esclusivamente sotto la voce "filosofia della storia", ne tradisce lo spirito nuovo, reperibile piuttosto nelle significative questioni dell'educazione, del diritto, dell'economia e dell'etica, della gnoseologia e del senso comune, dei miti e della poesia. La storia ha a che fare con le idee che si generano, che si fanno mentre si fanno, con i costumi e le leggi, con le cose umane nei loro tempi e luoghi, e per quanto sia una "scienza" accostabile alla geometria, per aver creato da sé i suoi elementi (il principio del *verum factum* negli scritti latini di Vico), si deve pur tener conto, che il mondo storico è costituito da altre grandezze che non sono punti, linee, superfici e figure. Vico così scriveva nel § 349 della *Scienza nuova*:

« Così questa Scienza procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superfici e figure »¹².

Difficile pertanto intravedere nella vichiana "filosofia della storia" quella "fuga verso il tutto", tipica delle metafisiche teologiche otto-novecentesche finalizzate a prospettare società perfette, paci definitive, o un definitivo ordine mondiale. Vico narrava, nella celebre storia di sé stesso, ch'egli, deluso da epicurei e stoici, si era ad un certo punto "confermato vieppiù nei dogmi di Platone", convinto allora che nella mente umana sono certe verità eterne che non sono da noi, mentre del rimanente, in tutte le cose che dipendono dal corpo, sentiamo una libertà di fare, intendendo e conoscendo, con la memoria e la fantasia, nel tempo opportuno¹³. Platone gli aveva suggerito il principio di un'idea eterna che fonda la morale e l'ideale repubblica, destando in lui il pensiero di un diritto ideale eterno, di una città universale disegnata dalla provvidenza che fosse da guida a tutte le nazioni in tutti i tempi. Il tema era quello dell'universale capace di illuminare il particolare, flettendosi, a differenza di un regolo fisso, sugli eventi. Nel *De ratione* Vico stigmatizzava quei dotti che pretendono di discendere rettilineamente dal vero universale alle verità particolari, restando impigliati nelle contingenze della vita¹⁴. Diversamente i sapienti, tra le tortuosità della vita pratica, pur mirando sempre all'eterno vero ma in assenza della via retta, aggirano

¹² Ivi, p. 552.

¹³ G.B. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit., p. 19.

¹⁴ Id., *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., p. 133.

l'ostacolo e prendono decisioni utili, magari a lunga scadenza¹⁵.

Nel capitolo finale della *Vita activa*, dedicato alla critica dell'età moderna, Hannah Arendt metteva in scena il confronto di Vico con Cartesio, un *topos* degli studi vichiani, l'incontro che cambiò la vita del filosofo italiano, allorquando egli, di ritorno dall'esilio di Vatolla, trovò a Napoli un clima culturale diverso, che lo attrasse e inquietò al tempo stesso: vale a dire il disprezzo per lo studio delle lingue, il mondo civile e politico trascurato per la fisica, l'esperienza poco esercitata, lo scetticismo diffuso in ogni sapere. Ebbe di fronte il *de omnibus dubitandum* e il celebre *cogito sum* cartesiani. Se per un verso dovette convenire sulla necessità di mettere in mora un certo passato e di esercitare un salutare dubbio sui tempi e sulle mode culturali, pure egli reagì ricorrendo all'autorità del genere umano, alla storia che narra del divenire del senso comune delle genti, di gruppi ristretti, delle nazioni e dell'intera umanità. Hannah Arendt si diceva colpita dal nuovo metodo e dall'avvento di un cambiamento così radicale. Cartesio non aveva sostenuto semplicemente una forma aggiornata dell'antico scetticismo. Il dubbio universale agì nel cuore della modernità, in uno con la nascita della scienza fisico-matematica, come il *thaumazein* greco, cioè con analogo forza traumatica¹⁶. Nulla sarà più come prima se si mette in dubbio la realtà colta con i sensi e con la ragione. L'incubo della non-realtà produsse così la sommersione della realtà nella coscienza e nei suoi processi interni. L'assunto cartesiano fu: la mente può conoscere solo ciò che essa stessa ha prodotto e trattiene in sé. Da qui la perdita del senso comune, l'alienazione dalla terra, la prevalenza della vita attiva sulla contemplazione, del "fare", come sperimentare, sia introspettivo sia esterno, tale comunque da negare ogni verità oggettiva (l'invenzione del telescopio realizzò con Galilei il sogno di un punto archimedeo, per sottomettere tutto al calcolo). La vittoria moderna dell'*homo faber* condusse la filosofia ad abbandonare il tentativo di comprendere la natura, opera di Dio creatore, e a volgersi alle cose che dovevano la loro esistenza all'uomo. Questa fu, secondo Hannah Arendt, l'argomentazione che indusse Vico a trattare della conoscenza storica e dei prodotti dell'attività umana. La moderna scoperta della storia dovette perciò uno dei maggiori impulsi non ad un nuovo entusiasmo per la grandezza delle imprese umane, ma alla disperazione della ragione che sembrò adeguata solo dinanzi a oggetti fatti dall'uomo¹⁷. Che Vico possa dirsi cartesiano e anticartesiano al tempo stesso, non è tesi nuova negli studi vichiani. Vico contrastò l'astratto razionalismo naturalistico ma non rifiutò la nuova dimensione dell'auto-coscienza¹⁸. Löwith ha sostenuto infatti che Vico adottò il dubbio metodico per poi capovolgerlo, additando infine nel grande oceano di dubbiezze la « picciola terra » su cui stare ben saldi¹⁹. Non diversamente Hannah Arendt fu colpita da quel "lume"

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 203.

¹⁷ Ivi, pp. 221-222.

¹⁸ Rinvio alle pagine di F. DE SANCTIS dedicate a Vico in *Storia della letteratura italiana*, vol. II, Milano, Rizzoli, 1983, pp. 836-855. Si veda inoltre R. FRANCHINI, *Vico, la metodologia storica e l'avvenire della filosofia*, in Id., *Interpretazioni. Da Bruno a Jaspers*, Napoli, Giannini, 1975, pp. 91-106.

¹⁹ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 141-142.

eterno che non tramonta, una verità che non si può chiamare in dubbio secondo Vico, e cioè che « questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana »²⁰. In perfetta sintonia con la mentalità moderna il pensiero di Vico le sembrò espressione del trionfo della ragione che sposta il suo dominio dalla natura alla storia, della quale è possibile cogliere il significato solo se si guarda all'intero processo, trascurando i particolari e negando in definitiva la contingenza delle cose umane.

Nella raccolta di scritti *Tra passato e futuro* (1961) Hannah Arendt dedica un ampio saggio *Al concetto di storia dall'antichità ad oggi*, vale a dire alla *vexata quaestio* della storia, che è una categoria dell'esistenza più antica della scrittura, precedente la pratica storiografica nel mondo classico. Per gli antichi Greci la narrazione del passato ebbe lo scopo di salvare dall'oblio i fatti, le opere e le parole dette, tutto un mondo perituro di cose generate da quell'ente mortale che è l'essere umano. Erodoto e Tucidide si impegnarono a narrare eventi esemplari con l'imparzialità di una larga veduta, alla maniera di Omero, primo storico-poeta, che non parteggiava per i vincitori né per i vinti. Nell'evo moderno, all'imparzialità si sostituì l'obiettività, e questa ha senso solo se si legge nel particolare un significato generale, trasferendo così il monopolio della significazione sotto l'idea dominante di "processo"²¹. La preferenza per il *facere* rimosse il senso dell'agire, per la difficoltà di comprendere le azioni, per lo più inintenzionali. Vico diceva infatti che l'occhio retrospettivo dello storico (occhio spirituale, non corporale) è in grado di passare sopra le menti ristrette degli uomini che agiscono, concentrandosi sui fini superiori che si realizzano anche senza che essi ne siano stati consapevoli.

Progresso e senso comune

Hannah Arendt sostiene che per i moderni la storia si basò dunque sull'idea della fabbricazione di un processo in sviluppo, avendo essi secolarizzato le categorie teologiche della tradizione cristiana e trasferito nell'immanenza le attese escatologiche. Sta di fatto, però, che l'idea cristiana di un inizio e di una fine del processo divenne del tutto estranea alla mentalità moderna, che collocò invece il presente tra origini oscure e un futuro altrettanto indefinito. Ciò vale a confermare che Vico sia stato un "moderno" pensatore della storia, per aver colto l'oscurità dei primordi e per aver escluso dal futuro la certezza di una seconda venuta tra speranza e apocalissi. « Il mondo è giovane ancora », Vico così ammoniva i suoi allievi, spronandoli a credere nel futuro, a fare cose nuove per migliorare il presente²². Può dirsi cristiano colui che non riflette sulla fine dei tempi? E che non scandisce, dunque, la storia tra un inizio e il compimento ultimo? E tuttavia lo stigma del cristianesimo, che sta nell'avvento di una nascita

²⁰ G.B. VICO, *Scienza nuova*, in *Opere*, cit., libro I, sezione terza, § 331, pp. 541-542.

²¹ H. ARENDT, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1961), tr. it., *Tra passato e futuro*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Garzanti, 1991, pp. 70-129.

²² G.B. VICO, *De mente heroica* (1732), in *Opere*, cit., p. 397.

“miracolosa”, non è affatto assente nell’opera vichiana. Basterà spostare l’attenzione dal corso del processo storico alle innumerevoli cesure che lo attraversano. Basterà allora considerare che il significato della “scienza nuova” è contenuto assai più nell’aggettivo che non nel sostantivo. Di una “scienza” altra Vico intese fare l’annuncio, in nome del “nuovo” che il mondo umano assegna a tutti i tempi passati e a quelli a venire. Nuova fu per i moderni la straordinaria scienza sperimentale, lo sguardo all’empirico a partire dal laboratorio attrezzato della mente che indaga con la forza di nuove domande. Nuova fu la visione della storia tra due infiniti speculari che non si toccano come avveniva nella circolarità di un mondo chiuso²³. Lo stesso accadere di un innegabile progresso, privato però della mèta finale, parve a molti un fatto entusiasmante e inquietante al tempo stesso. L’idea di un cammino indefinito, che procede a balzi in avanti e ricadute, e che, peraltro, neppure rassicura sull’apocalissi a tarda scadenza, difficilmente potrebbe tradursi in un senso comune ideologizzato, idoneo a trascinare le masse. A nuovi tempi corrispondono nuovi problemi, trionfi e prevedibili battute d’arresto. La storia ha perciò bisogno di nuovi esempi, perché altri ne nascano e si proceda, tra mille traversie, verso l’auspicato meglio. La tanto criticata modernità ebbe il merito di mettere all’ordine del giorno il problema del nuovo. Vico evidentemente non concepì il progresso alla maniera di un Condorcet o degli illuministi. La teologia civile ragionata della provvidenza agisce per vie così naturali che non se ne può tracciare in anticipo il percorso. Non si possono escludere infatti ricorsi e ricorrenze, passi indietro e nuovi cominciamenti. Lo schema naturale progressivo della crescita individuale dal senso alla fantasia, all’intelletto, non si tramutò in una legge storica con pretese totalistiche, tale da proteggere l’umanità dall’avvento di una ritornante barbarie. Selve, campi, città e accademie, descrivono per simboli il cammino della civilizzazione, secondo l’ordine della provvidenza. Il tema del “nuovo” è nell’opera arendtiana strettamente legato all’antropologia filosofica elaborata in *Vita activa*. Il futuro della storia, l’enfasi tipicamente moderna sul cammino della civilizzazione, non avrebbero alcun senso se scollegati dall’impegno per una “educazione dell’umanità”, alla maniera di Lessing. Il rischio è che, altrimenti, resti in atto solo il processo, il movimento, senza scopo e senza limiti. Hannah Arendt leggeva con particolare interesse il Vico delle orazioni inaugurali, quel Vico che dichiarò apertamente di aver voluto abbandonare le scienze naturali per il bisogno intimamente avvertito di intraprendere lo studio al suo tempo trascurato della coscienza morale e politica. Quindici anni prima della prima edizione della *Scienza nuova* (1710), Vico aveva attribuito all’uomo l’antica scienza geometrico-matematica, la sola che poteva avvicinarlo al modo in cui Dio “conosce” la natura per il fatto di averla creata. Soltanto anni dopo Vico elaborò l’idea della “nuova scienza critica” che è la storia, avviandosi in sintonia con lo spirito dei suoi tempi al pensiero di una storia universale piuttosto che a una nuova filosofia politica²⁴. All’antropologia vichiana è appartenuto il senso di mistero avvertito al cospetto della natura già da Socrate che preferì dedicarsi alla

²³ La medicina insegna che ci sono sempre “nuove” malattie da curare: cfr. G.B. VICO, *De ratione*, cit., p. 129.

²⁴ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., capitolo sesto, p. 279, nota 65.

comprensione dell'animo umano; essa fu pervasa da quella *pietas* per l'arcaico che fece sentire il suo autore, per varie ragioni, isolato nel suo tempo. Il pensiero di origini tutt'altro che perfette non fu peraltro semplice prefigurazione del primitivismo tipico del secolo allora incipiente: Vico non denunciava la decadenza dei tempi in nome del ritorno all'innocenza perduta, auspicando una rigenerazione futura. Il mondo per Vico non era la natura, ma la città e dunque la storia, il senso comune delle genti e dunque il racconto di stili di vita esemplari nell'età degli dei, degli eroi, degli uomini. Sul piano storiografico la narrazione vichiana si sofferma sui particolari, su tipizzazioni che sono esempi o metafore della forma dell'umano nel suo svolgimento da rozzi principi a comunità civili, in un cammino di "umanizzazione" cominciato con la pratica dell'inumare il corpo dei defunti, con il culto degli antenati e il bisogno di costituire una stabile vita di coppia, e attraversato dalla costante paura del cielo che punisce e conforta dall'alto di un potere più che umano. Nella *Scienza nuova* Vico formula la "critica dell'Umanità" (De Sanctis), piuttosto che delineare la storia universale scandita dalla ripetizione di una legge trascendente. Egli tracciava la storia delle umane idee, sul fondamento delle modificazioni della mente umana. Si trattò di una sorta di "umanologia", che ebbe caratteri assai affini a una filosofia della mente, in senso arendtiano, o alla filosofia dello spirito, di evidente ispirazione crociana²⁵. Fu del tutto assente in lui il nuovismo dei moderni e, al tempo stesso, il passatismo degli antimoderni. Agli albori dello storicismo Vico ne presenti con lungimiranza i difetti, eludendo i limiti della spiegazione empirica del passato, ed escludendo la ricerca di una ripetitiva linea di sviluppo degli eventi. La storia ha senso ma non è detto che debba avere per i posteri il senso univoco di uno svolgimento necessario. Ciò significa che il senso è rintracciabile nelle forme dell'umano e nelle sue prerogative che sono il pensare, l'agire, il giudicare. Hannah Arendt attribuisce al "volere" la capacità d'inizio propriamente umana, la forza spontanea di dare avvio a processi che altrimenti mai sarebbero cominciati. L'uomo è all'origine della *poiesis*, del passaggio cioè dal non essere all'essere in virtù di un'opera creativa. All'agire umano si deve la realtà del contingente, sempre ostico per i filosofi tradizionalmente restii a pensare il nuovo e la possibilità del cambiamento. Nella *Vita della mente* ella tornava a riflettere con accenti finanche positivi sulla metafisica storica di Hegel, al punto di riscontrare nel pensatore che meno le fu congeniale la crucialità del tema del Tempo, che non è un semplice trapassare. Il movimento potrebbe anche non finire con l'umanità, ma certo senza di essa non ci sarebbe temporalità né storia. Il tempo umano è il futuro, che viene dunque verso di noi (*Zukunft*). In Hegel il tempo dell'Essere non è più quello cristiano che va dall'inizio al compimento ultimo, ma è l'Eterno che coesiste dialetticamente con il divenire. È lo Spirito che si incarna nel corpo e nella materiale storia degli uomini²⁶. Come negare che anche in Vico la storia si presenti come possibilità, come

²⁵ Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), edizione nazionale a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 1997. Di "umanologia" ha parlato Pietro Piovani, del quale si veda in particolare modo il saggio *Vico senza Hegel*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 553-86.

²⁶ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 354-59. La pensatrice si riferiva allo Hegel giovanile mediato dalla lettura di Koyré.

nascita del nuovo sulla base di inizi che sono “strutturali”, fondanti il corso degli eventi, imperfetti come ogni cosa terrena, ma propulsivi del bene e del male, prassi che è frutto di volontà individuali e di condivisioni occasionali, pensieri prodotti con mente pura mai priva di pathos, vale a dire di attesa e timore del futuro²⁷.

Nel principio gnoseologico del *verum factum* Hannah Arendt intravide la moderna prevalenza dell'*homo faber*, il segno dell'operare tecnico-poietico, distinto dal lavoro (attività riconducibile al metabolismo naturale) e dall'agire (simbolo invece di libera iniziativa e di cominciamento). L'idea di fabbricazione, secondo lo schema mezzi-fine aggiungeva così un ulteriore tassello alle fonti della vichiana conversione del vero col fatto. Dimostriamo le verità geometriche perché le facciamo, e potremmo conoscere la natura solo se la creassimo. Sennonché tra l'uomo e la natura veniva a erigersi la figura di Dio creatore dell'universo: abissale la distanza tra la mente divina che tutto contiene in sé e la costruzione delle finzioni matematiche ad opera dell'umano intelletto. Incolmabile la distinzione tra le verità di ragione, necessarie ed eterne, e le verità di fatto, contingenti per definizione. Che Cesare passò il Rubicone è una verità secondo ragione solo nella ipotesi dell'infinito matematico, secondo Leibniz. Il principio del *verum-factum* riprendeva dottrine precedenti, risalenti al tomismo, si trovava in Hobbes, nella ragion sufficiente di Leibniz. Il *facere* vichiano è *poiesis* e al tempo stesso *techne*, ma certo non è meccanica produzione di oggetti e neppure creazione dal nulla. Proceede semmai alla maniera di un demiurgo che forgia la materia preesistente. Ciò significa che la forma a cui si ispira il vasaio sarà sempre più perfetta dell'oggetto modellato, come insegnava il grande Platone. Il *facere* vichiano sarà sempre impigliato nelle tortuosità della vita, e mai apparirà del tutto trasparente alla mente umana. Hannah Arendt, che vede in Vico un promettente tecnologo (oggi egli avrebbe teorizzato che facciamo anche la natura in virtù degli sviluppi della tecnica), non ha potuto non riconoscere nel *factum* vichiano il frutto delle attività superiori che sono l'arte, la storiografia, la poesia, cioè il mondo della cultura e della civiltà senza il quale l'agire non avrebbe materia per inserirsi verticalmente nel continuo temporale. L'universale vero dei principi e delle idee eterne, delle *degnità*, scandisce in Vico la conoscenza storica, che raccoglie cogitando gli elementi sparsi del passato allo scopo di comprenderne il significato. Il *facere* vichiano, diverso dal costruttivismo scientifico e abissalmente lontano dalla creazione divina, ha la forma del senso comune, dell'universale che nasce in uno col particolare di costumi e nazioni, di leggi e istituzioni. In senso metaforico l'uomo vede la realtà come in un monogramma, su di un piano con immagini a rilievo, quel che invece in Dio ha la forma di figure multidimensionali. Il limite di una lettura che riconduce Vico sostanzialmente allo spirito del cartesianesimo, veniva tuttavia indicato dalla stessa Arendt in una nota al testo *Vita activa*, nella quale ella ricordava che fu proprio Vico a criticare in Cartesio la mancanza del “senso comune”, sottolineando così la fondamentale distanza tra i due pensatori²⁸.

Vico intese il senso comune alla maniera di Cicerone, come un modo spontaneo

²⁷ Rinvio a R. VITI CAVALIERE, *Saggi sul futuro. La storia come possibilità*, Firenze, Le Lettere, 2015.

²⁸ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 278, n. 44.

di vedere le cose, dinamico e soggettivo, un « giudizio senza alcuna riflessione »²⁹, opposto al carattere statico, collettivo e consolidato, di un sapere inamovibile e sacro alle spalle dei nuovi nati. Vico attingeva alla tradizione umanistica, simbolo di rifiuto dell'obbedienza all'autorità di predecessori, di antiscolasticismo e antidogmatismo. Ora i temi dell'autorità e della tradizione sono stati al centro di alcuni importanti scritti arendtiani degli anni Cinquanta e Sessanta, testimonianza del bisogno di riflettere sulla rottura della continuità col passato negli anni post-totalitari del Novecento³⁰. Il senso comune ebbe per entrambi una connotazione pedagogica e al tempo stesso politica. Nel *De ratione* Vico denunciava la crisi della cultura agli inizi del Settecento quando nell'istruzione ai fanciulli veniva inflitta l'astratta logica che insterilisce le menti piuttosto che la topica più adatta alla spiccata fantasia dei fanciulli. Il senso comune riguarda il verosimile, l'opinione, le credenze, l'agire insieme, l'argomentazione; esso è il collante di una comunità, e dell'intero genere umano, che non lede la pluralità dei diversi punti di vista³¹. Vico rivendicava nell'*Autobiografia* la sua formazione autonoma, fiero di non aver mai dovuto giurare nelle mani di un maestro, né di aver fatto parte di sette o conventicole³². L'umano arbitrio e il diritto naturale sono la coscienza del certo che i grammatici e gli storici analizzano nel concreto delle lingue, dei costumi, delle leggi. La nuova scienza critica chiamava in causa la filosofia, ossia la ragione che distingue (filosofia e filologia *geminæ ortæ*), perché rappresentasse il "criterio" del senso comune, al fine di giudicare nel mondo senza trarsi fuori dall'umanità. Alla filosofia compete il riconoscimento della natura provvidenziale del senso comune, vale a dire la costituzione di un dizionario mentale, o di un etimologico universale che permetta di concepire la storia ideale eterna che scorre sotto la storia delle nazioni. Si potrebbe parlare di un provvidenzialismo neo-umanistico.

L'universale, anch'esso, non sta in un cielo di stelle fisse, ma si costituisce via via nella conversione del vero con il certo. Non può sfuggire l'attenzione vichiana al particolare di epoche, di fatti e di personaggi: la storia di Roma, per esempio, così emblematica per la comprensione della fragilità di ogni grande produzione umana, o la « natura eterna dei feudi », che è la scoperta dei vincoli di dipendenza, elemento inevitabile della forza, distinta dal potere e dalla violenza, o ancora la figura di Omero, simbolo eterno della poesia e della essenziale affinità di poesia e storiografia.

Il *sensus communis* ha valenza politica: esso riempie, in senso arendtiano, lo spazio pubblico di intersezione dei discorsi e delle azioni come nell'immagine metaforica dell'antica *polis*. Anche in Vico il senso comune evoca la pluralità degli uomini, allude a una comunicabilità universale, connaturata all'arbitrio individuale entro un disegno divino che nulla toglie alla libertà di farsene degni. Nelle sue ultime lezioni su Kant Hannah Arendt rinveniva nell'opera del filosofo dell'Illuminismo, anch'egli

²⁹ G.B. VICO, *Scienza nuova*, cit., dignità XII: « Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano ».

³⁰ Mi riferisco ai saggi: *La tradizione e l'età moderna* e *Che cos'è l'autorità* nel volume *Tra passato e futuro*, cit., pp. 41-69, e 130-192.

³¹ G.B. VICO, *De ratione*, cit.

³² Id., *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit., pp. 5-60.

pensatore *sui generis* della storia, il carattere plurale del *sensus communis* nella terza *Critica*, la risposta “politica” alla deduzione trascendentale del giudizio riflettente estetico, di quel giudizio che dà a sé stesso le regole per il discernimento del bello all’interno della comunità umana³³. Pure in Vico il senso comune si era presentato come un senso comunitario, in virtù del quale *homo non intelligendo fit omnia*, nella spontaneità, non meramente istintiva, dell’intreccio delle volontà individuali. Il senso comune, senza riflessione, accudisce al vivere insieme, rende coesa la vita associata, sostenuta da credenze e valori condivisi. Nella seconda forma della gnoseologia vichiana, come la definì Croce³⁴, la conversione del vero col certo si realizza nell’esercizio della comprensione, nella pratica del giudizio storico-politico autonomo, frutto di una mentalità larga come in una sorta di allenamento costante alla pratica del vivere assieme nel mondo. Il giudizio senza alcuna riflessione prelude alla nuova arte critica, in quanto privo di condizionamenti intellettualistici. Baluardo contro le ideologie di massa, parve alla Arendt un impegno individuale nella sfera pubblica. Il giudizio storico-politico, incardinato nella collaborazione di vero e certo, è cosa umana, prassi civile, legato alla natura temporale della capacità conoscitiva, in quiete solo per un attimo nel *nunc stans* della comprensione, sulla soglia del passo carraio di nietzscheana memoria, come nella kafkiana lotta tra le forze opposte del passato e del futuro³⁵.

La *vexata quaestio* della storia può allora prendere ben altra forma rispetto alla reiterata metamorfosi del caso in necessità (i punti gettati sulla carta secondo Leibniz).

Vico filosofo della nascita

Il senso comune, politico, plurale, riguarda la “natura” umana e il perpetuo originarsi di ogni cosa. La natura non è assente in Vico, perché essa è insita nell’uomo che si sviluppa con ritmi ripetitivi non però prevedibili negli esiti originali che chiamiamo “storia”³⁶. Il riferimento alla sterminata antichità degli inizi del genere umano ebbe in Vico il compito di scandagliare a fondo i caratteri del vivere umano nel mondo. Il cammino di umanizzazione a partire da uno stato a dir poco primitivo non culminò per lui nel congedo dalla natura, da affidare a scienze particolari di contro a un sapere del tutto sovrastante i dettagli nella prospettiva olistica della ragione calcolante. Il dibattito otto-novecentesco sulla distinzione di scienze della natura e scienze dello spirito non ha avuto in Vico un precursore. La distanza tra natura e cultura appartiene semmai agli esponenti di una modernità avanzata, quando una certa razionalità, astratta e generalizzatrice, rese l’uomo “antiquato”, ossia

³³ H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), tr. it., *Teoria del giudizio politico*, a cura di P.P. Portinaro, Genova, Il melangolo, 1990.

³⁴ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., capitolo II.

³⁵ Alla parabola di Kafka “Egli” è ispirata la metafora del pensare tra forze opposte nell’attimo del giudizio riflessivo. Cfr. H. ARENDT, *La lacuna tra passato e futuro*, Premessa al volume *Tra passato e futuro*, cit., pp. 25-39.

³⁶ Si deve a Pietro Piovani il titolo *Vico e la filosofia senza natura*, e tuttavia nel testo si riconosceva al pensatore napoletano l’interesse per la natura dell’uomo nel suo farsi che è storia. Rinvio al volume P. PIOVANI, *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990.

de-sensibilizzato, povero di fantasia e passioni, e dunque privo di mondo comune. Nel Novecento Hannah Arendt ha colto con intelligenza il nesso imprescindibile di natura e storia, là dove, per esempio, ha indagato, all'interno delle sue meditazioni sul "pensare", il sensibile delle metafore nel vissuto della ragione poetica, perché venisse posto un argine all'indifferenza, che è l'opposto del sentire la vita nel concreto delle sue forme storiche, prima di conoscerne il significato³⁷. La metafora è originariamente poetica. Si pensi all'uso frequente di metafore in Omero, come nel passo dell'*Iliade*, in cui si paragona « l'assalto straziante della paura e del dolore nel cuore dell'uomo all'attacco combinato dei venti in più direzioni sulle acque del mare »³⁸. Si allude all'esperienza inapparente, intima del singolo, tramite l'immagine reale di una tempesta che molti non hanno vissuto e che però possono quasi toccar con mano.

In Vico: « natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e in certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose »³⁹. "Natura" nel lessico vichiano sta per "nascita", dal latino "*nascor*". Se natura delle cose è nascimento, allora si destabilizza ogni canone fisso di primogenitura: né l'uomo né la storia hanno origini prescrittive del futuro secondo un codice di programmazione assegnato in partenza. Ogni essere umano è *initium*, dice Hannah Arendt, riprendendo un celebre passo di Agostino, capacità di avviare nuovi cominciamenti, di incentivare ogni volta la vita. Vico ha pensato l'origine come il perpetuo originarsi del nuovo, foss'anche l'inizio del ritorno a una nuova barbarie. Resta il fatto che del nascere non si fa esperienza; la nascita non è tempo vissuto nello spazio omogeneo di momenti misurabili. Eppure tutti facciamo esperienza dell'origine, vale a dire che tutti possiamo conoscere l'esperienza della libertà nella spontaneità del dare inizio⁴⁰.

Se natura è nascimento, cosa rende così "attiva" e produttiva la specie umana? Anzitutto il linguaggio, nella pluralità delle lingue, contro la boria dei popoli che hanno avuto per lo più l'arroganza di sentirsi primi nella storia del loro molteplice costituirsi. Il linguaggio ha avuto la sua fonte nel corpo, nella voce, nei suoni e nei gesti. Il libro secondo della *Scienza nuova*, dedicato in parte alla logica poetica, presenta il *logos*, che è parola, discorso, nella forma embrionale di "favola", che i greci dissero *mythos*, o *vera narratio* in Platone⁴¹. La logica poetica scavava a fondo nel linguaggio ma non attingeva a un *primum*, sempre inafferrabile, esaminando piuttosto il carattere inaugurale che ebbero la poesia e i miti nel cammino di civilizzazione. Vico tracciava il paradigma di una "metafisica fantasticata" che descrive come l'uomo, nell'età eroica che segue alla bestialità di condizioni selvagge (*ingens*

³⁷ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 183-216 (*Linguaggio e metafora e La metafora e l'ineffabile*).

³⁸ Ivi, p. 192.

³⁹ G.B. VICO, *Scienza nuova*, cit., libro I, sezione seconda, dignità XIV.

⁴⁰ Sul tema della "nascita" in filosofia rinvio a R. VITI CAVALIERE, *Birth*, Milano, Mimesis International, 2016, e in particolare, su Vico, pp. 51-66.

⁴¹ G.B. VICO, *Scienza nuova*, cit., libro II, sezione seconda, Logica poetica.

sylva), abbia fatto di sé le cose, divenendo con esse tutt'uno: il tuono e il fulmine divengono divinità chiamate Giove e ogni popolo ha avuto il suo Giove. Le metafore, i tropi, le favole sono state l'espressione di un mondo fanciullo che alle cose inanimate dava nomi e anima come nei giochi dell'infanzia. La natura che Vico ebbe in mente non era quella oggettivata nelle scienze fisiche; essa è fuoco, energia vitale, e nell'uomo è *ingenium*, la facoltà più intima col corpo (dal latino *gigno* che vuol dire far nascere), il sale dell'intendimento, mediatrice tra senso e intelletto. Ingegno è capacità inventiva, fantasia, iniziativa creatrice. Alla logica poetica, che è logica del sensibile, si deve in definitiva il riscatto dal meramente sensoriale, sicché alle forze sorgive e inaugurali dell'arte in generale si deve ogni progresso spirituale della mente umana (*mens animi*) nel compito "eroico" di combattere l'oscurantismo, la violenza dei sensi e della ragione assolutizzata⁴².

La mente, diceva Vico, vede ogni cosa come in una visione notturna di lanterna, ma sa riconoscere nella storia nuove nascite, o, per meglio dire, le prevedibili eccezioni donate dalla provvidenza che opera attraverso l'etica e la pratica delle umane virtù.

RENATA VITI CAVALIERE
(Università di Napoli Federico II*)

*Email: <viti@unina.it>

⁴² G.B. VICO, *De mente heroica* (1732), in *Opere*, cit., pp. 371-401.

⊕

« TUTTE LE NAZIONI PRIMA PARLARONO SCRIVENDO »: VICO, DERRIDA E IL PROBLEMA DELLA SCRITTURA

Prima di tutto occorre tematizzare il senso di questo che ho definito, nel titolo, come un problema, il problema della scrittura. Perché, dunque, la scrittura sarebbe un problema? Una prima ragione per ritenere la riflessione sulla scrittura come un problema, nel nostro caso specifico, potrebbe derivare preliminarmente dalla affermazione di Vico, che, lo vedremo, manifesta una posizione che risulta essere un vero e proprio *unicum* all'interno del pensiero occidentale, specificamente per quello che concerne le ricerche in campo grammatologico. Difatti, sembrerebbe essere cosa ben evidente che quella della scrittura sia una pratica successiva a, quando non chiaramente derivata da quella della parola, il che sarebbe attestato anche nella stessa successione temporale all'interno della condizione dell'apprendimento, da parte del bambino, che impara appunto dapprima a parlare, provenendo già da una fase in cui hanno iniziato a manifestarsi nella sua mente i primi barlumi di pensiero, poi a scrivere; ragione per cui si afferma che la successione e relativa articolazione temporale dei momenti che concernono il *logos*, come unità di *ratio* e *oratio*, di pensiero e linguaggio, sono dettate da una sequenza che vede anche gerarchicamente seguire le une alle altre e procedere le une dalle altre le tre fasi dell'elaborazione del pensiero, della formulazione della parola, infine della "fissazione" del tutto con la scrittura. La pratica della scrittura sarebbe, dunque, sempre qualcosa di sopraggiunto, di successivo e di, fondamentalmente, tardivo e, di sicuro, quindi, essa non potrebbe, come affermato da Vico, con quella locuzione temporale « prima » – « [...] tutte le Nazioni prima parlano scrivendo »¹ – appartenere a un esordio linguistico di dette nazioni. Da qui, si comprende facilmente il motivo per il quale questa affermazione vichiana, unitamente all'intero passo del quarto capitolo della seconda sezione del « Libro Secondo » della *Scienza Nuova*, secondo l'edizione del 1744 in cui è inserita, abbia suscitato notevole dibattito all'interno della comunità filosofica e ancora oggi si è portati a riconoscere al grande filosofo napoletano un'originalissima posizione, in assoluta controtendenza, sulle questioni relative al problema della scrittura.

Una seconda ragione concerne sicuramente il clima filosofico, ma forse dovremmo dire il clima genericamente culturale di un'epoca. Mi riferisco qui al lasso di tempo che, grossomodo, può essere circoscritto al ventennio che va dagli anni

¹ G. VICO, *La Scienza nuova*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, p. 168. D'ora in poi SN44, seguita dal numero di pagina dell'edizione napoletana del 1744.

sessanta agli anni ottanta del secolo appena trascorso. In quel periodo, in particolare in Francia, ma poi da quella nazione estesasi a tutto l'Occidente, la riflessione sulla scrittura interessò diversi ambiti disciplinari delle cosiddette scienze umane, dalla teoria della letteratura, pensiamo, per esempio, a uno studioso come Roland Barthes, agli studi di filologia classica, pensiamo a uno studioso come Eric Havelock, ancora dalla sociologia della cultura, pensiamo, per esempio, ai lavori del gesuita Walter Ong o a quelli pionieristici di uno studioso come Marshall McLuhan, all'ambito degli studi antropologici con Claude Lévi-Strauss e, soprattutto, Jack Goody – e questo solo per citare tra i primi nomi che possono affiorare alla memoria. Non poteva la filosofia mostrarsi indifferente a queste sollecitazioni. Nel 1967, infatti, furono pubblicati a Parigi tre libri di Jacques Derrida: *La voix et le phénomène*, *L'écriture et la différence* e *De la grammatologie*, rispettivamente per i tipi delle edizioni PUF, Seuil e Minuit. Nel corso di questo scritto farò riferimento soprattutto all'ultimo dei tre libri citati², *De la grammatologie*, tradotto relativamente presto in italiano, col titolo di *Della grammatologia*, nel 1969, a cura di un gruppo di allora giovani studiosi: Rodolfo Balzarotti, Francesca Bonicalzi, Giacomo Contri e Angela Claudia Loaldi, coordinati da un ventiseienne Gianfranco Dalmaso, per i tipi delle edizioni Jaca Book di Milano. Mi concentrerò su questo libro perché contiene non solo, fin dal titolo, un riferimento a quell'ordine complesso di problemi che farebbe capo a una scienza della scrittura, ma anche perché, come è noto, in essa compare quell'unico riferimento a Giambattista Vico, presente all'interno del corpus delle opere pubblicate da Derrida. Nel 1998 è uscita poi una nuova edizione italiana di questo testo, presso lo stesso editore, a cura di Gianfranco Dalmaso, che reca in copertina la dicitura di « nuova edizione italiana aggiornata », ma fin dalla quarta di copertina si chiarisce che l'aggiornamento e la revisione, rispetto alla precedente edizione, riguardano unicamente i riferimenti bibliografici, che risultano affidati a Silvano Facioni. Inoltre, rispetto al libro pubblicato nel 1969, questo del 1998 presenta un indice dei nomi. Queste notazioni sono opportune perché, lo vedremo, come è stato rilevato anche da Jürgen Trabant, uno dei problemi di questo libro in generale, cioè dell'edizione in lingua originale, e, in particolare, pure dell'edizione italiana, sono proprio i riferimenti bibliografici, come pure una certa attenzione e, nel nostro caso specifico, aderenza filologica al testo vichiano. Ma per ora concentriamoci su altro.

Il termine “grammatologia” prima che venisse usato da Derrida, era già stato utilizzato come complemento di titolo in un libro dell'assiriologo Ignace Jay Gelb, *A Study of Writing*, uscito per la University of Chicago Press nel 1952, in cui si poteva appunto leggere il sottotitolo, poi rimosso, come lo stesso Derrida noterà, dalle successive edizioni, di *Fondations of Grammatology*, fondamenti di grammatologia.

Nel suo libro Derrida, alla nota 4 di quella che può essere definita una sorta di premessa intitolata « Esergo », perché di fatto risulta essere un commento a tre esercizi con

² Per quanto la presente riflessione non potrà evidentemente evitare di tenere presente anche gli altri due testi (relativamente all'“architettura concettuale”, edificata negli anni da Derrida), così come quelli successivi alla data del 1967.

cui ha inizio il testo della prima parte del libro *Della grammatologia*, prima parte che reca il sintomatico titolo vichiano di « La scrittura prima della lettera », nell'approfondimento di una questione nominale, mediante una citazione della relativa voce dal dizionario Littré, approfondimento che nasce dall'affermazione della necessità della fondazione di una nuova scienza della scrittura, la grammatologia, appunto, Derrida, dicevo, lascia emergere, anche se in maniera un po' ambigua, il suo debito nei confronti di Gelb, per quanto tenga subito a manifestare una sostanziale distanza tra la sua ricerca e quella dello studioso di lingue e culture antiche. Leggiamo direttamente il testo della nota 4:

« *Grammatologia*: "Trattato sulle lettere, sull'alfabeto, sulla sillabazione, sulla lettura e sulla scrittura", Littré. Per quel che sappiamo, questo termine è stato utilizzato, ai nostri giorni, per designare il progetto di una scienza moderna, soltanto da I.J. Gelb. Cfr. *A study of writing, the foundations of grammatology*, 1952 (il sottotitolo sparisce nella riedizione del 1963). Malgrado una preoccupazione di classificazione sistematica o semplificata e malgrado ipotesi controverse sulla morfogenesi o la poligenesi delle scritture, questo libro corrisponde al modello delle storie classiche della scrittura »³.

Quello che Derrida lamenta, dunque, e lo vedremo in maniera più approfondita a breve, facendo emergere anche tutta una serie di conseguenze di questo problema, è l'assenza di una scienza della scrittura, la cui indagine non si fermi al mero dato storico o alla catalogazione tassonomica. Questa assenza si avvertirebbe in misura particolarmente problematica in un'epoca che, come abbiamo ricordato prima, comincia, sul piano degli studi umanistici, ad assegnare alla scrittura un notevole interesse, senza contare poi il rilievo che questa nozione unitamente ai suoi sinonimi, penso per esempio al concetto di programma o a quello di codice, riveste all'interno di scienze che di lì a poco rivoluzioneranno le basi della vita su questo Pianeta, sia da un punto di vista sostanzialmente biologico (penso qui alle discipline biologiche, appunto, e all'investimento di queste in materia di codice genetico) sia da quello socio-economico (penso, ovviamente, qui, alle discipline cosiddette dell'informazione e al loro investimento nell'ambito delle procedure automatizzate, grazie alle innovazioni rese possibili dalle ricerche relative alla programmazione informatica). In queste ricerche e applicazioni tecniche, sia che si faccia riferimento al codice sia che si faccia riferimento al programma, il fondamento ultimo da cui tutto prenderebbe corso sarebbe sempre proprio quello della scrittura. Il paradosso, quindi, che il discorso derridiano rileva sarebbe questo: in un'epoca in cui la scrittura e i suoi derivati trionfano, distendendo a ogni ambito dell'umano la propria influenza, a mancare all'appello sarebbe proprio una scienza della scrittura. Ora, la fondazione di questa scienza si presenterebbe come un'impresa culturale assolutamente complessa e problematica, complessità e problematicità che finirebbero ovviamente anche per dialogare con le ragioni costitutive di questa mancanza.

³ J. DERRIDA, *Della grammatologia* (1967), Milano, Jaca Book, 1969, p. 7. Abbiamo preferito citare dalla prima edizione italiana, perché la seconda del febbraio 1998 omette la frase tra parentesi tonde.

Mancanza e problematicità che non datano certo dalla seconda metà del Novecento, considerato ciò che Vico stesso notava in esordio di capitolo da cui è ricavato il passo citato nel titolo di questo mio articolo.

Scrive Vico:

« Ora dalla *Teologia de' Poeti*, o sia dalla *Metafisica Poetica* per mezzo della indi nata *Poetica Logica* andiamo a scuoprire l'*Origine delle Lingue, e delle Lettere*; d'intorno alle quali sono tante l'opiniononi, quanti sono i Dotti, che n' hanno scritto: talchè Gerardo Giovanni Vossio nella *Grammatica* dice: *de literarum inventione multi multa congerunt et fuse, et confuse, ut ab iis incertus magis abeas, quam veneras dudum*; et Ermanno Ugone *De Origine scribendi* osserva: *nulla alia res est, in qua plures, magisque pugnantes sententiae reperiantur, atque haec tractatio de literarum, et scriptionis Origine. Quantae sententiarum pugnae? quid credas? quid non credas?* Onde Bernardo da Melinckrot *de Arte Typographica*, seguito in ciò da Ingevaldo Elingio *de Historia Linguae Graecae* per l'incomprendevolità della guisa disse essere *Ritruovato Divino* »⁴.

Lo stato delle ricerche sull'origine delle lingue e delle lettere, rappresentato da Vico, alla sua epoca, è qualcosa di pressoché caotico: una sorta di repubblica di dotti in cui, sulla questione specifica, ognuno ha una sua personale opinione. Di seguito Vico, a sostegno di questa sua rappresentazione, cita quegli eruditi, i cui studi, in voga alla sua epoca, erano considerati un riferimento per quanti volessero approfondire questa tematica. Il primo è Gerhard Johann Voss, uno dei maggiori eruditi del Seicento. Dal suo libro *Aristarchus, sive de Arte Grammatica libri septem*, abbreviato da Vico in *Grammatica*, viene citato il passo letto poc'anzi, la cui traduzione è: « Sull'invenzione delle lettere alfabetiche molti hanno accumulato molte opinioni, diffusamente e confusamente, cosicché tu te ne allontani più incerto di quando ti ci eri avvicinato ». Il secondo è il gesuita belga, storico della scrittura, Hermann Hugo, il titolo per intero della cui opera, citata da Vico in forma abbreviata, suona *De prima scribendi origine et universae rei literariae antiquitate*. La traduzione del passo riportato, un po' riadattato, come quello precedente, del resto, da Vico è: « non esiste alcuna altra materia nella quale si ritrovino così numerose opinioni in contrasto come in questo problema dell'origine delle lettere e della scrittura. Quante battaglie di opinioni! Che cosa credere? Che cosa non credere? ».

Volendo, ora, tornare a Derrida, dobbiamo constatare che l'impostazione da cui parte il filosofo franco-magrebino si mostra essere esattamente opposta a quella da cui parte Vico. Mentre, infatti, per il filosofo napoletano la materia degli studi sulla scrittura sarebbe contraddistinta da un indirizzo segnato da un'eterogeneità irriducibile di posizioni; viceversa, per Derrida tutti i discorsi sulla scrittura risulterebbero compromessi con un medesimo vizio logico e, pertanto, riconducibili a una sostanziale unità di posizioni, che si manifesterebbe nella forma di una rimozione come altra faccia di una riduzione. Da un lato, si tenderebbe a rimuovere, all'interno delle teorizzazioni sul linguaggio, l'importanza della scrittura, la sua necessità, che si farebbe tuttavia emergere, all'interno di questi discorsi teorici, nei momenti di minore vigilanza cri-

⁴ SN44, p. 168.

tica; dall'altro, si tenderebbe, come effetto e, insieme, causa del movimento di rimozione appena evocato, a operare una riduzione della scrittura, che si farebbe scadere a mero accessorio, a supplemento, per usare un concetto tipicamente derridiano. Questo duplice movimento speculare costituirebbe l'ossatura del progetto del discorso metafisico occidentale, andando a manifestarsi come una sorta di suo presupposto silenzioso, che agisce di fatto da Platone a Heidegger – presupposto che, costituendo questo discorso, lo farebbe presentare sotto la veste scoperta di un privilegio pressoché assoluto assegnato al logos, in quanto unità di ragione e linguaggio, vissuto e considerato sotto la specie della *phone*. Presto, però, per non dire immediatamente – e tutta questa critica, in fin dei conti, ha di mira proprio una concezione dell'immediatezza – questo privilegio, ancora facendo leva sul meccanismo di riduzione e avocando a sé l'eredità di un'origine pura e incondizionata, finirebbe per isolare il momento logico da una sua sempre solo possibile manifestazione.

In realtà, non bisogna confondere quello che è un artificio retorico con la letteralità di un testo. La rappresentazione vichiana della caoticità dello stato dell'arte, ai suoi tempi, per quanto riguarda le ricerche sulla genesi delle lingue e delle scritture, è solo un espediente iperbolico per testimoniare di un limite, di un confine netto tra la propria ricerca e tutte le altre, che, se hanno il carattere di caoticità, lo devono a una ben precisa ragione, che ora ricaveremo leggendo ancora dalla pagina vichiana:

« Ma la *difficoltà della guisa* fu fatta da tutti i *Dotti* per ciò, ch'essi stimarono *cose separate l'Origini delle Lettere dall'Origini delle Lingue*; le quali erano *per natura congiunte*: e 'l dovevan pur' avvertire dalle voci *gramatica, e caratteri*; dalla prima, che *Gramatica* si diffinisce *Arte di parlare*, e *γράμματα* sono le lettere; talchè sarebbe a diffinirsi *Arte di scrivere*, qual' *Aristotile* la diffinì, e qual' in fatti ella dapprima nacque, come qui si dimostrerà, che tutte le *Nazioni prima parlarono scrivendo*, come quelle, che furon dapprima *mutole* »⁵.

La *difficoltà o incomprendevolità*, come abbiamo letto prima, *della guisa* è dovuta a una fallacia rappresentativa: ritenere separato ciò che è in effetti congiunto, anzi, che è congiunto non solo sul piano dell'effettività, ma anche su quello, di diritto, della sua genesi. Arte di parlare, per Vico, e arte di scrivere sarebbero, dunque, non solo due pratiche complementari e correlative, come possono esserlo, per esempio, scrittura e lettura, su un piano diacronico. Esse risulterebbero anche assimilabili su uno sincronico e, proprio perché la partita finisce per giocarsi sul piano di un ordine sincronico, diacronicamente il filosofo napoletano sembrerebbe arrivare a riconoscere un diritto di primogenitura all'arte della scrittura.

Dal punto di vista di questa particolare lettura del testo vichiano, ci si deve riconoscere sostanzialmente debitori nei confronti dell'interpretazione e di alcune delle relative conseguenze teoretiche a cui giunge Jürgen Trabant, quando nel suo *La scienza nuova dei segni antichi*, ci ricorda come

⁵ *Ibid.*

« Sullo sfondo di questo sospetto di fonocentrismo in cui cade l'intera filosofia occidentale, Vico assume una posizione interessante perché – contro il *mainstream* fonocentrico, seppure può dirsi tale – crede a un parto gemellare semiogenetico di lingua articolata e scrittura, di voce e gesto, di *vox* e *actio*, attribuendo un palese primato al momento grafico, assunto, almeno diacronicamente, come il gemello uscito per primo dalla matrice. Ben pochi autori del passato, oltre Vico, sarebbero stati perciò alleati altrettanto importanti di Derrida. Che Vico nella *boria dei dotti* e nella *boria delle nazioni* critichi già il logocentrismo e l'etnocentrismo occidentali che si accompagnano al fonocentrismo, tutto ciò lo rende manifestamente alleato del grammatologo moderno »⁶.

Il libro di Trabant ha anche il merito, nel capitolo dedicato a Derrida-Rousseau, di ricostruire la poca accortezza filologica con cui Derrida, nel suo *Della grammatologia*, ha avvicinato il testo vichiano, problema, occorre ricordarlo, che l'edizione italiana di questo testo non contribuisce a risolvere, ma anzi, purtroppo, pure a peggiorare. In particolare, Trabant fa riferimento alla nota 5 del primo capitolo della seconda parte di *Della grammatologia*⁷, nella cui traduzione italiana (in entrambe le edizioni) risulta assente il passo vichiano citato, nell'edizione originale, da Derrida e che, comunque, questi aveva riportato in maniera poco attenta da un punto di vista filologico e peraltro con un'indicazione bibliografica errata. Dal canto nostro, va fatto di rilevare che le cose non migliorano con la seconda edizione italiana, la quale, come ricordavamo, non solo continua a non riportare il passo vichiano dalla *Scienza nuova*, ma addirittura non rileva, nell'indice dei nomi finale, il numero di pagina relativo alla presenza del nome di Vico nel testo di Derrida, per quanto concerne questo importante luogo testuale, nel quale, per l'unica volta, il filosofo franco-magrebino opera quel dovuto riconoscimento, seppure parziale, alla singolarità della posizione vichiana rispetto alla totalità dei pensatori occidentali, scrivendo: « Vico è uno dei pochi, se non il solo, a credere nella contemporaneità d'origine tra la scrittura e la parola [...] »⁸.

Ciò rispetto a cui, invece, non ci sentiamo di seguire fino in fondo la lezione di Trabant concerne proprio quell'idea di attribuzione del primato al momento grafico, di cui abbiamo letto poco sopra. Riteniamo, infatti, che esso sia assolutamente distante dal tipo di critica che Derrida muove al fonologocentrismo occidentale e che possa risultare, in ultima istanza, poco proficuo anche per una forma di lettura che cerchi di emancipare Vico da una sua interpretazione fonologocentrica. Perché se novità, e assoluta, c'è in Vico, rispetto alla tematica della scrittura, essa non potrà certo essere circoscritta a una forma di ribaltamento di un ordine gerarchico rispetto a un altro, finendo così per privilegiare le ragioni del *gramma* sulla *phone* o, sul piano epistemologico, per esempio, del visivo sull'uditivo. La questione ci sembra

⁶ J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 120.

⁷ La nota a cui fa riferimento Trabant si trova a p. 156 dell'edizione originale francese di *Della grammatologia*; p. 125 della prima edizione italiana; p. 154 della seconda edizione italiana, dove diventa nota 8.

⁸ *Ibid.*

essere decisamente più complessa. Ma procediamo con ordine, cercando di ricostruire per sommi capi, necessariamente, dato il poco spazio a disposizione, la dinamica della riflessione di Derrida sul linguaggio e la scrittura.

Per trovare un punto agevole a cui agganciarci, per partire in questa nostra ricognizione, possiamo servirci della nozione di segno. Derrida, nella prima parte di *Della grammatologia*, ma si tratta assolutamente di una sorta di ostinato che accompagna tutta la sua prima produzione di ricerca teoretica (e, lo riteniamo, anche quella successiva e un testo come *Il monolinguisimo dell'altro* lo sta a testimoniare), Derrida, nella prima parte del libro, dicevo, è intento a dimostrare come il concetto di segno sia solidale con una linea onto-teologica. La semiologia saussuriana, in questo senso, non costituisce un'eccezione, ma, viceversa, un'assoluta conferma, tanto è vero che lo stesso linguista ginevrino, nel suo *Cours*, stigmatizza come l'idea di segno come unione di un significante e un significato rinvii a quella dell'unione di corpo e anima. Derrida, dal canto suo, fa notare come questa unità a due facce finisca per consentire di pensare a un significato (la cui produzione, di fatto, precederebbe sempre), che, paradossalmente, possa stare senza un significante – quello che il filosofo franco-magrebino ha proposto di chiamare « significato trascendentale », un significato cioè che possa essere contemplato nella sua autonomia e purezza logica.

D'altra parte, una pratica come quella della traduzione si basa proprio su questo principio ovvero sull'idea che ci possa essere qualcosa come un trasporto di significati da una lingua a un'altra, il margine di influenza delle quali, nella determinazione del significato, si rivelerebbe in ultima istanza nullo. Se si vuole, è questa l'idea su cui poggia ogni aspettativa di trasparenza assoluta del significato, così come ogni ipotesi di lingua formale o algebrica, come, per esempio, la *characteristica universalis* leibniziana⁹. Derrida tiene spesso a far notare che la possibilità

⁹ Può essere utile, a mero titolo esemplificativo, ricordare quanto Norbert Wiener afferma riguardo Leibniz: « Se dovessi scegliere un santo patrono per la cibernetica fuori della storia della scienza, dovrei scegliere Leibniz. La filosofia di Leibniz è incentrata su due concetti strettamente correlati: quello di un simbolismo universale e quello di un calcolo del ragionare. Da questi discendono la notazione matematica e la logica simbolica dei giorni nostri. Ora, proprio come il calcolo dell'aritmetica si presta a una meccanizzazione che avanza attraverso l'abaco e la calcolatrice da tavolo fino alle macchine calcolatrici ultrarapide dei nostri giorni, così anche il *calculus ratiocinator* di Leibniz contiene i germi della *machina ratiocinatrix*, la macchina raziocinante » N. WIENER, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge (MA), M.I.T. Press, 1985, p. 12. Dovrà, quindi, essere una volta di più chiaro che il progetto onto-teologico di una metafisica della presenza, che Derrida trova solidale a un determinato percorso interno al cammino del pensiero occidentale, come si ribadirà a breve, non andrà letto come un errore o un travisamento, ma, piuttosto, come una strategia, grazie alla quale quel dispiegamento della ragione, di cui Vico parla diffusamente nella *Scienza nuova*, è in grado di affermarsi e diffondersi lungo i millenni, al punto da penetrare ogni aspetto dell'esistenza, a cominciare dagli stessi ordini architettonici del sistema della formazione, non a caso, oggi, sempre più uniformati, soprattutto per quello che concerne l'alta formazione, alle categorie disciplinari delle cosiddette tecnologie (ingegneria informatica *in primis*). La « ragione spiegata » (come nuova barbarie) non è un'aberrazione, ma il coerente sviluppo di un percorso che vede il progetto razionale saldarsi con un'ideologia dei processi comunicativi.

di una pratica come quella della traduzione e un concetto come quello semiotico di comunicazione (concetto semiotico ingenuo, aggiungiamo noi, di comunicazione, un concetto cioè che pensa quest'ultima come mera possibilità di un passaggio di significati da un emittente a un ricevente piuttosto che pensarla come un tentativo di esercizio di influenza, la cui possibilità di scacco è intrinseca alla dinamica che ne consente il venire in essere), dicevo che Derrida nota come entrambe, questa pratica della traduzione e questo concetto della comunicazione, fondino ideologicamente la propria ragion d'essere su un altro concetto, quello di significato trascendentale, che, chiaramente, a questo punto, non può e non deve essere considerato un errore, filosoficamente parlando, se per filosofia si vuole intendere quell'esercizio che, con un termine forse non proprio felicissimo, Derrida ha chiamato decostruzione. Perché, per certi versi, si deve riconoscere che in Occidente, ogni volta che si è fatto filosofia, si è sempre decostruito, almeno da quando, ed ecco che stiamo per evocare un termine chiave per le risultanze ultime del nostro discorso, la filosofia si è riconosciuta come *istituzione*. Da quel momento, che coincide con l'impegno dell'*ethos* platonico, filosofia e storia della filosofia non possono essere considerate come separabili. È per questa ragione che tutta l'operazione messa in atto da Derrida, complessivamente, deve essere considerata, tenendo presente però i termini del discorso che stiamo cercando di sostenere, come una grande operazione di storia della filosofia, né più né meno.

Ora, lasciamo per un attimo Derrida e facciamo ritorno a Vico. In particolare, vorrei operare un veloce passaggio per una circostanza biografica, che riguarda un momento cruciale, a dire di Vico medesimo, della sua stessa formazione. Si tratta della circostanza, ricordata nell'autobiografia, in cui il grande filosofo napoletano si avvicina agli studi giuridici, mediante una prima frequentazione della « scuola di don Felice Aquadies »¹⁰.

Questi, ricorda il Nostro, era un

« valoroso lettor primario di leggi, sul punto che egli dava a' suoi discepoli tal giudizio di Ermanno Vulteo: che questi fosse il migliore di quanti mai scrissero sulle istituzioni civili; la qual parola, riposta dal Vico in memoria, fu una delle principali cagioni di tutto il miglior ordine de' suoi studi e di quello vi profittò »¹¹.

Se si fa capo a questo concetto, al concetto di istituzione, così come viene formulato anche da Derrida, si comprende senza troppa difficoltà il senso di quella affermazione che altrimenti potrebbe suonare bizzarra ovvero che c'è una precedenza e una priorità della scrittura sulla parola. Chiaramente, non ci si sta riferendo e non si riferiscono Vico, prima, e Derrida, poi, alla scrittura come traccia grafica. Ciò a cui, a me sembra, si sta facendo riferimento è senza dubbio altro ovvero a un concetto di scrittura come traccia istituita ovvero, specificherà Derrida, come architracia. Detto

¹⁰ G. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 8.

¹¹ *Ibid.*

in parole più semplici, ciò a cui sia Vico che Derrida fanno riferimento è il concetto di istituzione come legge, che è fondativo di ogni possibilità di articolazione come condizione stessa della ripetizione di un caso. E questo è ciò che fonda ogni linguaggio. È impensabile una lingua senza l'idea di una legge, di un codice che ne governi il sistema, ma, conseguentemente, è impensabile l'istituzione di una norma senza la possibilità di una fissazione, di una condizione di permanenza e di stabilità di essa. Da qui la prima grande intuizione vichiana di una origine “muta” della lingua ossia, come avrebbe detto Derrida, di un'origine “puramente”, se si potesse dire, differenziale. Ma leggiamo ancora dalla pagina della *Scienza nuova* su cui ci stiamo intrattenendo dal principio di questa mia breve riflessione:

« Di poi caratteri voglion dire *idee, forme, modelli*; e certamente furono *innanzi que' de' Poeti*, che quelli *de' suoni articolati*, come *Giuseffo* vigorosamente sostiene contro *Appione Greco Gramatico*, che a' tempi d'Omero non si erano ancor trovate le lettere dette *volgari*. Oltracciò se tali lettere fossero *forme* de' suoni articolati, e non *segnî a placito*, dovrebbero appo tutte le Nazioni esser' *uniformi*, com' essi suoni articolati son' *uniformi* appo tutte. Per tal guisa disperata a sapersi non si è saputo il *pensare* delle prime Nazioni per caratteri poetici, nè 'l *parlare* per favole, nè lo *scrivere* per *geroglifici*: che dovevan' esser' i *Principj*, che di lor natura han da esser *certissimi*, così della *Filosofia* per l'umane *idee*, come della *Filologia* per l'umane *voci* »¹².

I caratteri, i *grammata*, i grafemi sono modelli, idee, forme e sono modelli, idee e forme ben lungi dall'aver un rapporto di corrispondenza rappresentativa con i suoni, i fonemi, se non a patto di considerare questa condizione di corrispondenza puramente arbitraria, come penserà secoli più tardi lo stesso Ferdinand de Saussure. E come ha sottolineato recentemente ancora Aldo Masullo:

« Vico scopre la funzione del linguaggio come chiave di volta del nesso religione-società, cioè del passaggio dai determinismi dell'ordine naturale all'obbligazione dell'ordine civile. Egli vede nel linguaggio l'origine del “vincolo” di coscienza »¹³.

Vincolo che ha il suo fondamento, senza fondo, nella incoazione mimetica.

« Dunque Vico – scrive ancora Masullo – non solo in quanto uomo *conosce la storia facendola*, ma in quanto filosofo della storia ne *conosce il senso producendolo*. Il che, si badi bene, non è un idealistico trarsi dei fatti dalle idee, ma l'irrompere della libertà nel “conato”, il trascendere il corpo nell'idea, appunto il suo conoscersi nel farsi.

Anche questo è un principio esplicitamente assunto nella scienza contemporanea, ossia l'inscindibile nesso percettivo-motorio, messo in luce dalla neurologia del XX secolo. Io percepisco il movimento di una danzatrice, e sono capace di ammirarlo, sol perché accanto ai centripeti stimoli sensoriali ottici corrono nel mio corpo centrifughi impulsi motorii, effettori di moti di danza incoati »¹⁴.

A partire da questa riflessione sull'opera vichiana, potremmo concludere che

¹² SN44, p. 168.

¹³ A. MASULLO, *La libertà e le occasioni*, Milano, Jaca Book, 2011, p. 38.

¹⁴ Ivi, p. 32.

quel principio “generativo”, quell’*archè* su cui poggia l’edificio del linguaggio come possibilità stessa di uscita da una condizione di natura e, insieme, chiave di volta per l’accesso alla condizione differenziale, sarebbe data dal *pathos* di una archi-sensibilità, di cui l’idea stessa di carattere, come segno insieme grafico e comportamentale, risulterebbe, anche linguisticamente parlando, un sintomatico indizio. Ma, continuando su questa linea, ci avventureremmo lungo un percorso di ricerca esegetica del solo testo vichiano, che ci porterebbe troppo oltre le intenzioni di questo scritto e che ci riserveremo, pertanto, se le forze e il tempo ci assisteranno, per un futuro.

DARIO GIUGLIANO
(Accademia di Belle Arti di Napoli*)

*Email: <dario.giugliano@abana.it>

LE VICO D'ERNESTO GRASSI

La fonction Vico

Se proposer de mettre en lumière le Vico d'Ernesto Grassi implique plusieurs approches possibles, tant les rapports entre les deux auteurs semblent complexes et protéiformes. La première perspective, la plus parcourue par la critique¹, consiste à mettre au jour l'originalité de la lecture grassienne de Vico, en soulignant notamment la fécondité du champ philosophique que Grassi discerne dans la pensée de Vico, et cela en le mettant en rapport avec son interprétation plus générale de l'Humanisme². De ce point de vue, l'intérêt de l'interprétation de Grassi est double dans la mesure où, tout en soulignant l'originalité des catégories mises en œuvre par Vico – la « sapienza poetica », le rôle de la « fantasia », de la langue, de la métaphore, etc. –, il est à même de le réinsérer dans l'histoire des idées en faisant de lui le « culmine dell'Umanesimo italiano » pour reprendre une de ses formulations célèbres³. Mais au-delà de cette simple position d'interprète et donc d'historien de la philosophie, une seconde perspective peut apparaître, dans laquelle Vico ne se réduit pas pour Grassi à une simple interprétation, mais devient également une source pour développer sa propre pensée. De ce point de vue, Vico n'est qu'une étape – il est vraie centrale – au sein d'un dispositif plus général visant à la fois à rétablir la valeur philosophique de l'Humanisme et plus généralement de la rhétorique⁴, cela contre une certaine tradition

¹ Voir notamment les articles rassemblés dans le double volume en hommage à E. GRASSI, *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, E. Hidalgo Serna et M. Marassi (dir.), Napoli, La Città del Sole, 1996. Voir en particulier dans le second volume les articles d'A. BATTISTINI, « Vico e l'Umanesimo inquieto di Ernesto Grassi », p. 385-404 ; d'A. VERRI, « Ernesto Grassi : linguaggio e civiltà in Vico », p. 405-423 ; de S. ROIĆ, « Vico, Grassi e la metafora », p. 425-435 ; d'A. PONS, « Vico e la tradizione dell'umanesimo retorico nell'interpretazione di Grassi », p. 437-447 ; de L. AMOROSO, « Vico, Heidegger e la metafisica », p. 447-470. Voir également A. PONS, « Ernesto Grassi lecteur de Vico », in *Présence de Vico, Actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui »*, R. Pineri (dir.), Montpellier, Prevue, « Main d'œuvre », 1996, p. 13-29 et M. Marassi, « Ernesto Grassi y el problema de la metáfora en el *De nostri temporis studiorum ratione* de Vico », *Cuadernos sobre Vico*, n° 9-10, 1998, p. 89-108.

² Voir l'article de G. CANTILLO, « Ratio e inventio nell'interpretazione dell'umanesimo », in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, vol. I, cit., p. 371-378.

³ E. GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, Milano, Guerini e Associati, 1992, p. 85.

⁴ Voir notamment les grands ouvrages suivants : *Humanisme et marxisme*, traduction française de J-C. Berger, Lausanne, L'Âge d'homme, 1978 (*Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Versel-*

en vigueur dans l'histoire de la philosophie, réduisant celle-ci à l'histoire des grands systèmes rationnels⁵.

Deux limites peuvent cependant être adressées à cette double approche. La première renvoie à l'interprétation de Vico qui tire son originalité et sa force de l'opposition à la présentation du cartésianisme par Grassi. En faisant de Vico un adversaire de Descartes, Grassi a un gain dans sa lecture de Vico qui a aussi un coût, à savoir une approche qui peut paraître parfois quelque peu caricaturale de Descartes et de sa tradition, et un manque de contextualisation concernant la spécificité de la réception de Descartes à Naples dans la seconde moitié du *Seicento*⁶. Les deux pensées, vichienne et cartésienne, sont ainsi conçues comme des systèmes monadiques, avec leur propre loi de série interne, abordés de manière abstraite, sans que leur articulation soit pensée dans un lien problématique avec un contexte déterminant. De la sorte, on a souvent le sentiment, qui peut aussi sembler paradoxal dans la mesure où Grassi insère Vico dans une filiation diachronique précise, celle de la Renaissance italienne, que les deux pensées s'affrontent dans l'absolu, système contre système. Cette approche a un effet de lissage qui finit par comparer de manière abstraite deux systèmes philosophiques qui semblent se déterminer uniquement dans leur déploiement interne. Certes, la méthode qui consiste à caricaturer Descartes, à ne pas tenir compte de la complexité de sa pensée, de la diversité des niveaux rhétoriques qui constituent son corpus (Grassi a souvent tendance, lorsqu'il s'agit de Descartes ou du cartésianisme, non seulement à les confondre, mais aussi à parler de Descartes de manière générique sans faire référence à tel ou tel texte) a la vertu de permettre, en creux, de discerner la spécificité de la pensée de Vico, mais cela a aussi un coût, à savoir des effets de décontextualisation qui faussent la relation réelle entre les deux penseurs.

Le seconde limite renvoie à la méthode même de Grassi, ainsi qu'à son style d'approche des textes, qui doivent bien être mis en avant afin de déterminer le statut de son interprétation de Vico. Ici encore plusieurs éléments peuvent être soulignés. D'une part concernant le niveau rhétorique des textes où se développe cette lecture. Il s'agit le plus souvent d'articles ou de chapitres d'ouvrages. Le seul volume consacré entièrement à Vico est en réalité un recueil d'articles parus auparavant et regroupés pour l'occasion. L'absence de monographies organiques⁷, l'insertion de cette interprétation

bständigkeit von Wissenschaft, Hamburg, Rowohlt, 1973) ; *Die Macht des Bildes. Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, München, Fink, 1979 ; *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein, Athenäum, 1979 ; *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.

⁵ On peut penser notamment à une certaine tradition française qui se développe au XX^e siècle, et à l'influence de M. Gueroult.

⁶ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à nos études : « Comme des lumières jamais vues ». Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples (1647-1744), Paris, Champion, 2016 ; « The Materialist Reception of the Cartesian Physics in Naples », *Physics and Metaphysics in Descartes and his Reception*, a. c. di D. Antoine-Mahut and S. Roux, New-York-London, Routledge, 2019, p. 175-187.

⁷ Une telle absence est intéressante, notamment si l'on tient compte d'autres critiques, qui s'inscrivent dans la lecture de Grassi, et qui publient de leur côté de telles monographies. On peut penser

au sein d'ouvrages ayant une autre ambition, soit théorique, soit historiographique, sont des éléments déterminants dont il faut tenir compte. De ce point de vue-là, il faut bien voir dès le départ que Grassi n'est pas un interprète parmi d'autres de Vico, qui se limiterait à proposer une interprétation du philosophe napolitain, qui, si originale soit-elle, ne ferait que s'ajouter à la longue liste de lectures qui composent la "fortune" de l'auteur. Il y a quelque chose de plus qui donne à l'approche de Grassi une épaisseur et un statut tout particuliers, mais qui font de lui également un interprète énigmatique. Énigmatique au sens où son approche de Vico est à la fois éclatante et insaisissable. Éclatante dans la mesure où la présence constante du philosophe napolitain semble lui permettre de donner une continuité à sa pensée. Mais insaisissable également dans la mesure où on a beaucoup de mal à qualifier le statut de cette interprétation et de la place de Vico au sein de son œuvre.

Pour être synthétique et sans cependant prétendre à l'exhaustivité, nous pourrions dire que Grassi aborde Vico selon trois types de perspectives. La première concerne les articles qui sont directement consacrés à Vico et qui ressortent de l'histoire de la philosophie. La plupart de ces études sont regroupées dans le volume monographique paru d'abord en langue anglaise en 1990, soit une année avant son décès, puis en traduction italienne en 1992⁸. La seconde renvoie au travail de plus longue haleine qui a rendu Grassi célèbre dans l'histoire des idées, consistant à réhabiliter philosophiquement l'Humanisme, et à redonner pleine valeur philosophique à des auteurs classés comme simplement « littéraires », avec tout le vague que comporte une telle catégorie, dans l'histoire des idées. La dernière perspective, qui découle des deux premières et qui les alimente en retour, renvoie aux textes plus proprement personnels de Grassi dans lesquels il développe une philosophie propre qui se fonde justement sur la mise au jour d'outils méthodologiques et de concepts issus de sa réévaluation philosophique de l'Humanisme⁹.

Toute la difficulté de l'entreprise consiste à saisir le sens et la fonction de Vico au sein de ces trois axes, sans jamais le réduire à l'un d'eux. Il nous semble que l'on procéderait peut-être trop rapidement en extrayant quelques grandes thèses de l'œuvre de Grassi, pour en faire un résumé de sa lecture de Vico, et cela sans tenir compte de la spécificité des textes où cette lecture se construit, s'expérimente, parfois se contredit et s'enrichit. Si Vico est central pour Grassi, c'est qu'il occupe une fonction précise à l'intersection de ces trois perspectives, au sein d'un dispositif beaucoup plus complexe qu'il ne paraît. De ce point de vue-là, Vico joue plusieurs rôles au sein de l'œuvre de Grassi et toute la difficulté consiste à mettre au jour sa fonction au sein

en premier lieu à D. P. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1981.

⁸ L'édition originale paraît en anglais : *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Peter Lang, 1990, puis est traduite en italien deux ans plus tard : *Vico e l'Umanesimo*, cit.

⁹ On trouve une bibliographie exhaustive des études de Grassi établie par E. Hidalgo Serna à la fin des deux volumes d'hommage : « Bibliografia di Ernesto Grassi », *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, vol. II, cit., p. 777-819.

de ce dispositif à plusieurs bandes. Notre approche dans les pages qui suivent ne vise donc nullement à reprendre à nouveaux frais les grandes lignes de son interprétation de Vico, voire de la critique et des nuances que l'on peut adresser à une telle lecture¹⁰, mais plus précisément à discerner la fonction de levier que la pensée de Vico joue au sein du projet complexe de réévaluation de l'Humanisme, avec ses conséquences philosophiques et historiographiques.

Une réévaluation concurrentielle de l'Humanisme

Si l'on prend au sérieux l'exigence de contextualisation pour saisir le sens de l'interprétation de Vico chez Grassi, il faut en premier lieu revenir sur son projet initial, et d'une certaine manière de plus grande ampleur philosophique et historiographique, visant à rétablir la valeur philosophique de l'Humanisme. Cette opération ne se fait bien évidemment pas de manière abstraite, mais s'insère au sein d'un débat complexe faisant suite notamment à la publication en 1947 de la *Lettre sur l'humanisme* d'Heidegger¹¹, dont Grassi fut le disciple, qui est la réponse à une interrogation de Jean Beaufret sur la valeur et le statut de l'Humanisme. Sans entrer dans le détail de la réponse d'Heidegger, qu'il faut elle-même réinsérer au sein de sa pensée¹², on peut en souligner la valeur très critique, le philosophe allemand semblant dénier toute valeur philosophique à la tradition humaniste. C'est dans ce contexte qu'apparaît un troisième personnage, Eugenio Garin qui, en même temps que Grassi, entreprend de revaloriser l'Humanisme, notamment italien, et cela à l'encontre du jugement d'Heidegger. Grassi, réfugié à Bâle pendant la seconde guerre mondiale, publie en même temps la lettre d'Heidegger et une étude de Garin, *Der italienische Humanismus*, qui se veut une réponse argumentée face à la position du philosophe allemand¹³. On peut de ce point de vue penser de prime abord que la position de Grassi est analogue à celle de Garin, notamment dans leur opposition à Heidegger et dans leur vision de l'Humanisme italien. Or tel n'est pas le cas, et pour bien comprendre le statut de la lecture de Grassi, de même que le rôle de Vico au sein de cette même lecture, il convient de dépasser cette opposition en apparence commune à Heidegger et bien voir que la réhabilitation de l'Humanisme chez Garin et chez Grassi n'a absolument pas le même statut. Cela

¹⁰ Sur ce point, nous nous permettons à nouveau de renvoyer à notre étude : « La logique de l'imagination : la thèse d'Ernesto Grassi », in P. GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza nuova*, Paris, PUPS, 2008, p. 101-116.

¹¹ *Brief über den "Humanismus"*, Frankfurt, V. Klostermann, 1947 (*Lettre sur l'humanisme*, édité par R. Munier, Paris, Montaigne, 1957). Sur ce point, voir *Heidegger et la question de l'humanisme*, édité par B. Pinchard, Paris, PUF, 2005.

¹² Sur ce point, voir E. GRASSI, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*, Binghamton/N.Y., State University of New York at Binghamton, 1983, in *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, vol. XXI.

¹³ Sur cet épisode, voir *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, sous la direction de R. Cassigoli, Firenze, Le Lettere, 1999, p. 20 et sq. Nous nous permettons également de renvoyer à notre article : « "Savoir historique" et transition. Le parcours d'Eugenio Garin », *Labo-ratoire italien*, n° 12, 2012, pp. 212 et sq.

apparaît notamment dans une lettre en apparence banale que Grassi adresse en 1975 au grand divulgateur de Vico aux États-Unis, Giorgio Tagliacozzo, et que ce dernier reproduit dans le volume de textes rassemblés en hommage à Grassi :

« E vengo ora [, Giorgio,] a ciò che devo a te, alla tua opera compiuta in America e che per me fu decisiva... Il ritorno a Vico mi è stato essenziale: l'accesso a lui per anni mi è stato precluso da Croce, da Gentile e, non per ultimo, da Garin per il suo idealismo di provenienza gentiliana. Il primo tentativo [vichiano], certamente fallito... ha avuto la sua espressione in un mio articolo sul verosimile in Vico, pubblicato nel '32 o '33 in Germania (in « Kant Studien »?). Poi la mia lunga lotta contro Heidegger. La mia lotta significava anzitutto la necessità di ritrovare me stesso, la mia tradizione. Venne dopo anni la tua telefonata da New York per sapere se potevo prender parte al tuo congresso su Vico. È da allora, cominciando dalla relazione presentata per tale congresso, e poi dagli articoli pubblicati per te, che ho ritrovato il significato di Vico e l'essenza della nostra tradizione umanistica che culmina in lui¹⁴. »

Ce texte peut sembler en effet étonnant à plusieurs égards. D'un côté, il semble en apparence reprendre un schéma classique, à savoir la difficulté d'une réception adéquate de Vico en raison du filtre Croce-Gentile, et plus généralement en raison de la manière avec laquelle Vico est reçu au XIX^e siècle au cours duquel se construit le mythe d'un penseur à la fois génial et solitaire¹⁵. Les différentes étapes et les divers filtres qui caractérisent la réception et la fortune de Vico au XIX^e siècle, en Italie comme à l'étranger du reste¹⁶, jouent ainsi le rôle d'un écran empêchant de saisir de manière adéquate le sens de la pensée de Vico. De ce point de vue-là, le début de la lettre adressée à G. Tagliacozzo s'insère dans une critique classique, que l'on retrouve ailleurs chez Grassi¹⁷, mais aussi plus généralement

¹⁴ G. TAGLIACOZZO, « L'istante iniziale della carriera vichiana di Grassi », in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, vol. I, cit., p. 381.

¹⁵ C'est par exemple le cas chez Francesco De Sanctis pour qui, selon sa célèbre formule, Vico aurait « vissuto solitario nel suo gabinetto », in *Storia della letteratura italiana*, « La nuova scienza », Roma, Newton, 1991, p. 508. Sur la particularité de la réception de Vico au XIX^e siècle, voir notamment M. MARTIRANO, « Vico à certaines étapes de la tradition italienne du *Risorgimento* », *Noesis*, n° 8, 2005 : <http://noesis.revues.org/118>

¹⁶ On retrouve le même schéma interprétatif chez Michelet par exemple : « Dans la rapidité du mouvement critique imprimé à la philosophie par Descartes, le public ne pouvait remarquer quiconque restait hors de ce mouvement. Voilà pourquoi le nom de Vico est encore si peu connu en deçà des Alpes. Pendant que la foule suivait ou combattait la réforme cartésienne, un génie solitaire fondait la philosophie de l'histoire. N'accusons pas l'indifférence des contemporains de Vico ; essayons plutôt de l'expliquer, et de montrer que la *Science nouvelle* n'a été si négligée pendant le dernier siècle que parce qu'elle s'adressait au nôtre », J. Michelet, « Discours sur le système et la vie de Vico » (1827), in *Philosophie des sciences historiques*, a. c. di M. Gauchet, Paris, Le Seuil, 2002, p. 195.

¹⁷ On retrouve de manière constante cette critique du couple Croce-Gentile dans les textes de Grassi : « Il pensatore che alla fine della tradizione umanistica si è sforzato di superare il dualismo di *pathos* e *logos* – un ideale che si erano posto pure Giovanni e Gianfrancesco Pico, il Valla, il Nizolio – è stato Vico e precisamente con la discussione della preminenza della filosofia critica o topica. Per comprendere la viva attualità della problematica del Vico (attualità che a questo riguardo venne trascurata se non addirittura ignorata dall'idealismo italiano del Croce e del Gentile ai quali dobbiamo altrimenti la rivalorizzazione, la riscoperta del Vico) è necessario riprendere coscienza della sua par-

dans les lectures de Vico qui seront faites après-guerre, notamment chez Nicola Badaloni¹⁸.

La référence à Garin est en revanche beaucoup plus étonnante, et cela à double titre. D'une part, on se souvient que les positions de Grassi et de Garin étaient analogues dans leur critique d'Heidegger. On pourrait donc imaginer que leur rapport à Vico serait identique et s'intégrerait facilement dans le sillage de leur réévaluation commune de l'Humanisme. Or cela ne semble pas le cas. D'autre part, et cela peut sembler également plus étonnant encore, cela n'est pas le cas dans la mesure où Garin semble s'inscrire lui aussi, selon Grassi, dans la tradition Croce-Gentile. De ce point de vue, on discerne la complexité du positionnement de Grassi qui lutte contre la réception d'un certain Vico en aval, à travers le filtre Croce-Gentile, mais qui s'inscrit aussi en faux en amont dans sa lecture de l'Humanisme qui devient concurrentielle avec celle de Garin. On discerne du même coup immédiatement l'enjeu que constitue l'interprétation de Vico, qui devient, au sens où Grassi l'entend, la clé de lecture lui permettant d'accéder à la vérité philosophique de l'Humanisme. Bien interpréter Vico ne se limite donc pas, si l'on suit cette lecture, simplement à se conformer à la lettre des textes du philosophe napolitain, ni même simplement s'insérer dans une simple histoire de la critique, mais cela implique plus généralement une vision plus ample de l'histoire de la philosophie italienne, qui commence par l'Humanisme, histoire dans laquelle s'insère Vico comme étape fondamentale, mais aussi comme clé de lecture rétrospective.

Pour bien comprendre la critique que Grassi paraît adresser à Garin, il faut revenir sur le sens que ce dernier donne à l'Humanisme, ce qui permet, en creux, de voir comment se distingue la position de Grassi. Sans pouvoir entrer ici dans le détail de la lecture de l'Humanisme italien par Garin¹⁹, plusieurs éléments peuvent cependant être indiqués qui en montrent la spécificité. D'une part, il faut signaler la vision extrêmement harmonieuse et quelque peu solaire d'un tel humanisme :

« Con il mio studio sull'Umanesimo, insomma, voglio sostenere che la verità rivoluzionaria portata dal Rinascimento italiano è in questa fusione straordinaria fra arte, letteratura, scienza che apre l'enciclopedia del sapere a una diversa visione del mondo »²⁰.

L'humanisme italien opère une révolution précisément par son caractère organique et linéaire (« questa fusione straordinaria », « enciclopedia del sapere), ce qui lui permet à la fois de se détacher du passé, mais aussi d'offrir un horizon de pensée nouveau (« diversa visione del mondo »). On pourrait multiplier les textes dans lesquels

ticolare – per noi oggi a volte strana – terminologia », in E. GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, cit., p. 28.

¹⁸ Sur ce point, voir les analyses de N. BADALONI, « L'interpretazione crociana », in *Vico, Opere filosofiche*, a c. di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, p. XI-XIII.

¹⁹ Voir notamment E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, a c. di M. Ajello, Roma-Bari, Laterza, 1997 ; *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, cit. Voir également U. DOTI, « Eugenio Garin e la sua figura d'intellettuale », in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a c. di F. Audisio e A. Savorelli, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 53-64.

²⁰ *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, cit., p. 22.

Garin ne cesse de souligner l'âge d'or unique que constitue l'Humanisme italien²¹, précisément par sa propension à offrir une unité harmonieuse, qui par son effet de cristallisation, d'articulation entre les disciplines et les savoirs, finit par écarter tout conflit. Ce qui apparaît de manière sous-jacente, mais qui donne aussi toute sa force à l'approche de Garin, c'est l'autonomie et l'unité de cet humanisme qui se referme sur lui-même, sur sa propre dynamique interne, telle une monade qui trouve en elle-même les propres critères de son évaluation. De ce point de vue, la lecture de Garin finit insensiblement par ne plus simplement être une approche critique d'un moment de l'histoire des idées, aussi éclatant soit-il, mais une contemplation fascinée d'un moment extraordinaire et singulier de l'histoire de la philosophie.

Mais c'est peut-être moins cette fascination pour l'Humanisme italien qui doit être relevée que les conséquences qui en sont tirées dans l'approche de Garin, et qui ne sont pas toujours explicites du reste. Le premier point concerne la méthode même de Garin, qui peut sembler d'autant plus insaisissable qu'elle n'apparaît que de manière indirecte. On sait quelle fut la réticence de Garin à parler de méthode, voire à admettre qu'il avait une méthode propre. Son ton est en apparence constamment celui d'un simple historien, se limitant modestement et patiemment à décrire une époque, sans pour autant lui imposer ses critères de lecture : « l'autore [*Garin lui-même*] confessa di avere cercato volta a volta i termini di un discorso culturale quale è stato condotto realmente, restaurandone i tratti, indicandone i motivi sottintesi, la complessità²² ».

Dans une des rares études où Garin s'explique sur sa méthode, ce qui frappe est précisément le refus d'une méthode qui s'imposerait à l'objet. Faire de la philosophie consiste simplement à faire de l'histoire et à se limiter à une description scrupuleuse, comme le dit du reste de manière très claire le titre même de l'ouvrage où ces réflexions méthodologiques sont développées, *La filosofia come sapere storico* (1959) :

« Non esiste la Filosofia, davanti al cui tribunale chiamare al *redde rationem* le filosofie e i filosofi: esistono uomini che hanno cercato di rendersi criticamente conto in modo unitario della loro esperienza e del loro tempo. Questi uomini hanno avuto rapporti fra loro, hanno fatto letture, hanno escogitato strumenti, hanno usato altrui pensieri: il loro lavoro ha avuto una certa eco; certi strumenti da loro ritrovati si sono diffusi in un certo ambito. Questi nessi lo storico trova : differenze e somiglianze, gruppi di uomini *uniti* in un lavoro, concordi in certi modi di intendere : problemi di rapporti concreti, di periodizzazioni e continuità non presupposte ma accertate nell'effettivo colloquio degli uomini: "idee" vincitrici e "idee" vinte, "idee" che rinascono e che tramontano nel mobile corso del tempo, nel ritmo della vita dei gruppi, che "filosofando" cercano di rendersi conto del corso del proprio lavoro e della sua funzione nel complesso di una civiltà.

²¹ Voir notamment la manière avec laquelle l'Humanisme italien est traité dans sa *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1966.

²² E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Firenze, Le Lettere, 1993 [1970], p. 19-20. On retrouve du reste ici la tonalité propre à *La filosofia come sapere storico* dans laquelle Garin, s'inscrivant dans le sillage de Cuvier, affirmait : « così lo storico da un frammento può ricostruire l'intero sistema, da una questione speciale la visione totale », in E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Roma-Bari, Laterza, 1990 (1959), p. 7.

Onde il filosofare varia di continuo, e si rende conto di questo variare, e del “come” di questo variare: unità e alterità²³. »

Dans une polémique avec Étienne Gilson, Garin critique notamment l'idée d'une *philosophia perennis*, d'une philosophie qui serait en quelque sorte celle des « grands problèmes » (« massimi problemi ») éternels de la philosophie et qui serait parfaitement détachée des contingences chronologiques dans lesquelles ils apparaissent²⁴. Pour lui, tout au contraire, derrière la fiction d'une « Philosophie » purement abstraite et conceptuelle, il n'existe en réalité que des hommes particuliers qui ont tenté d'exprimer rationnellement une expérience historique déterminée. On le voit, Garin exprime très clairement son scepticisme vis-à-vis d'une philosophie qui imaginerait pouvoir s'extraire de l'expérience et du temps dans lesquels des hommes l'ont forgée. Dans cette perspective, seule l'histoire, seule l'enquête de détail, sont légitimes, car elles seules sont à même de faire apparaître les nuances, les influences, les continuités, les ruptures d'une pensée. On comprend d'une certaine manière la répugnance de Garin à parler même d'une « méthode » qui lui serait propre. L'idée d'une méthode implique un effet de distanciation par rapport à l'objet d'étude et est donc *a priori* contestable dans son optique. La seule approche possible consiste, d'une certaine façon, à interroger patiemment et continuellement une époque déterminée et à en exposer ponctuellement les résultats, toujours provisoires et susceptibles d'être continuellement améliorés. La philosophie se transforme ainsi en une lente sédimentation d'études historiques dont l'horizon est la reconstruction en pointillés d'une époque délimitée. À la limite, la philosophie n'existe plus en tant que discipline autonome, mais se dilue dans un réseau complexe de relations dont seul le travail patient de l'historien est susceptible de rendre compte. Mais derrière cette humilité de l'historien reconstruisant peu à peu un « discours » se cache en réalité une vraie position méthodologique : Garin ne se contente pas de donner une lecture, une interprétation de ce « discours culturel », mais il prétend le reconstruire « tel qu'il a été réellement mené ». Il s'agit donc bien de coïncider avec la réalité historique et ne pas simplement se contenter de s'en approcher, ce qui paradoxalement donne au discours interprétatif qui n'offre qu'une simple lecture, une modestie que Garin semblait lui dénier au départ. Cela dit, ce n'est pas là, à notre avis, le problème principal de l'approche de Garin. Enzo Paci avait déjà remarqué que l'absence revendiquée de méthode chez Garin supposait une méthode sous-jacente²⁵. La difficulté provient surtout de l'effet d'aplanissement que cette méthode, qui ne s'avoue pas comme telle, produit sur une période donnée. D'une certaine manière, Garin donne bien une interprétation des textes, mais cette dernière est d'autant plus pernicieuse qu'elle ne se reconnaît pas comme telle (avec ses limites épistémologiques et cognitives), mais se présente comme un discours sur la réalité même. Or c'est précisément la teneur de ce discours qui pose problème, les présupposés non avoués et discutables.

²³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴ *Ibid.*, p. 6-8.

²⁵ Cette discussion avec Paci est intégrée dans *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 18 et sq.

C'est précisément sur ce point que la critique de Grassi se positionne dans la réévaluation de l'humanisme de Garin. L'absence apparente de méthode de Garin cache en effet des critères de lecture qui peuvent apparaître tout à fait contestables. L'approche de l'Humanisme par Garin offre en effet en creux une lecture entièrement nouvelle de l'histoire de la philosophie. En isolant de manière aussi éclatante l'Humanisme italien dans l'histoire de la philosophie, ce qui est une opération méthodologique acceptable si elle est explicitement reconnue et clairement justifiée, et en feignant au même moment de simplement décrire objectivement une époque, Garin donne un statut à l'Humanisme italien qui le fait sortir d'une simple lecture rétrospective. Il ne s'agit plus pour lui simplement de décrire une époque particulière mais, bien au contraire, de mettre en lumière un moment fondateur dans l'histoire occidentale, donnant du reste à l'Italie une primauté absolue. En accordant à l'Humanisme italien le quasi statut d'âge d'or de la pensée occidentale, Garin donne à l'histoire qui lui fait suite un statut particulier, en réalité faussement objectif et neutre. D'une certaine manière, il procède inversement aux reconstructions de l'histoire de la philosophie et de la littérature qui ont été faites en Italie au XIX^e siècle. On le sait, autant Francesco De Sanctis dans sa *Storia della letteratura italiana*, que Bertrando Spaventa dans son célèbre discours universitaire *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*²⁶, semblent suivre la même méthode, à savoir reconstruire rétrospectivement et téléologiquement une histoire de la littérature et une histoire de la philosophie proprement italiennes, dans lesquelles les auteurs, qu'ils soient philosophes ou écrivains, sont lus, interprétés et évalués à l'aune de leur propension à s'intégrer dans un discours national concomitant avec la construction de l'Unité italienne. Certes, la méthode peut sembler discutable et anachronique, mais elle a au moins le mérite d'être claire. Or, et malgré son apparente neutralité, Garin semble exactement faire de même, mais en inversant la direction. On ne part plus de l'aval (l'Italie du *Risorgimento*) pour revenir en amont fort d'une grille de lecture particulière, mais on part de l'amont, l'âge d'or indépassable de l'Humanisme italien pour, à partir de cette époque particulière, tout relire en aval. Pour Garin, l'histoire de la philosophie est ainsi lue et appréciée dans sa capacité à reproduire de manière plus ou moins heureuse et fidèle ce qui était bon et indépassable dès le départ, à savoir l'Humanisme italien. Toute la tradition italienne qui fait suite est ainsi valorisée selon sa capacité à être un écho légitime de cette tradition située en amont et qui joue un rôle fondateur²⁷.

Les conséquences de cette approche, aussi intéressante du reste qu'elle est faussement neutre, sont doubles. D'une part, cela offre une histoire quelque peu forcée de la philosophie italienne, qui n'apparaît que comme un *continuum* de la tradition humaniste. Toute proportion gardée, la méthode de Garin est en ce sens parfaitement analogue à l'histoire de la philosophie que l'on peut discerner dans les textes de Mar-

²⁶ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1909.

²⁷ Cette perspective permet à Garin par la suite de présenter de manière étonnante d'autres auteurs, notamment Descartes, qui perd beaucoup de son rôle de rupture en étant lui aussi, d'une certaine manière, intégré dans la tradition humaniste italienne. Voir notamment : « Cartesio e l'Italia », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, a. XXIX, n° 4, 1950, p. 385-405.

tial Gueroult²⁸ dans lesquels les auteurs sont évalués dans leur capacité à offrir des dispositifs philosophiques systématiques. L'histoire de la philosophie devient ainsi l'histoire des systèmes, rejetant hors de son champ ou en les dévaluant, les pensées non-systématiques. Garin ne fait pas autre chose, offrant au final une histoire de la philosophie ou ne sont valorisées que les pensées reproduisant non pas un « système » comme chez Gueroult, mais l'écho de l'Humanisme italien qui joue ici un rôle analogue. Il en résulte que l'histoire de Garin est faussement diachronique dans la mesure où elle insiste surtout sur la reproduction de ce qui est parfait dès le départ, mettant en scène un *continuum* de la tradition de l'Humanisme italien. On le voit notamment dans la grande réticence de Garin à introduire toute forme de rupture et de discontinuité dans ses reconstructions historiques, ces éléments étant à chaque fois susceptibles d'être interprétés comme une solution de continuité dommageable avec l'humanisme fondateur.

Pour illustrer cette idée, on peut se référer à la continuité entre la Renaissance et les Lumières soulignée par Garin. Selon lui, l'Humanisme et la Renaissance ont par exemple une dimension scientifique forte et il est erroné de penser que cette période ignore les sciences de la nature²⁹. Pour Garin, il est ainsi faux de dire que tout commence avec Galilée et qu'il n'y a aucune science chez les humanistes. Garin montre notamment que les historiens de la philosophie ont tendance à introduire trop rapidement et trop facilement des ruptures, des solutions de continuité là où, au contraire, une étude plus nuancée et attentive discerne des relations et des filiations. Et Garin de critiquer le recours trop fréquent à des « pseudo-catégories » qui sont en réalité des schémas interprétatifs artificiels, comme ceux de « Renaissance », de « chrétien », de « classique », « d'humaniste », ou de « révolution scientifique³⁰ ». Concernant cette « révolution scientifique », Garin montre ainsi qu'il faut en nuancer l'effet de rupture, qu'il est réducteur de séparer de manière abrupte la « lumière » des ténèbres. Et Garin de montrer que les notions de « science moderne » et de « révolution scientifique » sont de simples « mythes » qui s'écroulent dès que l'on fait une analyse attentive des filiations³¹.

Mais en rétablissant un *continuum* dans l'histoire de la philosophie, Garin prend aussi le risque d'une lecture anachronique de l'histoire de la philosophie. Cela est parfaitement visible dans sa propension à passer de l'Humanisme à l'époque contemporaine sans précaution aucune, cheminement rendu possible justement par la mise au jour d'une histoire parfaitement linéaire qui écarte d'elle toute forme de rupture. Il est, en d'autres termes, facile de ne voir aucune solution de continuité entre Garin et

²⁸ Sur la méthode de M. Gueroult et ses implications en histoire de la philosophie, voir M. GUEROUULT, « La méthode en histoire de la philosophie », *Philosophiques*, a. I n° 1, p. 7-19. Voir également de C. GIOLITO, « Pratique et fondement de la méthode en histoire de la philosophie chez Martial Gueroult », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 30/2, 2001, p. 69-95.

²⁹ Voir par exemple la place centrale que Garin attribue à Léonard de Vinci, à Giovanni Della Porta, à Giordano Bruno ou à Bernardo Telesio dans sa *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Parte terza « Il Rinascimento ». Voir en particulier le chapitre III (« Fra scienza e filosofia »), in E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 616-643.

³⁰ E. GRASSI, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., p. 14 et sq.

³¹ *Ibid.*, p. 16 et sq.

son temps et l'époque de l'Humanisme italien, précisément dans la mesure où toutes les ruptures, toutes les crises, toutes les inflexions historiques ont été écartées. L'accès à l'Humanisme est d'autant plus facile que la méthode de Garin a éliminé tous les obstacles qui pouvaient nous rendre cet Humanisme lointain et étranger. C'est du reste cela qui le fascine, à savoir la très grande actualité de l'Humanisme italien, qu'il a lui-même artificiellement actualisé en l'insérant au sein d'une histoire de la philosophie très particulière. Cela est évident dans certains textes :

« La mia produzione del decennio '45-'55 rispecchia fedelmente quello che per me non fu un lavoro facile, e che si svolse lungo tre linee precise : lo sforzo di portare a compimento l'ambizioso disegno di una storia della filosofia in Italia ; il tentativo di formulare una visione d'insieme, sia pur provvisoria, del Rinascimento italiano come momento decisivo nella formazione dell'Europa moderna ; una sorta di bilancio delle discussioni filosofiche in Italia nel Novecento³². »

Ce passage de Garin qui revient sur le travail de réévaluation de l'Humanisme que nous évoquions au début de notre étude indique clairement la sédimentation de ses perspectives. Revaloriser l'Humanisme italien ne consiste pas simplement à offrir une appréciation critique sur un moment particulier de l'histoire de la philosophie en Italie, mais se conjugue avec l'ambition de mettre au jour une « storia della filosofia in Italia » qui soit spécifique, *i.e* qui soit celle de la fortune du « Rinascimento italiano », et cela pour montrer la primauté de cette époque comme « momento decisivo nella formazione dell'Europa moderna ». On discerne clairement l'ambition de Garin qui ne se limite pas à la simple posture neutre d'historien des idées, mais dont l'interprétation de l'Humanisme italien vise à établir une nouvelle histoire de la philosophie hiérarchisée et organisée autour de ce moment fondateur dont l'Italie serait le centre.

Grassi critique de Garin

Nous avons longuement développé l'approche de Garin, car il nous semble que c'est précisément dans la critique que Grassi va en faire, que Vico devient important pour lui et lui permet les nombreux textes qu'il lui consacre. Dans sa reconstruction de l'histoire de la philosophie à partir des critères hiérarchisants de l'Humanisme italien, Garin opère en effet un effet de lissage qui ne lui rend pas Vico nécessairement utile, ce qui explique du reste en partie que les écrits qu'il consacre au philosophe napolitain sont aussi peu nombreux au sein d'une bibliographie personnelle impressionnante³³. À la différence des grands historiens du XIX^e siècle italien qui ont besoin de Vico dans la construction d'un discours téléologique national, Garin, en insérant Vico dans la traduction humaniste, lui ôte paradoxalement toute spécificité. Loin d'être une « pyramide dans le désert », pour reprendre l'expression de Nino Cortese³⁴,

³² E. GARIN, « Sessanta anni dopo », in ID., *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 143.

³³ Voir la *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin (1929-1999)*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

³⁴ « Ma appunto perché furono introdotti disparati sistemi è necessario fermarsi un po' ad esaminare quale di essi sia stato maggiormente seguito e quale meno, e per quali ragioni. E qui infinite sono le discussioni. Mentre infatti da alcuni, e non sono pochi, si è voluta foggare, starei per

Vico, en s'inscrivant dans la continuité de l'Humanisme, n'en serait que la caisse de résonance fidèle, mais aussi lointaine, perdant du même coup une certaine originalité. Or, c'est précisément l'inverse qui semble se produire chez Grassi, Vico n'étant pas une simple conséquence en aval, mais au contraire la grille de lecture en amont lui permettant d'aborder de manière adéquate l'Humanisme italien et donc de le revaloriser véritablement.

Il nous faut insister sur ce point tant en effet les deux approches de Garin et de Grassi, aussi proches soient-elles dans leur volonté de redonner à l'Humanisme toute sa valeur, et cela contre une tradition rationaliste qui a tendance à le ranger dans les catégories « littéraires » ou « simplement « rhétoriques », n'en sont pas moins profondément différentes, qu'il s'agisse des méthodes employées ou des résultats produits. Le reproche fondamental que semble adresser Grassi à Garin est de n'offrir qu'une lecture faussement lisse de l'Humanisme italien. De ce point de vue, le regard rétrospectif de Garin et de Grassi n'a absolument pas la même valeur dans leur approche respective de l'Humanisme italien. Contre la vision harmonieuse de Garin, due en partie à sa méthode sous-jacente, le regard de Grassi a souvent été qualifié « d'inquiet³⁵ ». Cette inquiétude peut bien sûr permettre de qualifier l'Humanisme que cherche à retrouver Grassi, mais aussi, et peut-être de manière encore plus déterminante, la manière de regarder cet humanisme et les difficultés pour y accéder. D'une certaine façon, Garin n'évite pas le risque méthodologique constamment dénoncé par Vico dans sa *Scienza nuova* de la « Boria de' dotti³⁶ », lequel consiste à exporter sur un objet hétérogène les critères rationnels de la raison entièrement développée (« ragione tutta spiegata »). Or telle semble être la lecture de Grassi qui exporte sur une période historique particulière de l'histoire des idées italienne, une sorte de système hypostasié de manière artificielle, qui lui sert en retour de critère pour reconstruire l'ensemble de cette même histoire. Bref, Garin discerne, quoiqu'il en dise, moins l'Humanisme en soi, que l'Humanisme tel qu'il rêverait qu'il soit, à savoir ce « momento decisivo nella formazione dell'Europa moderna ».

La perspective de Grassi est tout autre et consiste précisément à relire l'Humanisme en tenant compte de la leçon vichienne. Une des constantes de la réception de Vico chez Grassi renvoie en effet à la très grande méfiance que l'interprète semble discerner vis-à-vis de la raison et de ses productions abstraites et fictives. Selon lui, et

dire, una leggenda vichiana con unico fine di staccare interamente dall'ambiente storico il grande filosofo per farne quasi una piramide nel deserto, e quindi si è negata ogni importanza al movimento spirituale indigeno ; da altri, e ancora questi non pochi, si son date le più diverse interpretazioni alle produzioni scientifiche degli scrittori napoletani, onde meglio far risaltare il pro e contro della precedente affermazione », in F. D'ANDREA, *I ricordi di un avvocato napoletano del Seicento*, a c. di N. Cortese, Napoli, Lubrano, 1923, p. 27.

³⁵ De ce point de vue, voir l'article remarquable d'A. BATTISTINI, « Vico e l'Umanesimo inquieto di Ernesto Grassi », cit. Sur la notion d'inquiétude dans l'Humanisme, voir les travaux de N. BADALONI, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, ETS, 2005, et plus récemment de M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi, 2019.

³⁶ G. VICO, *Scienza nuova* (1744), in ID., *Opere*, 2 voll., a c. di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, 127-128.

quelle que soit par ailleurs la critique que l'on peut adresser à une telle lecture, Vico offre une alternative aux excès de la raison, ce qui l'amène à développer les aspects les plus connus de sa lecture de Vico, comme le rôle d'une « *logica della fantasia*³⁷ » qui serait alternative à la raison classique, cela le poussant même à évoquer un « *ripudio del razionale*³⁸ ». L'insistance sur le rôle du langage, des métaphores, de « *l'ingegno* », des productions de la « *fantasia* », sur lequel nous ne pouvons pas revenir ici, doit être interprétée comme une mise en garde contre une approche faussement rationalisante de l'Humanisme italien. Paradoxalement, Garin, en montrant que tout dérive de l'Humanisme, tradition cartésienne, révolution scientifiques et Lumières comprises, finit, sans s'en rendre compte, par contaminer l'Humanisme à rebours en l'abordant anachroniquement à partir de ces mêmes traditions qui sont censées en découler.

Tout autre est l'approche de Grassi qui veut voir dans l'Humanisme non pas l'ancêtre du cartésianisme, ou des Lumières, mais une alternative philosophique face à ces traditions. La leçon de Vico de ce point de vue lui est précieuse, qui lui permet d'éviter une lecture rétrospective faussement lissante de l'histoire et surtout qui lui permet de ne pas interpréter l'Humanisme italien de manière « *boriosa* ». Ce point est essentiel et justifie ce que Grassi nomme « *il ritorno a Vico* ». Ce n'est pas simplement l'interprétation de Vico qui l'intéresse, mais ce que cette interprétation lui permet de dire de l'Humanisme italien. Bref, en se donnant une lecture adéquate de Vico, non plus détournée comme celle issue de la tradition Croce-Gentile, Grassi trouve dans les catégories épistémologiques du philosophe napolitain les éléments lui permettant un accès non faussé à l'Humanisme italien, ce qu'il ne retrouve pas dans l'interprétation de Garin. Pour le dire autrement, faute de donner à Vico l'importance qu'il a, en l'insérant dans le sillage d'une tradition humaniste abstraite qu'il a artificiellement construite de toute pièce, Garin s'empêche lui-même de voir que Vico n'est pas simplement une conséquence en aval, mais un réel point de départ en amont permettant un retour fidèle sur l'Humanisme italien et son intérêt intrinsèque.

Les conséquences de cette position sont évidentes autant en ce qui concerne les auteurs valorisés par Grassi que vis-à-vis des dangers méthodologiques qu'il souligne. À chaque fois Grassi prend bien garde à ne pas interpréter ces auteurs³⁹ comme des pré-décèsseurs du cartésianisme ou des Lumières, mais bien comme des penseurs ayant des méthodes et des catégories propres, qui sont même selon lui hiérarchiquement supérieures à la tradition cartésienne⁴⁰. De la même manière, lorsque Grassi redonne de la force à l'imagination, à « *l'ingegno* », à la rhétorique, il faut bien comprendre

³⁷ E. GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, cit., p. 53-58.

³⁸ *Ibid.*, p. 155-171.

³⁹ Là encore, les auteurs valorisés par Grassi mériteraient d'être approfondis. Citons, outre Vico, Cicéron, Dante, Pétrarque, Coluccio Salutati, Cristoforo Landino, Guarino Veronese, Lorenzo Valla, Leonardo Bruni, Matteo Palmieri, Mario Nizolio, Juan Luis Vives, Leon Battista Alberti, Leonardo Da Vinci, Giovanni Pontano. On pourrait y ajouter B. Gracián selon la lecture qu'en donne E. Hidalgo Serna, dans le sillage des thèses de Grassi : *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993 (1985).

⁴⁰ Voir E. GRASSI, « La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi », in *Id.*, *Vico e l'Umanesimo*, cit., p. 41-61.

que cela ne se fait pas à partir des catégories de la raison, laquelle rétrospectivement prendrait conscience de l'intérêt de ces fonctions et de ces facultés. De là résulte peut-être une rupture trop forte chez Grassi entre raison et « logica della fantasia », mais cette dernière a néanmoins du sens dans le soin qu'elle met à ne pas tomber dans la « boria de' dotti ». Cet aspect est évident dans de nombreux textes où Grassi nous met en garde contre les risques d'une lecture anachronique de Vico :

« Qui io debbo porre l'accento su un punto molto importante: sarebbe un errore e un fraintendimento molto grave interpretare Vico come se la logica della fantasia fosse limitata a una pura logica di forma simboliche, per esempio nel senso di Ernesto Cassirer. L'essenza della logica fantastica e immaginativa in Vico non consiste nel disegno di immagini, simboli o analogie concepite in astratto, ma nel costante bisogno di stabilire per mezzo dell'attività dell'ingegno e della fantasia (che forma la struttura fondamentale e la radice del *senso communis* e si manifesta nel lavoro), e con l'uso di concetti fantastici la relazione fra ciò di cui l'uomo abbisogna per la sua realizzazione e ciò che i sensi gli offrono in situazioni perennemente nuove. In altre parole: la logica della fantasia deve essere posta nella più stretta connessione possibile col lavoro, in quanto umanizzazione della natura, diversamente la fantasia e i suoi prodotti dovrebbero essere definiti come attività "irreali", che allontanano dalla realtà storica⁴¹. »

La référence à Cassirer est ici intéressante et, d'une certaine manière, est analogue à la critique que Grassi adresse à Garin, à savoir réinterpréter l'histoire de la philosophie de manière « boriosa » en plaquant sur des époques qui nous sont devenues hétérogènes une grille de lecture qui nous offre au résultat que des formes anachroniques. Les formes symboliques de Cassirer ressortent de ce point de vue entièrement de la « boria de' dotti » et ne sauraient refléter la production topique des « autori delle nazioni » de Vico. C'est ainsi, inversement, la dynamique initiale, la créativité des « fanciulli del nascente gener umano⁴² » que recherche Grassi et non pas une vision faussement magnifiée et hypostasiée de l'Humanisme italien⁴³.

Le résultat d'une telle interprétation est triple et résulte d'un positionnement extrêmement complexe de la lecture de Grassi entre sa critique de Heidegger, sa critique de l'Humanisme de Garin et le rôle de Vico dans sa propre approche et sa propre réévaluation de l'Humanisme italien. Pour résumer, nous pourrions dire que ce positionnement complexe, dont nous avons montré au début de ce travail qu'il se trouvait à l'intersection de trois perspectives qui se sédimentaient entre elles, offre trois types de résultats qui sont mis à l'œuvre dans les divers textes de Grassi. Le premier point concerne une exigence méthodologique dans l'approche de l'Humanisme qui empêche toute forme d'anachronisme. Nous venons d'en parler, mais Vico constitue de ce point de vue pour Grassi un véritable point de départ, et non pas une simple référence dans une filiation, comme chez Garin. La leçon de Vico empêche Grassi d'avoir une lecture trop harmonieuse et

⁴¹ *Ibid.*, p. 56-57. Voir aussi, p. 91.

⁴² G. Vico, *Scienza nuova* (1744), cit., § 4.

⁴³ Cet aspect dynamique, créatif, est au cœur des concepts mis en avant par Grassi, qu'il s'agisse de la « fantasia », de la parole, de « l'ingegno », ou du travail. Sur ce point, voir notamment E. GRASSI, *Humanisme et marxisme*, cit.

donc faussée de l'Humanisme italien. Cet « Umanesimo inquieto », pour reprendre la belle formule d'Andrea Battistini, est entièrement analogue, dans son inquiétude même, aux « quasi disperate difficoltà », à la « disperata impresa⁴⁴ », à la « ricerca ostinata⁴⁵ » dont fait part Vico de manière récurrente dans sa *Scienza nuova*. Pareillement à Vico qui nous met en garde contre une mauvaise direction du rayon issu de la providence, il faut savoir pénétrer, pour comprendre l'Humanisme, dans les ténèbres des choses humaines⁴⁶, dans l'obscurité de la production philologique de l'humanité et non pas se contenter de l'humanisme aussi éclatant que faussement abstrait de Garin. De ce point de vue, l'inquiétude, les difficultés, la volonté de non-systématicité, la volonté de ne pas considérer l'Humanisme comme un tout systématique, n'est pas réductible à un simple constant psychologique chez Grassi, mais inversement, et comme chez Vico, à une exigence épistémologique. L'insistance de Vico à rappeler ses « disperate difficoltà », la « lunga e densa notte di tenebre », « l'immenso oceano di dubbiezza⁴⁷ » dans lequel il se trouve au moment d'entreprendre sa *Scienza nuova*, l'errance même de son propre *iter* personnel mise en scène dans son autobiographie, si distincte de la linéarité cartésienne du *Discours de la méthode*, ne sont pas que des constats et des regrets de nature psychologique et existentielle, mais des mises en pratique d'une prudence épistémologique nous mettant en garde contre une fausse clarté rétrospective. De ce point de vue, l'humanisme chaotique et déroutant de Grassi n'est pas une sous-évaluation de sa force philosophique, mais la volonté d'en saisir la nature exacte, à savoir une nature ayant ses propres critères et non pas ceux anachroniques d'une raison réfléchissante et abstraite.

Le second résultat découle directement de ce positionnement méthodologique et renvoie à l'ensemble du champ conceptuel mis au jour par Grassi grâce à la leçon méthodologique de Vico. À nouveau, l'objet de cet article n'est pas d'explorer à nouveaux frais l'ensemble des outils, des catégories et des concepts mis au jour par Grassi⁴⁸. L'important est de souligner que la force de la lecture de Grassi est de faire apparaître ce champ d'exploration en le faisant rompre radicalement avec la tradition rationaliste qui lui sera postérieure. À nouveau, on peut critiquer cette démarche et trouver, notamment dans le cas de Vico, qu'elle aboutit à des interprétations forcées, mais il n'en reste pas moins qu'en établissant une solution de continuité entre la raison issue de la tradition cartésienne et la « logica delle fantasia », en imperméabilisant les deux, Grassi est à même de mettre au jour une dynamique qui n'aurait pas pu être discernée par nos catégories rationnelles trompeuses.

Mais c'est peut-être le dernier résultat qui peut sembler le plus significatif, notamment dans la prise de distance que cela implique par rapport à la position de Garin. À

⁴⁴ G. VICO, *Scienza nuova* (1725), in ID., *Opere*, cit., vol. II, § 25, 42, 43.

⁴⁵ La même idée est constamment répétée dans les différentes versions de la *Scienza nuova* : voir *Principi di una scienza nuova* (1725), cit., § 42, 77, 80, 120, 316, 477 ; *Scienza nuova* (1744), cit., § 345, 378, 399, 700.

⁴⁶ G. VICO, *Scienza nuova* (1744), cit., § 5 et sq.

⁴⁷ G. VICO, *Scienza nuova* (1725), cit., § 40.

⁴⁸ Voir A. BATTISTINI, « Vico e l'Umanesimo inquieto di Ernesto Grassi », in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., p. 393.

la différence de ce dernier, qui, en raison de sa méthode même, reconstituait un *continuum* historique vertueux, celui de la reproduction d'un moment fondateur initial indépassable, Grassi, lorsqu'il qualifie la pensée de Vico de « culmine dell'Umanesimo italiano » ne fait pas du tout la même chose. Le but de Grassi n'est pas de reconstituer une telle histoire, et cela afin de redonner en aval la place qui revient au philosophe napolitain. La place de Vico dans la lecture de Grassi n'a pas, par exemple, le même statut que peut jouer le philosophe napolitain dans la reconstitution d'Augusto Del Noce⁴⁹. Grassi le dit explicitement : son intérêt pour l'Humanisme n'est pas historique, mais essentiellement théorique :

« Il nostro interesse per la dimenticata, o nel suo senso filosofico essenziale, inesplorata tradizione umanistica italiana, non è essenzialmente storico, ma teoretico, perché noi crediamo che la particolare teoria vichiana sul ruolo della fantasia, che tratteremo qui, acquisti grande importanza nel rapporto col marxismo⁵⁰. »

Mais entendons-nous bien, « théorique » doit ici être entendu à la lumière de la leçon vichienne, à savoir non pas de manière « boriosa » et anachronique, mais comme l'expression du faire de la « logica della fantasia ». C'est la saisie « théorique » de ce « faire » humain, non pollué et déformé par la raison, qu'entend théoriquement discerner Grassi. En ce sens Vico joue un véritable rôle d'interface dans sa pensée, ce qui explique du reste sa fonction dans des textes ayant des finalités et des niveaux rhétoriques aussi différents. Vico lui sert, comme nous venons de le voir, aussi bien pour accéder en amont de manière « inquiète », et donc légitime à ce véritable humanisme, et donc pour ouvrir un champ conceptuel dont l'accès nous avait été interdit par la raison toute-puissante. Mais Vico lui sert aussi en aval, et fort de cette expérience en amont, pour relire de manière originale des penseurs qui lui ont succédé, et cela de manière alternative à la classique « fortune » du philosophe napolitain au XIX^e siècle. On peut penser par exemple à la lecture originale que Grassi fait de Marx, de Freud ou même d'Heidegger⁵¹, précisément à partir de Vico.

Au terme de ce travail, on entrevoit la complexité de la position de Grassi et surtout l'usage protéiforme que Vico joue dans son dispositif théorique et historiographique. Certes, il est possible de se limiter à l'interprétation qui est faite du philosophe napolitain, laquelle donne du reste une place très originale à Grassi dans l'histoire de la critique. Mais s'arrêter à cette lecture ne rendrait à notre sens pas justice à l'importance beaucoup plus large que Vico joue dans le dispositif de Grassi, et qui nuance aussi en partie certaines critiques que l'on peut adresser à cette même lecture. Vico ne se limite pas à un objet d'étude pour Grassi, mais est avant tout une exigence épistémologique et une grille de lecture lui permettant d'accéder de manière dynamique à la

⁴⁹ Voir A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964.

⁵⁰ E. GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, cit., p. 77.

⁵¹ E. GRASSI, « La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico », in *Vico oggi*, a c. di A. Battistini, Roma, Armando, 1979, p. 121-144 ; ID., « Vico contro Freud : creatività e inconscio », in *Vico e l'Umanesimo*, cit., p. 133 et sq. Sur le rapport Vico-Marx, voir ID., *Humanisme et marxisme*, cit.

force créatrice entrouverte par l'Humanisme italien. Celui-ci, loin d'être une « fusione straordinaria » comme l'écrit Garin, est avant tout un champ dynamique dans lequel le faire humain et sa créativité sont clairement discernés suite à la leçon vichienne. Il en ressort un champ d'investigation immense qui sera à l'origine des grands textes plus personnels de Grassi consacrés à la rhétorique, à la métaphore ou à la « puissance de l'image ». Le résultat en est un rapport beaucoup plus complexe avec l'histoire des idées, qui ne se réduit pas à l'aplanissement de Garin, ni à une simple contemplation muette et fascinée d'un modèle devenu abstrait, mais, bien au contraire, à la capacité à discerner dans l'histoire les moments singuliers dans lesquels ce même modèle est dynamiquement à l'œuvre. Dans ce dispositif complexe, le Vico de Grassi ne se résume bien évidemment pas à une simple référence parmi d'autres.

PIERRE GIRARD

(Université de Lyon - UMR 5317-IHRIM/LabEx Comod*)

* Courriel :< pgirard75@orange.fr>

AURORE ESTETICHE. SUL VICO DI CROCE

Più che mezzogiorni o tramonti, aurora

Diverse vie portano al Vico di Croce. Si potrebbe discutere della “fortuna” – parola che suonava ambigua all’occhio di Croce, nell’atto stesso in cui gli è toccato di ricostruire quella di Vico – la fortuna, intendo, della monografia del 1911, *La filosofia di Giambattista Vico*. Discussione che avviene fuori e dentro la scuola crociana¹, muovendo dalle prime critiche che suscitò e spesso legate alla categoria del “Vico precursore” del romanticismo in estetica e dell’intero XIX secolo, che Croce chiamava il “secolo della storia”.

Si potrebbero approfondire i rapporti col mondo filosofico tedesco, dal momento che non va dimenticato che la monografia è dedicata a Wilhelm Windelband e ciò soprattutto perché, rivela Croce nell’Avvertenza e in colloqui privati, Windelband aveva pressoché ignorato Vico nella prima edizione della *Storia della filosofia moderna*².

Di grande interesse sarebbe anche la ricostruzione dell’interpretazione crociana di Vico come filiazione delle “riscoperte” vichiane di Bertrando Spaventa e di Francesco De Sanctis, quest’ultimo in particolare riconosciuto da Croce suo « ideale maestro » in campo estetico lungo una « più che trentenne servitù volontaria di apprendista »³. Importante, in questo contesto, sarebbe stato il confronto tra la monografia crociana e gli *Studi vichiani* di Gentile, che escono poco dopo, nel 1915, ma già in gestazione nel decennio anteriore.

Sarebbe stato, ancora, auspicabile un confronto con la filosofia francese contemporanea che chiama in causa direttamente il ruolo svolto da Vico in Croce. Nel 1911, nell’anno del libro vichiano, si tiene a Bologna, agli inizi di aprile, il IV Congresso internazionale di filosofia, al quale partecipano i principali filosofi del tempo e, tra loro, Croce e Bergson⁴.

¹ Cfr. R. VITI CAVALIERE, *Vico nella scuola crociana*, in ID., *Storia e umanità. Note e discussioni crociane*, Napoli, Loffredo, 2006, pp. 185-246.

² B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 10.

³ B. CROCE, *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*, a cura di F. Audisio, 3 voll., Napoli, Bibliopolis, 2014, vol. I, p. 15. Sul Vico di De Sanctis si veda F. LOMONACO, *Il vichismo di Francesco De Sanctis*, Napoli, Giannini, 2017.

⁴ Un confronto da promuovere, alla luce della centralità rivestita dall’intuizione nell’estetica crociana. Eppure, soprattutto nella *Teoria del concetto* della *Logica* (1909), il giudizio crociano sull’intuizionismo bergsonianesimo mette in luce la sua provenienza dall’intellettualismo cartesiano: dato di assoluta rilevanza in questo contesto se è vero che per Croce da Vico discende una matrice filosofica diversa, interessata a quanto, nel cartesianesimo, rimaneva adombrato: la poesia e la storia in primo

Un Vico, quello di Croce, che viene dopo Marx, ma non è senza Hegel, per accennare a una celebre lettura di Pietro Piovani⁵.

Meriterebbe, infine, una più ampia discussione l'espressione, altamente programmatica, di Vico come *Altvater* – la definizione è di Goethe – « che è fortuna per un popolo possedere – aggiunge Croce –, e al quale bisognerà sempre far capo per *sentire* italianamente la moderna filosofia, pur *pensandola* cosmopoliticamente »⁶.

Ciò che in queste pagine invece si troverà è la centralità accordata alla categoria di “auroralità”: una parola e una dimensione spirituale, di indubbia matrice vichiana, che risuona prepotentemente nella fisionomia filosofica di Croce, pensatore più delle “aurore” che dei “tramonti”, o delle aurore che dialetticamente vanno scorte nel fondo abissale degli inevitabili “tramonti”, dei quali il filosofo napoletano mostra di avere un alto grado di percezione e consapevolezza, documentato dall'esplicito ricorso testuale alle “angosce”, alle “crisi”, alle “catastrofi” individuali e collettive, alle “fini della civiltà” e alle “malattie” dello spirito e della storia⁷. Ho tentato di fermare un'i-

luogo. Al Congresso di filosofia – di solito ricordato come il momento ufficiale in cui si sarebbe prodotta la “svalutazione idealistica” della scienza per la polemica tra Croce e il matematico Federigo Enriques, organizzatore del Congresso su indicazione di Gentile – si discute molto della monografia crociana appena uscita (Croce riceve le prime copie nel marzo), anche perché Giovanni Laterza presenta in quella circostanza le collezioni dei “Classici della filosofia moderna”, dove esce l'edizione della *Scienza Nuova* curata da Fausto Nicolini, degli “Scrittori d'Italia”, dove, sempre nell'11, escono *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie* di Vico curate da Croce, infine la *Bibliografia vichiana*, arricchita di *Supplementi*, alla quale Croce lavora dal 1904. A margine dei lavori congressuali si svolge un colloquio tra Croce e Bergson, su cui i *Taccuini di lavoro* non indugiano, e che invece si trova ricostruito nelle *Conversazioni col Croce e con me stesso* di Giovanni Castellano: un documento forse discutibile dal punto di vista critico, perché raccoglie stralci di “conversazioni” non controllate dal filosofo, ma dall'indubbio valore testimoniale. Castellano, noto come “segretario” o “archivista”, o, più dispregiativamente come l'“Eckermann di Croce”, accompagna il filosofo a Bologna e trascrive così il colloquio: « Ho assistito a un colloquio tra il Croce e il Bergson. Il Croce gli ha fatto parecchie osservazioni sulla sua teoria dell'intuizione, dicendogli che se egli approfondisce il suo punto di vista dovrà finire col concludere che la filosofia, che egli vorrebbe annegare nell'intuizionismo, è cosa vivente e autonoma e che lo Hegel era antiintellettualista. In proposito Croce gli ha citato alcuni brani dell'opera dell'Hegel. Il Bergson è rimasto nella discussione alquanto smarrito, ed ha finito col confessare al Croce di non aver letto direttamente lo Hegel; al che il Croce ha risposto: “Questa costituisce una grande lacuna del suo pensiero”. La conversazione si è svolta in francese. Quando il Bergson è andato via, il Croce ha fatto il seguente semplice commento: “Avete visto? È, in sostanza, un mistico, che non conosce bene la storia della filosofia” ». *Le conversazioni col Croce e con me stesso. Appunti per la storia della cultura e del costume ai principî del secolo XX* sono un documento autobiografico di Giovanni Castellano, composto in diverse versioni e di diverse migliaia di pagine. I documenti originali, manoscritti e dattiloscritti, sono conservati presso la Biblioteca Vadiana di San Gallo, in Svizzera.

⁵ Cfr. P. PIOVANI, *Vico senza Hegel* (1968), in Id., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990, pp. 173-208, in modo particolare p. 190, dove si legge: « la luce crepuscolare che Hegel cerca è, di fatto, quella del tramonto, mentre a Vico sta a cuore quella dell'alba: il simbolo della filosofia vichiana non è lo hegeliano uccello notturno di Minerva, ma, a rigore, l'aquila mattutina, presunta cercatrice dell'acqua delle fonti, presso cui furono stanziati le prime sedi degli uomini usciti dall'erramento ferino ».

⁶ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 10.

⁷ Va ricordato in questo contesto che la polemica recensione al *Tramonto dell'Occidente* di Spen-

stantanea storica e teoretica del Croce all'aurora del Novecento, evidenziando come il secolo si apra per lui sotto il segno di Vico e, particolare non trascurabile nelle sue letture vichiane, sotto il segno dell'estetica che è, per lui, "aurora della filosofia": autobiografico destarsi spirituale all'interesse filosofico.

Il discorso risulta così articolato in due parti: aurora dell'estetico e estetico come aurora. La prima parte espone, attraverso alcuni documenti biografici, e in particolare il carteggio con Gentile – che solo di recente abbiamo cominciato a leggere in edizione congiunta –, la nascita dell'interesse estetico in Croce e la composizione del libro vichiano, chiamato in una lettera « monografietta ». Da questo punto di vista si acquisisce la consapevolezza che la monografia dell'11 costituisca non tanto un inizio quanto un punto di approdo del confronto crociano con uno dei suoi autori principali, del quale Croce accentua la modernità e la statura di pensatore europeo. Dal *Contributo alla critica di me stesso*, ultimato nel '15, apprendiamo che la prima lettura della *Scienza nuova* si colloca intorno al 1892, anno in cui vengono sospese le ricerche erudite che lo avevano « versato nell'esterno » e inaugurato un lavoro spirituale che lo riconduce ad una desanctisiana "intimità" del filosofare, in cui i progressi dell'intelligenza non si registrano attraverso la lettura dei libri dei filosofi, ma « col ripetere in sé medesimi, sotto lo stimolo della vita, il loro dramma mentale »⁸.

Sempre in questa parte si presta attenzione al ruolo svolto da Vico nella costruzione dell'estetica crociana. I primi cinque capitoli della parte storica del Trattato, che esce nel 1902 col titolo *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, sono l'ampliamento di un saggio apparso nel 1901 nel quale Vico è considerato « primo scopritore della scienza estetica ». Lo stesso saggio, ancora rivisto, si legge infine nel IV capitolo della monografia dell'11⁹.

La seconda parte approfondisce la determinazione crociana dell'estetica come « forma aurorale dello spirito » – definizione tratta dall'idea vichiana di poesia – e intende mostrare l'intrinsecità di Vico nell'elaborazione dell'estetica come scienza dell'intuizione o, ancora meglio, di quella conoscenza intuitiva che è nell'esperienza estetica, nel quadro complessivo della filosofia quale scienza dello spirito. In questo contesto riprenderò diffusamente vari scritti crociani per discutere della natura filosofica o, per meglio dire, "teoretica" dell'arte, e delle sue relazioni con la « logica poetica » di Vico, così come dell'intuizione crociana e del suo radicamento nella fantasia vichiana.

gler è condotta con argomenti vichiani: la recensione, apparsa nel corso del 1920 nella « Critica » si legge nella più recente riedizione in B. CROCE, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, a cura di C. Nitsch, Napoli, Bibliopolis, 2018, pp. 313-318. Per un approfondimento sul Croce pensatore della "crisi" rinvio a D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Napoli, Società Editrice Il Mulino, 2005, e C. CAPPIELLO, « Perdita del centro ». *Arte e Novecento in Benedetto Croce*, Napoli, Liguori Editore, 2019.

⁸ B. CROCE, *Etica e politica aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*, a cura di A. Musci, Napoli, Bibliopolis, 2015, pp. 358, 360 e 366.

⁹ ID., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., vol. I, pp. 274-290 e *La forma fantastica del conoscere (La poesia e il linguaggio)* in B. CROCE *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 50-64.

Aurora dell'estetico

I documenti autobiografici che testimoniano la nascita dell'interesse crociano per l'estetico sono tutti retrospettivi, come le *Memorie* del 1902 o il *Contributo alla critica di me stesso*. Alla fine dell'Ottocento Croce non ha ancora iniziato la pratica dell'« invigilare se stesso », mediante il controllo della operosità delle giornate registrata nei *Taccuni di lavoro* e divenuta, nelle parole di Gennaro Sasso, « grande metafora, sentimentale ed esistenziale, della “filosofia dello spirito” »¹⁰. Volendo attenersi ad una fonte diretta e di prima mano per cogliere la forma aurorale di questo interesse, nell'epoca in cui contestualmente si irrobustisce la vocazione per la filosofia, è utile riferirsi alle lettere indirizzate al suo principale interlocutore filosofico del tempo, un giovanissimo Giovanni Gentile. Le prime notevoli riflessioni tra i futuri discordi “filosofi amici” avvengono nel quadro delle interpretazioni del materialismo storico, su cui entrambi produrranno due importanti monografie: la gentiliana *Filosofia di Marx* esce nel 1899 e il crociano *Materialismo storico ed economia marxistica* nell'anno seguente. In una lettera a Gentile del 23 novembre 1898 Croce dichiara già esaurito il suo interesse per il marxismo (« dal marxismo ho ricavato ciò che mi occorreva »¹¹) e di lì a poco raccoglierà tutti i suoi scritti in quel libro del '900 che li conterrà come « una bara ». Manifesta, in quello stesso mese, l'intenzione di approfondire la categoria dell'estetico, anche in relazione a quella di utile, su cui aveva cominciato a riflettere proprio durante gli anni del suo “appassionamento” marxistico al seguito e poi in dissenso con Antonio Labriola. L'esigenza tuttavia di ripensare l'estetico è intrinsecamente connessa all'esigenza di approfondire la filosofia. A proposito di una polemica con Bonaventura Zumbini ai tempi della *Critica letteraria* (uscito in due edizioni nel 1894 e nel '96), testo che già contiene note sul “giudizio estetico”, Croce aveva notato: « L'arte è fatta dall'uomo, dall'uomo intero, non dall'astratto *homo aestheticus* »¹². Capire l'estetico è capire la filosofia: nei mesi del congedo dal materialismo e contestualmente all'esigenza di approfondire la « natura della storia »¹³, che è connessa per Croce, in quanto conoscenza dell'individuale, al « concetto dell'arte » – come aveva già rilevato nella Memoria pontaniana del 1893, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* – l'estetica comincia a “schiarirsi” come la porta di ingresso della filosofia, ancora per lui ridotta in quegli anni non tanto a « scienza », come gli suggerisce il suo giovane interlocutore, ma a un « problema di coscienza »¹⁴. In quell'ultimo

¹⁰ G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuni di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 170.

¹¹ B. CROCE/ G. GENTILE, *Carteggio. I. 1896-1900*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Introduzione di G. Sasso, Torino, Aragno, 2014, p. 176.

¹² Ivi, p. 145 (lettera dell'ottobre 1898).

¹³ Ivi, p. 83 (lettera del 1° gennaio 1898).

¹⁴ Cfr. ivi, p. 157 (lettera del 18 ottobre 1898): « A me pare che la filosofia non possa *se non recarci alla coscienza* ciò ch'è il presupposto di ogni attività razionale dell'uomo, di ogni attività teoretica e pratica. Ciò la distingue dalla religione e dalla scienza; ma ciò anche la rende infeconda [...]. Insomma, per me la filosofia si riduce a un: *Memento, homo...* Ricordati ciò che sei, e non pretendere di ritrovarti in ciò che non sei. Questa non è conoscenza, ma coscienza; e la filosofia ha valore contro gl'incoscienti, e i danni dell'incoscienza. E perciò mi trovo d'accordo con voi sulla necessità

scorcio dell'anno 1898 prende però un impegno solenne:

« Vi ho detto che studiavo filosofia. Ecco di che si tratta. Io mi son occupato finora di questioni filosofiche spintovi da un irresistibile bisogno intellettuale, ma un po' occasionalmente: *sicut canes ad Nili fontes bibentes et fugientes*. Ora vorrei bere con un po' d'agio: ho perciò sinora lavorato a procacciarmi l'ozio necessario; e per un anno o più potrò occuparmi solo di filosofia. Vi confesso che vorrei tra l'altro menare a termine un trattato di estetica, e perciò mi occorre di approfondire tutte le questioni filosofiche che hanno relazione con l'estetica, ossia tutta la filosofia »¹⁵.

Tutta la filosofia intrattiene relazioni con l'estetica: questa la prima intuizione di Croce. L'annunciato "trattato", che già pensa articolato in una « teoria », con le annesse « deviazioni », e in una « storia », vede la luce prima con le anticipazioni delle *Tesi di estetica* del 1900, e poi nel primo volume della *Filosofia dello spirito: Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902. L'incontro con Vico si colloca lungo questo itinerario verso la filosofia che passa per le questioni estetiche, via filosofica all'arte che sola consente il superamento dell'*homo aestheticus*, fratello del riduzionistico *homo oeconomicus*, che Croce contestualmente intende superare nel quadro di una concezione filosofica dell'economico. Non a caso, in più tardi e riassuntivo scritto del 1931, estetica ed economica torneranno a essere pensate nella loro affinità di moderne « scienze mondane ».

Il nome del napoletano comincia ad apparire nel momento in cui Croce progetta la parte storica del suo trattato e pone la relazione tra Vico, Baumgarten e Kant, ovvero – vedremo poi – la nascita linguistica e concettuale dell'estetica, tra le pagine « più oscure, e finora non esplorate »¹⁶. L'insoddisfazione crescente nei confronti della trattatistica, soprattutto tedesca, lo porta a convincersi progressivamente che l'estetica sia « un ramo di studii da creare » alla luce della « idea fondamentale [...] che l'estetica sia una linguistica, o meglio che la linguistica sia un caso speciale dell'estetica generale [...]. Cercar l'origine dell'arte è tanto assurdo come cercare l'origine del linguaggio, della coscienza, ecc. »¹⁷. Quest'ultima è una precisazione importante: la dimensione aurorale dell'estetico è distinta dalla questione storiografica e per certi versi mitologica dell'origine. Sarà, nel più maturo Croce estetico, questione storico-conoscitiva, eminentemente teoretica, del "modo" in cui ogni volta sorge l'estetico nella vita dello spirito e per inaugurarlo.

Nel 1911 esce il volume *La filosofia di Giambattista Vico: un punto d'approdo*, si diceva, più che l'inizio di un confronto. A partire dal 1906, a quarant'anni, Croce ha inaugurato la pratica dei *Taccuini*, in cui è possibile seguire la genesi della monografia fin dal 1907 attraverso annotazioni tuttavia abbastanza telegrafiche.

di risollevar lo spirito filosofico in Italia ».

¹⁵ Ivi, p. 185 (lettera del novembre 1898).

¹⁶ Ivi, p. 275 (lettera del 21 agosto 1899).

¹⁷ Ivi, pp. 285-286 (lettera del 15 settembre 1899). Anche la relazione stabilita da Croce tra estetica e linguistica (la riduzione della filosofia del linguaggio all'estetica sulla base dell'espressione) è un altro tema che meriterebbe approfondimento nel Vico di Croce.

Anche sulla genesi di questo interesse è opportuno allora rivolgersi all'epistolario con Gentile, perché qui Croce fornisce indicazioni teoriche più dettagliate a giustificazione del suo futuro lavoro. Da queste fonti sappiamo che Croce sta continuando a lavorare sul filosofo napoletano (se ne era occupato agli inizi del Novecento) contestualmente allo studio di Hegel, che lo porterà a tradurre l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e a scrivere un celebre saggio, pensato come introduzione al lavoro, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* – che aprirà poi il volume del '13, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, e tra questi “altri scritti” ci sono anche delle aggiunte al *Vico*. In particolare, sollecitando la chiusura di un libro vichiano di Giuseppe Lombardo Radice, scrive al suo “collaboratore”: « è un dovere nostro presentare un'immagine di Vico degna dell'interpretazione che ne iniziò lo Spaventa », questo per evitare che Vico cada nelle mani di « qualche positivista »¹⁸. A partire dal 1908 però, parlando della « decina » di « varietà » vichiane che ha « disegnate », anticipate sulla « Critica », afferma di aver « molto da dire » sull'autore e finalmente, il 1° maggio 1909, annuncia la « intenzione di fare una monografia sul Vico »¹⁹. Nel corso di quell'anno comincia a apprestare, per la collana “Scrittori d'Italia” di Laterza, un'edizione dell'autobiografia, del carteggio e delle poesie di Vico – che usciranno anch'essi nell'11 –, lavora intanto dal 1904 alla *Bibliografia vichiana*, arricchita negli anni di *Supplementi*, e segue l'edizione della *Scienza Nuova* curata da Fausto Nicolini per i “Classici della filosofia moderna” sempre per Laterza. Nell'agosto del 1910, dalla operosa villeggiatura di Raiano, dichiara di aver lì « cominciato a scrivere la mia monografietta sul Vico »²⁰, lavoro che sarà completato all'incirca un mese dopo, sempre nella località abruzzese. La descrizione della « monografietta » che ne fa a Gentile merita di essere letta nella sua interezza:

« Ho terminato il mio libro su Vico, nel quale in meno di 300 pagine credo di aver spremuto tutto ciò che c'è d'importante nelle opere del Vico e di averne determinato i rapporti con lo stato degli studii ai suoi tempi. Due terzi del lavoro sono consacrati alla *filosofia* del Vico, che bisogna ricostruire sui pochi accenni sparsi e incidentali che si trovano nei suoi scritti o desumerla dalle interpretazioni storiche nelle quali è incorporata. L'ultimo terzo è una trattazione, che credo del tutto nuova, del Vico come storico. Ho aggiunti tre appendici: il mio articolo sul carattere di Vico, un saggio sulla fortuna di Vico, e un *excursus* bibliografico-critico. Il libro è diviso in 20 capitoli. Ma non ne dico altro... »²¹.

Dice molto, invece, Croce: innanzitutto fa notare che almeno due terzi del lavoro sono dedicati alla filosofia ricavata da « accenni sparsi e incidentali » e talvolta « in-

¹⁸ B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, Introduzione di G. Sasso, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1981, p. 199 (lettera del 28 agosto 1906).

¹⁹ B. CROCE/ G.GENTILE, *Carteggio. III. 1907-1909*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Torino, Aragno, 2017, p. 243 (lettera del 9 gennaio 1908) e p. 563.

²⁰ B. CROCE/ G.GENTILE, *Carteggio. IV. 1910-1914*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Torino, Aragno, 2019, p. 82 (lettera del 19 agosto 1910).

²¹ Ivi, p. 94 (lettera del 22 settembre 1910).

corporata » nelle « interpretazioni storiche » di Vico. Una filosofia, diremmo, alquanto riottosa nell'esibirsi.

Il Novecento crociano si apre, dunque, sotto il segno dell'estetica. Nel primo anno del secolo, registrando lo spegnimento della combustione passionale, sia mentale che politica, nei confronti del materialismo storico e licenziandone con maggiore lucidità l'esperienza teorica, da cui comunque ricava la categoria dell'utile, che gli consente di ampliare in prospettiva immanentistica la nuova filosofia che deve necessariamente risorgere dalle ceneri della metafisica e dell'anti-metafisica, Croce presenta le *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, la "memoria" pontaniana, « arida ed astrusa »²² nel giudizio retrospettivo che ne vien dato nel *Contributo*, e che, ciò nonostante, possiamo considerare il testo aurorale non soltanto della successiva *Estetica* ma dell'intero disegno della filosofia come "scienza dello spirito". Non a caso, nelle prime forme di disciplinamento che Croce si impone, testimoniate dalle autobiografiche *Memorie*, dai *curricula* o dai piani di studio, troviamo nei primi scritti consacrati all'estetica l'universo scorciato dell'edificio spirituale crociano. Di questo universo filosofico appare nel 1902 la prima più sistematica presentazione: *l'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. L'opera forse più nota e sicuramente più rimaneggiata dal suo autore – si contano nove edizioni controllate da Croce – e verso la quale l'anziano filosofo, come leggiamo nell'ultima Avvertenza che accompagna la settima edizione del '41, guarda con un « misto sentimento, tra di mortificazione per quel che d'insufficiente [essa] ha ora ai miei occhi, e di affetto per quello che allora fu per me come ritrovamento di me stesso e come primo orientamento nel mondo del pensiero »²³. Se il testo non avesse subito avuto diverse traduzioni in lingua straniera, Croce avrebbe continuato a modificarlo nel corso del tempo. Dopo la terza edizione del 1908, nuove integrazioni e correzioni saranno affidate invece ad altre opere che ampliano il quadro dell'estetica crociana²⁴. L'elenco degli scritti e delle relative acquisizioni teoriche è talmente lungo al punto che si è parlato di diverse fasi se non addirittura di una pluralità di "estetiche" crociane, ma che dimostra sostanzialmente la persistenza e la centralità dell'interesse estetico, paragonabile soltanto a quello per la storia²⁵.

²² B. CROCE, *Etica e politica aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 365.

²³ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., vol. I, p. 17.

²⁴ Per la terza edizione vengono riscritti i capitoli in cui si discute della funzione svolta dal "sentimento" nella creazione estetica, che per Croce non arriva mai a costituire un'autonoma forma categoriale perché, seppur indispensabile, è sempre collocata nell'anticamera dello spirito. Questo per un'urgenza dettata dalla composizione di due opere, entrambe pubblicate nel 1909: la *Logica come scienza del concetto puro* e soprattutto la *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, la più autobiografica tra le opere filosofiche, per ammissione dello stesso Croce, che gli porge l'idea della « vita » che « fiammeggia, brucia e si strugge » e gli rende insopportabili i processi di autorevisione del "già fatto".

²⁵ Per limitarci a qualche titolo, è importante ricordare *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, testo presentato al congresso di filosofia di Heidelberg nel 1908, poi raccolta nei *Problemi di estetica* del 1911 (coevo dunque alla "monografetta"), i *Nuovi saggi di estetica* del '21, gli *Ultimi saggi* del '35, in cui vanno segnalati la *Aesthetica in nuce* – nata, nel '28, dalla redazione della voce *Aesthetics* per la *Encyclopaedia britannica* –, *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica* – in

Estetico e vichiano si apre il Novecento di Croce. Tra le *Tesi* e il trattato vero e proprio si inserisce, infatti, un saggio del 1901, apparso sulla rivista « Flegrea » e intitolato *Giambattista Vico primo scopritore della scienza estetica*, poi ampliato per essere distribuito nei primi cinque capitoli della parte storica dell'*Estetica*²⁶ e, per la parte riguardante Vico, nel quarto capitolo della « monografietta »²⁷. Solo in apparenza e per esigenze espositive l'approccio a Vico è di tipo storico-filosofico. Sotto la impegnativa formula che presenta Vico « primo scopritore della scienza estetica » va individuato in realtà l'anello di congiunzione teorico che Croce trova mancante tra Baumgarten, che diede all'estetica il nome, e Kant, che ne individuò invece l'autonomia conoscitiva e disciplinare (seppur da Croce ridimensionata). Pur non possedendo il nome corrispondente, Vico dell'estetica possedeva senz'altro il concetto o, per essere più precisi, la facoltà: questo l'assunto principale della lettura crociana. Finché non viene determinata la « natura » di questa facoltà, che Croce chiama « fantasia », « espressione » o « rappresentazione » e che denota « quell'atteggiamento dello spirito, ch'è bensì teoretico ma non intellettuale, produttore di conoscenze, ma dell'individuale, non dell'universale »²⁸ non si può a rigore parlare di estetica che è, da questo punto di vista, una « scienza moderna ». Il cammino storico-teoretico che porta a questa individuazione non è nominalistico: per questa ragione Croce riserva un severo giudizio, segnato dai residui di intellettualismo leibniziano e wolffiano, a Baumgarten, al quale dobbiamo il nome dell'estetica dal titolo dell'opera in latino del 1750, e già anticipata nella dissertazione del '35, di cui pure fin dal 1900 il filosofo napoletano si era fatto editore. A partire dal Seicento, « oscura regione in cui si venne preparando l'Estetica moderna »²⁹, certamente il dizionario estetico si arricchisce di nuovi nomi – gusto, ingegno, immaginazione, fantasia – ma queste, se indeterminate, sono parole « della scienza in formazione, non della formata; dell'Estetica *condenda*, non della *condita* »³⁰.

È quella di Vico un'estetica formata e fondata? Alcune precisazioni si rendono necessarie. Il Vico « estetico » è senza dubbio un affrancamento dal Vico « filosofo

cui Croce ritorna sulla connessione tra estetica e « economia filosofica », le cui rispettive categorie « mondane » e « moderne » del bello, qui indicato come « senso », e dell'utile erano state le chiavi di volta nella costruzione architettonica dello spirito crociano –, e ancora la *Difesa della poesia*. Esce infine nel 1936 *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, della quale di recente è apparsa nell'edizione nazionale curata da Cecilia Castellani e accompagnata da una nota di Gennaro Sasso, e che contiene, tra l'altro, una « correzione » fondamentale del giudizio precedentemente espresso da Croce sulla funzione civile della letteratura e, come ha sottolineato più volte Giuseppe Galasso, la preziosa indicazione di una « esteticità senza poesia ».

²⁶ Su questo punto rimando alla prima *Avvertenza* di Croce, in *Estetica*, cit., vol. I, p. 9.

²⁷ Felicità Audisio, nella Nota a B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 326, segnala due scritti precedenti ma d'occasione: la recensione del 1899 a Baldassare Labanca, *Giambattista Vico e suoi critici cattolici* nell'« Archivio storico per le provincie napoletane » (non inserito però da Croce nella *Bibliografia vichiana*), e uno scritto del 1900 *La statua di Vico e la filosofia a Napoli*, in *Napoli d'oggi*, Napoli, Piero, 1900, pp. 138-42.

²⁸ B. CROCE, *Estetica*, cit., vol. I, p. 201.

²⁹ Ivi, p. 247.

³⁰ Ivi, p. 273.

della storia”³¹, dice Croce, ma al tempo stesso consente di approfondire la natura stessa della storia, che « non concerne la storia concreta e particolare » ma è « storia ideale » perché « scienza dell’ideale, *Filosofia dello spirito* ». Come anticipato in una lettera a Gentile, l’obiettivo di Croce è ricavare dalle interpretazioni storiche una dottrina filosofica che esponga « i momenti ideali dello spirito, o, com’egli [Vico] diceva, le “modificazioni della nostra mente umana” »:

« di tali momenti o modificazioni – prosegue Croce – il Vico definì per primo, e svolse con ampiezza, non tanto il momento logico o quello etico o quello economico [...], quanto per l’appunto il momento *fantastico o poetico*. Alla scoperta della fantasia creatrice è rivolta la maggior parte della seconda *Scienza nuova*; dai “nuovi principî della Poesia” discendono le teorie del linguaggio, della mitologia, della scrittura, delle figurazioni simboliche, e così via. Tutto il suo “sistema della civiltà, della Repubblica, delle leggi, della poesia, dell’istoria, e, in una parola, di tutta l’umanità”, ha per fondamento quella scoperta, che è il nuovo punto di vista in cui Vico si colloca. L’autore stesso osservava che il libro secondo, intitolato alla Sapienza poetica [...] forma “quasi tutto il corpo dell’opera”; ma anche il primo e il terzo concernono, presso che esclusivamente, le produzioni della fantasia. Si potrebbe dire, perciò, che la vera *Scienza nuova* del Vico è l’*Estetica*; o, almeno, la *Filosofia dello spirito* con particolare svolgimento dato alla *Filosofia dello spirito estetico* »³².

Qui possiamo notare, senza imbarazzi, come l’aurora estetica di Vico sia divenuta l’aurora dell’estetico in Croce. La vera “nuova scienza” vichiana è divenuta la risposta alla questione, agitata fin dai tempi della giovanile e aurorale Memoria del ’93: che tipo di *Wissen* è l’arte senza essere propriamente una *Wissenschaft*. Se dalla parte storica ci spostiamo alla prima pagina della Teoria troviamo, infatti, che il primo movimento dello Spirito nella sua articolazione teoretica, necessita della individuazione di una « conoscenza intuitiva » che non è logica, « conoscenza per la *fantasia* » e « dell’*individuale* », « delle *cose singole* ovvero delle loro *relazioni* », infine « produttrice d’*immagini* »³³.

Estetico come aurora

L’*Estetica* di Croce andrebbe letta per quello che è, vale a dire un trattato di teoria della conoscenza³⁴. Il campo di indagine definito costituisce infatti per il suo ideatore la porta di ingresso nella filosofia. L’arte non è più, come ancora scriveva a Gentile a fine Ottocento, un « problema di coscienza »: è divenuta invece un « problema di conoscenza », una questione teoretica. Questa metamorfosi, notevole per la determi-

³¹ Su questo punto Croce esprime dissenso nei confronti di Jules Michelet, che aveva tradotto la *Scienza nuova* col titolo *Philosophie de l’histoire*.

³² Ivi, p. 287.

³³ Ivi, p. 34.

³⁴ Per un approfondimento si veda G. SASSO, *L’‘Estetica’ di Benedetto Croce*, in ID., *Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce*, Napoli, Bibliopolis, 1994, pp. 217-272. Ho esposto più nel dettaglio i contenuti di questa tesi nell’articolo *Logica dei sensi. Estetica e teoria della conoscenza in Benedetto Croce*, in « Aisthesis », n°10, fasc. 2, pp. 53-63, da cui sono tratte in parte le successive riflessioni.

nazione della filosofia crociana, riposa sull'intuizione che lo spirito abbeggi nell'arte; lo spirito, che conosce e agisce, inizia il suo cammino passando necessariamente attraverso il suo aurorale momento estetico.

Siffatto principio stabilisce una linea unitaria che si può rinvenire in tutti i contributi estetici crociani. Talvolta assume anche una inaspettata valenza pedagogica, facendo dell'estetica una sorta di propedeutica filosofica: in apertura al *Breviario di estetica* del '13 è detto, ad esempio, che « l'Estetica, quando sia abilmente insegnata, [introduce] forse meglio di ogni altra disciplina filosofica all'apprendimento della filosofia »³⁵. Talaltra svela l'ambizioso progetto di procurare una vera e propria *estetizzazione* della filosofia, per aver compreso che l'estetica può offrire « suggestioni per riforme in altre parti della filosofia »³⁶.

Misconoscere la valenza gnoseologica e teoretica dell'estetica crociana porta ad inevitabili fraintendimenti, il più insidioso dei quali genera confusione tra quella che nella sostanza è una filosofia dell'arte e l'attesa – mai da Croce ricompensata – di una pura metodica, ad esclusivo uso e consumo della critica. Ragioniamo dunque di un'estetica filosofica, un genere probabilmente non più praticato ma coerente con il disegno del risveglio idealistico che è l'aurora del Novecento filosofico italiano. Qui possono essere dati in “abbozzo” i problemi gnoseologici fondamentali perché l'arte ha natura teoretica, è conoscenza: conoscenza la creazione, conoscenza la fruizione e la critica, conoscenza l'intero campo dell'esperienza possibile dell'arte³⁷.

Il primo passo verso la sua definizione filosofica è compiuto dall'estetica mediante la determinazione della sua facoltà conoscitiva, l'intuizione. Essa è detta « atto spirituale », attività che scaccia la passività. Distinta perciò dalla semplice percezione, dalla sensazione (e dall'associazione di sensazioni), dalla rappresentazione, dall'intuizione spazio-temporale, ma pure dalla conoscenza concettuale, oggetto della logica³⁸. L'arte propriamente detta, quella intuizione fondamentale che – nelle parole crociane – « ci dà il mondo »³⁹ ha infatti già subito un processo di purificazione, si è liberata del contenuto

³⁵ B. CROCE, *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990, p. 12.

³⁶ ID., *Suggestioni dell'Estetica per riforme in altre parti della filosofia*, in ID., *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 73-87.

³⁷ Sull'estetica concepita come “abbozzo di logica” cfr. R. VITI CAVALIERE, *Abbozzo di una logica nell'Estetica del 1902*, in ID., *Storia e umanità. Note e discussioni crociane*, cit., pp. 61-75. Sulla specifica fisionomia filosofica dell'estetica crociana rinvio a P. D'ANGELO, *L'estetica di Croce, oggi*, in ID., *Il problema Croce*, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 19-33.

³⁸ È utile a questo proposito riferirsi a una pagina-compendio di uno scritto intitolato *Il mito della sensazione*, confluito poi nel secondo volume dei *Discorsi di varia filosofia* del '47 e nell'auto-antologia del '51 *Filosofia. Poesia. Storia*, dove, a proposito del sensismo e delle sue innegabili conquiste, si legge che esso ha fatto valere « la virtù del senso ossia dell'intuizione, e con ciò della fantasia e della poesia e della pittura e di tutto il mondo estetico. “Estetica” viene da “aisthesis”, senso, e *scientia cognitionis sensitivae* fu primamente definita da chi le diè il nome, e “senso del genere umano” il Vico chiamava i poeti »: cfr. B. CROCE, *Il mito della sensazione*, nelle *Note di logica*. I, in ID., *Discorsi di varia filosofia* (1947), a cura di A. Penna e G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, 2 voll., Napoli, Bibliopolis, 2011, vol. II, pp. 301-306, in part. pp. 305-306.

³⁹ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., vol. I, p. 66.

di immediatezza da cui pure trae stimolo e ragione di vita. È, per questa esclusiva ragione, “pura”, come viene chiarito in uno scritto appena posteriore all’uscita del trattato, *L’intuizione pura e il carattere lirico dell’arte*: qui Croce attribuisce all’intuizione il carattere della “purezza”, conseguenza del processo di filtraggio dei dati immediati della “liricità”, “intuibilità” o “passionalità”, per il raggiungimento di una universalità. Questa singolare valenza teoretica dell’estetico è tuttavia distinta, oltre che dal soggettivo dato “emozionale” – per Croce sempre pre-spirituale – anche dall’oggettivo momento logico-concettuale. L’arte è pura in due modi: innanzitutto perché la poesia – come è detto in una pagina dell’omonimo libro del ’36 – è sempre il « tramonto dell’amore », segue cioè necessariamente l’esperienza diretta del sentimento; in secondo luogo perché l’arte in quanto tale è vuota, oltre che di fatti, anche di concetti e pensieri, « di ogni riferimento storico e critico alla realtà o irrealtà delle immagini »⁴⁰; vuota dunque di sentimenti, di filosofia, di storia e piena soltanto di se stessa e del suo unico contenuto fantastico. « Nel suo essere così semplice, così nuda, così povera sta la forza dell’arte: dalla sua debolezza sorge il suo fascino »⁴¹.

In questo contesto aurorale dell’estetica si inserisce la auroralità di Vico. La distinzione che Croce apre nel corpo dello spirito, nell’ambito della stessa sfera teoretica, tra un primo stadio conoscitivo, corrispondente all’esperienza estetica del mondo, da un grado ulteriore in cui si conosce per concetti, mette infatti radice nell’influenza esercitata da Vico, considerato, ormai è chiaro in che senso, « primo scopritore della scienza estetica ». In Vico Croce individua l’anello mancante nella filosofia tedesca del secondo Settecento, e dove non si è prodotto completamente il processo di emancipazione dell’estetica dal razionalismo e dalla immagine di lei come *cognitio confusa*, conoscenza sì ma « depotenziata e sminuita » rispetto a quella intellettiva⁴².

La vera “scienza nuova” vichiana per Croce è l’estetica. Di essa Vico, al quale manca il nome mentre ha chiaro il concetto, pensa la relativa facoltà, individuata nella fantasia, assolutamente indipendente dall’intelletto e pertanto artefice di una conoscenza del mondo di carattere extra-intellettuale. Riflette inoltre sul significato storico-genetico della poesia, identificata nella « forma aurorale del conoscere »⁴³, che viene sicuramente prima della logica razionale ma dopo il senso, qui da intendersi come esperienza meramente sensoriale del mondo, difettiva di interpretazione o immaginazione. Il congiunto superamento di una doppia astrazione, l’intellettualismo tipico della cultura settecentesca e il sensualismo dominante in quella seicentesca, consentono al Vico crociano di configurare una prima filosofia dello spirito da lui denominata « storia ideal eterna » e che non è, ricorda Croce nel passo sopra citato,

⁴⁰ ID., *Aesthetica in nuce*, in ID., *Ultimi saggi* (1935), a cura di M. Pontesilli, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 14.

⁴¹ ID., *L’intuizione pura e il carattere lirico dell’arte* (1908), in ID., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell’estetica italiana* (1910), a cura di M. Mancini, 2 voll., Napoli, Bibliopolis, 2003, vol. I, pp. 11-37, in part. p. 23.

⁴² ID., *Iniziazione all’estetica del settecento* (1933), in *Ultimi saggi*, cit., pp. 106-122, p. 118.

⁴³ ID., *Il carattere di totalità dell’espressione artistica* (1918), in ID., *Nuovi saggi di estetica*, (1920), a cura di M. Scotti, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 111-136, in part. p. 114.

« storia concreta », tale da finire nell'elenco delle storie universali, perché piuttosto « storia mentale », cioè descrizione dei processi mentali o « modificazioni della mente umana » che non delineano altro se non la vita dello spirito.

Esiste pertanto una specificità estetica da Vico chiamata « logica poetica » che si fonda sul presupposto che la poesia sia la primigenia conoscenza del mondo, anteriore e completamente distinta dalla riflessione, ossia dalla logica razionale e filosofica. Croce si appropria dell'espressione e della funzione vichiana rinominandola « logica dei sensi » appellandosi nello specifico agli *Elementi* (LIII) della *Scienza nuova seconda*, dove Vico parla di « giudizio de' sensi » e della poesia che « non d'altro si diletta che di dare corpo allo spirito ». Agisce sulla determinazione di questo ambito gnoseologico autonomo anche, come si anticipava nel confronto con Bergson, la reazione al cartesianesimo, ovvero all'esclusività riduzionistica del criterio del *vero*, accanto al quale va rivendicata l'esistenza e la possibilità di conoscenza del *certo*, che è « mondo dell'intuizione, dell'esperienza, della probabilità, dell'autorità, di quelle forme tutte che l'intellettualismo ignorava o negava »⁴⁴. Questo « mondo del senso » altro non è se non la « selva selvaggia della storia [nella quale] il Vico s'internava bramoso »⁴⁵ e nella quale ritrovò proprio il significato di una sapienza originaria che è poesia nel senso di « prima operazione della mente umana »⁴⁶. Poesia è in questo significato, ricorda Croce accordandosi agli esiti romantici dei progressi estetici vichiani, la « lingua materna del genere umano » (Hamann), perché « l'essere umano è [...] creatura cantante » (Humboldt)⁴⁷: ogni uomo, come il primo, nasce poeta (*homo nascitur poëta*)⁴⁸, comincia poetando.

Anche la vichiana « logica poetica » o crociana « logica dei sensi » riceve la qualifica di « gnoseologia inferiore », dove l'inferiorità è però qui da intendersi nella forma di un'auroralità, che non coincide mai con il primo inizio storico, ma generalmente con un inizio mentale che si rinnova ogni volta che viene posta l'esigenza di rappresentabilità e pensabilità per immagini di una nuova esperienza del mondo, e dove metaforicamente l'alba di un giorno nuovo coincide con il rinfrescamento spirituale di quello vecchio ormai tramontato e esaurito: « nel crearsi dell'opera di poesia, si assiste come al mistero della creazione del mondo »⁴⁹.

Si manifesta, nel rinnovamento dell'atteggiamento largamente estetico del mondo – sia esso creativo-produttore, ricreativo-critico o semplicemente utilitario-edonistico – un « fulgore teoretico »⁵⁰, una miccia che ogni volta sembra riaccendere il mondo,

⁴⁴ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 28.

⁴⁵ Ivi, p. 51.

⁴⁶ Ivi, p. 53.

⁴⁷ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., vol. I, pp. 309 e 395.

⁴⁸ Ivi, p. 48.

⁴⁹ B. CROCE, *Aesthetica in nuce*, cit., p. 25. Il tema della “aurora dello spirito”, in relazione soprattutto alla forma del vitale e ai rapporti tra storicismo e esistenzialismo, è stato oggetto di un dibattito tra Croce e Enzo Paci.

⁵⁰ ID., *La poesia, opera di verità. La letteratura, opera di civiltà*, in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 239-251, qui p. 241.

un processo rivoluzionario per molti versi “barbarico”, come aveva intuito Vico, che fa della poesia una sorta di « barbarie dello spirito » ricorrente « perpetuamente nella vita dello spirito: è la fanciullezza non cronologica, ma ideale »⁵¹.

« Se [...] si pensa all’uomo, – conclude Croce – nel primo istante che si schiuse alla vita teoretica, sgombra ancora la mente di ogni astrazione e di ogni riflessione, egli, in quel primo istante, puramente intuitivo, non poté essere se non poeta: contemplò il mondo con occhi ingenui e meravigliati, e, per un istante, in quella contemplazione si approfondì e si perse tutto. L’arte, come crea le prime rappresentazioni e per tal modo inaugura la vita della conoscenza, così rinfresca di continuo innanzi al nostro spirito gli aspetti delle cose, che il pensiero ha sottomessi alla riflessione e l’intelletto all’astrazione; e ci fa perpetuamente ridiventare poeti. Senza lei, mancherebbe al pensiero lo stimolo e la materia stessa pel suo lavoro ermeneutico e critico. Essa è la radice di tutta la nostra vita teoretica, e nell’essere radice e non fiore o frutto è il suo ufficio; né, senza radice, si dà poi il fiore e il frutto »⁵².

Né mezzogiorno – tempo nietzschiano delle « ombre corte » – né tramonto – momento valpurgico di crisi e catastrofi – l’arte si dà nella sua auroralità radicale. È, in quanto “radice della vita teoretica”, esperienza a suo modo logica e simbolica, se non dell’Inizio, della capacità umana di poter inaugurare.

ROSALIA PELUSO

(Università di Napoli Federico II*)

* Email:< rosalia.peluso@unina.it >

⁵¹ Id., *L’intuizione pura e il carattere lirico dell’arte*, cit., p. 25.

⁵² Ivi, pp. 23-24.

L'INFLUENZA DI VICO SUL CONCETTO GRAMSCIANO DI *PRAXIS*

Introduzione

Già negli atti del Congresso di Lione, scritti insieme a Togliatti nel 1926, sono presenti alcuni di quegli elementi filosofico-politici che più tardi Gramsci avrebbe ripreso e sviluppato nei *Quaderni del carcere* per rispondere alla questione intorno al rapporto tra organizzazione politica e processi sociali¹. La traiettoria in cui si inseriscono è quella della lotta al fascismo e della ricostruzione di un tessuto politico unitario, capace di includere, centralizzare e coordinare le differenti istanze sociali dentro un disegno rivoluzionario collettivo. La stessa idea di unità tra operai e contadini, che costituisce uno dei temi principali degli atti di Lione, così come del saggio di poco posteriore intitolato *Alcuni temi sulla questione meridionale*, ha l'obiettivo di coniugare l'esigenza strategica del conflitto di classe con la necessità di costruzione della volontà politica dei ceti subalterni. Diviene per questo indispensabile condensare e superare « ogni residuo corporativo, [...] ogni pregiudizio o incrostazione sindacalista »² che impedisce ai gruppi sociali di dare forma universale alle ragioni della lotta. Come emergerà più tardi nei *Quaderni*, maggiore è la coscienza dei gruppi sociali subalterni, più grande sarà la loro possibilità di sottrarsi al determinismo storico della struttura che semplifica in istanze egoistico-passionali e trasforma in puro automatismo il loro agire politico³.

In questa prospettiva – che unisce filosofia e storia, pensiero e prassi – si riconosce quell'elemento di originalità impresso inizialmente da Antonio Labriola, che con la sua riflessione sulla « filosofia della *praxis* »⁴ ha dato vita ad un originale e complesso itinerario teorico-politico influenzando su autori anche molto diversi e talvolta in polemica tra loro, ma capaci di rileggere il marxismo alla luce della tradizione filosofica

¹ A. GRAMSCI, P. TOGLIATTI, *La situazione italiana e i compiti del Pci*, in A. GRAMSCI, *La costruzione del partito comunista. 1923-1926*, Torino, Einaudi, 1971, p. 139.

² Poco oltre Gramsci afferma: « Il metallurgico, il falegname, l'edile, ecc. devono non solo pensare come proletari e non più come metallurgico, falegname, edile, ecc., ma devono fare ancora un passo avanti. [...] Se non si ottiene ciò, il proletariato non diventa classe dirigente e questi strati che in Italia rappresentano la maggioranza della popolazione, rimanendo sotto la direzione borghese, danno allo Stato la possibilità di resistere all'impeto proletario e di fiaccarlo »; A. GRAMSCI, *Alcuni temi sulla questione meridionale* (1926), in ID., *La costruzione del partito comunista. 1923-1926*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 144-145.

³ Cfr. ID., *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, q. X, § 6, p. 1242.

⁴ A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1976.

e culturale italiana. Come Croce, Gentile, Mondolfo anche Gramsci ha recuperato il lascito marxiano attraverso il confronto con diversi pensatori tra cui Dante, Machiavelli, De Sanctis e in una posizione non secondaria Vico.

In particolare le riflessioni sulla storia, sulla filologia e sul senso comune, individuate nella *Scienza nuova*, hanno rappresentato un termine di confronto critico importante per quanto problematico. Non stabiliscono sempre una continuità di pensiero, come ad esempio si può riscontrare con Machiavelli. E tuttavia per la ricchezza teorica e la particolare posizione assunta grazie a Croce, Vico rappresenta un elemento decisivo della meditazione di Gramsci: del Gramsci uomo di cultura, riformatore del marxismo e dirigente politico. Dal confronto con la sua opera ci pare che soprattutto nel lavoro carcerario egli abbia saputo trarre materia di riflessione per rafforzare e rendere originale l'idea secondo cui la *praxis* è una costruzione orientata al superamento del momento corporativo ed egoistico-passionale in favore dell'elaborazione di una soggettività politica dotata di una propria visione del mondo, capace dunque di innervarsi nel divenire, di seguire le sue linee di tendenza e all'occorrenza di deviarle per modificarne il corso sulla base delle possibilità di manovra e di azione politica che la storia offre. Il Vico di Gramsci, il Vico che opera in Gramsci e che dialoga con il suo pensiero, si distingue allora non tanto o comunque non solo per le affinità⁵, ma perché si inserisce in questo crinale filosofico-politico, in cui soggettività e divenire storico si incontrano e istituiscono un rapporto dialettico che si distanzia dal materialismo volgare e contribuisce a rinnovare quel realismo politico che ha caratterizzato una parte significativa del marxismo italiano e della filosofia della *praxis* inaugurata da Labriola⁶.

Critica al determinismo e indagine sull'umano

Come ha rilevato Pierre Girard in un suo studio dedicato al rapporto tra Vico e Gramsci⁷, nei *Quaderni del carcere* le teorie deterministiche della storia, e in particolare il materialismo dialettico di Bucharin⁸, occupano una posizione simile a quella che in Vico svolge il pensiero cartesiano. In entrambi i casi si ravvisa la medesima strategia critica, che condanna l'uso di quelle categorie provenienti dalle scienze naturali in ambiti impropri, tra i quali quello dell'indagine storica.

Gramsci si muove peraltro sulla stessa scia del moro di Treviri, che in una celebre

⁵ M. CILIBERTO, *La fabbrica dei Quaderni (Vico e Gramsci)*, in ID., *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a « Società »*, Bari, De Donato, 1982, pp. 263-314.

⁶ Vedi M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma, Viella, 2018.

⁷ P. GIRARD, *De Vico à Gramsci. Éléments pour une confrontation*, « Laboratoire italien », n° 18, 2016, <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1067> (pubblicato il 28 novembre 2016, consultato l'ultima volta il 01 mazo 2020).

⁸ Nei *Quaderni* Gramsci critica in particolare N. I. BUCARIN, *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie*, Hamburg, Verlag der kommunistischen Internationale, 1922, tr. it., *La teoria del materialismo storico. Testo popolare della sociologia marxista*, a cura di G. Mastroianni, Milano, Unicopli, 2007.

nota del *Capitale* rende omaggio a Vico per aver saputo distinguere la storia della natura da quella dell'umanità, la quale è conoscibile proprio perché prodotta dall'agire e dall'opera delle collettività e degli individui⁹. Quello di Bucharin è invece un « idealismo alla rovescia, nel senso che dei concetti e delle classificazioni empiriche sostituiscono le categorie speculative, altrettanto astratte e antistoriche di queste »¹⁰. Da tale postura discende non solo un catastrofico determinismo storico che mette in secondo piano l'agire politico, ma anche una vera e propria antropologia che concepisce l'essere umano sulla base esclusiva di una serie di bisogni materiali presupposti, predeterminati¹¹. Lungi dal risvegliare la coscienza collettiva, la linea di Bucharin finisce per giustificare il fatalismo storico, così come la passività dei singoli gruppi sociali poiché privati di quel pensiero finalizzato a trarli fuori dalla parzialità politica delle loro istanze corporative.

Rispetto a tale linea il filosofo napoletano consente di uscire dalle secche del materialismo dialettico che a partire dagli anni Venti conosce un'influenza molto vasta nel mondo comunista, anche dopo la fine tragica nelle purghe staliniane di Bucharin. Vico è infatti il termine di confronto per elaborare una prospettiva che, senza rinunciare a definirsi scientifica, rifiuta la riduzione dello svolgimento storico a mero sviluppo meccanicistico, e parallelamente conduce a un'indagine sulle linee di resistenza e sulle traiettorie che danno forma a un dato contesto storico-sociale.

Non deve tuttavia sorprendere che nella nota 237 del quaderno 8, Gramsci critichi l'idea vichiana di provvidenza, così come reinterpreta dall'idealismo di Croce¹², e proponga la sua storicizzazione, ovvero la sua ritraduzione nei termini del materialismo storico. Anche nelle pagine in cui riconosce una qualche forma di valore benefico o di sostegno morale¹³ nella credenza di una intrinseca razionalità della storia e nell'illusione di un finalismo a cui inevitabilmente ci si approssima, la prospettiva tracciata nei *Quaderni* resta fondamentalmente ostile ad ogni forma di teleologismo. La sua lettura della *Scienza nuova* non tradisce in nessun momento i termini dello storicismo assoluto, ovvero l'opera di « mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia »¹⁴. Su un piano che diremmo metodologico, da Vico raccoglie proprio per questo il principio secondo cui la natura delle cose è nel loro originarsi, così che per conoscerle occorre risalire alla loro nascita, tracciare la loro storia. Poiché però le cose si rivelano all'uomo attraverso le forme simboliche e i prodotti culturali, questa ricostruzione non potrà prescindere dall'indagine del senso comune e della ricostruzione filologica dei processi culturali, su cui lo stesso Gramsci si cimenta ampiamente, proprio nella prospettiva secolarizzata di un'indagine spogliata di fatalismo.

⁹ K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1975, pp. 454-455.

¹⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., q. 11 § 14, p. 1403.

¹¹ Critiche altrettanto severe al pensiero di Bucharin sono state mosse anche da G. LUKÁCS, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Bari-Roma, Laterza, 1972, pp. 187-202.

¹² Cfr. F. FROSINI, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei « Quaderni del carcere » di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, pp. 64-65.

¹³ Cfr. M. CILIBERTO, *La fabbrica dei Quaderni (Vico e Gramsci)*, cit., p. 264.

¹⁴ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., q. 11, § 27, p. 1437.

Nulla lascia intendere che in Gramsci le circostanze materiali siano un elemento estraneo alla riflessione dei *Quaderni* come talvolta è stato ritenuto. Esse tuttavia entrano nell'orizzonte della *praxis* non come potenza muta e soverchiante¹⁵. Una simile riduzione condurrebbe a sottovalutare la funzione costitutiva e ontologica della prassi e dunque della capacità degli attori sociali di dotarsi di una visione del mondo e di una volontà per agire nella storia. Non solo dunque le condizioni materiali rappresentano un elemento della filosofia della prassi, ma ne sono la cruciale premessa, seppure in un quadro di rifiuto della loro autonomia nei processi storici.

Il materialismo di Gramsci non può infatti prescindere dal profondo antideterminismo, il quale si manifesta anche attraverso una revisione del pensiero dialettico¹⁶. Di fatti egli nei suoi scritti non nega l'esistenza di rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla volontà degli esseri umani, ovvero rapporti di produzione che corrispondono a un dato grado di sviluppo delle forze materiali. Quella che con la nota metafora architettonica nel marxismo viene abitualmente chiamata « struttura » è per Gramsci un elemento ineludibile per comprendere i processi storici. Nella prospettiva dialettica dei *Quaderni*, la struttura tuttavia non muove da sola la storia: le condizioni materiali rappresentano il polo dialettico con il quale i gruppi sociali interagiscono sulla base dei propri mezzi intellettuali, culturali e organizzativi, cioè sulla base della propria capacità di tradurre in atto politico la propria coscienza storica. La struttura smette dunque di essere realtà ostile e soverchiante dell'individuo, perde il suo carattere di « forza esteriore che schiaccia l'uomo ». Con lo sviluppo della coscienza storica, alla cui formulazione – come è stato osservato – concorre anche Vico (oltre che Machiavelli ed Hegel), l'azione umana ne rovescia i termini con il proposito di trasformare il regno oggettivo delle strutture e delle necessità nel regno della prassi e della libertà.

L'antropologia che si ricava da questo itinerario teorico, indirizzato al rinnovamento della dialettica tra struttura e sovrastruttura, è evidentemente in contrasto con il pensiero buchariniano e persino con una parte considerevole del pensiero marxista che limita il proprio sguardo a un materialismo spogliato della soggettività umana. L'antideterminismo di Gramsci non è infatti un principio astratto o un'esigenza intellettuale, ma è il frutto della prassi politica, del lavoro di costruzione di una coscienza collettiva concretamente operante nelle contraddizioni del reale. L'elemento dirimente del materialismo storico dei *Quaderni* riguarda in questo senso la capacità di uscire da una concezione dell'essere umano fondamentalmente essenzialista, fondata su principi materiali astratti dalle concrete forme di vita sociale e dal bisogno di creare istituzioni, identità collettive, luoghi di elaborazione culturale e politica che rispondano, oltre che ai bisogni primari, alla necessità di dare un senso alla vita dentro la collettività¹⁷. Il marxismo diviene in questo modo umanesimo integrale,

¹⁵ Cfr. A. BURGIO, *Gramsci. Sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014, pp. 24-26.

¹⁶ Vedi G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei « Quaderni del carcere » di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011. Sul tema della dialettica vedi inoltre G. PRESTIPINO, *Dialettica*, in F. FROSINI e G. LIGUORI, *Le parole di Gramsci*, Roma, Carocci, 2004.

¹⁷ Vedi C. BAZZOCCHI, *Antonio Gramsci. Realismo popolare e lotta egemonica*, « Munera. Rivista

pensiero costituente che include il vivere dei subalterni, il loro sentire, il loro essere esposti alla precarietà esistenziale e materiale, così come alle forme di dominio della cultura egemone. Da un punto di vista più politico, si tratta di una conquista cui pervengono le masse popolari costituendosi in soggetto della storia, in intellettuale collettivo, in comunità di destino che libera se stessa non soltanto attraverso la conquista dei mezzi di produzione, ma facendosi anche forza costruttrice di un'idea del mondo: di una « nuova civiltà »¹⁸.

Nella prospettiva di questo umanesimo Gramsci si dedica nei *Quaderni* alla letteratura, alle arti, così come al folklore e alla linguistica, attraverso formulazioni originali, che hanno dato l'abbrivio a numerosi indirizzi di studio ancora oggi in espansione. Facendo però un passo indietro alle premesse teoriche che hanno guidato questa apertura all'universo delle sovrastrutture e delle ideologie, possiamo osservare che anche in questo caso è stata decisiva l'influenza di Vico e in particolare la riflessione sulla filologia, ovvero lo studio del *certo*, orientato al riconoscimento della pluralità di forme, pensieri, sentimenti e abiti che si manifestano nei diversi contesti culturali.

Gramsci che cerca, come Vico, il senso del reale nei « particolari immediati » e nello svolgimento storico che li articola e li tesse precisa che la sua è una « filologia vivente »¹⁹, una filologia che chiama in causa gli intellettuali e che, sulla scia della già citata nota marxiana del *Capitale* dedicata a Vico, consente di studiare le concezioni del mondo più o meno spontanee per risalire attraverso di esse alle contraddizioni materiali di cui sono espressione. Essa assume dunque il carattere di filologia “vivente” perché ha come principale oggetto di studio la natura umana, che secondo Gramsci non ha forma fissa e immutabile, ma si trasforma con il mutare dei rapporti sociali e materiali con il divenire storico. Riletta attraverso il prisma del pensiero vichiano la ricerca filologica promossa da Gramsci si integra nel processo di autocoscienza. Essa assume la forma del *certo* che sostituisce le speculazioni di origine idealistica – anche quelle mascherate di materialismo – e che getta le premesse del suo trascendimento nel *vero*.

Il forte interesse di Gramsci verso la cultura e verso le forme simboliche di cui storicamente i gruppi umani si dotano per dare forma alla propria esistenza trova dunque sponda in Vico anche per un distanziamento da alcuni presupposti dello stesso marxismo tradizionale. Il regno delle sovrastrutture, detto anche delle ideologie, non è più solo il regno della falsa coscienza da smascherare, come talvolta emerge anche nello stesso Marx. Le sovrastrutture non sono in altri termini solo lo spazio da demistificare per liberare la dinamica sociale dei rapporti di produzione, ma sono il luogo di costruzione dell'umano e delle istituzioni che permettono la vita comunitaria. Sono in altri termini il terreno delle ideologie, che nella prospettiva gramsciana svolgono un ruolo positivo di forza attiva della mediazione simbolica e di presupposto per elaborare la prassi nella lotta contro il capitalismo e le forze egemoni. La realtà delle sovrastrut-

europea di cultura », n° 2, 2017.

¹⁸ Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., q. 23, § 3, pp. 2187-2190.

¹⁹ Ivi, q. 11, § 25, p. 1430.

ture diviene allora spazio storico, luogo di conflitto in cui operare sia per decostruire la falsa coscienza delle forze dominanti che per costruire l'ideologia dei subalterni su cui fondare la civiltà avvenire.

Il lavoro filologico si lega in questo modo a un'altra nozione cardine vichiana, che ha trovato ampio sviluppo nel pensiero dei *Quaderni*, ovvero la nozione di senso comune. In maniera non dissimile dai successivi sviluppi gramsciani, per Vico « il senso comune è un giudizio senza riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano »²⁰. Esso costituisce dunque un collante delle comunità, un elemento essenziale per definire in termini dialettici l'identità tra gruppi sociali e realtà materiale. Il senso comune tuttavia non permette una reale comprensione dei processi storici ed è lontano da quel sapere capace di risalire ai nessi causali che articolano il divenire. Nella prospettiva dei *Quaderni* il senso comune assume la forma della filosofia dei non filosofi, dunque di un pensiero più o meno irriflesso che ordina il mondo e produce verità parziali, automatismi collettivi e abiti interpretativi per orientare i gruppi umani tra le contraddizioni sociali.

Questa nozione, che sullo sfondo di Vico e oltre che da Vico, anche da Croce e Manzoni, Gramsci rielabora in modo originale nel quadro della filosofia della *praxis*, è direttamente coinvolta nella riflessione pedagogica dei *Quaderni* e costituisce un momento strategico di enorme importanza nella riflessione sulla subalternità e sulla questione già menzionata dell'elaborazione di una nuova coscienza. Nel quadro della lotta politica lo studio del senso comune si iscrive infatti nella pratica di sottrazione delle classi popolari dal loro stato di passività e assoggettamento cui sembrano fatalisticamente condannate. Lo studio del senso comune è insomma la premessa del *buon senso*, nonché, su un piano storico-politico più ampio, la preconditione del passaggio dal *certo* al *vero*. La sua funzione è così parte effettiva del lavoro di autocoscienza così come di lotta per l'egemonia: per trasformare i diretti in dirigenti, i subalterni in classe egemone. Secondo Gramsci non è del resto possibile « conoscere se stessi » – principio ancora una volta mediato da Vico – ed elaborare la propria volontà politica senza avere consapevolezza della propria posizione nei processi egemonici:

« La comprensione critica di se stessi avviene [...] attraverso una lotta di "egemonie" politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale. La coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica (cioè la coscienza politica) è la prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano. Anche l'unità di teoria e pratica non è quindi un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di "distinzione", di "distacco", di indipendenza appena istintivo, e progredisce fino al possesso reale e completo di una concezione del mondo coerente e unitaria »²¹.

Come è stato già mostrato da André Tosel²², il conoscere se stessi proiettato nella

²⁰ G. VICO, *Scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Milano, Rizzoli, 1977, p. 179.

²¹ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., q. 11, § 12.

²² A. TOSEL, *Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci?*, in AA. VV., *Présence de Vico. Actes du*

dimensione collettiva ed etico-politica di Gramsci si iscrive nell'interpretazione del *nosce te ipsum*, che nella *Scienza nuova* Vico riconduce alla formulazione politica di Solone, il quale se ne serviva non in senso morale, ma come « precetto di dottrina civile »²³ per rivendicare la dignità di tutti gli uomini contro le diseguaglianze fra ceti sociali. Anche in Gramsci conoscere se stessi ha un'importanza non semplicemente morale, ma appunto politica²⁴, funzionale cioè al realismo della filosofia della *praxis*, ovvero alla lotta politica misurata sui rapporti di forza e sulle concrete condizioni di possibilità e di movimento che i soggetti della storia creano nel loro corpo a corpo con i processi materiali.

Conclusioni: filosofia della praxis e volontà politica

Come è stato osservato, Gramsci non trascura in nessun momento la centralità dei processi materiali, ma si oppone a quelle concezioni che ne assolutizzano la funzione finendo per accettarne fatalisticamente la direzione. Il movimento della storia, secondo il pensatore sardo, dipende strettamente dal livello di autocoscienza (anche nei termini del *nosce te ipsum*) che i gruppi sociali hanno elaborato per orientare la propria manovra politica entro un dato contesto. Il suo svolgimento non è dunque dato dal cieco movimento dei processi materiali esso è anzi dialetticamente orientato dagli attori politici in lotta per l'egemonia.

Alla luce di quanto fin qui osservato questo significa che per Gramsci la storia non è storia naturale, ma è appunto – anche in senso vichiano – storia degli esseri umani, storia che emerge dal lavoro filologico e che conduce al sapere filosofico in cui i nessi causali che articolano il suo divenire sono rischiarati. La conoscenza storica alimentata dal magistero vichiano si lega in tal modo al lavoro di costruzione della coscienza in una prospettiva pratico-politica che tiene unito pensiero e vita sociale.

Per Gramsci le classi subalterne sono tali in quanto classe *in sé*, in quanto cioè classe passivamente determinata dell'incoscienza e dall'incapacità di agire nei rapporti di produzione. La loro appartenenza sociale è dunque data da ragioni oggettive: è l'esito della necessità storica. Il compito pedagogico del lavoro politico è invece quello di elevarle a classe *per sé* e in questo modo di trasformarle in soggetto della storia capace di esprimere attraverso il proprio sapere e le proprie organizzazioni il

colloque « Giambattista Vico aujourd'hui », a cura di R. Pineri, Montpellier, Prevue, 1996, pp. 33-66.

²³ G. VICO, *Scienza nuova*, cit., p. 295.

²⁴ Il riferimento a Vico e al *nosce te ipsum* compare già in uno scritto giovanile in cui si ritrovano alcuni dei tratti sviluppati più tardi nella maturità: « Conoscere se stessi vuol dire essere se stessi, vuol dire essere padroni di se stessi, distinguersi, uscire fuori dal caos, essere un elemento di ordine, ma del proprio ordine e della propria disciplina ad un ideale. E non si può ottenere ciò se non si conoscono anche gli altri, la loro storia, il susseguirsi degli sforzi che essi hanno fatto per essere ciò che sono, per creare la civiltà che hanno creato e alla quale noi vogliamo sostituire la nostra. Vuol dire avere nozioni di cosa è la natura e le sue leggi per conoscere le leggi che governano lo spirito »; A. GRAMSCI, *Socialismo e cultura*, in ID., *Cronache torinesi. 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1980, pp. 99-103 (originariamente in « Il Grido del Popolo », n° 601, 29 gennaio 1916).

proprio punto di vista sul mondo, ovvero la propria visione etico-politica per muoversi all'interno dei processi materiali e, per usare una nota espressione di Engels, fare del regno della necessità il regno della libertà.

Come ha osservato Norberto Bobbio, non è infatti un caso che Gramsci, anche grazie all'insegnamento di Hegel, consideri la libertà come l'esito della coscienza della necessità: essa è libertà *nella* necessità, nel terreno dei rapporti storico-materiali, non è astratta libertà *dalla* necessità. Alla base di questa concezione vi è infatti l'idea vichiana secondo cui la storia è storia umana e non naturale: essa è cioè – nei termini della filosofia della *praxis* – storia dei gruppi sociali alle prese con i propri bisogni, le proprie aspirazioni, la propria necessità di dotarsi di una visione del mondo e di un *ethos* collettivo per uscire dalla mera passività materiale. Quando tale coscienza della necessità si manifesta: « la struttura da forza esteriore che schiaccia l'uomo, lo assimila a sé, lo rende passivo, si trasforma in mezzo di libertà, in strumento per creare una nuova forma etico-politica, in origine di nuove iniziative »²⁵. La forma etico-politica costituisce in tal senso l'esito dell'itinerario iniziato da Gramsci negli ultimi anni precarcerari, quando rifletteva sul nesso politico-filosofico dell'unità tra contadini e operai, e poneva le basi per la costruzione di un soggetto popolare centralizzato – il moderno principe – e per il superamento del particolarismo delle singole istanze sociali.

Si potrebbe pertanto riassumere che la storia considerata in senso deterministico e fatalistico può apparire come un insieme di eventi connessi meccanicamente da rapporti di causa ed effetto in cui non solo manca l'elemento umano, ma viene totalmente negato spazio alla politica così come alla cultura e ai modi di auto rappresentazione delle comunità. Considerata invece in senso vichiano, ovvero come prodotto degli esseri umani e dunque come potenziale spazio di azione della soggettività politica, la storia si presenta nella veste di rapporti tra mezzo e fine. Da qui discende una cruciale conseguenza: e cioè che una volta che questo soggetto popolare ha superato la propria condizione di subalternità ed è divenuto cioè soggetto *per sé*, esso sa riconoscere che una data causa produce un determinato effetto ed è allora in grado di progettare la propria strategia facendo di quell'effetto il fine dell'azione e di quella causa il suo mezzo per realizzarla²⁶.

Da luogo che determina unidirezionalmente il corso storico, la struttura diviene spazio per l'interazione dialettica con la sovrastruttura, da cui i soggetti popolari costituitisi in moderno principe esprimono il loro punto di vista sul mondo e in definitiva la propria virtù politica. Necessità e libertà, così come storia e politica tendono dunque a compenetrarsi sino ad aderire e a coincidere. Ma c'è anche qualcosa di più. In questo frangente le stesse categorie di struttura e di sovrastruttura subiscono una profonda revisione, orientata – come è stato mostrato da alcuni recenti studi sul laboratorio dei *Quaderni* – al loro stesso superamento²⁷. Tale dato costituisce indub-

²⁵ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., q. 10, § 6, p. 1244.

²⁶ Cfr. N. BOBBIO, *Replica*, in AA. VV., *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, a cura di P. Rossi, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1969, p. 197.

²⁷ Vedi G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero*, cit.

biamente un elemento che ribadisce ancora una volta l'eccezionalità del marxismo italiano rispetto alle altre tradizioni europee: eccezionalità alla quale ha contribuito in modo determinante e originale anche l'eredità vichiana.

PAOLO DESOGUS
(ELCI, EA 1496, Sorbonne-Université*)

*Email: <paolodesog@yahoo.it>

⊕

« LA MICROLOGIA NUOVA DI VICO ».
LINGUAGGIO E STORIA
NELLA TOPICA DEL *DE RATIONE*

La micrologia di Vico nell'interpretazione di Pietro Piovani

Nel proposito di avviare una ricerca sul come e il dove nasca il nesso tra linguaggio e storia nel *De nostri temporis studiorum ratione* vichiano, mi sono chiesto se vi sia un termine che consenta di inquadrare in modo conciso il travaglio intellettuale del periodo giovanile vichiano negli anni che vanno dal 1699 al 1709, fino cioè alla pubblicazione dell'operetta sul metodo¹.

Una prospettiva di tal sorta credo possa essere consentita in maniera esemplare dalla definizione di "micrologia" vichiana, adottata da Pietro Piovani nel celebre saggio intitolato *Il Vico di Gentile*². Si tratta di un lemma alquanto suggestivo già da un punto di vista etimologico, ma che per essere inteso in tutta la sua specificità necessita di essere considerato anzitutto all'interno dell'economia complessiva del saggio piovaniano.

Il serrato confronto con l'interpretazione gentiliana di Vico è motivato dal proposito di mostrare per quali ragioni lo studio dell'Autore nel secondo Novecento non possa più essere compatibile con l'impostazione metodologica della prima metà del secolo³. E numerose sono le prospettive che Piovani adduce a sostegno della propria

¹ Così scrive, infatti, Vico nel celebre passo della *Vita*: G.B. VICO, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, p. 36: « Fin dal tempo della prima orazione che si è rapportata, e per quella e per tutte l'altre seguenti, e più di tutte per quest'ultima, apertamente si vede che 'l Vico agitava un qualche argomento e nuovo e grande nell'animo, che in un principio unisse egli tutto il sapere umano e divino ». Sulle vicende editoriali del *De nostri temporis studiorum ratione* (d'ora in avanti: *De ratione*) e il loro significato per il pensiero giovanile vichiano si veda la nota di Battistini sul tema: *ivi*, pp. 1317-1324.

² Il saggio apparso su « La Cultura » nel 1976 è ora raccolto nel volume: P. PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, in *Id.*, *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990, pp. 265-320.

³ Icastiche sono in questo senso le parole d'apertura di un altro celebre suo saggio di esegesi vichiana: P. PIOVANI, *Per gli studi vichiani*, in *Id.*, *La filosofia nuova*, *cit.*, pp. 359-397; p. 361: « L'ultimo Novecento non può leggere – e non legge – Vico alla stessa maniera del primo Novecento. Proprio perché gli studi svolti nei vari decenni sono stati fecondi, l'esame ha favorito il riesame, l'azione stimolante ha dato luogo a conseguenze vaste, assai lontane dagli avii originari, anzi, talvolta tanto distanti da essere, o da apparire, opposte. Secondo noi, si farebbe torto al rinnovamento culturale neoidealistico che, nei primi anni del secolo ventesimo, ha dato nuovo impulso agli studi vichiani, se si volesse sostenere che il Vico del secondo Novecento debba essere quanto di più possibile simile

tesi, sia sul fronte storico che su quello teoretico: si consideri, per esempio, la sezione dedicata al rapporto di Gentile con le tesi di Spaventa, dove con la dipendenza dall'antico maestro Piovani evidenzia i progressi conseguiti dal filosofo siciliano, al tempo in cui egli matura l'idea di una prima fase del pensiero vichiano profondamente segnata dai legami con la filosofia del Rinascimento⁴. Per non dire poi della questione, che rimane allo sfondo del saggio e destinata a diventare centrale nella produzione pioviana (e non solo), del confronto di Vico con Hegel sul "limite" costitutivo del sapere storico⁵.

Un saggio, come s'intende, denso, pieno di sfumature e "tensioni" interne che sembrano addirittura esplodere, nel momento in cui Piovani avverte l'esigenza di chiedere al "lettore" indulgenza per una lettura gentiliana talvolta troppo ingenerosa nei riguardi di Vico, così come si avverte nelle pagine dedicate al *De antiquissima*⁶.

E questi brevi riferimenti analitici sono già sufficienti per intendere come il progetto di Piovani non sia affatto quello di derubricare la lettura idealistica di Vico, quanto piuttosto quello di ripartire meriti e demeriti della lettura gentiliana, la sua capacità di cogliere il valore del "particolare" nel pensiero vichiano e la costante tendenza a considerare tale aspetto quale semplice momento di uno sviluppo sistematico del sapere concreto.

Conviene rileggere per esteso le incisive parole di Piovani su questo punto:

« Questo fondamentale aspetto è ben notato dall'interprete, pure se la micrologia nuova di Vico deve, per necessità di interpretazione sistematica, rimanere isolata ai margini della valutazione. È tutto il mondo della molteplicità a non essere ignorato, ma a comparire in Gentile soltanto come modello di una realtà che, trascendendolo, unifica la pluralità nell'ambito dello spirito, in cui il vero si compie »⁷.

Qui l'etimo di micrologia, inteso come « logica del particolare », viene da Piovani evocato secondo un'accezione di novità essenzialmente euristica, essendo la sua de-

al Vico del primo Novecento ».

⁴ P. PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, in ID., *La filosofia nuova*, cit., pp. 275-283.

⁵ Mi riferisco all'importante contributo pioviano: P. PIOVANI, *Vico senza Hegel*, in AA. VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 553-586.

⁶ Emblematici a questo riguardo due brani del saggio di P. PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, cit., p. 284: « Il lettore, infatti, può, per suo conto, irrigidirsi nella diffidenza o nel rifiuto allorché senta affermare che "nella tradizione platonica italiana" l'"equazione tra conoscere e fare rimase un punto fermo", da Ficino in poi: dove distinzioni di tempi, di dottrina andrebbero subito richieste come necessarie ». Oppure come si legge poco più avanti: ivi, p. 286: « Le ascendenze "neoplatoniche" dello "scetticismo" delle prime fasi del pensiero vichiano si spogliano della loro patina retorico-umanistica per acquistare una modernità pre-kantiana di Hume. Di fronte a conclusioni come questa, il lettore si chiede se il discorso storico-critico gentiliano, così finemente svolto, non venga vanificato da code-ste asserzioni perentorie, pronte a trovare in un testo tutto quello che siano desiderose di metterci. La resistenza del lettore è tanto più forte quanto più il sottile discorso storico-critico di Gentile lo ha abituato ad attestazioni analitiche e a prove documentarie incompatibili con gli schemi di una storia filosofica hegelianamente svolta per grandissime linee ».

⁷ Ivi, p. 314.

finizione funzionale all'idea di contribuire a una lettura di Vico alternativa alla « necessità sistematica » gentiliana.

In che modo il valore di tale novità possa tornare utile per l'analisi dei testi è compito che mi propongo di condurre nelle pagine che seguono. Ma al fine di restringere il campo d'indagine conviene intanto segnalare, all'interno di questa cornice storiografica, le preziose indicazioni che nello stesso saggio vengono offerte nella prospettiva di inaugurare un rinnovamento metodologico. A detta di Piovani due sono infatti gli aspetti del pensiero vichiano che Gentile non ha potuto sino in fondo comprendere: la *filologia* e la cosiddetta *materia della Topica*⁸.

Non è un caso che queste due scoperte vengano presentate insieme: entrambe infatti, pur essendo maturate da Vico in tempi diversi⁹, risultano connesse da una comune ispirazione micrologica, poiché concepite sotto l'egida di un'autonoma logica di ricerca del particolare concreto irriducibile alla prospettiva analitico-deduttiva.

D'altra parte, dell'importanza della filologia come scienza del dato particolare lo stesso Piovani ha dato adeguata dimostrazione, così come si evince, per esempio,

⁸ Ivi, pp. 313-314 per la valutazione piovaniiana della *filologia*: « In alcuni punti, l'avvicinamento a certi temi sembra esigere una valutazione diversa da quella che la tesi generale impone. Perché Vico, con la sua *filologia*, vada oltre l'“esteriorità” dell'erudizione nuova di tipo muratoriano non è detto con esame che si ponga all'interno della *curiositas* filologica e ne segue l'inverante idealizzazione vichiana, elevantesi dalla fattualità alla veridicità, attraverso la logica che si addice al *certo* ». E poco dopo per il rilievo circa la “materia di *topica*” evocata dallo stesso Gentile: ivi, p. 314: « Anche la “polemica contro l'imperante cartesianesimo” assume il carattere di opposizione a ogni “filosofare superbo, sprezzante di ogni erudizione storica od esperienza o poesia, o forma, in genere, della vita spirituale che non sia puro pensiero o astratta ragione: filosofare sordo alla storia”. Tale polemica è “rivendicazione quindi del concreto, del particolare, dello storicamente determinato; di quello che non si deduce, ma si apprende, direttamente, materia di *topica*, come Vico ama dire nel linguaggio della retorica tradizionale, prima che di *critica* ».

⁹ La *Topica* e il suo rapporto con le sue ‘materie’ vengono presentati con la scrittura del *De ratione*. Un passo del Capitolo VII aiuta a intendere verso quali contenuti si rivolga il sapere topico: G.B. VICO, *De ratione*, in *Id. Opere*, cit., p. 142: « topicam excolat, et de natura, de homine, de republica libero ac nitidiori disserendi genere in utranque disputet partem; ut quod probabilius verisimiliusque in rebus sit, amplectatur; ut ne in summa nostri sint scientiores antiquis, et nobis sapientiores antiqui; nostri veriores antiquis, et nobis eloquentiores antiqui: sed ita sapientia et eloquentia aequemus, ut scientia superamus antiquos ». L'esposizione della filologia, invece, avviene nel 1721 con la scrittura del *De constantia philologiae*: *Id., Opere giuridiche*, introduzione di N. Badaloni e a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 387: « Est enim philologia sermonis studium et cura quae circa verba versatur eorumque tradit historiam, dum eorum origines et progressus enarrat, et sic per linguae aetates dispensat, ut eorundem teneat proprietates, translationes et usus. Sed, cum rerum ideae quibusque verbis appictae sint, ad philologiam in primis spectat tenere rerum historiam ». Che entrambe queste scoperte siano accomunate anche dal riferimento critico a un ordine del sapere incapace di saper intendere la totalità della natura umana lo si intende da altrettanti passaggi. Per quel che riguarda la *Topica* come “critica” alla *Critica* si veda: *Id., De ratione*, cit., p. 98, p. 104, p. 116 e p. 120; il ruolo strategico della filologia nel sistema del diritto, invece, lo si evince dalla lettura dal paragrafo [3] del Capitolo CIV del *De uno*: *Id., De uno*, in *Opere giuridiche*, cit., pp. 118.119 dove il rimando esplicito al secondo libro del *De constantia philologiae* è funzionale a rimediare alla scissione tra filosofia e filologia.

dall'intervento scritto in occasione del dibattito sul metodo storico-filosofico e intitolato *Un esame di coscienza storiografica*¹⁰. Viene quindi naturale chiedersi che cosa si possa dire, invece, dell'altra scoperta vichiana, della cosiddetta *materia della Topica* che, allo stesso modo, occupa un ruolo preminente tanto nell'economia del saggio piovaniano del 1975, quanto anche, come cercherò di dire a breve, nello sviluppo del periodo giovanile vichiano.

Oratoria e scrittura nel « De nostri temporis studiorum ratione »

Per comprendere ora che cosa s'intenda quando si parla di *materia della Topica* è opportuno cedere la parola a Vico. Il brano che facilita la comprensione di questo passaggio è tratto dal Capitolo III del *De ratione*, in cui viene avviata un'indagine preliminare sulla celebre differenza tra il sapere della Critica e quello della Topica. In particolare, a questa seconda forma di sapere Vico dedica le seguenti parole:

« Unde illa summa et rara orationis virtus existit qua “plena” dicitur, quae nihil intactum, nihil non in medium ad ductum, nihil auditoribus desiderandum relinquit. Natura enim incerta est, et praecipuus, immo unus artium finis, ut nos certos reddat, recte fecisse: et critica est ars verae orationis, topica autem copiosae. Deinde in topica, sive medii inveniendi doctrina exerciti (“medim” Scholastici dicunt, quod Latini “argumentum” appellant), cum iam norint omnes argumentorum locos in disserendo, ut scribendi elementa percurrere, iam facultatem habent ex tempore videndi quicquid in quaque causa insit persuadibile »¹¹.

Vico specifica che la Topica è in rapporto con l'oratoria, ovvero la capacità di conoscere i luoghi degli argomenti e che, a sua volta, quest'ultima disciplina è in rapporto con l'attività di scrittura, ovvero l'analoga abilità di percorrere gli elementi di scrittura. Tale doppia relazione si regge su un medesimo obiettivo: quello cioè di fondare un sistema del sapere che si costituisca a partire dall'organizzazione dei suoi elementi interni. In questo senso, gli *argumentorum locos* e gli *elementa scribendi* sono forme micrologiche, perché la loro tendenza al particolare non è sconnessa dal fatto di costituire un rapporto con il *logos*, ovvero con la logica che genera ordine interno.

Così, nella prospettiva che emerge nel Capitolo III si articola uno dei passaggi nevralgici del *De ratione*, il punto cioè in cui l'iniziale proposito vichiano di ripensare il rapporto tra le materie di studio (*materiae studiorum*) e la *ratio studiorum*¹² si de-

¹⁰ P. PIOVANI, *Un esame di coscienza storiografica*, in ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, Morano, 1966, pp. 20-61, in particolare p. 50 sul nesso storia-filologia: « L'impegno del metodo filologico distingue ciò che è della scienza storica da ciò che non è della scienza storica. La filologia è un tagliente, inesorabile filo di seta che spezza molte pagine pretenziose con la sua inflessibilità, a cui è vano, per lo storico, tentare di sottrarsi ».

¹¹ G.B. VICO, *De ratione*, cit., p. 106.

¹² Mi riferisco alla spiegazione programmatica dell'opera che Vico fornisce nel Capitolo I: « Et quo rem facilius intelligere totam possitis, illud internoscatis oportet, me non heic scientias scientiis, arte-sque artibus nostras et antiquorum comparare; sed quid nostra studiorum ratio antiquam vincit, eequid ab ea vincitur, et quo pacto, ne vincatur, disserere. Quare nova artes scientiaeque et nova inventa a

termina come il problema di quale ordine del sapere sia meglio capace di dare forma alle espressioni umane e al cosiddetto mondo della molteplicità, per usare le parole che Piovani riferisce nel brano del saggio sopracitato.

Se poi a questa prima disamina teorica si aggiunge il dato storico del rapporto di Vico con le varie forme di cartesianesimo presenti nella Napoli del suo tempo¹³, è significativo osservare come la critica vichiana al metodo analitico-cartesiano non corrisponda mai a una rinuncia dell'ordine *tout court*, dacché la Topica, nella sua irriducibilità rispetto alla Critica, non corrisponde allo slancio irrazionale verso l'esperienza sensibile, ma allude sempre a un'organizzazione logica dei suoi elementi interni¹⁴.

Per queste ragioni, il legame della topica con la micrologia intesa come logica del particolare risulta del tutto compatibile con l'articolazione complessiva del ragionamento vichiano sul metodo del sapere. Ma per dare ancora ulteriore chiarimento a tale ipotesi credo sia utile richiamare un altro passaggio testuale, questa volta tratto dal Capitolo VI dell'opera dedicato al metodo della scienza medica:

« Atque indidem, cum in quoque, ut ita diciam, genere (nam verum genus species omnes complectitur) morbi sint infiniti, una forma omnes finire non possunt. Cumque haec ita sint, uti syllogismo, cuius amplior pars genere constat, et haec res vero genere non continetur; ita et sorite nihil quicquam veri de iisdem rebus conficere possumus. Quare tutius consilium, ut particularia consecutemur; et sorite non supra eius hac re meritum utamur quidem, sed potissimum insistamus inductione »¹⁵.

Nelle pagine d'apertura del capitolo si evince che oggetto centrale della discussione è la critica al metodo moderno dello studio dei morbi fondato sulla predilezione per lo studio delle cause rispetto all'osservazione dei sintomi¹⁶.

novis sciendi instrumentis adiumentisque, si non separanda, distinguenda sunt tamen: illa namque studiorum materies est; haec via et ratio, proprium nostrae dissertationis argumentum », ivi, p. 94.

¹³ I rapporti di Vico con le correnti filosofiche del suo tempo sono stati oggetto di preziosi studi. Su questo tema si veda: S. SUPPA, *L'accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Il Mulino, 1971, pp. 36-37; M. DONZELLI, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Napoli, Il Mulino, 1970, pp. 63-64. Per un approfondimento etico-politico dei dibattiti scientifici coevi al periodo giovanile vichiano si veda: B. DE GIOVANNI, *Filosofia e diritto in Francesco d'Andrea: Contributo alla storia del previchismo*, Milano, Giuffrè, 1958, pp. 5-71, p. 42.

¹⁴ Ancora su questo punto imprescindibili le parole sul tema di B. DE GIOVANNI, *Topica e critica*, in « Il Pensiero », n°1, 2002, pp. 32-45. L'idea che Vico attui una revisione interna alla logica dell'ordine occupa un ruolo preminente anche nella lettura di Vincenzo Vitiello, che interpreta la critica di Vico a Cartesio come passaggio dalla logica d'inerenza aristotelica a quella di sussunzione: V. VITIELLO, *Vico nel suo tempo*, in G.B. VICO, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna - V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, pp. xvii-l. Per un approfondimento di questa prospettiva in riferimento alla costituzione della "modernità": ID., *Ethos ed eros in Hegel e Kant*, Napoli, ESI, 1984; ID., *Topologia del moderno*, Genova, Marietti, 1992.

¹⁵ G.B. VICO, *De ratione*, cit., p. 128.

¹⁶ « In re autem medica illa subsunt incommoda; quod, cum morborum causas non satis certo scire putemus, parum attendamus signa, facessamus ferme iudicia: quibus rebus, cum antiqui nostris praecellerent, eorum via et ratio medendi erat procul dubio certior. Cum enim fortasse iis causae satis occultae incertaeque viderentur, de eo duntaxat erant usque ad religionem solliciti et curiosi, quod unum in se recipere, et longa observatione freti praestare poterant; ex signis non tam de morborum

Tuttavia, il ragionamento di Vico nel brano citato non si basa soltanto sull'idea che i sintomi siano "verosimili" e quindi incompatibili con la forma del metodo analitico, quanto piuttosto sull'assunto che l'alternativa al sillogismo consista nel tentativo di ripensare il rapporto tra le *species* (i sintomi) e il *genus*, ovverosia l'ordine in cui l'indagine medica consiste.

L'esigenza di mantenere una relazione tra il tutto e le parti ripresenta nello studio della medicina quanto si è già visto nel caso della Topica: come, cioè, nel caso della medicina si può pensare a un ordine che parta dall'osservazione della molteplicità dei sintomi; così il sapere topico consiste nella costruzione di un ordine che si costituisce a partire dai suoi elementi interni, dalle *species*.

La ricorrenza dei lemmi *genus* e *species* si fonda sull'esigenza di concepire un ordine del sapere tutto fondato sulle *species*, ovvero gli elementi interni della Topica che Vico individua nell'oratoria e nell'attività di scrittura.

Breve storia del lessico vichiano tra il 1707 e il 1709

Una volta indagata la modalità in cui si sviluppa il rapporto tra linguaggio e storia nel *De ratione*, non resta che interrogarsi sulla sua genesi storica. Dove nasce, dunque, tale *materia della Topica* che nell'opera del 1708 si è osservato operare secondo un nesso tra oratoria e scrittura tutto fondato sulle *species*?

L'ipotesi che intendo sostenere è che questo nesso si origina nel breve arco di tempo che separa il *De ratione* del 1709 dalla VI Orazione del 1707, quando cioè Vico porta a compimento il ripensamento complessivo del rapporto tra le materie di studio e la questione del sapere.

Al fine di conseguire tale risultato in fedeltà al percorso intellettuale vichiano, giunge in soccorso il dato di una precisa storia del lessico che interessa adesso tracciare. Anzitutto, conviene rammentare la ricorrenza nei suddetti brani del *De ratione* dei lemmi *genus* e *species* e il loro significato teorico fondato sull'esigenza di concepire un ordine del sapere a partire dalle *species*, ovvero gli elementi interni della Topica che Vico individua nell'oratoria e nell'attività di scrittura.

A ben considerare il quadro più ampio del percorso giovanile vichiano, si scopre che non è la prima volta che Vico adopera questi termini. Come si evince, infatti, dalla lettura di un brano della VI Orazione del 1707 è in questo anno che tali lemmi compaiono nel pensiero del filosofo napoletano:

« Nunc sciatis oportet eas ferme omnes artes scientiasque, quas memoravimus, suas habere historias comparatas; et uti institutiones rerum genera prosequuntur, ita historiae species, sive exempla consignant. Linguarum historiae sunt optimi in unaquaque scriptores, ab iis enim exempla traduntur, quibus hunc vel illum populum ita locutum esse firmetur; et clari scriptores ac poëtae oratoriae poëticaeque artis sunt exemplaria. De physicis phaenomenis et historiae conscriptae sunt et scribuntur in dies. Quid certae morborum observationes eorumque diarii et certa pharmaca excogi-

caussis, quam de gravitate et progressu ad certum curationis ductum iudicare », ivi, p. 126.

tata, quae vulgo specifica remedia vocant? nonne sunt physicae artisque medicae commentarii? Et de novis bellicae, nauticae, architecturae inventis historias scribit mechanicæ »¹⁷.

Si osservi che la separazione tra *genus* e *species* compare nel momento in cui Vico distingue la parte generale delle discipline di studio da quella specifica. Gli esempi che compongono le restanti proposizioni del brano sono funzionali alla comprensione di tale fondamentale divisione. Vico specifica, infatti, che l'apprendimento di una lingua si consegue attraverso la storia delle lingue, perché è attraverso il riferimento specifico agli scrittori che si forniscono le testimonianze. In questo senso, si comprende anche per quale ragione nel brano si parla di *historia species*, ovvero di una relazione tra i due termini che l'esempio dello studio delle lingue chiarisce in modo emblematico, indicando come la storia sia tutt'uno con la parte cosiddetta "specificata" delle discipline di studio.

E non solo per quel che riguarda questo primo nesso, il brano della VI Orazione rende ragione anche di un'ulteriore connessione della storia con l'attività di scrittura. Si tratta di una congiunzione lessicale e teorica che si può osservare nel momento in cui Vico, parlando della disciplina fisica, scrive che « sui fenomeni fisici sono state scritte storie e se ne scrivono ancora ». Oppure, per esempio, nel caso della meccanica su cui Vico s'interroga: « E la meccanica non scrive forse le storie delle invenzioni dell'arte bellica, di quella nautica e dell'architettura? ». In tutti questi casi, le *historiae species* si determinano come quelle discipline che si avvalgono in modo peculiare dell'attività di scrittura, del fatto di essere cioè *conscriptae*.

Dall'analisi di questo primo brano si ricava così una prima cornice lessicale e teorica: la predilezione vichiana per l'apprendimento specifico delle discipline (*species*) su quello generico (*genera*) si articola nella connessione con la dimensione storica (*historia species*), la quale a sua volta rimanda al nesso della storia con la scrittura (*historiae conscriptae sunt*).

Ora, se si osserva il ragionamento vichiano della VI Orazione in un brano successivo di qualche pagina a quello appena analizzato, è possibile osservare come tutta questa cornice teorica venga organizzata con estremo rigore teorico:

« Atque hoc loci divisionem illam, qua disciplinae omnes in acroamaticas et exotericas diducuntur, a Graecis quidem accipio, sed aliorum accipio, ut acroamaticae, sive quae a doctoribus audiendae sunt, quo facilius acquirantur, sint ipsae artium scientiarumque institutiones; exotericae vero, quibus addiscendis ex se quisque par est, sint quae de artibus scientiisque prodierunt historiae »¹⁸.

Qui Vico espone un'altra distinzione tra le discipline acroamatiche e le discipline essoteriche derivante da Andronico da Rodi: le prime – come il filosofo napoletano si appresta a specificare – sono quelle destinate all'ascolto (*quae a doctoribus audiendae sunt*); le seconde, invece, sono quelle che hanno storia (*quae de artibus scientiisque prodierunt historiae*). Alla luce di questa spiegazione si comprende in modo

¹⁷ G.B. VICO, *Le orazioni inaugurali. I-IV*, a cura di G.G. Visconti, Napoli, Il Mulino, 1982, p. 200.

¹⁸ Ivi, p. 202.

evidente che la predilezione vichiana in questa fase del suo pensiero propende in modo netto per il nesso delle *species* con la storia e la scrittura, concepite secondo un orientamento pubblico che rimane invece negato alle discipline a carattere auditivo, ovvero destinate all'ascolto.

Se si mette a confronto questa disposizione lessicale e concettuale del ragionamento vichiano del 1707 con lo sviluppo che interessa la pubblicazione del *De ratione* nel 1709 è significativo osservare come Vico operi un ripensamento complessivo associando i due termini di oratoria e scrittura, che fino a solo due anni prima erano considerati due aspetti della mente umana incompatibili per il conseguimento della sapienza. Una vera e propria rivoluzione concettuale e lessicale, dunque, interessa il periodo giovanile vichiano, dacché nel 1709 la diversa predilezione per le *species* apparsa in sede di ragionamento sullo stato della scienza medica allude al più ampio tentativo vichiano di costituire un ordine del sapere topico fondato sul nesso delle discipline acroamatiche con l'attività di scrittura¹⁹.

Ed è forse per questa ragione che si comprende anche perché nella *Vita* Vico presenti il *De ratione* secondo una « nuova scoperta utile al modo delle lettere » incomparabile rispetto alla VI del 1707 come alle altre precedenti orazioni.

Il Vico di Gentile e l'esclusione delle discipline acroamatiche

Il ricorso alla storia del lessico vichiano ha ulteriormente contribuito ad argomentare la tesi che vuole il biennio 1707-1709 quale fase decisiva per la riabilitazione dell'oratoria nell'ambito dell'organizzazione delle discipline di studio. Una volta considerato il valore euristico della micrologia vichiana, non resta quindi che dare più preciso inquadramento storiografico a tale ipotesi nel contesto di studi sul pensiero giovanile vichiano.

È tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso che la fortuna di Vico ha iniziato a svilupparsi intorno a una serie di ricerche dedicate all'analisi delle molteplici correnti filosofico-culturali e decisive per la formazione intellettuale del filosofo napoletano. Nel contesto delle opere dell'Autore tali studi hanno avuto come obiettivo quello di mostrare come nel breve arco di tempo che intercorre tra la fine delle *Orazioni inaugurali* e la pubblicazione del *De ratione* si sia compiuto un mutamento concettuale decisivo per le sorti del pensiero vichiano. Molteplici sono le direzioni che a partire da questo assunto sono state avviate, tutte accomunate dal proposito di indicare come il nucleo teorico centrale di questo periodo sia contraddistinto da una nuova concezione del rapporto tra

¹⁹ D'altra parte, sono numerosi i brani del *De ratione* dove si può osservare la riabilitazione della disciplina oratoria nel quadro di una nuova organizzazione delle materie di studio: ivi, p. 108 e p. 118 per citare qualche esempio. Da un punto di vista strutturale è anche interessante osservare come tra il Capitolo III e il VII del *De ratione* si assista a un vero e proprio allargamento dell'oratoria dall'ambito disciplinare alla prudenza civile: ivi, p. 130. Su questa connessione testuale si veda: E. GRASSI, *Filosofia critica o filosofia topica?*, in ID., *Vico e l'umanesimo*, a cura di A. Verri, Milano, Guerini e Associati, 1992, p. 32.

*scientia e humanitas*²⁰: sia che infatti si consideri il cambiamento del modo in cui Vico concepisce il rapporto mente-corpo²¹, sia che si esamini la progressiva maturazione vichiana all'indomani del 1708 di una coscienza politica e civile del nuovo ed emergente ceto medio intellettuale²²; tutti questi aspetti favoriscono l'idea che al culmine della sua esperienza giovanile Vico abbia realizzato il proposito di costruire una nuova forma di razionalità fondata sulla naturale imperfezione umana e senza più il vincolo di una concezione divina e purificatrice del sapere²³.

Pertanto, mi chiedo se a questo insieme di ipotesi storiografiche non si possa aggiungere anche l'idea che il pensiero giovanile vichiano sia contraddistinto da un mutamento che interessa il rapporto tra *eloquentia* e *scientia*, ovvero la progressiva rivalutazione del valore "acroamatico" o "auditivo" dell'oratoria in funzione della costruzione del sapere topico. Come infatti si è cercato di mostrare, l'insistenza verso questo lemma e la sua funzione in ambito disciplinare appare anzitutto giustificata dall'utilizzo che ne fa Vico nel *De ratione* e dalla sua radicale ricollocazione rispetto alla posizione minoritaria sostenuta fino qualche anno prima nella VI Orazione del 1707.

D'altra parte, che una tale linea di ricerca possa essere annoverata tra quelle che

²⁰ Sono le direttive di lettura dell'orazione vichiana del 1709 fornite da N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 327: « Vico disegna un quadro della scienza cartesiana, e ne confronta i risultati colla scienza antica e con quella precartesiana; il confronto riguarda anche l'attività di tipo umanistico, con attività di tipo scientifico; ma non si deve credere che Vico pensasse ad un contrapporsi di scienza e di *humanitas*; il problema è più vasto e riguarda in generale la questione della natura della mente e delle sue attività. Vedere nell'orazione una contrapposizione di scienza e di *humanitas* sarebbe una incomprendione del problema storico di fondo che è in discussione ». Sul tema rimane di grande interesse anche il contributo di E. GARIN, *Da Campanella a Vico*, in AA.Vv., *Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1969, pp. 11-34.

²¹ Sul tema si veda: B. DE GIOVANNI, "Corpo" e "ragione" in Spinoza e Vico, in AA.Vv., *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Napoli, Liguori, 1981, pp. 93-165, pp. 140-146; M. DONZELLI, *op. cit.*, pp. 87-94.

²² Il senso di questa svolta storiografica appartiene a una precisa idea-guida: P. PIOVANI, *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la « scienza nuova »*, in ID., *La filosofia nuova di Vico*, *op. cit.*, p. 14: « Il pensiero italiano tra metà del Seicento e primi del Settecento appare meno vuoto di quel che apparisse a B. Spaventa proprio se osservato nella sua interiore unità ed attraverso le varie personalità, grandi, piccole, minime, che lo rappresentano, e lo rappresentano sì senza genialità, ma con una vivacità di interessi che è già prova di una vitalità che può sembrare scialba o anemica solo a chi vorrebbe presenti in Italia in ogni epoca, in ogni periodo, figure di pensatori di statura non inferiore a Campanella o a Vico ». Per gli sviluppi di tali prospettive si vedano: B. DE GIOVANNI, *Il « De nostri temporis »*, in AA. Vv., *Omaggio a Vico*, cit., p. 164; N. BADALONI, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, ivi., pp. 233-266, in particolare p. 228; R. ESPOSITO, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori editore, 1980, pp. 184-185; G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, in ID., *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 71-75.

²³ Non è un caso che proprio l'idea di una natura imperfetta dell'uomo campeggi nelle pagine iniziali del *De ratione*: « Itaque talis in re literaria Verulamius agit, quales in rebus publicis maximorum potentes imperiorum, qui, summam in humanum genus potentiam adepti, ingentes suas opes in ipsam rerum naturam vexare, et sternere saxa matia, velificare montes, aliaque per naturam vetita irrita tamen conatu sunt. Enimvero omne, quod homini scire datur, ut et ipso homo, finitum et imperfectum », G.B. VICO, *De ratione*, cit., p. 92.

hanno contribuito a stabilire il nuovo corso di studi vichiani, è ipotesi che può essere suffragata anche attraverso motivi d'interesse prettamente storiografico. Da questo punto di vista, il saggio piovaniato del 1976, da cui il presente intervento ha preso le mosse, contiene preziose indicazioni di ricerca. In particolare, la prospettiva della micrologia vichiana quale alternativa all'interpretazione gentiliana di Vico mi pare possa costituire lo spunto per ulteriori valutazioni, utili a marcare la distanza che intercorre tra primo e secondo Novecento sul tema del rapporto tra linguaggio e storia.

Se si considera proprio la rivalutazione che Vico compie del ruolo delle discipline acroamatiche tra il 1707 e il 1709, è possibile osservare come Gentile, nonostante l'indubitabile merito di aver conferito dignità filosofica allo studio del pensiero giovanile vichiano, finisca nei fatti per escludere, sul piano teorico e testuale, qualsiasi riferimento all'oratoria o al suo orientamento vocale²⁴.

Tale dinamica non interessa soltanto l'ambito, pur emblematico, del commento testuale alla VI Orazione che il filosofo siciliano compie negli *Studi vichiani*²⁵, ma mi pare emergere anche nel contesto della produzione teoretica del filosofo siciliano, dove meglio ancora si osservano le ragioni fondamentali che spiegano la necessaria subordinazione del carattere vocale dell'oratoria in favore del primato speculativo del sapere storico. A tal riguardo, è sufficiente analizzare un brano tratto dalla sezione dedicata al Giudizio nel *Sistema di logica*:

« Tale è, p. es., la parola italiana *ferro*, che, quando si va a vedere in tutti gli usi concreti, che un dizionario storico ci indica della parola stessa, non è una parola unica se non in quanto essa si consideri isolata per astrazione dal contesto di cui è entrata a far parte ogni volta che sia stata effettivamente usata. Astrazione che è analisi, ed è quell'analisi senza di cui non sorgerebbe quel concetto della lingua che è implicito nel concetto empirico di vocabolario e di grammatica. Giac-

²⁴ L'esclusione dell'oratoria dal piano d'indagine del pensiero giovanile vichiano sembra interessare anche il caso di un altro importante contributo: B. DONATI, *Nuovi studi di filosofia civile di G.B. Vico*, Firenze, Le Monnier, 1936, in particolare p. 222, dove a detta di Donati, con la conclusione della VI Orazione del 1707, si compie il "circolo" della sapienza. La stretta sintonia con la linea di lettura gentiliana si avverte nel momento in cui il filosofo modenese sostiene che la novità delle *Orazioni inaugurali* si fondi sulla scoperta del *concetto di realtà storica della natura umana*: ivi, p. 225.

²⁵ A tal riguardo, si osservi il modo in cui Gentile riprenda il brano vichiano della VI Orazione dedicato alla distinzione delle discipline di studio: G. GENTILE, *Studi vichiani*, a cura di V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1966, p. 87: « Enumerate tutte le discipline, [Vico] fa osservare che, salvo le matematiche, la logica e la metafisica, a causa della somma astrattezza dei loro oggetti, tutte le altre hanno soltanto una parte teorica (le *institutiones quae rerum genera prosequuntur*), ma anche una parte storica; che, nel pensiero di Vico, non è propriamente la storia delle singole discipline, ma la concretezza del loro contenuto, l'applicazione delle teorie ai particolari, l'esemplificazione dei concetti generali nelle specie. Giacché altro è studiare, poniamo, la lingua latina, in astratto, altro studiarla nei suoi ottimi scrittori ». In questo modo Gentile interpreta il rapporto vichiano tra i *genera* e le *species* nelle discipline di studio: Cfr. G.B. VICO, *Le orazioni inaugurali*, cit., p. 200. In particolare, il fatto di interpretare l'espressione vichiana *historiae species* nei termini di discipline fondate sulla "concretezza del loro contenuto" mi pare indicativo dell'idea gentiliana di mostrare il primato assoluto del sapere storico e la sua essenziale irriducibilità rispetto alle sue astratte rappresentazioni cronologiche. Idea che sarà ribadita, non a caso, anche in anni successivi: G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in *Opere*, 5 voll., Firenze, Le Lettere, 1955, vol. II, pp. 279-285.

ché senza quest'analisi è evidente che non ci sarebbero vocali, ma soltanto le opere degli scrittori, o meglio, *il linguaggio vivo dei parlanti in cui ogni parola è si distinguibile, ma per analisi di sintesi*, cioè in quanto non si pensa a fissare per sé la parola stessa isolandola dal discorso, in cui è sempre diversa, sempre nuova, com'è tutto ciò che è vivo, in ogni istante in cui si possa cogliere la sua vita »²⁶.

Il fatto che Gentile inizi l'analisi della struttura del giudizio a partire dalla disamina della relazione tra grammatica e logica, è già un primo indizio di come il suo ragionamento si articoli secondo una dinamica concettuale che riporta alla memoria l'antico tema vichiano del rapporto tra la *ratio* e le *materiae studiorum*. In particolare, la distinzione tra la definizione generale della parola « ferro » e la sua definizione specifica in relazione ai suoi « usi concreti » ricalca, nella sostanza, quella vichiana tra i *genera* e le *species*, che negli *Studi vichiani* Gentile prende in analisi commentando la VI Orazione vichiana.

Tuttavia, rispetto a quel contesto è interessante osservare come in questo caso, anziché considerare il solo primato logico delle determinazioni “specifiche” in rapporto alla storia, Gentile si soffermi a mostrare come nel processo di costituzione del vocabolario si articoli il progressivo isolamento astratto delle parole dalle loro rispettive determinazioni concrete. E il ragionamento che segue, infatti, si articola nel mostrare come il movimento concettuale che pertiene all'astrazione si fondi in realtà sull'assunto che non si dà mai “irrelatività” dei termini di pensiero, perché ogni relazione include al proprio interno una forma determinata di analisi e sintesi²⁷. Così, nel brano suddetto, da un lato, l'analisi viene considerata come necessaria per la costituzione della disciplina grammaticale, che non sussisterebbe nel suo “concetto empirico” se non ci fosse la possibilità di concepire le parole quali parti isolate di un discorso. Dall'altro, però, essa costituisce un ostacolo alla concreta comprensione del significato, dal momento che, se non vi fosse per nulla l'isolamento delle parole dai loro rispettivi usi concreti, vi sarebbero soltanto opere concrete, ovvero quello che Gentile chiama *il linguaggio vivo dei parlanti*.

Se nella prima parte il ragionamento gentiliano, iniziando dalla grammatica e dalla sua specifica applicazione al vocabolario, giunge a rielaborare la distinzione vichiana tra l'uso *generale* di una parola e quello *specifico* dei suoi usi concreti; in questa seconda, invece, la dinamica concettuale dell'astratto consente di stabilire qual è il ruolo riservato alle discipline acroamatiche.

La considerazione dell'elemento vocale si avverte quando Gentile si dimostra

²⁶ Ivi, pp. 215-216.

²⁷ Si veda in tal senso il Capitolo III della Logica dell'Astratto: ivi, p. 203, nel brano in cui Gentile dimostra che ogni distinzione operata dall'analisi appartiene sempre alla relazione concreta del pensiero: « Ebbene, se il pensiero è dunque unità o relazione in quanto sintesi, poiché sintesi è in quanto analisi, esso è pure i termini unificati della relazione. Intendere la natura dei termini del pensiero è intendere la natura concreta del pensiero, poiché intendere i termini è condizione per l'intendimento della relazione in cui il pensiero consiste. E l'intendimento dei termini del pensiero si può dire sia stato il Capo delle Tempeste della logica dell'astratto ».

interessato a mostrare come la predisposizione analitica della geometria si articoli nell'ambito di una logica autonoma, in base alla quale si evince non tanto il primato del sapere, quanto piuttosto l'idea che di per sé l'astrazione sia sempre astrazione del concreto²⁸.

In particolare, tale situazione si avverte nel momento in cui si legge: « senza questa *analisi* è evidente che non ci sarebbero *vocali*, ma soltanto le opere degli scrittori, o meglio, *il linguaggio vivo dei parlanti* ». L'ingresso delle discipline acroamatiche nel ragionamento gentiliano consiste in tale associazione tra l'*analisi* e le *vocali*, cosicché l'autentica concezione del linguaggio consista nella rimozione di tale visione astratta, ovvero nell'esclusione di quella particolare tendenza della *voce* di ridursi alle distinzioni che sono prodotto di analisi²⁹. Nell'atto concreto del linguaggio viene esclusa non la voce dei parlanti, ma la vocalità inerte che è priva del movimento vitale.

Il motivo vichiano che anima in queste pagine la concezione della voce in rap-

²⁸ La questione teoretica relativa a questo passaggio riguarda la domanda circa il modo in cui nella riflessione gentiliana cambia la logica dell'astratto e del concreto. Per una valutazione analitica delle diverse formulazioni dell'attualismo si veda: G. SASSO, *La questione dell'astratto e del concreto fra il 1912 e il 1917*, in « Giornale critico della filosofia italiana », n°2-3, 1994, pp. 353-440, p. 380, dove Sasso rimarca la distanza concettuale tra le due formulazioni del problema. Recentemente, a tornare su tale delicato punto di passaggio è stato B. DE GIOVANNI, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in AA.VV., *Croce e Gentile: la cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, 2016, pp. 436-443, p. 441 e p. 442. Commentando luoghi testuali della *Teoria* e del *Sistema di Logica*, De Giovanni intende rimarcare il progressivo distacco di Gentile dal costitutivo soggettivismo del rapporto tra “pensante” e “pensato”. La conseguenza di questa operazione corrisponde a « una espansione dell'oggetto-oggettività a tutto il mondo pensato, al mondo stesso, allo scibile umano, alle *res gestae*, alla scienza, alla stessa esistenza del singolo nella sua individualità ». Ciò induce De Giovanni a porre una vicinanza ideale di Gentile a un Hegel ripensato rispetto alla *Riforma* e a una sorta di “ritorno” al senso della prassi avanzata dapprima nella *Filosofia di Marx*. In questo modo, De Giovanni intende fornire anche un'alternativa rispetto alla lettura di Vincenzo VITIELLO, il quale ha indicato le ambiguità teoriche di Gentile nella sua emblematica vicinanza con le formulazioni dell'idealismo trascendentale di Fichte. Per un approfondimento della questione si veda V. VITIELLO, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 119-149, p. 135 n. 15, dove, commentando il dibattito con Croce apparso su « La Voce », Vitiello mette in evidenza l'ambiguità di fondo gentiliana. Sul fichtismo di Gentile si veda anche ID., *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, Pisa, ETS, 2009, pp. 33-51.

²⁹ Tale atteggiamento di Gentile nei riguardi del linguaggio è stato reso oggetto di un interessante studio in materia di linguistica: D. FEMIA e F. GIULIANI, *La lingua di Gentile*, in AA. VV., *Croce e Gentile*, cit., pp. 781-788. Secondo gli autori, la disamina comparata dello sviluppo linguistico della riflessione gentiliana conduce all'assunzione di due punti di vista: il primo è l'idea del carattere speculativo della lingua come si evince da un brano della *Filosofia dell'arte*; il secondo, invece, è dettato dalla necessità di considerare le parole nelle loro rispettive relazioni generali, secondo una tendenza rintracciabile già nel *Sommario di pedagogia*. Mi sembra interessante notare come, in queste due assunzioni, rimanga inalterata l'ipotesi che qui intendo sostenere: ovvero la costante tendenza gentiliana a considerare l'analisi vocale delle parole alla concezione spirituale e concreta del linguaggio. Da una prospettiva filosofica, la concezione “spirituale” del linguaggio in Gentile è stata affrontata da E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 137-139.

porto al sapere aiuta a comprendere che per Gentile è la sola voce della logica a rappresentare la Legge suprema³⁰. E sembra proprio che quella necessità sistematica, di cui Piovani parlava nel saggio del 1976, rimanga inalterata anche nell'atteggiamento che il filosofo siciliano mantiene nei riguardi dell'incidenza che il linguaggio svolge nel pensiero giovanile vichiano, nella sua essenziale e costitutiva istanza micrologica.

GIUSEPPE MORO

(Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli*)

*Email:< giuseppe.moro@sns.it>

³⁰ Uso qui un registro linguistico presente nella disamina critica di G. SASSO, *La questione dell'astratto e del concreto fra il 1912 e il 1917*, art. cit., pp. 374-375. Commentando il paragrafo dedicato all'Autoctisi, Sasso spiega che la difficoltà teoretica di Gentile consista nel fatto che lo spirito, pur essendo sintesi di analisi, trovi sempre dinnanzi a sé la possibilità di essere indebolito dalla costante possibilità dell'astratto. Che cosa consente di evitare questo rischio? Questa per Sasso la risposta: « Gentile risponde: la viva voce della logica. E con ciò, proprio con ciò, rivela l'ambiguità della situazione nella quale è venuto a trovarsi. *La legge, e non la voce (che non s'isa che cosa sia, se non è la legge stessa)* della logica esclude che nell'astrazione possa entrarsi, e che, se è un'astrazione, questa possa comunque costituire qualcosa come una prigione, un vincolo una necessità » [il corsivo è di chi scrive]. Come si è visto anche nel caso della "viva voce dei parlanti", Sasso riconosce che il primato della voce in Gentile è sempre il primato della voce che appartiene alla logica speculativa. Essa, scrive Sasso, « dantesca mente grida il suo divieto allo spirito della negligenza e della pigri-zia ».

LA “DISCOVERTA” DI VICO
COME FILOSOFO DEL LINGUAGGIO:
ANTONINO PAGLIARO E EUGENIO COSERIU

Antonino Pagliaro: la dottrina linguistica di G.B. Vico

Il 10 giugno 1958 Antonino Pagliaro presentò la sua memoria sulla *Dottrina linguistica di G.B. Vico* all'Accademia dei Lincei. Questo contributo alla ricerca vichiana è, a mio avviso, dopo il libro di Croce (1911), il secondo grande libro su Vico nel '900. Dopo la “discoverta” di Vico filosofo, quella di Pagliaro è la “discoverta” di Vico filosofo del linguaggio.

Lo studio magistrale di Pagliaro, pubblicato nel 1959, è stato il primo a riconoscere la centralità del linguaggio nella filosofia di Vico. Croce aveva riscoperto Vico come filosofo teorico contro la forte e quasi esclusiva interpretazione di Vico come “filosofo della storia”. Aveva cioè liberato la filosofia vichiana, che era « come seppellita sotto quel nome di “filosofo della storia” »¹, di Michelet. Croce aveva insistito sul fatto che il contributo di Vico al pensiero europeo era un contributo filosofico, più esattamente una “gnoseologia”, una filosofia della conoscenza (come Descartes, come Kant). E aveva caratterizzato questa gnoseologia come estetica, cioè come una teoria della cognizione non razionale. Mette l'accento della sua interpretazione sull'opposizione contro Cartesio e lo spirito razionalistico del tempo e vi contrappone la fantasia come forza mentale decisiva. Naturalmente non tace la dimensione storica della *Scienza nuova*. La seconda metà del libro di Croce si occupa della storiografia vichiana, ma sotto la legislazione della « nuova filosofia dello spirito »². Così crea un Hegel *ante litteram*: la storia dello Spirito umano dall'esperienza corporea fino alla ragione pura, mista con lo sviluppo storico delle forme politiche.

Siccome Croce non amava tanto le cose materiali – anche *in aestheticis* – le forme concrete della manifestazione della fantasia non lo occupavano tanto. Rimane distante sulle forme concrete delle “lingue” nel capitolo sul linguaggio. Mette in evidenza la forma mentale del conoscere, cioè la forza dello spirito che opera nel linguaggio, la fantasia, e la dinamica storica, lo sviluppo del linguaggio. Il linguaggio, prodotto poetico fantastico, certo è visto come forma fondamentale della mente umana, ma non occupa lo spazio che gli rinviene.

¹ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Roma-Bari, Laterza 1980 [1911], p. 293.

² Ivi, p. 136.

Auerbach, traduttore di Croce e di Vico³, segue Croce in questo atteggiamento di lontananza al tema del linguaggio. Se ho letto bene, Auerbach non cita mai il cap. 34 della *Scienza nuova*, fondamentale per l'approccio linguistico. Per Auerbach, Vico è lo scopritore delle forze cognitive dell'uomo preistorico, cioè della fantasia, e poi l'inventore di una "nuova arte critica" che è la fondazione di un'ermeneutica. *La Scienza nuova* sarebbe dunque la prima opera di una *verstehende Philologie*. Auerbach, come Croce, legge Vico "alla tedesca", cioè come filosofo della scienza e dello spirito⁴.

L'altro tedesco che avrebbe dovuto dire qualche cosa di profondo sulla filosofia del linguaggio, è Cassirer, nella *Filosofia delle forme simboliche* del 1923. Ma Cassirer ha solo una conoscenza superficiale di Vico, non conosce né la traduzione della *Scienza nuova* di Auerbach (uscita un anno dopo, nel 1924) né il libro di Croce – uscito in tedesco nel 1927. Cassirer, nel primo volume delle *Forme simboliche*, non riconosce il contributo fondamentale di Vico alla filosofia del linguaggio. Lo presenta come uno dei filosofi del '700 che parlano dell'origine del linguaggio, e in questo contesto, Vico – diversamente dai Francesi – cerca l'origine del linguaggio non nella ragione ma nell'emozione e nell'impulso sensuale (« sinnlicher Trieb⁵ »). Vede in Vico un rinnovo della concezione di Epicuro/Lucrezio. Insiste sull'origine naturale-iconica del linguaggio e riassume l'inizio interiezionale⁶. Sulla pagina dedicata a Vico constata almeno che Vico situa il problema del linguaggio « in den Umkreis einer allgemeinen Metaphysik des Geistes ». Ma non vede che qui siamo di fronte a qualche cosa di fundamentalmente nuovo. Riconosce « un germe importante e fertile per la concezione completa del linguaggio », in quanto Vico « riduce il linguaggio alla dinamica del parlare e quest'ultima alla dinamica del sentimento e dell'affetto »⁷. Ma non afferra il fatto che Vico effettua il *linguistic turn* della filosofia cartesiana come Herder e Humboldt realizzeranno poi il *linguistic turn* della filosofia di Kant.

Fu Antonino Pagliaro (dopo due pagine dedicate a Vico nel 1930⁸) a scoprire questa fondamentale rivoluzione della filosofia europea in Vico. Egli, dunque, nel 1958-59, non ha grandi predecessori, cita Cassirer, Sorrentino e un articolo di Hall. Pagliaro scopre il fatto che la gnoseologia, rilevata da Croce, questa teoria della co-

³ G.B. VICO, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, übersetzung von E. Auerbach. München, Allgemeine Verlagsanstalt, 1924, [Taschenbuchausgabe Reinbek, Rowohlt 1966]; B. CROCE, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, übersetzung von E. Auerbach und T. Lücke. Tübingen, Mohr, 1927.

⁴ Vedi: E. AUERBACH, *Vorrede des Übersetzers*, in G.B. VICO, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, cit., pp. 9-39; E. AUERBACH., *Vico und Herder*, in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Bern-München, Francke, 1967, pp. 222-232; Id., *Giambattista Vico und die Idee der Philologie*, in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, cit., pp. 233-241.

⁵ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil. *Die Sprache*⁸, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1985, pp. 91-93

⁶ Cfr. G.B. VICO, *Principj di scienza nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Napoli, Stamperia Muziana, 1744, p. 448.

⁷ E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 93

⁸ A. PAGLIARO, *Sommario di linguistica arioeuropea* (1930), in *Storia della linguistica*, Palermo, Novecento, 1993, pp. 43-45.

noscenza, questa storia dello Spirito umano, questa estetica, è essenzialmente una filosofia del linguaggio e che – detto in parole moderne – questa filosofia di Vico è il primo *linguistic turn* della filosofia. Afferma cioè che 1° la dottrina del linguaggio è « il nucleo intorno a cui si è sviluppato [...] l'edificio [...] del pensiero vichiano »⁹ e che 2° « L'importanza della dottrina linguistica del Vico risulta [...] dal peso e dalla compattezza della tradizione di pensiero, alla quale si oppone »¹⁰.

Con questa “discoverta” Pagliaro – nella mia ricostruzione delle tradizioni interpretative della filosofia vichiana¹¹ – inizialmente stabilisce il terzo filone interpretativo. Secondo la dipintura della *Scienza nuova*, che rappresenta l'insieme della filosofia vichiana, le tre figure importanti della *Scienza nuova* sono la Metafisica, Ercole e Omero. E queste tre figure sono alla base delle tre tematiche vichiane: la Metafisica: la filosofia del sapere; Ercole: la storia politica; Omero: linguaggio e segni. Nell'Ottocento, dopo il Michelet e fino a Croce, Ercole è stato la figura dominante dell'interpretazione vichiana, la cosiddetta “filosofia della storia”. La Metafisica e Omero erano quasi dimenticati. Croce ha ricostruito l'importanza e la prevalenza della Metafisica (senza dimenticare Ercole). Pagliaro finalmente si occupa di Omero, cioè del Poeta, del creatore di caratteri poetici, oppure del linguaggio. Non a caso lo studio di Pagliaro finisce con una lunga appendice (di venti pagine) su Omero, “carattere poetico” non solo dell'epica greca, ma della filosofia del linguaggio stessa. Afferra cioè la centralità del terzo libro della *Scienza nuova: Della discoverta del vero Omero*.

Il libro di Pagliaro – parlo volentieri di “libro” perché la memoria accademica di Pagliaro, di cento fitte pagine, è un vero libro che meriterebbe di essere ripubblicata come tale – è strutturato in 66 paragrafi oppure in quattro parti. Dopo alcuni preliminari (§§1-4), la prima parte (§§5-13) ci presenta la tradizione storica contro la quale Vico si oppone, la seconda (§§14-30) lo sviluppo dei temi linguistici nelle opere di Vico dal *De antiquissima* fino alla *Scienza nuova* del 1725, la terza - e più importante e più lunga (quaranta pagine) – parte (§§31-65) si occupa della filosofia linguistica della *Scienza nuova* del 1744, dunque della forma finale di questa filosofia. E la quarta parte, come ho già detto, ci presenta Omero come carattere poetico.

Dopo uno sguardo su quelli che lo hanno preceduto (§ 1), i §§ da 2 a 4 sono come il riassunto concentrato di quello che Pagliaro ci vuole mostrare: la filosofia di Vico è una filosofia della fantasia, §2; Vico inventa la prospettiva genetica o storica, §3; e, nel §4, la “discoverta” del Vico filosofo del linguaggio: « [...] i primi popoli della Gentilità, per una dimostrata necessità di natura furon Poeti; i quali parlarono per *Caratteri Poetici*: la qual *Discoverta*, ch'è la *chiave maestra di questa Scienza*, ci ha costato la *Ricerca ostinata* di quasi tutta la nostra Vita Letteraria »¹².

⁹ ID., *La dottrina linguistica di G.B. Vico*, in « Atti della Accademia Nazionale dei Lincei », a. CCCLVI, Memorie, serie VIII, vol. VIII, n°6, 1959, p. 379.

¹⁰ Ivi, p. 386.

¹¹ Cf. J. TRABANT, *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Napoli, Arte tipografica, 2007, p. 39.

¹² G.B. VICO, *Principj di scienza nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., p. 34. Cito Vico nella forma tipografica dell'edizione originale del 1744, ma sempre indicando i numeri dei capoversi inventati da Nicolini.

Il cap. 34 è ripreso come nucleo centrale nella parte sulla *Scienza Nuova* (1744), nel § 39. Non parlerò del riassunto della filosofia del linguaggio tradizionale, né dell'impressionante ricostruzione della genesi della dottrina linguistica nell'opera vichiana, ma solo della terza parte del libro di Pagliaro. Questa parte centrale, §§ 31 a 56, è un'analisi precisa della tematica linguistica nella *Scienza nuova* di cui rilevo alcuni punti importanti: il linguaggio è componente centrale della filosofia vichiana; il linguaggio è testimone dei costumi antichi; il linguaggio è universale; prodotto dal pensiero corporeo dell'uomo; il suo « nascita » spiega la sua natura; dunque convergono storia, filosofia e conoscenze empiriche nell'unione (non confusione) di filosofia e filologia, dell'universale con lo storico. Vico pensa il linguaggio contro una tradizione pesante: il linguaggio nasce non dalla ragione ma dal senso e dalla fantasia. Da questa intuizione sorge la « scoperta » del Vico, la « chiave maestra » per la sua filosofia, la « scoperta » dei caratteri poetici, i quali sono universali fantastici ed immagini. L'immagine ed il gesto precedono il linguaggio fonico. L'esperienza concreta precede l'astrazione. Vico rovescia Aristotele il quale parte da concetti astratti per pensare poi il concreto come allegorie. La logica poetica di Vico procede proprio in senso opposto: precede il concreto, i miti sono maniere concrete di pensare il generico. I tropi dunque non sono *ornatus* ma maniere necessarie di pensare dell'uomo primitivo. Il corpo umano è « trasportato » (metafora) nel pensare il mondo.

Il transito tra linguaggio poetico muto e linguaggio articolato è difficile da capire. Come nascono le parole dall'accorciamento di frasi, come – per prendere l'esempio celebre – risulta *ira* da « mi bolle il sangue nel cuore »? Come questo va insieme con i monosillabici dell'inizio? Da queste incertezze sulla transizione tra età divina-poetica all'età umana risulta il fatto che Pagliaro insiste molto sul cap. 446 della *Scienza nuova* nel quale Vico scrive che il cronologico coesiste con quello che Pagliaro chiama « fenomenologico », cioè che queste transizioni sono anche aspetti simultanei del linguaggio: « [...] che come dallo *stesso tempo* cominciarono gli *Dei*, gli *Eroi*, e gli *Uomini* [...] così nello *stesso tempo* cominciarono tali *tre lingue* (intendendo sempre andar loro *del pari le lettere*) »¹³.

Un'altra difficoltà è posta dalla differenza che Vico introduce nella *syntheke* aristotelica quando distingue tra convenzione e « a placito ». Le voci umane sono « convenute » ma non sono « a placito ». Questa difficoltà si spiegherebbe con la coesistenza del diacronico e del fenomenologico. Finalmente Pagliaro riprende la tesi centrale del Vico che il linguaggio è prodotto della fantasia. Di conseguenza il linguaggio è poesia, e dunque canto. La voce, oppure il segno linguistico, nasce dalla fantasia e dal canto.

A questo punto mi permetto due osservazioni critiche:

1. Qui a mio avviso Pagliaro cade nella trappola terminologica della tradizione linguistico-filosofica usando l'espressione « segno linguistico ». Vico non parla mai del segno linguistico. È stato Aristotele – e più tardi Agostino – che ha chiamato le voci (*ta en te phone semeia*, segni (e naturalmente Saussure). Il termine segno linguistico è una trappola perché implica due affermazioni: cioè che le parole servono

¹³ Ivi, p. 446.

prevalentemente alla comunicazione e che non sono immagini (*homoiomata*), ma « a placito », non iconiche. Vico pensa esattamente contro questa pesante tradizione - di cui Pagliaro non si può liberare nel suo discorso.

2. Pagliaro delinea il parallelismo tra mito e linguaggio, ma stranamente non vede che non è un parallelismo di due forme simboliche differenti, come in Cassirer, ma che il mito oppure il « carattere poetico » è semplicemente un'altra forma di linguaggio, cioè che le immagini sono gemelle della lingua articolata. Pagliaro non riesce a pensare bene la portata del cap. 33 sulla nascita gemellare di lingue e scritture: « [...] nacquero esse *gemelle*, e caminarono del pari in tutte e tre *le loro spezie le lettere con le lingue* »¹⁴. Per questa ragione l'appendice su Omero – come mito – rimane stranamente distaccato dalla presentazione del linguaggio nei §§ 31 a 56. Ma anche Omero è linguaggio, carattere poetico.

Come linguista Pagliaro deve finalmente criticare le etimologie vichiane. Osserva giustamente che la base delle etimologie in Vico sono frasi (“mi bolle il sangue nel cuore”) oppure diciamo piuttosto “enunziati”. Ma Pagliaro non critica il fatto che Vico non differenzia tra voce, parola, e discorso e che Vico non ha una concezione chiara dell'articolazione linguistica, cioè del tratto decisivo della lingua.

Ho già mescolato la mia presentazione del libro di Pagliaro con qualche critica. Devo però ripetere che il libro di Pagliaro è dopo Croce il contributo più importante dell'erudizione vichiana del '900: dimostra che la filosofia di Vico non è solo un *cultural turn*, la svolta rivoluzionaria della filosofia verso il mondo civile, ma che è allo stesso tempo un *linguistic turn*, cioè una svolta della filosofia dello spirito puro ad una filosofia dell'incorporazione (*embodiment*) del pensiero nel linguaggio, dell'*embodiment* linguistico. È una svolta dalla filosofia cartesiana come poi intorno al 1800 la filosofia del linguaggio di Herder e Humboldt sarà una svolta linguistica della filosofia kantiana. Il libro di Pagliaro è ammirevolmente completo e dettagliato. Ma felicemente ci ha ancora lasciato alcuni punti da chiarire.

Quello che ci ha lasciato da pensare è il cap. 33, cioè la nascita gemellare di lingue e scritture e di quello che “scrittura” vuol dire. Io interpreto “scrittura” come semiosi visiva: tutti i cenni, atti, immagini, caratteri, parole reali, *sémata* di cui parla Vico sono “scrittura”. E di conseguenza la « scoperta » dei « caratteri poetici » del cap. 34, cioè il *linguistic turn* della filosofia, è piuttosto un *sematological turn*. I caratteri poetici sono segni visivi e fonetici allo stesso tempo. E così la dipintura che è appena menzionata da Pagliaro diventa assolutamente centrale come carattere poetico di tutta la filosofia vichiana: è l'immagine-scrittura del libro che segue, fatto di voci¹⁵.

¹⁴ Ivi, p. 33.

¹⁵ J. TRABANT, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen. Vicos Sematologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994; Id., *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, cit.; Id., *Giambattista Vico – Poetische Charaktere*, Berlin, De Gruyter, 2019.

Eugenio Coseriu: « ein völlig neuer, großartiger Entwurf »

Prima di parlare di Eugenio Coseriu devo fare un'osservazione sul libro di Apel (1963), pubblicato tra Pagliaro (1959) e Coseriu (1972)¹⁶. Apel scrive, dal 1957 al 1959 la sua Habilitationsschrift sulla filosofia del linguaggio dell'umanesimo da Dante a Vico: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. È il primo libro tedesco che si occupa della filosofia vichiana del linguaggio. Apel e Pagliaro lavorano contemporaneamente sullo stesso argomento. Pagliaro pubblica la sua ricerca nel 1959, Apel pubblica il suo libro solo nel 1963. Apel non conosce la memoria di Pagliaro. Ma non è la pubblicazione più veloce che rende lo studio di Pagliaro più importante di quello di Apel, ma è una ragione filosofica. Lo studio di Apel è molto bello, sessanta pagine di profonda erudizione tedesca su Vico¹⁷. Ma l'impostazione storica e tematica del capitolo di Apel vela la novità di Vico: Apel inserisce Vico nella tradizione umanistica, della quale sarebbe il compimento, e lo conduce fino alla filosofia del linguaggio tedesca, cioè fino a Herder e Hamann. Lo chiude dunque in questa stretta tradizione invece di rilevarne la novità. Pagliaro invece valuta Vico – come dice nella prima frase del suo studio – « per sé ». Questa prospettiva gli permette di mettere in rilievo Vico come « una delle maggiori acquisizioni nella storia delle teorie intorno al linguaggio »¹⁸ e non come « spiegazione filosofico-trascendentale della segreta filosofia dell'umanesimo linguistico romano-italiano »¹⁹ (titolo del capitolo su Vico in Apel). Pagliaro, prima di Piovani (*Vico senza Hegel*), ci dà, per così dire, un Vico senza l'eterna qualifica di predecessore o – come qui – di compitore di una tradizione.

Nel 1972, nel secondo volume della sua *Storia della filosofia del linguaggio* (che è la trascrizione di un corso del 1969-70), nel capitolo su Vico, Coseriu segue Pagliaro anche se non lo dice esplicitamente. Afferma che Pagliaro ha avuto un forte influsso sulla ricerca, ma non dice quale sia stato questo influsso – anche su di lui. Coseriu ha un certo atteggiamento ambiguo di fronte a Pagliaro: da studente a Roma si era tenuto distante da un Pagliaro che insegnava mitologia fascista, ma più tardi ha sempre riconosciuto la straordinaria figura del linguista Pagliaro. Dunque una certa ammirazione fredda. Ma l'influsso è ovvio. Coseriu nella sua interpretazione si riporta continuamente a Pagliaro, lo segue soprattutto nel riconoscere l'importanza del Vico come filosofo originale del linguaggio: « Gedankengänge, die keine Sprachphilosophie zuvor verfolgt hat »²⁰, per cui « die Reflexion über Sprache den eigentlichen Ausgangspunkt seiner erkennt-

¹⁶ K.-O. APPEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1980³ (1963); A. PAGLIARO, *La dottrina linguistica di G.B. Vico*, cit. ; E. COSERIU, *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau. Eine Übersicht*, Bd. 2: *Von Leibniz bis Rousseau*, Tübingen, Narr, 1972.

¹⁷ K.-O. APPEL, *op.cit.*, pp. 318-380.

¹⁸ A. PAGLIARO, *La dottrina linguistica di G.B. Vico*, cit., p. 379.

¹⁹ K.-O. APPEL, *op.cit.*, p. 318.

²⁰ E. COSERIU, *Geschichte der Sprachphilosophie*, Neu bearbeitet und erweitert von J. Albrecht, Tübingen-Basel, Francke, 2003, p. 273.

nistheoretischen Prinzipien bildet »²¹. Come Pagliaro Coseriu afferma la centralità del linguaggio nella filosofia vichiana e la sua novità. Egli scrive:

« Bei Vico wird nämlich zum ersten Mal die Sprache an und für sich – “an und für sich” im Sinne Hegels – und nicht in bezug auf Anderes betrachtet. Nicht die semiotische Relation Wort-Begriff-Gegenstand steht im Zentrum des Interesses, sondern das Wort (*signum*) selbst, die Sprache als solche. Es geht um das Wort als solches, um das Wort als typisch menschliches Phänomen »²².

In quanto riguarda il linguaggio come « autonomer Gegenstand der Reflexion und der Forschung »²³, “oggetto autonomo della riflessione e della ricerca”, la filosofia del linguaggio di Vico si distingue di tutto quello che lo precede. Questo è eredità di Pagliaro e va, allo stesso tempo, oltre Pagliaro rinforzandolo.

Il capitolo su Vico (nella seconda edizione della *Storia della filosofia del linguaggio*²⁴) sono pagine di una ricchezza straordinaria. L'importanza di Vico per Coseriu si vede anche dal fatto che il capitolo su Vico ha la stessa lunghezza – cioè 43 pagine – di quello su Aristotele il quale che per Coseriu è certamente il filosofo più importante di tutti. Il capitolo su Vico è il secondo apice del libro dopo il capitolo su Aristotele. Coseriu introduce Vico come uno dei grandi pensatori europei, come « fondatore dell'antropologia filosofica » prima di Kant²⁵.

Coseriu situa il suo approccio nel contesto di quattro prospettive delle interpretazioni della filosofia vichiana – hegeliana, barocca, umanistica, esistenzialistica. Egli si situa nella prima linea, la tradizione Herder-Hegel-Croce. Presenta le difficoltà di parlare su Vico: lo sviluppo lento del pensiero vichiano e la difficoltà del testo. Si avvicina alla filosofia del linguaggio da due lati, negativamente, da Leibniz come background alternativo, e positivamente, da un abbozzo dell'insieme della filosofia vichiana, dunque: *certum/verum* (e la *cognitio clara confusa* come base della sua filosofia), *verum et factum convertuntur*, mondo civile, proiezione del *verum et factum convertuntur* sul mondo civile.

Centrali sono le quindici pagine sulla filosofia del linguaggio : il linguaggio come « eigentlicher Ausgangspunkt seiner erkenntnistheoretischen Prinzipien »²⁶, « vero punto di partenza dei suoi principi gnoseologici ». Però Vico non distingue bene scienza linguistica e filosofia del linguaggio. La linguistica vichiana è debole, ma la filosofia è « ein völlig neuer, großartiger Entwurf »²⁷, « un progetto completamente nuovo, grandioso », soprattutto nel trattare il linguaggio come oggetto autonomo. Il linguaggio è una forma della conoscenza, è pensiero; è pensiero “prelogico” cioè fantastico, non astratto (universale fantastico”). Di conseguenza: primato della poe-

²¹ Ivi, p. 289.

²² Ivi, p. 291.

²³ *Ibid.*

²⁴ Ivi, pp. 273-316.

²⁵ Ivi, p. 173.

²⁶ Ivi, p. 289.

²⁷ Ivi, p. 290.

sia, incorporazione del pensare su un primo livello della conoscenza, lingua e poesia precedono la logica. Qui Coseriu inserisce un paragrafo su (Croce e) Pagliaro che critica per la sua interpretazione “fenomenologica” cioè anti-cronologica. Vico sarebbe sempre cronologico²⁸.

L’ultima parte del capitolo vichiano è dedicata alla *allmähliche Herausbildung*, la formazione graduale della filosofia del linguaggio, dunque a uno studio delle opere da *De nostri temporis*, via *De antiquissima, Diritto universale, Scienza nuova* del 1725 fino alla *Scienza nuova* del 1744, paragonabile alla seconda parte della memoria di Pagliaro. In questo contesto Coseriu si interessa soprattutto per la transizione dall’iconico all’arbitrario (nella scrittura) e per la transizione dal linguaggio poetico al linguaggio “comune” o razionale. Il capitolo finisce in una lezione sulla formazione del significato delle parole per la quale Vico non offre una soluzione adeguata: Vico pensa, come lo mostra anche Pagliaro, il linguaggio dal livello testuale, discorsivo, e dunque non riesce ad afferrare il carattere specifico del linguaggio verbale: « Das eigentliche Charakteristikum der Sprache ist die Intuition der Bedeutung des Wortes, nicht die Bedeutung von Sätzen oder Texten »²⁹. Detto in altre parole: Vico non scende al livello strutturale della lingua, non capisce la struttura dell’articolazione linguistica.

Insomma: la filosofia di Vico è l’espressione di una grande intuizione. Il linguaggio precede tutte le altre attività cognitive dell’uomo che possiamo chiamare estetiche o poetiche. Questa intuizione come tale è giusta. La sua derivazione, presentazione e giustificazione però, secondo Coseriu, devono essere considerate naufragate: « Die Intuition als solche ist richtig; ihre Herleitung, Darstellung und Begründung müssen hingegen als gescheitert angesehen werden »³⁰.

Quest’ultima frase del capitolo vichiano rimane strana nella sua severa negatività dopo una presentazione di un Vico inventore dell’antropologia filosofica e di una filosofia del linguaggio nuova. Sembra che non rimanga gran che del « völlig neuer, großartiger Entwurf », del progetto nuovo e grandioso.

Forse è lecito pensare che Coseriu voleva contrapporre all’ammirato e sdegnato Pagliaro questa severa negatività dello sguardo conclusivo. Il grande articolo di Pagliaro è di una esclusiva positività lusinghiera. Pagliaro è fiero della sua « scoperta » di Vico filosofo del linguaggio. Pagliaro celebra Vico, eroe italiano di una grande « scoperta ». Vichianamente detto, per Pagliaro « barluma » in Vico questa verità, si arriva al porto di questa verità: che gli uomini parlano in caratteri poetici. Pagliaro tenta addirittura di risolvere le contraddizioni in Vico, specialmente la coincidenza del cronologico e del fenomenologico. L’unico punto che critica severamente sono le etimologie prescientifiche, ma anche qui tenta di salvare Vico nel ultimo paragrafo. Dunque in Pagliaro niente naufragio, ma solo « völlig neuer, großartiger Entwurf ».

²⁸ Ivi, p. 300.

²⁹ Ivi, p. 315.

³⁰ Ivi, pp. 315-316.

Osservazioni finali su Pagliaro e Coseriu

Coseriu riconosce il contributo di Pagliaro ma critica la sua interpretazione del cap. 446 dove Vico contraddice l'impostazione diacronica della sua teoria del linguaggio e constata che le tre lingue nascono anche nello stesso tempo. Coseriu non tollera questa posizione « poco chiara » tra temporale e razionale (oppure “fenomenologica”). Questa critica è strana perché molte “storie” del '700 hanno questo carattere ambiguo: sono storie ma anche sistematizzazioni fenomenologiche, dovute al fatto che queste storie sono diacronizzazioni di osservazioni sistematiche, come per esempio la messa in una sequenza temporale della grammatica come la troviamo anche in Condillac.

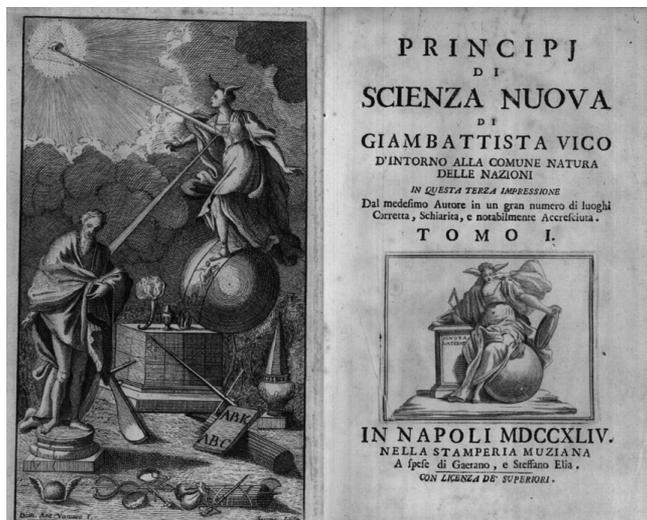
Quello che Coseriu vede molto chiaramente è il fatto che “lingue” o “parole” in Vico non sono parole nel senso linguistico, ma enunciati o testi. Il livello linguistico sul quale è situata la teoria di Vico non è la *langue* ma la *parole*. Pagliaro loda questa impostazione testuale e non sembra vedervi un problema. Coseriu dice invece: Vico non ha una teoria della parola linguistica o della voce (anche se la chiama così) ma parla sempre di enunciati. Tutti i caratteri – i gesti, cenni, atti, geroglifici ecc. – sono unità discorsive, non parole. E in ciò Vico non riconosce la struttura del linguaggio verbale. Coseriu afferma: « Das eigentliche Charakteristikum der Sprache ist die Intuition der Bedeutung des Wortes, nicht die Bedeutung von Sätzen oder Texten »³¹. Ed è giustamente questo carattere strutturale del linguaggio che Vico non coglie. E – possiamo aggiungere – non afferra neppure l'articolazione fonologica del linguaggio, dunque non afferra la doppia articolazione.

Coseriu osserva la transizione temporale della “lingua” in Vico dall'immagine alla voce, ma – come Pagliaro – non rileva l'altra specificità della teoria di Vico cioè che i caratteri poetici (e le altre forme delle “lingue” vichiane) non sono solo “testi” o enunciati, ma che sono essenzialmente non-linguistici. Ne è prova la nascita gemellare di lingue e lettere, dunque delle semiosi visive e fonetiche. Come Pagliaro Coseriu non vede neppure l'importanza della dipintura della *Scienza nuova*, cioè del segno visivo come carattere poetico della filosofia vichiana. Vico parla la lingua della scienza del linguaggio del suo tempo, cioè quella della grammatica. Ma quello che scopre nella sua filosofia è un approccio semiotico, una teoria dell'incorporazione del pensiero non solo nel linguaggio verbale ma in altri segni: cenni, atti, oggetti ecc.

Le interpretazioni di Pagliaro e di Coseriu della filosofia di Vico – naufragio o no – ci hanno ispirati a continuare le ricerche. Hanno attirato l'attenzione della filosofia al tema del linguaggio in Vico. Hanno completato l'immagine della filosofia vichiana aggiungendo la terza fila interpretativa che mancava, cioè la fila d'Omero. La prospettiva sul linguaggio è diventata il punto di partenza per ulteriori sguardi sul tema linguistico in Vico. Abbiamo visto che “linguaggio” non vuole dire solo lingua verbale, ma anche altre incorporazioni del pensiero umano: gesti, disegni, oggetti, artefatti, che si tratta di una filosofia dell'*embodiment* del pensiero, che dunque la filosofia del linguaggio o dei segni è il cuore della gnoseologia e della scienza della cultura.

³¹ Ivi, p. 315.

Abbiamo capito che la “dipintura” ci dice già tutto, o meglio ancora: la dipintura insieme con le parole del frontispizio della *Scienza nuova*:



Né Coseriu né Pagliaro colgono questa novità della teoria dei caratteri poetici, cioè la loro dualità mediale ed il loro carattere cognitivo, la novità semiotica che chiamo “sematologica”. La chiamo così perché Vico usa il termine *sémata*, ma lo faccio anche per accentuare un punto filosofico importante: La semiologia saussureana e hjelmsleviana era completamente fissata sulle caratteristiche strutturali dei segni (analoghe a quelle della *langue*). La semiotica americana (sviluppata da Eco) opera nella dimensione della comunicazione. Ma la specificità vichiana è l’approccio cognitivo. Non si tratta tanto di risolvere un problema comunicativo con i segni, ma si tratta di risolvere il problema della cognizione. La comunicazione e la socievolezza degli uomini sono presupposte in Vico – gli uomini sono « socievoli »³², l’uomo è *zoon politikon*. Il problema da risolvere è la cognizione, la « povertà di parlari »³³, “Sprachnot”: come superare la selvatichezza cognitiva di fronte alla selvatichezza del mondo. E questo problema – cioè la “Weltbearbeitung” – è risolto dall’invenzione dei caratteri, dei segni (*sémata*) – in due media: visuale e acustica. Per questa orientazione speciale – cognitiva – chiamo la sua filosofia del linguaggio *sematologia*.

JÜRGEN TRABANT
(Freie Universität Berlin*)

* Email: <trabant@zedat.fu-berlin.de>

³² G.B. VICO, *Principj di scienza nuova di Giambattista Vico d’intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., p. 2.

³³ Ivi, p. 34.

« **VERSARE L'ANIMA NELLA NOTTE** »
ECHI VICHIANI NEI GIGANTI
DELLA MONTAGNA DI LUIGI PIRANDELLO

La prima e essenziale riflessione sulla presenza di Vico nella letteratura del Novecento è di Giuseppe Ungaretti. Costante, nelle sue lezioni brasiliane tenute all'Università di San Paolo nel corso del 1937, è il riferimento a Vico; al ruolo fondamentale della sua opera, divenuta « nuovo indirizzo al mondo », e al suo concetto di memoria. Al filosofo napoletano sono poi consacrate nel giugno dello stesso anno due conferenze, *Posizione storica e grandezza di Giambattista Vico*, e *Influenza di Vico nelle teorie estetiche d'oggi*¹.

Ungaretti, che in questi suoi interventi fa riferimento all'edizione della *Scienza Nuova* del 1725, sottolinea quello che è per lui il nucleo della teoria vichiana: Vico ha mostrato ai secoli successivi che « la verità è fatta dalla mente »², che l'opera letteraria è « un fatto conoscitivo », e che la facoltà dell'artista è essa stessa conoscitiva, anche se non s'avvera per vie logiche, ma per vie intuitive « per impulso di sentimento e risoluzione di fantasia »³.

Nella prima delle due conferenze brasiliane dedicate a Vico questi è celebrato come l'« immenso Vico », la « miniera Vico »; da lui sono nate l'unità di filosofia e filologia, le teorie del Romanticismo, la filologia romanza e la storiografia letteraria moderne, le idee intorno alla psicologia delle masse e l'interpretazione dei miti, che Vico mostra essere la vera storia dell'umanità primitiva. In quest'ambito in particolare, ai numerosi suoi seguaci già menzionati da Croce altri ne vanno aggiunti e sino allo stesso Freud⁴, secondo Ungaretti, che identifica così la connessione tra la teoria vichiana del mito e quella freudiana.

Nella seconda conferenza su Vico Ungaretti sostiene che l'influenza vichiana nell'estetica contemporanea si fa sentire innanzitutto nelle teorie del mito; queste sono modulate dalla sua teoria, che pone la fantasia e la memoria, considerate due « gradi » dello spirito, a fondamento del fatto artistico. La memoria, commenta Ungaretti, no-

¹ G. UNGARETTI, *Posizione storica e grandezza di Giambattista Vico*, in ID., *Vita d'un uomo. Viaggi e lezioni*, a cura di P. Montefoschi, Milano, Mondadori, 2000, pp. 683-702; ID., *Influenza di Vico nelle teorie estetiche d'oggi*, in ID., *Vita d'un uomo. Saggi e interventi*, a cura di M. Diacono e L. Rebay, Milano, Mondadori, 1997

² ID., *Scrittura, linguaggio e lingua in Manzoni*, in ID., *Vita d'un uomo. Viaggi e lezioni*, cit., p. 592.

³ ID., *Le origini del Romanticismo italiano*, in ivi, p. 773.

⁴ Per la fortuna di Vico nei secoli precedenti Ungaretti rimanda a B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », a. II, 1904, a cui si aggiunsero, fino al 1936, sei supplementi.

mina i fatti epici, e ci fantastica su; essa trasfigura i suoi oggetti in fatto moralmente conoscibile. La fantasia la soccorre, trasfigurandoli in mito: « quando, per questa elaborazione della memoria e della fantasia, verranno intuiti dalla mente nella loro verità reale, alla mente stessa allora appariranno come miti – o chiamateli fantasmi se vi piace di più – e allora verranno dall'espressione poetica resi oggettivi »⁵.

Nel solco del binomio vichiano fantasia-memoria Ungaretti iscrive la propria opera poetica; egli afferma anzi che il suo volume di poesie del 1917, *Il porto sepolto*, è la prima opera novecentesca ispirata dalla teoria vichiana. Certo anche Croce, rileva Ungaretti, procede da Vico nella sua *Estetica*, quando stabilisce che il fatto artistico risulta da un'identità fra intuizione ed espressione; ma – è il limite del suo assunto critico – da questa identità egli esclude la memoria. Vico aveva mostrato che la fantasia non procede senza la memoria; Croce invece non ne tiene conto: « venendo fuori direttamente dalle estetiche romantiche, ha creduto che Vico non avesse parlato se non di fantasia e nel suo spirito, intuizione ed espressione non entrano in funzione se non per virtù di sola fantasia »⁶.

Nella poesia contemporanea, osserva Ungaretti, tornano a nascere miti moderni ispirati dalla concezione vichiana; opere in cui si dà importanza nuova al mito, concepito come atto di purificazione e di progresso nell'ambito della conoscenza morale, col quale la poesia torna ad esprimere valori umani. Si manifesta in esse un orientamento nuovo rispetto ai miti creati dai poeti futuristi o dai surrealisti, i quali non hanno saputo comprendere, neanche essi, l'importanza della memoria nell'atto creativo e non hanno ereditato la concezione vichiana del mito come espressione di valori morali. I futuristi trasfigurano il loro oggetto – le macchine per esempio – nella brutalità di « nuova natura »⁷; i surrealisti si consacrano esclusivamente alla ricerca di un linguaggio che sia « in diretto contatto coll'inconscio ».

Quando identifica nella poesia moderna la rinascita del mito nel senso vichiano del termine non è soltanto a se stesso che Ungaretti si riferisce. Egli in effetti chiama in causa Pirandello, pur non disconoscendo la differenza importante tra la sua poetica e la propria: « il concetto drammatico della memoria nella mia poesia ha questa differenza: oppone a se stesso la fede ferma nella volontà dell'uomo »⁸. È all'ultima impresa di Pirandello, ai suoi cosiddetti « nuovi miti », che Ungaretti sembra alludere quando menziona l'apparire nelle teorie artistiche contemporanee di miti moderni, che nascono come espressione di valori morali, e per questo vanno distinti da quelli messi in scena dalle avanguardie; del 1936 del resto è l'ultima difesa pirandelliana

⁵ G. UNGARETTI, *Influenza di Vico nelle teorie estetiche d'oggi*, cit., p. 354.

⁶ Ivi, p. 356.

⁷ L'errore dei Futuristi consiste per Ungaretti nel « prendere la macchina nella sua brutalità, e non aspettare che la memoria l'abbia trasfigurata in fatto moralmente conoscibile, perché prendendola nella sua brutalità non aspetta che la fantasia possa soccorrere la memoria a trasfigurarla in mito ».

⁸ Già negli anni Venti Pirandello era stato considerato da alcuni critici come uno scrittore pessimista; egli aveva contestato questa interpretazione della sua opera, in particolare nell'intervista pubblicata in « L'Impero », 11-12 novembre 1924, e in quella rilasciata a Romano Drioli, in « Gazzetta del popolo », 6 dicembre 1926. Quest'ultima si legge ora in L. PIRANDELLO, *Saggi e interventi*, a cura di Ferdinando Taviani, Milano, Mondadori, 2006, pp. 1340-1341.

del « valore » del teatro, che richiama le coscienze « a una vita morale sempre più alta e esigente »⁹. In tal senso va interpretata la sinonimia che Ungaretti istituisce tra il termine « mito » e il termine « fantasma »: nel giugno del 1937, quando egli tiene le due lezioni vichiane in Brasile, era stato appena rappresentato a Firenze il primo atto del terzo mito pirandelliano, *I giganti della montagna*, con il titolo *I fantasmi*, già pubblicato precedentemente in rivista¹⁰. L'autore era scomparso solo sei mesi prima.

Pirandello intraprende la scrittura dei « nuovi miti » alla metà degli anni Venti. Il primo è *La Nuova colonia*, del maggio 1926¹¹, seguito da *Lazzaro*, iniziato nell'ottobre dello stesso anno e rappresentato nel dicembre 1929, e infine dai *Giganti della Montagna*, cominciati nel 1929 e mai conclusi. Le riflessioni che seguono sono volte a rilevare e analizzare la prossimità della poetica e delle interrogazioni pirandelliane illustrate nell'ultimo mito, *I giganti della montagna*, con alcuni aspetti della teoria vichiana della *Scienza Nuova*¹². Forse, ed è questa l'ipotesi qui valutata, dopo le fonti antiche del mito sollecitate nella prima stagione dell'opera pirandelliana, da Esiodo a Ovidio, da Apollonio a Filone di Alessandria, è il Vico della *Scienza Nuova* che viene a illuminare la genesi delle ultime opere di Pirandello, e a chiarire la sua distanza rispetto alle mitologie avanguardiste e bontempelliane.

Pirandello aveva una conoscenza diretta della *Scienza Nuova*. Nella biblioteca della sua casa romana in via Bosio, oggi sede dell'Istituto di Studi Pirandelliani e sul Teatro Contemporaneo, c'è un'edizione del 1903 dell'opera; quella condotta secondo l'edizione del 1725, con annessa la *Vita*, detta l'*Autobiografia*, e curata da Pio Viaz-

⁹ L. PIRANDELLO, *Introduzione al teatro italiano – Saggio introduttivo in « Storia del teatro italiano »*, a cura di Silvio d'Amico, 1936; anche in ID., *Saggi e interventi*, cit., p. 1519. Ungaretti aveva testimoniato pubblicamente la sua amicizia a Pirandello quando aveva firmato nel 1924 insieme ad altri una protesta in difesa dello scrittore, denigrato come « uomo volgare », a causa della sua fede fascista, in un articolo di Giovanni Amendola. Cfr. GIOVANNI AMENDOLA, *Un uomo volgare* in « Il Mondo », 25 settembre 1924; anche in ID., *Saggi e interventi*, cit., pp. 1254-1256. Pirandello aveva poi indirizzato una lettera aperta agli amici firmatari della protesta, *Lettera aperta di Pirandello agli amici firmatari della protesta in sua difesa contro l'articolo « Un uomo volgare »*, pubblicata in « L'Impero », 30 ottobre 1924; anche in ID., *Saggi e interventi*, cit., pp. 1256-7.

¹⁰ La rappresentazione fiorentina è del 5 giugno. Il testo pirandelliano *I fantasmi*, costituito dai primi due « momenti » del mito, era apparso in « Nuova Antologia » il 16 dicembre 1931; il secondo atto invece era stato pubblicato in « Quadrante 19 », nel novembre 1934.

¹¹ Una prima ideazione del soggetto, riassunta nel terzo capitolo del romanzo *Suo marito*, risale al 1911; si trattava però di un soggetto per romanzo, con differenze fondamentali rispetto a quello elaborato nel testo drammatico.

¹² Al rapporto tra Vico e l'ultimo Pirandello si è interessato Antonio Illiano: A. ILLIANO *Metapsichica e letteratura in Pirandello*, Firenze, Vallecchi, 1982. Il tema è stato trattato anche da U. ARTIOLI, *La madre e i figli cambiati. Il Gigante e l'Angelo*, in ID., *L'officina segreta di Pirandello*, Roma-Bari, Laterza, 1989; per Artioli la *Scienza Nuova* rappresentò per Pirandello un'« officina fantastica, più che un serbatoio d'idee ». Alcuni riferimenti alla *Scienza Nuova* vengono colti da un saggio di Beatrice Stasi, nel quale la trilogia mitica è considerata come l'ultimo approdo di una rotta consapevole e calcolata, e inserita tra « il classicismo critico leopardiano e lo sperimentalismo metateatrale dei *Sei personaggi* », B. STASI, *Il sacerdote scettico: Pirandello mitografo* in Aa. Vv., *Mito e esperienza letteraria*, a cura di F. Curi e N. Lorenzini, Bologna, Pendragon, 1955, vol. i, p. 279.

zi – probabilmente la stessa citata da Ungaretti¹³. Ciò non significa naturalmente che Pirandello – come Ungaretti del resto – abbia letto solo la prima *Scienza nuova*; egli aveva abitato in via Bosio dal 1913 al 1919, poi dal 1933 al 1936, l'anno della morte, e la dispersione dei suoi libri, nei suoi viaggi e nelle sue diverse residenze, non autorizza questa conclusione. Va ricordata peraltro l'influenza indiscutibile della critica che Croce, nel suo volume su Vico del 1911, muoveva all'edizione del 1725, di cui considerava che « le idee sulla poesia vi sono ancora perplesse [...], i canoni mitologici sono meno unitarii di quel che divennero poi, la teoria dei ricorsi vi è appena debolmente adombrata, e insomma, così la storia ideale eterna come la gnoseologia, sulla quale essa si fonda, sono ancora immature »¹⁴; proprio nel maggio dello stesso anno, il 1911, vedeva la luce la nuova edizione della *Scienza Nuova* del 1744, da Croce stesso auspicata, a cura di Fausto Nicolini.

I capitoli vichiani sui giganti avevano sollecitato la fantasia di Pirandello, come attestano alcuni riscontri testuali. Spesso si ricorda, nell'analisi delle fonti eventuali dei *Giganti della montagna*, che negli anni in cui era stato capocomico del Teatro d'Arte di Roma Pirandello aveva messo in scena, tra gli altri, i testi *Dèi della montagna*, di Lord Dunsany, e *Pazzi sulla montagna*, di Alessandro De Stefani. Ma sempre si trascura che è da Vico che egli mutua direttamente l'immagine dei suoi giganti, descritti come « gente d'alta e potente corporatura », che vive nell'esercizio continuo della forza, impegnata in un'immane impresa di costruzione di fondazioni, baccini montani, fabbriche, strade, e colture agricole, di cui affronta i rischi e i pericoli. L'esercizio della forza non solo « ha sviluppato enormemente i loro muscoli », ma li ha anche resi « duri di mente e un po' bestiali »¹⁵; alla stregua dei giganti di Vico, che ne sono il modello, i quali già nell'edizione del 1725 della *Scienza Nuova* sono « uomini di vasti corpi e di forze sformate » a causa della « ferina educazione », da se stessi « iti nella libertà bestiale »¹⁶; e ai quali, come si legge nell'edizione del 1744, lo sforzo di penetrare la gran selva della terra, dopo il diluvio universale, ha dilatato i muscoli e « a dismisura ingrandito le carni e l'ossa »¹⁷. Come i giganti di Vico, anche quelli pirandelliani stanno sulle montagne; e seppure non appartengono a un'epoca primitiva del genere umano, anch'essi tuttavia vivono non di vita spirituale ma di soddisfacimento materiale – « refrattari all'arte, chiusi e conchiusi nella ragion pratica del vivere »¹⁸. Echeggiando la distinzione vichiana tra i giganti nobili, « uomini forti, famosi, potenti del secolo », e i « giganti signoreggiati », anche

¹³ G.B. VICO, *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni. (Secondo l'edizione del 1725) Con annessa l'Autobiografia*, Prefazione e note di Pio Viazzi, Milano, Sonzogno, 1903.

¹⁴ B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1911, p. 299.

¹⁵ L. PIRANDELLO, *Maschere nude. Opere teatrali in dialetto*, a cura di Alessandro D'Amico, "I Meridiani", Milano, Mondadori, 2007, pp. 901-902.

¹⁶ G.B. VICO, *Principi di una Scienza Nuova (1725)*, in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di Andrea Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. II, p. 1036.

¹⁷ ID., *Principi di Scienza Nuova (1744)*, in ID., *Opere*, cit., vol. I, pp. 564-568.

¹⁸ *Tre nuove opere di Pirandello*, intervista a P. Solari, in « Gazzetta del Popolo », 1 giugno 1930, anche in L. PIRANDELLO, *Interviste a Pirandello. « Parole da dire, uomo, agli altri uomini »*, a cura di I. Pupo, Soveria Mannelli, Rubettino, 2002, pp. 448-9.

Pirandello distingue le due famiglie nobili, i Dornio e gli Arcifa, che paiono « i re del mondo », dai loro servi e maestranze.

Al di là di questo riscontro tematico, vi sono nell'opera pirandelliana numerose assonanze con elementi della teoria vichiana già elaborati nelle poetiche ottocentesche e ripresi nel Novecento; e andrà tenuta presente la mediazione esercitata da Leopardi, lettore di Vico, del quale tra il 1898 e il 1900 era stato pubblicato per la prima volta lo *Zibaldone*. Non stupisce affatto, naturalmente, che Pirandello si sia interessato alla vichiana « metafisica della mente ». Come Vico, egli esplora i meandri di una razionalità che include anche l'illogico, e mette al centro della sua riflessione una metafisica sentita e immaginata, piuttosto che una metafisica ragionata. Andrebbero del resto sottolineate le analogie tra il concetto di « realtà creata », sul quale egli insiste nei suoi scritti teorici, e quello del vichiano *verum-factum*; anche la celebre osservazione pirandelliana « la vita copia dall'arte » può essere interpretata, nel solco della concezione poetica aristotelica, alla luce della teoria vichiana del vero poetico che è un vero metafisico, rispetto al quale il vero fisico che non vi si conforma deve tenersi a luogo di falso¹⁹.

È nei primi anni Venti che Pirandello sembra interessarsi alla teoria vichiana, e specificamente in rapporto all'attività mitopoietica. Come più tardi farà Ungaretti, anche Pirandello chiama in causa Vico nella formulazione della critica al concetto crociano di « fatto estetico »; lo si legge in un'annotazione di mano dello scrittore conservata tra le pagine del volume di Adriano Tilgher *Voci del tempo, Profili di letterati e filosofi contemporanei*, pubblicato nel 1921, che si trova nella sua biblioteca romana. Pirandello, che come Ungaretti, conosceva gli scritti di Croce su Vico (innanzitutto il capitolo a lui dedicato nella seconda parte dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, del 1902, poi il volume *La filosofia di Giambattista Vico*, del 1911), annota che Croce nella sua lettura si serve di Vico per fargli dire il contrario di ciò che Vico dice. Egli difatti non considera nel fatto estetico il « fatto fisico », e nega che la sua forza (il « valore ») gli venga dal sentimento e dalla volontà; così come nega la sua facoltà conoscitiva (l'« intelletto »). In tal modo la teoria estetica di Croce rende incomprensibile e assurda la questione, magistralmente elaborata da Vico, della natura dell'attività mitopoietica (« da che cosa è operato dentro di noi il fatto estetico? chi lo crea, come si crea? »); un'attività che Pirandello definisce in questo contesto « intuizione artistica », mentre più tardi, nell'articolo *Trovare senza cercare*, in cui egli nuovamente cita Vico, avrà ricorso ai sintagmi « fantasia creatrice » e « fantasia generante »²⁰:

« L'estetica del Croce se da un canto si riduce a un intellettualismo senza intelletto, dall'altro, poiché non tien conto usando degli elementi soggettivi della coscienza, dovrebbe ridursi a un

¹⁹ Tale teoria è compendiata in questa celebre considerazione, una delle più citate della *Scienza Nuova*: « Dallo che esce questa importante considerazione in ragion poetica: che 'l vero capitano di guerra, per esempio, è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra », G.B. VICO, *Principi di Scienza Nuova* (1744), cit., p. 513.

²⁰ L. PIRANDELLO, *Trovare senza cercare*, in « Meridiano di Roma », 27 dicembre 1936, in ID., *Saggi e interventi*, cit., pp. 1543.

meccanismo. Ma neanche a questo si riduce, poiché egli non considera nell'arte il fatto fisico, dice che il fatto estetico è un fatto interno, gli nega ogni determinabilità meccanica, gli nega ogni riferimento intellettuale, gli nega ogni valore derivante dal sentimento, gli nega ogni impulso della volontà e del desiderio così che a che si riduce il fatto estetico? a un non senso, a un assurdo addirittura inconcepibile. E questa sua Estetica egli vorrebbe appoggiare all'autorità del Vico, facendo dire al Vico tutto il contrario di ciò che questi dice. Ma se egli da un canto esclude l'intelletto, dall'altro il sentimento e la volontà, da che cosa è operato dentro di noi il fatto estetico? chi lo crea, come si crea? L'intuizione! »²¹.

La seconda citazione di Vico è dello stesso periodo; nell'articolo *Teatro nuovo e teatro vecchio*, pubblicato nel gennaio 1923, Pirandello distingue il teatro che nasce da una creazione « originale » da quello fondato sulla ripresa di modelli tradizionali, e commenta in questi termini la novità della *Scienza Nuova* rispetto agli schemi retorici e accademici della sua epoca:

« E scritta non solo male, ma pessimamente apparve la *Scienza nuova* del Vico, a cui avvenne il caso ben curioso di mettersi a scrivere in tutt'altro modo, da parere un altro, quando volle piacere a tutti coloro che erano soliti leggere con gli occhiali di quella Retorica, che egli stesso poi abitualmente professava »²².

Alla teoria mitopoietica di Vico fa poi esplicitamente riferimento Pirandello anche nell'articolo *Trovare senza cercare*, pubblicato nel dicembre del 1936, forse l'ultimo che egli scrive. In questa circostanza egli esprime nuovamente la sua ammirazione per il Vico della *Scienza Nuova*, il quale lavora di intuizione, e anticipa così il giudizio di Ungaretti sull'ascendenza vichiana, nelle estetiche contemporanee, del concetto di intuizione come fondamento della poiesi. La distinzione vichiana tra la poesia dotta o retorica, e la poesia spontanea, opera della « fantasia creatrice » o « fantasia generante », orienta anche in questa circostanza il commento di Pirandello. Egli definisce Vico una « libera magnifica belva nella *Scienza Nuova* », perché, come le « libere bestie », trova senza cercare; l'oggetto è chiaro nella purezza dell'istinto, in esso chiarito e svelato. Le sue altre opere invece sarebbero deludenti in quanto accademiche; in esse Vico cerca, senza istinto, e quindi non è più « libera magnifica belva » ma « povero leone ammaestrato »²³.

Pirandello dunque si interessa a Vico proprio in quegli anni Venti in cui si esprime un'evoluzione importante nella sua teoria estetica, marcata peraltro dal ritorno al teatro, malgrado la rinuncia critica pertanto annunciata²⁴; che sono poi anche gli anni

²¹ L'annotazione pirandelliana è riprodotta in A. BARBINA, *La biblioteca di Luigi Pirandello*, Roma, Bulzoni, 1980, p. 48.

²² L. PIRANDELLO, *Teatro nuovo e teatro vecchio*, in « Comoedia », 1° gennaio 1923, anche in ID., *Saggi e interventi*, cit., p. 1157.

²³ ID., *Trovare senza cercare*, cit., p. 1544.

²⁴ Le ragioni del « ribrezzo » per il « teatro come teatro » Pirandello le aveva espresse in *Arte e scienza*, e vi era ritornato anche in seguito, sottolineando l'inevitabile divario che si apre tra la visione poetica creata nelle pagine scritte dall'autore e la visione ricreata dagli attori, sul palcoscenico, con la loro interpretazione personale. Cfr. *Rosso di San Secondo interroga un umorista siciliano*, in « Corriere di

in cui, appena conclusa l'esperienza dei *Sei personaggi in cerca d'autore*, matura l'idea dei suoi tre miti teatrali. Tale interesse visibilmente non lo abbandona più, fino all'ultimo intervento, nel 1936; per cui proprio alla riflessione sul concetto vichiano di mitopoiesi è utile risalire per elucidare la genesi degli ultimi miti pirandelliani.

La teoria estetica esposta dall'autore nei due libri del 1908, *Arte e coscienza d'oggi* e *L'Umorismo*, era fondata, come è noto, sui principi dell'astrazione e dell'idealità, propri dell'arte come facoltà dell'intelletto: « L'arte astrae e concentra, coglie cioè e rappresenta così degli individui come delle cose, l'idealità essenziale e caratteristica », scrive Pirandello nell'*Umorismo*²⁵. Essa « per sua stessa natura, idealizza, cioè semplifica e concentra, libera le cose, gli uomini e le loro azioni dalle contingenze ovvie, comuni, dai particolari senza valore, dai volgari ostacoli quotidiani ; in un certo senso, li astrae »²⁶. Portare sulla scena « la fantasia in atto di creare » è invece il « bisogno spirituale » che Pirandello esprime nel 1921, con i *Sei personaggi*; nei quali, egli dichiara, non intende rappresentare dei personaggi, ma piuttosto « il caos, organico e naturale », dal quale essi nascono²⁷. Nel 1922, discutendo del progetto della *Nuova colonia*, Pirandello afferma: « si tratterebbe di un mito ; cioè, vorrei mostrare in che modo, in un'umanità primitiva come sarà quella che metterò in scena nella mia isola, una ventina di galeotti e una prostituta oltre ai marinai e pescatori che vengono dopo, si possono formare i miti »²⁸.

Dopo i *Sei personaggi* l'attenzione dell'autore si porta dunque sul modo in cui « si possono formare i miti », a partire dal « caos organico e naturale »; il quale, osserva questo Pirandello che sta riflettendo su Vico, era stato la condizione dell'umanità primitiva. Da questo nucleo concettuale, impregnato della teoria vichiana, si fa strada l'idea dei « nuovi miti », alla quale l'autore lavora intensamente negli anni immediatamente successivi. Scrittore significativo del cosiddetto « teatro nuovo », in quanto autore dei *Sei personaggi*, egli era già stato definito dai critici, e in particolare da Adriano Tilgher, anche in occasione della polemica sull'indirizzo auspicato per il nuovo teatro che aveva opposto Tilgher e Lucio D'Ambra nelle colonne del « Mondo » e di « Epoca ». Tuttavia la concezione pirandelliana dei « miti nuovi » è radicalmente originale rispetto a quella dei critici contemporanei. Pirandello ne illustra alcuni aspetti negli interventi che vanno dal luglio 1922 a quel 1926 in cui si situa la genesi dei suoi miti teatrali²⁹. Egli ricusa l'idea di teatro nuovo elaborata nel dibattito contemporaneo, nel quale la novità viene fatta corrispondere alla rispondenza del

Sicilia », 25-26 luglio 1911, intervista di Rosso di San Secondo, ivi, p. 1107. All'inizio degli anni Venti invece Pirandello è « sulla breccia del palcoscenico », e assume la direzione del Teatro d'Arte di Roma.

²⁵ Id., *L'Umorismo*, ivi, p. 945.

²⁶ Id., *Teatro siciliano*, ivi, p. 977.

²⁷ Id., *Come e perché ho scritto i « Sei personaggi »*, in « Comoedia », gennaio 1925, anche ivi, pp. 1287-1300.

²⁸ *Pirandello aggredito*, resoconto di Virgilio Martini, in « Nuovo Giornale », 12 dicembre 1922, ivi, p. 1177.

²⁹ Una prima riflessione sulla distinzione tra teatro vecchio e teatro nuovo, ripresa poi negli scritti successivi che qui saranno citati, si trova in *Il teatro moderno*, Tilgher, Bracco, un nuovo romanzo, *L'America*, intervista di Diego Manganello, in « L'Epoca », 5 luglio 1922, ivi, pp. 1149-1153.

contenuto dell'opera ai valori intellettuali del tempo, ed osserva difatti, scettico: « Le commedie o i drammi intonati a codesto spirito nuovo sono teatro nuovo, ossia, a questo vaglio, farina da cui si può estrarre il fiore dell'opera d'arte viva; mentre quelle commedie e quei drammi che non accolgono in sé questo spirito nuovo restano crusca, senza alcuna speranza di salvezza ? »³⁰.

Nell'intervista rilasciata a Romano Drioli nel 1926 Pirandello afferma la necessità di orientare la sua scrittura teatrale verso la creazione di « miti moderni », o « nuovi miti »; la novità consiste per lui nel carattere immanente della creazione artistica, la quale trova senza cercare – un carattere che più tardi egli attribuisce, come si è visto, al Vico della *Scienza nuova*. Nell'epoca moderna, egli precisa, il « trascendentalismo » non può che essere superato; è possibile invece, ed è questa la strada che egli percorre, concepire il mito religioso nella prospettiva dell'« immanenza dello spirito »³¹. In altri termini, la mitopoiesi nasce quale « movimento » dello spirito che si spiega come conoscenza intuitiva. In questo senso è disposizione mistica (« Non sono pessimista. Credo anzi di essere un mistico... », egli precisa), che coglie realtà più alte e assolute rispetto a quelle che sono oggetto della conoscenza logico-discorsiva; cercate non al di fuori dello spirito stesso, ma dentro di esso, nel modo di rappresentarsele che gli è proprio.

Questo « movimento dello spirito abbandonato alla sua meccanica spontanea », alla « naturalezza intima » della creazione artistica, immanente e non determinato dalla volontà³², è al centro del laboratorio poetico dell'ultimo Pirandello. In questo senso la teoria vichiana diviene, implicitamente, il sostrato dell'elaborazione pirandelliana del mito. Pirandello non « mitologizza » il mito – attribuendo cioè valore concettuale a intuizioni, immagini o elementi fantastici, secondo connotazioni estetizzanti e moraleggianti del momento – come non lo aveva mitologizzato Vico; in opposizione, entrambi, alla cultura del loro tempo. Come Vico, egli lo riconduce invece a quel movimento dello spirito spontaneo e per questo « libero », naturale e quindi necessario, che produce conoscenza e linguaggio, con cui l'uomo « dà vita nel tempo », in ogni tempo, al suo mondo. E del paradigma vichiano egli assume il duplice paradosso: la rappresentazione mitica è « vera », perché nella sua falsità essa costituisce il mondo umano ed è quindi « oggettiva »; la rappresentazione mitica è una primordialità, e tuttavia è sempre attuale³³.

La creazione di miti, afferma Pirandello nell'intervista citata del 1926, avviene in ogni tempo ; il « carattere eroico » che li produce « è di tutti i tempi ». Ai miti, atemporali ed eterni, si può sempre « dar vita nel tempo »; l'attività mitopoietica è sempre presente nello spirito umano, perché gli è connaturale. La prospettiva dell'immanenza dello spirito che Pirandello assume è « storica »; la storia è una « costruzione ideale ». Proprio per questo, non ha senso riattualizzare i miti antichi secondo i canoni del-

³⁰ ID., *Teatro nuovo e teatro vecchio*, cit., p. 1160.

³¹ *Personaggi di statura eroica*, intervista di Romano Drioli, in L. PIRANDELLO, *Saggi e interventi*, cit., pp. 1340-1341.

³² ID., *Trovare senza cercare*, cit., p. 1543.

³³ Sul paradosso vichiano della *vera narratio* rimando a F. BOTTURI, *Vera narratio*, in « Itinera », n° 9, 2015.

la sensibilità contemporanea, attraverso il ricorso a riferimenti o rivestimenti storici. Il *Lazzaro* pirandelliano è un mito religioso, e tuttavia esso non attinge al mito ebraico, ma a « un Lazzaro dei nostri giorni »:

« I miti del passato non suscitano la mia curiosità: io penso che si debba cercare e creare artisticamente il mito moderno [...]. Io sono un astorico. La storia non è una cristallizzazione della vita, ma è una costruzione ideale. Nulla è fissato storicamente. Perciò non potevo attingere al *Lazzaro* del mito ebraico, ma a un *Lazzaro* dei nostri giorni. L'umanità è tutta quanta in noi, senza sopravvivenze, ma è presente nel nostro spirito che vince le distanze del tempo e dello spazio. Ma come fu nel mito ebraico, il problema religioso di Lazzaro può ripresentarsi sempre alla coscienza degli uomini. Il bisticcio del passato è d'impedimento alla comprensione: un impasto di retorica anche il voler la fedeltà del linguaggio con gli antichi. L'umanità ha sempre presente i miti, perciò si può sempre risolverli e dar loro vita nel tempo, senza bisogno di riferimenti e rivestimenti storici »³⁴.

La definizione di « nuovi miti », o miti moderni, è dunque totalmente estranea anche alle suggestioni dell'ideologia fascista dell' « era nuova »; al mito della palinogenesi Pirandello non indulge mai, neanche negli anni dell'entusiasta infatuazione per il vitalismo fascista³⁵. Il carattere di novità dei suoi miti è di segno inverso rispetto a una teoria della rigenerazione artificialmente fondata sulla ripresa ideologicamente e retoricamente orientata di miti classici. Se i miti pirandelliani sono « nuovi », è perché in ciascuno di essi si produce il miracolo, o il prodigio, della nascita del mito. In esso, come mostrano gli antichi, « l'umanità e la natura si toccano ». A tale prodigio Pirandello intende fare assistere il pubblico con la rappresentazione della *Nuova colonia*: « Questa situazione del dramma secondo il quale la passione umana a contatto della terra provoca un fenomeno naturale ha determinato la mia nuova ispirazione »³⁶. Creare il mito significa immergersi nel mistero della vita naturale. Per questo non ha senso per Pirandello che il tragediografo intraprenda di modernizzare le tragedie antiche, per esempio umanizzandole. Egli tiene un'altra strada, che è quella di « renderle ancora più arcaiche di quello che sono: come avvolgendole nell'aureola nebulosa del mito originario »³⁷.

La critica pirandelliana dell'arte allegorica, o simbolica, va intesa nella stessa prospettiva; essa è una forma artistica non spontanea, che nasce dalla riattualizzazione dei miti antichi. Nell'intervista del 1925 consacrata alle motivazioni della scrittura dei *Sei personaggi* Pirandello spiega che il simbolismo allegorico è un concetto che cerca di

³⁴ *Personaggi di statura eroica*, cit., pp. 1338-1343.

³⁵ Neanche il progetto del romanzo di Adamo ed Eva, accennato da Pirandello in un'intervista del 1926, è ispirato dall'idea di palinogenesi, anzi, al contrario; nella concezione dell'autore Adamo ed Eva non sono progenitori di un nuovo mondo, ma « scampati » a un arresto nel moto della terra, e da essi « non rinasce nessuna umanità ». Cfr. *Se Pirandello scrivesse il romanzo di Adamo ed Eva*, in « Il Tevere », intervista con Stefano Pirandello, in *Saggi e interventi*, cit., p. 1307.

³⁶ *Personaggi di statura eroica*, cit., p. 1339.

³⁷ *Domande e risposte in camerino*, intervista di Mario Manaira, « Il Pensiero », 12 giugno 1926, in L. PIRANDELLO, *Saggi e interventi*, cit., p. 1323. In questa intervista Pirandello rende omaggio all'amico Ettore Romagnoli, grande filologo classico, e al suo sforzo per far sentire ai contemporanei quanto v'è ancora di eterno nelle tragedie di Eschilo e di Sofocle.

farsi immagine, mentre invece l'immagine artistica si produce « viva e libera di sé »:

« Odio l'arte simbolica, in cui la rappresentazione perde ogni movimento spontaneo per diventar macchina, allegoria ; sforzo vano e malinteso, perché il solo fatto di dar senso allegorico a una rappresentazione dà a veder chiaramente che già si tien questa in conto di favola che non ha per se stessa alcuna verità né fantastica né effettiva, e che è fatta per la dimostrazione di una qualunque verità morale »³⁸.

Il rifiuto pirandelliano dell'arte simbolica è stato spesso commentato dai critici. Se ne è trascurata tuttavia la prossimità concettuale con il passaggio della *Scienza Nuova*, nell'edizione del 1725 – passaggio al quale Pirandello aveva apposto una postilla di sua mano, suggerendo la correzione di un verbo³⁹ – in cui Vico critica il fatto che i filosofi abbiano dato interpretazioni o fisiche o morali o metafisiche alle favole antiche : in realtà i primi autori di quelle favole, per la loro rozza ed ignorante natura, non potevano intendere tali « sensi dotti », e concepivano invece le favole come « narrazioni vere delle loro divine e umane cose »⁴⁰. Una prospettiva che aveva del resto già fatta propria Leopardi, il quale nelle ultime pagine dello *Zibaldone* avvertiva che interpretare allegoricamente un poema, o un romanzo, come si era fatto in epoche differenti per l'*Iliade* e l'*Odissea*, ne distrugge tutto l'interesse; questo difatti può nascere solo per una persona che sappiamo interamente « finta » dal poeta, e non per una che supponiamo allegorica⁴¹.

La riflessione pirandelliana sulla mitopoiesi, già nell'intervista citata del 1925, assume della teoria vichiana proprio la fondamentale distinzione tra una poesia di imitazione, o dotta, che è quella che i poeti praticano quando costruiscono allegorie simboliche per interpretare il mistero della vita, e quindi di segno opposto alle favole mitologiche, e una poesia che, in senso etimologico, è creazione, dal nuovo – vale a dire, per Pirandello, sprofondamento nella nebulosa del mistero della vita. La prima è poesia che nasce dalla ragione che concettualizza, e ai suoi concetti associa delle immagini; la seconda nasce dall'immaginazione creatrice, che non designa le cose concettualmente ma le intuisce, attraverso immagini che si producono vive, spontanee e libere. La prima corrisponde a un'attitudine dello spirito, in un momento definito, la seconda corrisponde al suo movimento nel tempo, libero, naturale e necessario.

La creazione artistica – su questo concetto Pirandello insiste in numerosi dei suoi interventi teorici – è l'effetto di « inderogabili leggi vitali ». Il suo mistero non si può fabbricare artificialmente; le immagini si fanno vive da sé. Essa è dunque libera, non nel senso che è trasgressiva, come viene intesa nelle elaborazioni artistiche delle avanguardie, ma perché la sua nascita è naturale. Egli lo ricorda anche in un discorso del 1934, quando lavora ancora ai *Giganti della montagna*:

³⁸ ID., *Come e perché ho scritto i « Sei personaggi »*, cit., p. 1287.

³⁹ Cfr. A. BARBINA, *La biblioteca di Luigi Pirandello*, cit., p. 48.

⁴⁰ G.B. VICO, *Principi di una Scienza Nuova* (1725), cit., pp. 1125-6.

⁴¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 3 voll. a cura di Rolando Damiani, Milano, Mondadori, 1997, vol. II, pp. 2933-2934 [4365- 4366].

« [...] il mistero d'ogni nascita artistica è il mistero stesso d'ogni nascita naturale; non cosa che si possa fabbricare ma che deve naturalmente nascere, non a caso e tanto meno a capriccio degli scrittori, come libertà senza leggi, come erroneamente suppone chi non sa, ma anzi obbedientissima alle sue inderogabili leggi vitali. »⁴².

Nella visione di Pirandello i miti, se essi traducono un « atteggiamento » dello spirito in un momento determinato, rischiano di essere fraintesi, o non più compresi nel tempo; quell'atteggiamento viene ad un certo punto per forza di cose superato, e diventa « storico ». Il mito invalorza piuttosto reali e liberi « movimenti » dello spirito. Esso « dice cose eterne ; parla dalle viscere stesse della terra ». « Voce d'una natura », che non potrà mai « spegnersi nella vita », esso sarà sempre, necessariamente, riecheggiato.

L'attività mitopoietica è « rivelazione dello spirito », sempre nuova, e la « rivelazione nuova sta tutta nell'immanenza ». È la prospettiva che Pirandello espone già nel testo del 1923 sulla distinzione tra teatro vecchio e teatro nuovo; essa resta invariata, poiché lo scrittore riprende alcuni passaggi di quel testo in un articolo del 1931. In questo scritto, in cui come si è detto c'è un riferimento a Vico, Pirandello osserva che il teatro può dirsi nuovo quando è creazione originale, mentre è teatro vecchio se è esercizio di copia; e che spiriti creatori sono quelli che danno un senso e un valore non particolari, ma universali, al loro tempo. I problemi che essi esprimono sono « vivi e concreti, cioè fluidi e indistinti »; staccati dal tempo e dallo spazio, e fissati per sempre. « Fare », nel senso di « creare, di nuovo, dal nulla », consiste non nell'aggiungere significati nuovi a un mondo già noto, ma nel far rinascere una « visione della vita », con inevitabili interrogazioni e contraddizioni logiche. Significa guardare con occhi nuovi, e esprimere schiettamente, cioè ingenuamente. « Riorganare » la vita, vale a dire ricomporla, nel senso di figurarsela, consiste nel riprospettare la vita nel mistero, perché allo spirito è congenito il mistero:

« Infatti, ogni creazione, ogni visione della vita, ogni rivelazione dello spirito, porta con sé necessariamente problemi, questioni, contraddizioni logiche tanto più decise e evidenti quanto più è organica e comprensiva: e ciò semplicemente perché allo spirito è congenito il mistero, e guardare con occhi nuovi, esprimere schiettamente, riorganare la vita è riprospettare la vita nel mistero. Fare: creare, di nuovo, dal nulla: quel nulla è risentito per forza da tutti con maggiore evidenza. A poco a poco però si placherà l'ansia di ogni prima intuizione e lo sbigottimento, o anche il fastidio che l'umanità prova ogni volta nel riaffacciarsi a quei termini: tale è fortunatamente la nostra natura che le è concesso il dormire. Ma, a tutta prima, un'accensione quasi generale degli spiriti fa rinascere quei problemi, quelle questioni, l'avvertimento di quelle contraddizioni, che sono sempre state le stesse ma che ora appaiono nuove, perché altrimenti invalorate. È quasi impossibile che il nuovo senso della vita sia dirittamente imbrogliato fin dal principio. I problemi appaiono oscuri ; lo spirito che li agita, paradossale. La così detta "logica", smascherata, è stata cacciata fuori dalla vita »⁴³.

⁴² L. PIRANDELLO, *Discorso d'apertura al convegno Volta sul teatro drammatico*, Roma, 8 ottobre 1934, in Id., *Saggi e interventi*, cit., p. 1438.

⁴³ Ivi, pp. 1162-3.

Nella ripresa testuale di questo passaggio, nel 1931, Pirandello sottolinea, precisandolo, il carattere immanente della rivelazione che si produce attraverso il mito:

« La così detta “logica”, smascherata, è stata cacciata fuori dalla vita, non solo se la rivelazione nuova sta tutta nell’immanenza, ché allora è troppo naturale ; ma anche se essa s’appoggia alla trascendenza : contro la logica avrà chiamato in aiuto la fede perché in qualche modo la salvi oltre la vita terrena e al di là da essa, rimetta la soluzione d’ogni problema »⁴⁴.

I « nuovi miti » pirandelliani, è stato spesso osservato, illustrano la decadenza delle società umane quando in esse vengono meno quei valori fondamentali ed eterni da cui sono nate. Se l’epoca contemporanea è un’epoca di crisi, politica, sociale, morale, è proprio per cesura di memoria; è perché essa ha dimenticato « quegli archetipi che son dati al genere umano per guida e freno dei sentimenti », come Pirandello annota nel *Taccuino di Bonn*. L’ultimo romanzo progettato da Pirandello, *Adamo ed Eva*, avrebbe rappresentato nelle intenzioni dell’autore « l’annientamento di tutti i valori »⁴⁵. Su questi valori – la religione, la legge, l’arte – gli uomini non si intendono; la tragedia che Pirandello vuole rappresentare, come egli spiega nel presentare *I giganti della montagna*, è l’incomunicabilità o persino lo scontro tra la vita dello spirito, che « agisce e costruisce oltre la materia », e la vita materiale, chiusa e ridotta entro la « ragion pratica »:

« [È] una tragedia d’uomini che non si intendono. – spiega Pirandello – Solo che il contrasto, cioè il motivo e la materia dell’incomprensione e quindi del dramma, è qui fornito dall’arte, mentre nel *Lazzaro* è la religione e nella *Nuova colonia* la legge. *I giganti della Montagna* sono gli uomini refrattari all’arte, chiusi e conchiusi nella ragion pratica del vivere. L’attrice, il conte suo marito, il poeta Cotrone, i suoi compagni scapigliati e i guitti della compagnia sono lo spirito che agisce e costruisce oltre la materia : e il dramma è l’incontro, anzi lo scontro di questi due mondi incomunicabili »⁴⁶.

Tale paradigma è più esplicito nel primo dei tre miti, *La nuova colonia*, che nell’intenzione dell’autore andrebbe inteso come « mito sociale ». In esso materia dell’incomprensione è la legge, della cui istituzione si è perso il carattere spontaneo e naturale. Nel secondo dei miti nuovi, *Lazzaro*, che « crea il mito religioso e affronta il problema dell’immanenza », materia dell’incomprensione è la fede⁴⁷. *Lazzaro*, morto ma resuscitato dalla scienza, perviene grazie a questa esperienza straordinaria ad abbandonare la fede bigotta nell’aldilà per votarsi invece alla fede in un Dio immanente, che è presente nello spirito degli uomini, se solo questi accettano di riconoscerlo in se stessi. Nei *Giganti della montagna* infine, oggetto dell’incomprensione è l’arte stessa;

⁴⁴ ID., *Interpretazioni. La forma necessaria*, in « Almanacco del teatro italiano », 1931, ivi, pp. 1462-1464.

⁴⁵ *Sulla breccia del palcoscenico*, in « La Sera », 21-22 maggio 1924, intervista di Alfio Berretta, ivi, p. 1264.

⁴⁶ *Tre nuove opere di Pirandello*, cit., pp. 448-9.

⁴⁷ *Personaggi di statura eroica*, cit., p. 1342.

il mito mette in scena il « fallimento della poesia nella cristianità »⁴⁸.

Nella visione dell'autore i tre miti costituiscono le opere sue più compiute – ma va ricordato che egli qualifica spesso in tal modo i suoi lavori più recenti. Pirandello lo scrive a proposito della *Nuova colonia*⁴⁹ e lo ripete poi per *I giganti della montagna*⁵⁰. Ai *Giganti* egli lavora per sei anni; la stesura è continuamente interrotta e ripresa tra il 1929 e il 1934⁵¹. Il mito rappresenta per lui una continuità, e al tempo stesso una nuova intensità, una nuova maturità, nella sua opera, che in esso idealmente culmina, senza però concludere, mai. La scrittura nasce in uno stato spirituale di fervore e di trepidazione; uno stato per così dire mistico, come Pirandello l'aveva già definito nell'intervista citata rilasciata a Drioli. In questi termini egli ne scrive a Marta Abba: « Credo veramente ch'io stia componendo, con un fervore e una trepidazione che non riesco ad esprimerti, il mio capolavoro, con questi *Giganti della montagna*. Mi sento asceto in una sommità dove la mia voce trova altezze d'inaudite risonanze »⁵².

Non stupisce quindi che Pirandello tenga a precisare che l'opera non nasce da un'intenzione satirica, anche se da essa risulta involontariamente una forte satira del pubblico contemporaneo e della sua disposizione critica verso la sua opera, che aveva decretato peraltro l'insuccesso del *Lazzaro*⁵³. *I giganti della montagna* sono piuttosto un'« orgia della fantasia », in cui « le parole sbocciano come fiori

⁴⁸ « COTRONE: Ma io l'ho in odio, questa gente, signor Conte! Vivo qua per questo. E in prova, vedono? *mostra il fez che dall'arrivo degli ospiti tiene in mano e se lo caccia in testa* ero cristiano, mi son fatto turco!

LA SGRICIA: Non tocchiamo, o oh! non tocchiamo la religione!

COTRONE: Ma no, cara, niente da veder con Maometto!

Turco, per il fallimento della poesia nella cristianità », ID., *I giganti della montagna*, in *Maschere nude*, cit., p. 868. Il riferimento a Maometto è forse una risposta polemica di Pirandello all'accusa mossagli da Amendola di « farsi apostolo mussulmano della fede fascista », in ID., *Un uomo volgare*, cit., p. 1255.

⁴⁹ *Personaggi di statura eroica*, cit., p. 1340.

⁵⁰ Pirandello li presenta a Marta Abba come il proprio capolavoro, anche forse nella speranza di convincerla a interpretare il primo ruolo femminile. ID., *Lettere a Marta Abba*, a cura di Benito Ortolani, Milano, Mondadori, 1995, pp. 415-416. Sulla cronologia della scrittura cfr. ID., *Notizia*, in *Maschere nude. Opere teatrali in dialetto*, cit., pp. 809-842. Pirandello illustra l'argomento del mito in un'intervista concessa ad Enrico Roma, *Pirandello poeta del « cine »* (e « *I giganti* »), in « *Comoedia* », 15 gennaio 1929, ora in *Saggi e interventi*, cit., pp. 1357-1365.

⁵¹ Sulla cronologia della scrittura cfr. ID., *Notizia*, in *Maschere nude. Opere teatrali in dialetto*, cit., pp. 809-842. Pirandello illustra l'argomento del mito in un'intervista concessa ad Enrico Roma, *Pirandello poeta del « cine »* (e « *I giganti* »), in « *Comoedia* », 15 gennaio 1929, ora in *Saggi e interventi*, cit., pp. 1357-1365.

⁵² ID., *Lettere a Marta Abba*, cit., lettera del 10 febbraio 1931, p. 640.

⁵³ *Pirandello poeta del « cine »* (e « *I giganti* »), cit., p. 1361. In questi anni il giudizio di Pirandello sulle politiche teatrali del governo è come è noto molto critico; il teatro versa in una « situazione paradossale », in cui autori e attori « sono stati ridotti alla condizione di servi sciocchi da comandare a bacchetta e di mendicanti importuni da soddisfare col soldino o da lasciare dietro la porta ». Cfr. *Se Pirandello scrivesse il romanzo d'Adamo ed Eva*, cit., pp. 1309-10.

che paiono loro stessi stupiti di essere nati »⁵⁴. L'autore evoca così una poiesi che è disposizione spontanea dello spirito, fervida e trepidante; uno stupore ingenuo semanticamente prossimo al sentire « perturbato e commosso » delle fantasie poetiche agli albori della vita dell'umanità, nella teoria vichiana.

E difatti il tempo e il luogo del mito, si legge nel testo del dramma, sono « indeterminati: al limite tra la favola e la realtà ». I personaggi salgono sulla scena in due gruppi distinti, gli scalognati e i teatranti. I primi abitano la villa della Scalogna con il poeta Cotrone, nella libertà d'una vita fuori d'ogni legge e quasi fuori del tempo. Essi, a ben guardare, vivono nella condizione a cui era approdato Vitangelo Moscarda, il protagonista dell'ultimo romanzo di Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, pubblicato nel 1925 dopo una lunga gestazione durata più di quindici anni; questi, abbandonato infine al flusso della vitalità naturale e dissolto in essa, in essa muore e rinasce continuamente, senza più forma distinta e individuale. Allo stesso modo, gli scalognati vivono « di niente e di tutto », nella « libertà dei sogni ». Non hanno identità oggettiva e sono liberi dalla prigione della vita; « alienati da tutto, fino agli eccessi della demenza », abitano il mondo, che per questo è diventato loro:

« CROMO: E di che vivete?

COTRONE: Così. Di niente e di tutto.

[...]

DOCCIA: E solo quando non hai più casa, tutto il mondo diventa tuo. Vai e vai, poi t'abbandoni tra l'erba al silenzio dei cieli; e sei tutto e sei niente... e sei niente e sei tutto »⁵⁵.

Cotrone, tale un novello Moscarda, si è « dimesso » dalla vita; infine libero dagli impacci di questa, e dal corpo nel quale gli altri lo vedono, egli è pura anima abbandonata alla natura, alla « superflua e misteriosa materia di prodigi che ci solleva e disperde in favolose lontananze »:

« COTRONE: Potevo essere anch'io, forse, un grand'uomo, Contessa. Mi sono dimesso. Dimesso da tutto: decoro, onore, dignità, virtù, cose tutte che le bestie, per grazia di Dio, ignorano nella loro beata innocenza. Liberata da tutti questi impacci, ecco che l'anima ci resta grande come l'aria, piena di sole o di nuvole, aperta a tutti i lampi, abbandonata a tutti i venti, superflua e misteriosa materia di prodigi che ci solleva e disperde in favolose lontananze »⁵⁶.

⁵⁴ ID., *Lettere a Marta Abba*, cit., lettera del 16 febbraio 1931, p. 647.

⁵⁵ ID., *I giganti della montagna*, cit., pp. 883-884. Si ricordi, nel capitolo finale di *Uno, nessuno e centomila*, la confessione di Vitangelo Moscarda: « Io sono vivo e non concludo. La vita non conclude. E non sa di nomi, la vita. Quest'albero, respiro tremulo di foglie nuove. Sono quest'albero. Albero, nuvola, domani libro o vento: il libro che leggo, il vento che bevo. Tutto fuori, vagabondo. [...] muojo ogni attimo, io, e rinasco nuovo e senza rico: vivo e intero, non più in me, ma in ogni cosa fuori », L. PIRANDELLO, *Uno, nessuno e centomila*, in ID., *Tutti i romanzi*, 2 voll, a cura di Giovanni Macchia, Milano, Mondadori, 1973, vol. ii, pp. 901-902. Romano Luperini ha osservato che tutti e tre i miti pirandelliani « muovono sostanzialmente dalla conclusione di *Uno, nessuno e centomila* »; cfr. R. LUPERINI, *Pirandello*, Bari, Laterza, 1999.

⁵⁶ L. PIRANDELLO, *I giganti della montagna*, cit., p. 884.

I personaggi del secondo gruppo formano invece una compagnia di « guitti » riuniti intorno all'attrice Ilse e al marito di lei, ridotti in miseria dal fiasco del dramma che mettono in scena, *La favola del figlio cambiato*⁵⁷. Essi non hanno più pubblico né soldi (« senza più contea né contanti »). L'insuccesso ha già spinto i comici ad abbandonare la compagnia; ma Ilse, accompagnata ormai soltanto dal marito e dai « guitti », si accanisce nella difesa del dramma, che giudica sotto ogni riguardo « nuovo », e trascina con sé i guitti sulle strade alla ricerca di nuove piazze in cui recitare. L'opposizione tra la vita dello spirito e la vita materiale ispira il dramma, come indicato da Pirandello. Questi, anche in un'intervista del 1929, spiega che la fedeltà spirituale – un « debito sacro » – al testo da rappresentare, *La favola del figlio cambiato*, trascende la materia: « così in tutta l'opera, la materia è in dissidio con lo spirito e cerca, incapace com'è di penetrarne i segreti, di negarlo, di schiacciarlo »⁵⁸.

Gli scalognati e la compagnia di attori, in realtà, appartengono alla stessa « famiglia »⁵⁹; essi sono, come suggerisce Pirandello, « lo spirito che agisce e costruisce oltre la materia ». Ma di questo movimento dello spirito essi rappresentano due « gradi » diversi, per riprendere i termini di Ungaretti che commenta il binomio vichiano « fantasia-memoria ». Gli scalognati creano, in un libero movimento, i « fantasmi »; i guitti invece, come moderni rapsodi, trasmettono oralmente e a memoria le « favole »⁶⁰. Essi le traducono « in realtà fittizia » sulla scena senza credere ingenuamente alla loro realtà – ed è questo, come si è detto, il punto di vista dell'autore stesso, per il quale gli attori non restituiscono la « fantasia del poeta » ma la interpretano a proprio modo⁶¹. Del resto i guitti non riescono a capire

⁵⁷ *La Favola del figlio cambiato*, che riprendeva la storia di una novella del 1902, *Il figlio cambiato*, era l'opera in versi che Pirandello aveva composto nel 1930, per menzionarla nei *Giganti della montagna* come la rappresentazione che i teatranti non riescono a rappresentare. Messa in musica da Gian Francesco Malipiero, fu rappresentata il 13 gennaio 1934 al Landestheater di Braunschweig; fu un successo di pubblico e di critica, seguito tuttavia da un intervento censorio delle autorità naziste che vietarono temporaneamente le repliche dell'opera. Portata sulle scene italiane il 24 marzo dello stesso anno, al Teatro Reale dell'Opera di Roma, venne fischiata da un gruppo di spettatori fascisti, forse influenzati dalla censura tedesca, e ritirata per volere di Mussolini. Nei *Giganti*, *La favola del figlio cambiato* doveva essere rappresentata in parte nel primo atto davanti al poeta Cotrone e ai suoi scalognati, poi nel terzo atto davanti ai Giganti. Cfr. la lettera del 25 aprile 1930 a Marta Abba, in L. Pirandello, *Lettere a Marta Abba*, cit., pp. 415-6.

⁵⁸ *Pirandello poeta del « cine » (e « I giganti »)*, cit., p. 1362.

⁵⁹ Lo afferma Cotrone, nello spiegare agli Scalognati chi sono i teatranti; cfr. L. PIRANDELLO, *I giganti della montagna*, cit., p. 853.

⁶⁰ I rapsodi, scrive Vico, nella loro povertà sostentavano la vita con l'andar cantando i poemi d'Omero per le città della Grecia: « E la cecità e la povertà d'Omero furono de' rapsodi, i quali, essendo ciechi, onde ogniun di loro si disse « omèro », prevalevano nella *memoria*, ed essendo poveri, ne sostentavano la vita con andar cantando i poemi d'Omero per le città della Grecia de' quali essi eran autori, perch'erano parte di que' popoli che vi avevano composte lo loro istorie », G.B. VICO, *Principi di Scienza Nuova* (1744), cit., pp. 842-3. Questo passaggio tratto dal Libro Terzo, Sezione seconda (*Della scoperta del vero Omero*) era stato citato anche da Leopardi nello *Zibaldone* (4395-4396).

⁶¹ *Rosso di San Secondo interroga un umorista siciliano*, cit. E nel testo dei *Giganti*: « E il miracolo

dove sono capitati; scambiano gli scalognati per altri teatranti, e in un primo tempo prendono i loro fantasmi per una messa in scena di trucchi e artifici del mestiere.

I fantasmi degli scalognati prendono forma però solo nel risvolto dell'anima individuale, per colui che li crea. Cotrone propone del resto che i teatranti rimangano nella villa, « per far vivere altri fantasmi », e perché sia rappresentata anche *La favola del figlio cambiato*, « come un prodigio che s'appaghi di sé, senza più chiedere niente a nessuno »⁶². Ilse invece insiste per rappresentare davanti al pubblico la *Favola del figlio cambiato*, proprio perché rifiuta ostinatamente di lasciarla vivere in se stessa, del suo carattere fantastico⁶³. L'arte deve vivere in mezzo agli uomini; anche se ciò la espone all'incomprensione e al dileggio⁶⁴. Questo è, come è noto, il punto di vista che lo stesso Pirandello ribadisce in uno dei suoi ultimi interventi, l'anno stesso della morte, nel 1936; l'opera d'arte in teatro, egli scrive, « non è più il lavoro di uno scrittore, che si può sempre del resto in altro modo salvaguardare, ma un atto di vita da creare, momento per momento, sulla scena, col concorso del pubblico, che deve bearsene »⁶⁵.

L'esito drammatico del terzo atto, non scritto da Pirandello ma annunciato dal figlio Stefano, dopo la morte del padre, prevedeva che su proposizione di Cotrone i teatranti andassero a rappresentare il dramma sulla montagna, in occasione del banchetto nuziale organizzato dai Giganti, i quali però non avrebbero acconsentito ad assistere alla rappresentazione. Gli attori si sarebbero allora esibiti sulle tavole destinate al banchetto; il popolo avrebbe fischiato violentemente la favola messa in scena, la prima attrice sarebbe stata spezzata in due, e dei due attori accorsi in suo aiuto non si sarebbero trovati neanche i resti.

In questa prospettiva non stupisce che la questione aperta dall'ultimo mito di Pirandello – come conciliare il libero e naturale movimento dello spirito che produce immagini con il momento storico della reificazione e dell'alienazione, in cui la

vero non sarà mai la rappresentazione, creda, sarà sempre la fantasia del poeta in cui quei personaggi sono nati, vivi, così vivi che lei può vederli anche senza che ci siano corporalmente. Tradurli in realtà fittizia sulla scena è ciò che si fa comunemente nei teatri. Il vostro ufficio », L. PIRANDELLO, *I giganti della montagna*, cit., p. 904.

⁶² In effetti, spiega Cotrone, il teatro del paese sulla montagna è chiuso; si progetta di abatterlo per farci uno stadio per le corse e le lotte, o un cinematografo. La sorte ingrata del teatro sulla montagna allude a quella del Teatro di Stato, il cui progetto, nel gennaio 1936, sembra accantonato dal governo fascista, interessato ormai soprattutto al cinema e alla costruzione di Cinecittà.

⁶³ « ILSE: Vuol dire che andrò io sola, a leggere, se non più a rappresentare la Favola [...] »

COTRONE: Comprendo che la Contessa non può rinunciare alla sua missione.

ILSE: Fino all'ultimo.

COTRONE: Non vuole neanche lei che l'opera viva per se stessa – come potrebbe soltanto qua.

ILSE: Vive in me; ma non basta! Deve vivere in mezzo agli uomini! », *Id.*, *I giganti della montagna*, cit., pp. 885-886.

⁶⁴ Nel tempo presente, lamenta Ilse, le imprese hanno disdetto i contratti e negato i teatri. Gli attori che tengono viva l'arte sono ridotti a « larve » di quello che furono, « cani spelati, affamati, randagi, cacciati da tutti a pedate », *ivi*, p. 857.

⁶⁵ *Id.*, *Introduzione al teatro italiano – Saggio introduttivo in « Storia del teatro italiano »*, cit., p. 1535.

ragion pratica rende negletta la vita dello spirito – resti senza conclusione; il fatto che il mito sia rimasto incompiuto esclude di fatto che Pirandello abbia dato esito e forma definitivi alla questione e relativizza in realtà l'interesse dell'ipotetico finale, e della sua interpretazione e attendibilità, indagate nel dibattito critico.

Al centro dell'analisi va messo non l'inesistente scioglimento dell'intreccio, ma la dialogizzazione drammatica; e più precisamente, ciò che essa esprime della visione pirandelliana del rapporto che intrattiene l'artista con la mitopoiesi, quando questi ha dimenticato il suo « primo linguaggio creativo ». Anche da questo punto di vista il pensiero di Vico costituisce di fatto per Pirandello un sostrato ineludibile. La villa della Scalogna è la dimora dell'arte allo stadio di fantasia creatrice; e la teoria vichiana è trama implicita della sua concezione. Gli scalognati hanno un senso poetico che è invece rimosso, o dimenticato, nel mondo esterno; immersi nell'oscurità, essi « fanno i fantasmi », cioè danno vita, in modo spontaneo e naturale, a delle apparizioni, immagini illusorie fatte di suoni, luci, colori⁶⁶. La meraviglia ne pervade i sensi; gli effetti « delle naturali apparenze » ne abbacinano le menti con immagini luminose.

Vico fa scaturire la poesia « per difetto dell'umano raziocinio », che « porta robustezza di sensi »⁶⁷. Gli scalognati pirandelliani creano tanto più immagini fantastiche quanto più ignorano ciò che li circonda e se stessi. Essi credono alla realtà delle immagini che essi stessi creano. Vivono di immaginazione, e non di ragione; in un'altra verità, come sottolinea a più riprese il poeta Cotrone:

« COTRONE: Sù, svegli, immaginazione! Non mi vorrete mica diventar ragionevoli! Pensate che per noi non c'è pericoli, e vigliacco chi ragiona!

[...]

Non bisogna più ragionare. Qua si vive di questo. Privi di tutto, ma con tutto il tempo per noi: ricchezza indecifrabile, ebullizione di chimere. Le cose che ci stanno attorno parlano e hanno senso soltanto nell'arbitrario in cui per disperazione ci viene di cangiarle. Disperazione a modo nostro, badiamo! »⁶⁸.

⁶⁶ È certo possibile che alcune suggestioni della teoria freudiana abbiano influenzato la concezione di questi « fantasmi » pirandelliani; i critici citano in questa prospettiva la replica in cui Cotrone afferma di far nascere le verità che egli inventa « dal segreto dei sensi, o a seconda, le più spaventose, dalle caverne dell'istinto » (p. 883) o anche la dimensione onirica del terzo quadro. Come si è detto, già Ungaretti sottolinea la connessione tra la teoria vichiana del mito e quella freudiana.

⁶⁷ « Finalmente il niuno o poco uso di raziocinio porta robustezza de' sensi; la robustezza de' sensi porta vivezza di fantasia; la vivida fantasia è l'ottima dipintrice delle immagini che imprimono gli oggetti ne' sensi », G.B. VICO, *Principi di una Scienza Nuova* (1725), cit., p. 1104. Il passaggio, così rielaborato nell'edizione del 1744, con la formulazione della metafisica sentita e immaginata, diventa una delle tesi vichiane più celebri: « Adunque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovet'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie (...) », ID., *Principi di Scienza Nuova* (1744), cit., pp. 569-570.

⁶⁸ L. PIRANDELLO, *I giganti della montagna*, cit., p. 849 e p. 878.

La loro sola attività è la mitopoiesi. Essi concepiscono « enormità mitologiche naturalissime », immersi nella realtà delle favole, ove il divino e l'umano convivono:

« Siamo piuttosto placidi e pigri; seduti, concepiamo enormità, come potrei dire? mitologiche; naturalissime, dato il genere della nostra esistenza. Non si può campare di niente; e allora è una continua sbornatura celeste. Respiriamo aria favolosa. Gli angeli possono come niente calare in mezzo a noi; e tutte le cose che ci nascono dentro sono per noi stessi uno stupore. Udiamo voci, risa; vediamo sorgere incanti figurati da ogni gomito d'ombra, creati dai colori che ci restano scomposti negli occhi abbacinati dal troppo sole della nostra isola. Sordità d'ombra non possiamo soffrirne. Le figure non sono inventate da noi; sono un desiderio dei nostri stessi occhi »⁶⁹.

Nella teoria vichiana l'uomo con la fantasia creatrice « di sé fa esse cose ». La metafisica ragionata insegna che « homo intelligendo fit omnia », quella « fantastica dimostra [invece] che homo non intelligendo fit omnia »; infatti, « l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa »⁷⁰. Allo stesso modo, nell'attività mitopoietica degli scalognati le « cose » nascono nei loro corpi, per un movimento spontaneo e ingenuo; le immagini si producono vive e libere di sé. I guitti invece danno corpo ai fantasmi creati dal loro autore perché vivano: « Cotrone: [...] Voi attori date corpo ai fantasmi perché vivano – e vivono ! Noi facciamo al contrario: dei nostri corpi, fantasmi : e li facciamo ugualmente vivere. I fantasmi... non c'è mica bisogno d'andarli a cercare lontano: basta farli uscire da noi stessi »⁷¹.

Convieni qui citare l'argomentazione centrale del capitolo della *Scienza nuova* intitolato *Altri principi di ragion poetica*, nel libro Terzo dell'edizione del 1725, tanto essa è illuminante per comprendere l'ispirazione pirandelliana:

« Imperciocché gli studi della metafisica e della poesia sono naturalmente opposti tra loro: perocché quella purga la mente dai pregiudizi della fanciullezza, questa tutta ve l'immerge e rovescia dentro; quella resiste al giudizio de' sensi, questa ne fa principale sua regola; quella infeeolisce la fantasia, questa la richiede robusta; quella ne fa accorti di non fare dello spirito corpo, questa non di altro si diletta che di dare corpo allo spirito: onde i pensieri di quella son tutti astratti, i concetti di questa allora son più belli quando si formano più corpulenti; ed insomma quella si studia che i dotti conoscano il vero delle cose sceveri d'ogni passione, e, perché sceveri d'ogni passione, conoscano il vero delle cose: questa si adopera indurre gli uomini volgari ad operare secondo il vero con macchine di perturbatissimi affetti, i quali certamente, senza perturbatissimi affetti, non l'opererebbono »⁷².

Fantasia e memoria mettono le loro radici nel corpo e prendono vigore dal corpo; così Vico spiega anche nell'edizione del 1744 l'attività mitopoietica dei popoli nel tempo eroico, dotati di scarsa riflessione ma di « corpulentissima fantasia »:

⁶⁹ Ivi, pp. 878-9.

⁷⁰ G.B. VICO, *Principi di Scienza Nuova* (1744), cit., p. 589.

⁷¹ L. PIRANDELLO, *I giganti della montagna*, cit., p. 880.

⁷² G.B. VICO, *Principi di una Scienza Nuova* (1725), cit., p. 1132.

« [...] in tal umana bisogna i popoli, i quali erano quasi tutti corpo e quasi niuna riflessione, fussero tutti vivido senso in sentir i particolari, forte fantasia in apprendergli ed ingrandirgli, acuto ingegno nel rapportargli a' loro generi fantastici, e robusta *memoria* nel ritenergli. Le quali facultà appartengono, egli è vero, alla mente ma mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo »⁷³.

Vico scrive che l'opera poetica è a somiglianza dell'agire creativo di Dio perché dà l'essere alle cose che non ne hanno: il gran principio delle favole poetiche e il sommo artificio loro, infatti, è di dar « moto, senso e ragione » alle « cose insensate e brute », che sono i « lavori più luminosi della poesia »⁷⁴. È nella stessa prospettiva che il poeta Cotrone attribuisce la natura di miracolo, o prodigio, all'attività mitopoietica, la quale dà l'essere e il senso a ciò che è inanimato; essa nasce per Pirandello, come si è visto, là dove l'umanità e la natura si toccano:

« COTRONE: [...] vi sono abitanti della terra non umani, spiriti della natura, di tutti i generi, che vivono in mezzo a noi, invisibili, nelle rocce, nei boschi, nell'aria, nell'acqua, nel fuoco; e che lo sapevano bene gli antichi, come lo sa la poesia popolare. Gli uomini non possono averne percezione nello stato normale; ma a volte in condizioni anormali, questi esseri ci si rivelano e ci riempiono di spavento. Nella nostra immaginazione, essi acquistano un senso che essi ignorano o di cui non si curano »⁷⁵.

Sul carattere « naturale » dell'immaginazione creatrice di favole, facoltà spontanea dello spirito e per questo necessaria, insiste Cotrone, che si fa relatore del punto di vista già espresso dall'autore in sede teorica: « A noi basta immaginare, e subito le immagini si fanno vive da sé. Basta che una cosa in noi sia ben viva, e si rappresenta da sé, per virtù spontanea della sua stessa vita. È il libero avvento d'ogni nascita necessaria »⁷⁶.

Per gli abitanti della villa della Scalogna l'illusione è realtà; l'immaginazione crea la verità, e più precisamente « tutte quelle verità che la coscienza rifiuta ». Spiega Cotrone:

« COTRONE: E io ho sempre inventate le verità, caro signore! e alla gente è parso sempre che dicessi le bugie. Non si dà mai il caso di dirla, la verità, come quando la s'inventa.

[...]

ILSE: Stia zitto, lo so! - Lei inventa le verità?

COTRONE: Non ho mai fatto altro in vita mia! Senza volerlo, Contessa.

Tutte quelle verità che la coscienza rifiuta. Le faccio venir fuori dal segreto dei sensi, o a seconda, le più spaventose, dalle caverne dell'istinto »⁷⁷.

⁷³ Il passaggio si trova anch'esso nel Libro Terzo, Sezione Prima, dell'edizione del 1744, cit., p. 827.

⁷⁴ ID., *Principi di una Scienza Nuova* (1725), cit., p. 1105.

⁷⁵ L. PIRANDELLO, *I giganti della montagna*, cit., p. 903.

⁷⁶ Ivi, p. 904.

⁷⁷ Ivi, pp. 881-883.

La verità è nell'invenzione, e nasce spontaneamente nel « segreto dei sensi » ; non ragionata ed astratta, ma sentita ed immaginata. La traccia del paradigma vichiano è più evidente là dove Cotrone evoca il rovesciamento di immaginazione e realtà nell'attività mitopoietica, e afferma che esso è « divina prerogativa dei fanciulli »: « Cotrone: Con la divina prerogativa dei fanciulli che prendono sul serio i loro giuochi, la meraviglia ch'è in noi la rovesciamo sulle cose con cui giochiamo, e ce ne lasciamo incantare. Non è più un gioco, ma una realtà meravigliosa in cui viviamo, alienati da tutto, fino agli eccessi della demenza »⁷⁸.

Fingunt simul creduntque; la celebre formula vichiana è adombrata nella visione del gioco dei bambini che è al tempo stesso verità per loro:

« SPIZZI: Son tutti trucchi e combinazioni, signori! Non ci lasciamo abbagliare come allocchi noi stessi che siamo del mestiere!

COTRONE: Ah no, caro, se dice così, lei non è del mestiere! Lei dà importanza a un'altra cosa che le preme di più! Se fosse del mestiere, si lascerebbe abbagliare, lei stesso per il primo, perché appunto questo è il vero segno che si è del mestiere! Impari dai bambini, le ho detto, che fanno il gioco e poi ci credono e lo vivono come vero!

SPIZZI: Ma noi non siamo bambini!

COTRONE: Se siamo stati una volta bambini possiamo esserlo sempre! »⁷⁹.

L'analogia tra la condizione della creazione poetica e quella dell'infanzia dello spirito è una delle reminiscenze vichiane più riecheggiate nelle teorie estetiche del Novecento; nella teoria di Vico i primi uomini, come fanciulli, creano le cose dalla loro immaginazione, attraverso la « corpulentissima fantasia », in una condizione di ignoranza, e dunque per natura sono sublimi poeti⁸⁰. La replica di Cotrone tuttavia non si limita all'analogia, ma assume le implicazioni concettuali del paradigma vichiano: la condizione di infanzia poetica dello spirito è sempre in noi. Questo è l'elemento essenziale sul quale, come si è visto, si porta la riflessione dell'ultimo Pirandello. L'artista può creare forme artificiali, che rispondono a concetti astratti, grazie alle abilità che ha sviluppate; ma egli può sempre creare forme vive, per necessità naturale, in modo ingenuo, perché l'attività mitopoietica gli è connaturale, ed essa ha sempre vita nel tempo. La mitopoiesi, scrive Pirandello in un articolo del 1933, è una « qualità » dell'infanzia – in senso aristotelico : un *habitus*, una disposizione, una capacità –, che « resta » tuttavia nell'artista: « Creare forme di vita, o forme vive, che è lo stesso, è opera ingenua e naturale cui nessuna abilità potrebbe

⁷⁸ Ivi, p. 885.

⁷⁹ Ivi, pp. 908-9.

⁸⁰ Lo si legge nel capitolo *Della metafisica poetica*, uno dei capitoli più percorsi della *Scienza Nuova* (1744): « In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente gener umano [...] dalla loro idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal criare che fa Iddio: perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole, cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia e, perch'era corpulentissima, il facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si criavano, onde furon detti "poeti", che lo steso in greco suona che "criatori" », G.B. VICO, *Principi di Scienza nuova* (1744), cit., pp. 570-571.

condurre ed è una forza che all'artista resta dalla sua infanzia, una qualità del bambino che egli è stato »⁸¹. Il concetto di « primo linguaggio creativo » che egli evoca in questo articolo è uno dei fondamenti della *Scienza Nuova*, sin dall'edizione del 1725. Nell'infanzia, scrive Pirandello, tutti gli uomini hanno avuto un « primo linguaggio creativo », nel quale hanno espresso le loro « fantasticherie meravigliose »; e questo è « attività pura dello spirito che concentra tutte le sue facoltà, volontà, sentimento, intelletto e fantasia nell'esprimersi, solo per il bisogno di farlo, e per null'altro ». L'artista lo conserva; egli prova sempre il bisogno di esprimere il « senso segreto » delle cose (« il loro fuoco abbagliante o l'abisso di tenebra che portano in sé »), piuttosto che di designarle concettualmente.

Ciò che caratterizza l'ultima stagione di Pirandello, rispetto a quella dell'umorismo, è proprio questo « senso segreto » delle cose che torna a vivere nell'opera. Il mistero dell'infinito penetra di nuovo nel finito; e l'infinito torna ad essere negli uomini. È un movimento inverso a quello del *Fu Mattia Pascal* e dei saggi *L'umorismo* e *Arte e coscienza d'oggi*; esso è figurato dal mutamento radicale dello statuto dell'« ombra ». Nel Pirandello di quegli anni la coscienza è un lanterino, che a stento rischiarava un piccolo cono d'ombra, al di là del quale vi sono le tenebre dell'infinito ignoto. Nell'analizzare l'attività della fantasia che nasce naturalmente dai sensi, Pirandello si volge a quella sua « proiezione » che è la riflessione umoristica, anch'essa ingenua e spontanea come la fantasia creatrice, dalla quale nasce quello che egli chiama il sentimento del contrario. Nel passaggio del celebre saggio sull'*Umorismo* in cui viene evocata l'immagine, creata dalla riflessione umoristica, di Prometeo sul Caucaso, Prometeo si è accorto che Giove non è altro che un suo vano fantasma; un miserevole inganno dei suoi sensi, l'ombra del suo stesso corpo. L'ombra, l'« enorme mistero », potrebbe non essere che un inganno della mente, « una fantasia che non si colora ». Forse, scrive Pirandello, abbiamo sempre vissuto e sempre vivremo con l'universo, ma non lo sappiamo e non lo vediamo, perché non vediamo che ciò che è illuminato dalla nostra ragione limitata. Per gli altri uomini del resto, che non scompongono la realtà con il prisma del sentimento del contrario, quell'ombra resta paurosa e tiranna.

Nel mito che scrive alla fine della sua carriera, invece, Pirandello mette al centro della sua creazione poetica non le figure della ragione umoristica (il Prometeo disilluso) che « decompongono » la realtà e annunciano il tramonto dei fondamenti della cultura occidentale, ma il movimento dello spirito, quello della fantasia creatrice, non cosciente e non razionale, che consiste nel ricomporre, o « riorganare », la realtà. L'ombra, che Prometeo scompone riconoscendole lo statuto ingannatorio di illusione, torna nei *Giganti* a farsi fantasma; un fantasma tuttavia non spaventoso, il quale sorge da ogni « gomito d'ombra » come un incantesimo prodigioso. La fantasia creatrice, spiega Cotrone, non patisce la « sordità dell'ombra ». Le ombre, non più « paurose e tiranne », si animano di « incanti figurati »; la favola ne fa delle rivelazioni:

⁸¹ L. PIRANDELLO, *Non parlo di me*, in « Occidente », gennaio-marzo 1933, ora in ID., *Saggi e interventi*, cit., pp. 1471-1472.

« Respiriamo aria favolosa. Gli angeli possono come niente calare in mezzo a noi, e tutte le cose che ci nascono dentro sono per noi stessi uno stupore. Udiamo voci, risa; vediamo sorgere incanti figurati in ogni gomito d'ombra, creati dai colori che ci restano scomposti negli occhi abbacinati dal troppo sole della nostra isola. Sordità d'ombra non possiamo soffrirne. Le figure non sono inventate da noi; sono un desiderio dei nostri stessi occhi »⁸².

Il poeta può ricreare, alternandole a suo piacimento, la luce dell'aurora come il nero della notte; e nelle tenebre della notte può creare sprazzi di luce. La fantasia creatrice – è questo che illustra l'ultimo mito pirandelliano – annulla la distanza tra il visibile e l'invisibile, tra il falso e il vero; essa dissolve le ombre in fantasmi, in evanescenze che si condensano (« vaporano », scrive Pirandello), e crea osmosi tra la luce e l'ombra. Gli « orli » che limitano la vita umana, all'interno dell'universo infinito, si distaccano:

« COTRONE: Mi chiamano il mago Cotrone. Vivo modestamente di questi incantesimi. Li creo. E ora, stiano a vedere. [...] Ebbene, guardino:... là... là... là... »

Appena dice e indica col dito, in tre punti diversi, dove indica, s'aprono per un momento, fin laggiù in fondo alle falde della montagna, tre apparizioni verdi, come di larve evanescenti.

ILSE: Oh, Dio, com'è?

IL CONTE: Che sono?

COTRONE: Lucciole! Le mie. Di mago. Siamo qua come agli orli della vita, Contessa. Gli orli, a un comando, si distaccano; entra l'invisibile: vaporano i fantasmi. È cosa naturale. Avviene, ciò che di solito nel sogno. Io lo faccio avvenire anche nella veglia. Ecco tutto. I sogni, la musica, la preghiera, l'amore... tutto l'infinito ch'è negli uomini, lei lo troverà dentro e intorno a questa villa »⁸³.

Nell'attività mitopoietica le ombre passano e sfumano, e l'anima si versa dentro la notte:

« COTRONE: [...] Mi provo ora qua a dissolverle [*le verità, ndr.*] in fantasmi, in evanescenze. Ombre che passano. Con questi miei amici m'ingegno di sfumare sotto diffusi chiarori anche la realtà di fuori, versando, come in fiocchi di nubi colorate, l'anima, dentro la notte che sogna »⁸⁴.

Come si è detto, sulla possibilità di abbandonare le forme mitologizzanti, artificiali e allegoriche, della drammaturgia contemporanea, per creare invece un teatro in cui nuovamente si dispieghi quello che è il movimento naturale e necessario dello spirito, si fonda l'esperienza pirandelliana dei « nuovi miti ». Lo stesso Prometeo evocato nel saggio *L'Umoreismo* – il Prometeo che nascerebbe dalla fantasia dello scrittore umorista – risulta in realtà una di quelle modernizzazioni del mito che Pirandello mette in discussione quando intraprende la trilogia mitica; anch'esso è un concetto che cerca di farsi immagine, e non un'immagine che si produce « viva e libera di sé »⁸⁵. L'ulti-

⁸² ID., *I giganti della montagna*, cit., pp. 878-879.

⁸³ Ivi, pp. 873-4.

⁸⁴ Ivi, p. 883.

⁸⁵ È stato osservato che il Prometeo pirandelliano è una rielaborazione del mito assimilabile a quel tipo di rielaborazione che Hans Blumenberg ha chiamato « portare a termine »; la quale consiste

ma stagione pirandelliana non rinnega la prima; la chiave di lettura dell'involuzione dell'ultimo Pirandello non è la prospettiva più feconda per entrare nel laboratorio dei nuovi miti. Ma c'è senza dubbio un'esigenza di rinnovamento nel Pirandello mitografico, che si esprime proprio, intorno alla metà degli anni Venti, in quell'interesse per l'origine segreta delle immagini, da un punto di vista ora ben definito; vale a dire come facoltà « di creare a se stessi la realtà »:

« Certo che è necessario il coraggio di rinnovarsi. C'è tutta un'etica in questa enunciazione. Non tutti gli uomini sono capaci di creare a se stessi la realtà: essa, d'altronde, è così labile che si può smontare ad ogni momento. Ci devono essere quindi i creatori, i datori di realtà »⁸⁶.

In luogo di « decomporre » la vita, attraverso quella proiezione della fantasia che è l'umorismo, il nuovo mito pirandelliano tende piuttosto a « riorganarla », che è analogo del comporla; e tuttavia non nel modo in cui opera l'arte come facoltà dell'intelletto, che astrae e concentra al fine di cogliere l'idealità essenziale e caratteristica delle cose – le funzioni che Pirandello le attribuiva nel saggio *L'Umorismo* – ma all'inverso, nel modo della « corpulentissima fantasia », che riammette nella vita, per un movimento necessario e connaturale dello spirito, l'immanenza del suo mistero. Il nuovo mito, per Pirandello, non nasconde l'abisso, ma lo « rivela »: « Nietzsche diceva che i Greci alzavano bianche statue contro il nero abisso, per nascondere. Sono finiti quei tempi. Io le scrollo invece per rivelarlo »⁸⁷.

All'immagine spaventosa della « tempesta che s'appressa », del « mare che dilagherà rompendo ogni argine e ingojando le rovine », in *Arte e coscienza d'oggi*, e a quella altrettanto terrificante della civiltà che viene inghiottita negli abissi del tempo e sprofonda nel baratro buio dell'oblio, in *Berecche e la guerra*, Pirandello oppone nei *Giganti della montagna* l'osmosi dell'uomo e della natura che rinasce nelle favole dello spirito, aurora di conoscenza. È il messaggio dell'ultimo Pirandello: è la creatività poetica che, in ogni tempo, costituisce l'esperienza umana e la salva dalla catastrofe storica del non-senso. Certo, gli uomini, una volta perduto il loro primo linguaggio creativo, non sono più capaci di « creare a se stessi la realtà », « chiusi e conchiusi nella ragion pratica del vivere ». Ma i poeti – i « creatori, i datori di realtà » – possono rivelare l'abisso; e nel suo vuoto, figurare, come sospese, le apparizioni create dalla fantasia:

nel produrre una versione del mito che appaia all'artista come definitiva, come l'ultima possibile: « L'esibizione dell'ultima possibilità di accostarsi al mito è secondo Blumenberg l'esito finale cui di per sé tende inesorabilmente il lavoro sul mito: l'artista che sente di essere al tramonto di un'era culturale avverte l'urgenza di offrire l'ultima versione dei miti in cui essa si è espressa e riconosciuta, una versione tale da non ammettere alcuna rielaborazione ulteriore, così che il lettore non possa fare a meno di chiedersi: « cos'è ancora possibile dopo questo? ». Cfr. S. MICALI, *Miti e riti del moderno*. Marinetti, Bontempelli, Pirandello, Milano, Mondadori, 2002.

⁸⁶ L. PIRANDELLO, in « L'Impero », 11-12 novembre 1924 ; traggio la citazione da G. GIUDICE, *Pirandello*, Torino, UTET, 1963, p. 497.

⁸⁷ Intervista con G. Cavicchioli, « Quadrivio », 15 novembre 1936 ; ivi, p. 544.

« Per molto tempo sono stato creduto un pessimista, forse perché c'era nelle mie opere una mente antitradizionale e reattiva. Ma non ero stato capito. La mia arte è scevra di quel pessimismo che genera la sfiducia nella vita. E non sono neppure un negatore, perché nell'attività di spirito che mi tormenta e che anima le mie opere c'è una incessante e spasmodica volontà di creare la vita... C'è nella mia arte quasi la voluttà di creare il terreno sotto i piedi ad ogni passo che viene mosso dai miei personaggi; e fra un passo e l'altro l'abisso... »⁸⁸.

Lo aveva mirabilmente intuito Ungaretti: il lascito più fecondo di Vico al Novecento – lascito di cui entrambi, Pirandello e Ungaretti, testimoniano – si coglie nella concezione del fatto artistico come rivelazione, che incarna fondendoli il concetto di morale e di mito: nel nuovo mito novecentesco, nelle sue forme più alte, la parola « riempie il vuoto che invochi un'apparizione »⁸⁹.

VALERIA GIANNETTI

(ELCI, EA1496, Université Sorbonne Nouvelle, Paris)

⁸⁸ L. PIRANDELLO, in « L'Impero », 11-12 novembre 1924 ; ivi, p. 496.

⁸⁹ G. UNGARETTI, *Influenza di Vico nelle teorie estetiche d'oggi*, cit., p. 354.

TRAVELING VICO.

VICO, SAID E GLI STUDI POSTCOLONIALI

L'importanza di Vico per Said può essere dimostrata in vari modi, non necessariamente in conflitto fra loro. Si può sottolineare l'importanza filologica di Vico per Said, ricostruire il gioco delle citazioni vichiane, sottolineare la persistenza e la rilevanza di queste suggestioni. Si può anche, ed è la strada che ho cercato di seguire nel mio libro su Vico e Said, di "potenziare" Said attraverso la sovrapposizione (certo motivata anche filologicamente) della critica saidiana e della critica vichiana alla modernità, per potenziare filosoficamente Said¹.

In questo intervento, si cercherà di misurare il vichismo di Said alla luce di una categoria interpretativa, la *traveling Theory*, la "teoria in viaggio" che il pensatore palestinese-statunitense elabora in due articoli, in parziale contraddizione fra loro. Cercherò di mostrare come il "viaggio" che Said fa compiere a Vico rientra perfettamente in questa categoria interpretativa, per quanto Said non presenti esplicitamente il suo uso di Vico in questi termini.

Said elabora la sua idea nel testo *Traveling Theory*, pubblicato nel 1983². L'idea della teoria in viaggio si basa sulla constatazione che la circolazione delle idee è una « cosa della vita »³. Detta questa banalità, Said si interroga sul tipo specifico di movimento e sulle conseguenze di questi movimenti. In particolare, si chiede se il viaggio (nel tempo e nello spazio) della teoria faccia guadagnare o perdere forza alla teoria, e se effettivamente questo viaggio trasformi la teoria trapiantata in qualcos'altro⁴. Al netto della considerazione dell'impossibilità di definire compiutamente tutti i casi possibili, Said individua quattro stadi che definiscono e articolano il viaggio della teoria: un set di circostanze iniziali in cui l'idea viene alla luce; il movimento vero e proprio, che avviene attraverso pressioni di vario genere; le condizioni che permettono l'accettazione di una teoria; la trasformazione finale dell'idea, trasformata dai nuovi usi e dalla nuova posizione del tempo e nello spazio⁵.

L'impossibilità di articolare una teoria completa e coerente di questi passaggi, dice Said, dipende dall'entità del lavoro, ma significherebbe anche delimitare la

¹ M. SCALERCIO, *Umanesimo e storia da Said a Vico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2016.

² E. SAID, *Traveling theory*, in ID., *The world, the text, and the critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

³ Ivi, p. 226.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ivi, p. 227.

fondamentale incertezza a proposito del campo a cui una teoria dovrebbe appartenere, critica, letteratura, teoria, che non sono più definibili in maniera chiara. In particolare, gli approcci lacaniani e foucaultiani ampliano i limiti della critica letteraria fino a renderne irriconoscibili i limiti stessi⁶. La situazione è quindi quella di una “babele” in cui non c’è un linguaggio condiviso nel campo della critica, della teoria della letteratura.

Said descrive questa situazione come un’opportunità per rimanere « scettici e critici » senza soccombere né al « dogmatismo » né al « sulky gloom » alla « oscurità arrabbiata »⁷. Dal momento che non è più assicurabile una chiusura preventiva della definizione di ciò che significa creare e interpretare un testo, è opportuno interrogarsi su come sia possibile porsi la questione della teoria e della critica in termini adatti alla situazione attuale. Ciò vuol dire un “approccio storico” che parte dalla necessità di interrogarsi sulle circostanze che hanno permesso la nascita della teoria e su cosa significhi l’uso di una teoria in contesti altri. Non è questa la sede per entrare nei dettagli dell’argomentazione saidiana, ma è necessario riportare almeno per sommi capi che l’analisi saidiana del “viaggio” che la teoria di Lukács, espressa nel 1923 in *Storie e coscienza di classe* compie ad opera di Lucien Goldman ne *Le Dieu caché* del 1955. Said sottolinea la forza della teoria lukacsiana dell’alienazione come critica del capitalismo. Al di là della correttezza dell’interpretazione saidiana, bisogna sottolineare che a Said interessa come Lukács intenda la sua teoria come atto di « political insurgency »⁸. Secondo Said, dunque, la forza di questa teoria risiede proprio nella sua capacità di rompere i limiti della teoria per affermarsi come atto politico.

Nell’interpretazione di Goldman, la coscienza di classe, secondo Said, si trasforma in « visione del mondo »⁹. Al di là della qualità che Said riconosce al lavoro di Goldman, ciò che viene inevitabilmente perso è il ruolo dell’azione insurrezionale.

Said non ritiene che il problema sia di « misreading » o « misinterpreting », il problema è considerare il significato della storia, del contesto dove i due intellettuali operano¹⁰. Questo è un punto importante: Said esplicitamente scarta la possibilità che possa esistere un punto “archimedeo” al di fuori dalla teoria e che possa costituire un punto oggettivo. Tale punto emerge anche dalla lettura saidiana del pensiero di R. Williams il cui contributo sarebbe proprio quello di osservare l’impossibilità che la teoria esaurisca completamente la realtà. Numerose teorie possono risultare private della « coscienza critica » diventando così « dogma culturale »¹¹. In questa prima versione della *traveling theory*, Said mette in luce la perdita di forza della teoria quando si allontana dalla congiuntura storica all’interno della quale viene prodotta. Venendo meno l’urgenza storico-politica la teoria si ossifica, risultando priva della capacità di fornire una sintesi fra teoria e prassi.

⁶ Ivi, p. 228.

⁷ Ivi, p. 30.

⁸ Ivi, pp. 233-234.

⁹ Ivi, p. 235.

¹⁰ Ivi, p. 236.

¹¹ Ivi, p. 247.

Said ritorna sulla *traveling theory* nel saggio del 1994 *Traveling Theory Reconsidered*¹². Said indica un ben preciso momento teorico nel quale la teoria di Lukács è passibile di ossificazione, cioè nella maniera in cui è possibile in qualche modo “superare” l’opposizione fra soggetto e oggetto, che Lukács, ovviamente, riprende da Hegel e Marx¹³.

Ma cosa succederebbe se, dice Said, un lettore si rifiutasse, programmaticamente e deliberatamente, di adottare questa visione riconciliatoria della storia? È qui che potrebbe registrarsi un “viaggio” durante il quale la teoria, invece di addomesticarsi troverebbe una riaffermazione muovendosi al di fuori del suo luogo di origine, sviluppandosi come una “teoria trasgressiva” sfidando proprio la tendenza della teoria a partire da una forte contraddizione e finire in una forma di redenzione¹⁴.

Ancora una volta, Said parte da Lukács, osservando il suo passaggio al marxismo a seguito del quale la coscienza di classe si presenta come mezzo per risolvere la contraddizione soggetto-oggetto, sostituendo la forma artistica. Tuttavia, osserva Said, la risoluzione viene quasi naturalmente post-posta, aprendo così la strada a letture “trasgressive”. Said cita il caso di Adorno, che proprio nel riconoscimento della “falsa riconciliazione” Lukácsiana vede sviluppare la propria potenza filosofica¹⁵.

L’altro viaggio che Said analizza è quello più importante per le tesi che qui si propongono e riguarda l’opera dello psichiatra, filosofo e attivista politico Frantz Fanon. Said osserva una differenza fra la prima parte dell’opera di Fanon, che include un’opera fondamentale come *Pelle nera, maschere bianche* del 1952, e l’ultima, rappresentata dall’opera fanoniana forse più conosciuta, *I dannati della terra* del 1961¹⁶. Said osserva che in quest’ultima opera si manifesta una forza, una tensione senza precedenti nella descrizione dell’opposizione fra nativi e coloni. Gli avvenimenti che Said individua alla base del cambiamento sono il progresso della rivoluzione algerina e una possibile lettura di *Storia e coscienza di classe*. Said riconosce che quest’ultimo punto è puramente speculativo: non si hanno prove che Fanon abbia effettivamente letto il testo di Lukács¹⁷. Tuttavia, quello che Said vuole mettere in luce è la capacità di Fanon di rendere concreta la dialettica soggetto-oggetto facendone una questione di terra, di geografia e di storia, non un problema di “coscienza”. L’opposizione nativo-colono non è riconciliabile né filosoficamente né, tanto meno, politicamente. Ciò che Fanon aggiunge è la dimensione geografica, “nazionale” una dimensione che rende la stessa opposizione soggetto-oggetto inservibile in quanto pensata in e per

¹² E. SAID, *Traveling Theory Reconsidered*, in *Critical Reconstructions: The Relationship of Fiction and Life*, ed. Robert M. Polhemus and Roger B. Henkle. Stanford, Stanford University Press, 1994. Il saggio è stato pubblicato in E. SAID, *Reflections on Exile and other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, da cui si citerà.

¹³ E. SAID, *Reflections on Exile and other Essays*, cit. pp. 437-438.

¹⁴ Ivi, p. 439.

¹⁵ Ivi, p. 440.

¹⁶ F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961; trad. it. *I dannati della terra*, a cura di C. Cignetti, Torino, Einaudi, 1962. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952; trad. it. *Pelle nera, maschere bianche*, a cura di M. Sears, Milano, Tropea, 1996.

¹⁷ E. SAID, *Reflections on Exile and other Essays*, cit., p. 445.

l'Europa. Fanon osserva che ciò che il padrone vuole dallo schiavo africano non è il riconoscimento, ma il *lavoro*¹⁸. In altre parole lo scontro fra nazioni che si produce nel contesto coloniale avviene per la semplice esistenza della nazione colonizzata.

Tuttavia il nazionalismo non è l'equivalente fanoniano della coscienza di classe lukacsiana. Come osserva Said, il nazionalismo è necessario ma per nulla sufficiente per assicurare la liberazione¹⁹. In effetti il nazionalismo è ancora preso dalla dialettica europea, ripetendone le antinomie. Per risolvere le antinomie è necessario dissolvere il governo nazionale stesso, ridare il potere al popolo e cercare di « inventare anime »²⁰.

Said conclude il suo saggio con alcune considerazioni generali. Le opere di Lukács (almeno in parte) di Adorno, di Fanon mostrano che il lavoro della critica non è mai finito. E deve rimanere in quello che Said chiama, con una chiara risonanza autobiografica, « esilio »²¹. Said sottolinea l'importanza di una lettura spaziale, oltre a quella temporale che aveva il maggior rilievo nel saggio precedente: il punto essenziale non può più essere un venire dopo inteso come perdita, ma spingere la teoria da una regione all'altra per mostrare la possibilità di rinvigorire la teoria stessa.

Presentata l'idea saidiana di *traveling theory* si può passare ad analizzare quali sono gli elementi del pensiero di Vico che viaggiano nel pensiero di Said. Come si diceva all'inizio del testo, si è altrove indicato l'importanza di Vico nello sviluppo del pensiero di Said²². Per questo voglio ricordare in questa sede solo alcuni punti chiave, che appaiono nell'opera più conosciuta di Said, *Orientalismo*, e nell'ultimo, postumo, testo di Said, *Umanesimo e Critica Democratica*, nel quale fornisce una ricostruzione, certo sommaria, della fondazione teorica della sua opera²³.

Le citazioni vichiane in *Orientalismo* non sono numerose, ma sono assolutamente significative. In particolare è cruciale quanto afferma nelle prime pagine del suo capolavoro: « Dobbiamo prendere molto sul serio l'osservazione di Vico che gli uomini sono gli artefici della loro storia, e che ciò che possono conoscere è quanto essi stessi hanno fatto, per *trasporta* su un piano geografico: quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, « "Oriente" e "Occidente" sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo »²⁴. La "trasposizione" a cui si riferisce Said sembra proprio rappresentare un esempio di "viaggio" di una teoria. Considerando che Vico, nel celebre passo della *Scienza Nuova*, non parla di una storia fatta da uomini e donne, ma di "mondo delle nazioni gentili", l'interpretazione saidiana appare quanto mai adeguata²⁵.

¹⁸ Ivi, p. 448.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, p. 450.

²¹ Ivi, p. 451.

²² M. SCALERCIO, *Umanesimo e storia*, cit.

²³ E. SAID, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 2007; ID., *Umanesimo e critica democratica*, a cura di M. Fiorini, Milano, Il Saggiatore, 2007.

²⁴ ID., *Orientalismo*, cit., pp. 14-15. Corsivo aggiunto.

²⁵ G. VICO, *Scienza Nuova*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, 2013, p. 87.

Nell'importante postfazione pubblicata nell'edizione del 1995 Said torna sul tema:

« Il cardine del problema [ossia di considerare come le nozioni di Oriente e Occidente siano frutto di una combinazione di elementi reali e immaginari, senza corrispondere ad una realtà fissa], tuttavia, come ci ha insegnato Vico, è che la storia umana è fatta da esseri umani. Dato che la lotta per il controllo del territorio è parte di questa storia, lo è anche la lotta sui significati storici e sociali. Il compito dello studioso non consiste nel separare questi due conflitti, ma nel collegarli, nonostante il contrasto fra la totale materialità del primo e quelle che sembrano le astrazioni del secondo »²⁶.

La trasposizione, o il viaggio, che Said fa compiere al pensiero di Vico acquisisce una connotazione più decisamente politica: il “fare” umano si trova ad essere interpretato come lotta, conflitto e lo studioso deve essere in grado di collegare l'ambito della lotta con quello della costruzione dei significati.

In *Humanism and Democratic Criticism* Said torna sull'importanza di Vico per il suo pensiero. Ancora una volta, è l'idea della fatticità del mondo delle nazioni che interessa a Said, che vi fa derivare un corollario ancora non apparso nelle opere precedenti: « Da qui allora deriva anche la nozione vichiana di sapienza poetica, una forma di conoscenza storica basata sulla capacità dell'essere umano di produrre conoscenza e non solo di assorbirla passivamente, in modo reattivo e pigro »²⁷. L'idea di sapienza poetica come produzione di significato deve essere messa in relazione con l'idea espressa nella postfazione a *Orientalismo*, cioè l'idea che ci sia una lotta per i significati storici e sociali. Teorizzare la produttività del sapere e contemporaneamente teorizzare che il significato dei fatti storici e sociali sia una posta in palio della lotta per il controllo del territorio, e più in generale, della lotta per quella che potremmo chiamare, sulla scorta di Fanon, liberazione, permette di cogliere la fondazione teorica del pensiero politico di Said. È comune registrare, nella letteratura secondaria su Said, quanto la produzione teorica di Said risulti spesso separata dalla sua produzione più congiunturale e politica, quella sulla questione palestinese, che pure occupa praticamente tutta la carriera di Said con una serie di opere estremamente rilevanti, a cominciare da *La questione della Palestina*, che di *Orientalismo* è una sorta di gemello, sia per la data di pubblicazione sia per l'obiettivo eminentemente politico che si pongono²⁸.

La relazione con la causa palestinese è assolutamente esemplare di come il pensiero di Said in azione sia assolutamente creativo. A partire dalla mancanza di rappresentazione del popolo palestinese Said costruisce un archivio che ha lo scopo di creare un significato politico e sociale, nel senso che propone in *Orientalismo*. In questo senso si potrebbe dire che Said non si identifichi tanto con Vico, ma piuttosto con i vichiani Omero o Solone, universali fantastici che vogliono non tanto “rappresentare il popolo” quanto piuttosto “crearlo”.

È importante notare che la identificazione saidiana con la causa palestinese non

²⁶ Id., *Orientalismo*, cit., p. 329.

²⁷ Id., *Umanesimo e critica democratica*, cit., p. 40.

²⁸ Id., *La questione palestinese*, a cura di S. Chiarini e A. Uselli, Roma, Gamberetti, 1995.

sia affatto una identificazione acritica. Al di là delle critiche all'Organizzazione per la Liberazione della Palestina, e alla leadership di Yasser Arafat, è interessante notare la peculiarità teorica della relazione di Said con la Palestina, tanto come terra concretissima quanto come luogo dell'immaginario e della costruzione del significato. Questa distanza trae la sua origine dall'interpretazione dalla considerazione di Frantz Fanon secondo cui il nazionalismo non è altro che una condizione necessaria ma non sufficiente, forse perfino una "malattia" da cui bisogna guarire²⁹. Said si dimostra qui allievo di Fanon, nella misura in cui, a partire all'incirca della pace di Oslo Said entra in linea di conflitto diretto con i rappresentanti del nazionalismo palestinese, a cominciare da Arafat in persona e, cosa ancor più importante, entra in conflitto con l'idea stessa che il nazionalismo, e l'idea dello Stato-Nazione, possano essere la soluzione al conflitto palestinese³⁰.

A ben guardare è proprio qui che Said si dimostra allievo di Vico, nel suo far nascere l'idea di una nuova forma politica a partire dal conflitto materiale. In fondo, Vico non partecipa alla chiusura giusnaturalistica dell'ordine politico: il futuro dello stare insieme degli uomini è sempre, potenzialmente, a disposizione dell'agire umano.

Per concludere questo articolo, è opportuno cercare di sistematizzare brevemente gli elementi emersi. Il punto più importante è che, in maniera pienamente coerente con la seconda versione della "teoria in viaggio" saidiana, la teoria di Vico acquista radicalità politica. In questo senso la conseguenza del viaggio che Vico fa compiere a Said non è solo il viaggio della teoria di Vico ma è anche il viaggio nella teoria di Vico per estrarre la componente più politica, oserei quasi dire militante, del pensiero di Vico. Se il viaggio di Goldmann "annacqua" la teoria di Lukács con il passaggio dall'impegno militante diretto a una più innocua figura di intellettuale impegnato il viaggio che Said fa compiere al pensiero di Vico è quello da una filosofia certamente politica ma non proprio militante a una filosofia direttamente politica.

In relazione alla legittimità del viaggio della teoria, si diceva all'inizio dell'esposizione, che Said ritiene che il teorico, il filosofo potremmo dire, si trova di fronte alla necessità di spiazzare la dicotomia fra dogmatismo e scetticismo di matrice postmoderna. La soluzione che Said fa intravedere ha, ancora una volta le radici nel pensiero vichiano. Ciò è chiaro nel momento in cui ci interroghiamo sulle condizioni di pensabilità del viaggio. Cos'è ciò che rende pensabile il viaggio? Cosa rende sensato utilizzare il pensiero di un filosofo napoletano del diciottesimo secolo per poter pensare come superare il nazionalismo di un popolo senza terra? È forse necessario rifarsi ad una concezione diffusionistica degli elementi culturali o, piuttosto, bisogna pensare ad una concezione dell'umanità o addirittura ad una "natura umana"? A me sembra che, anche su questo, Said sia profondamente vichiano. La sua premessa della possibilità degli studi postcoloniali (ma si potrebbe dire culturali in generale) è chesiano uomini e donne a costruire la società e proprio questo permetta

²⁹ E. SAID, *Traveling Theory Reconsidered*, cit., p. 449.

³⁰ Mi permetto ancora di rinviare ad un mio testo. M. SCALERCIO, *Edward Said y Palestina: archivo, narración, filología*, « Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas », 5 (10), 2016, pp. 179-191.

la conoscenza, ed è proprio questa “ideale ed eterna” necessità di autocostruirsi sia l’elemento ultimo da cui è possibile trarre gli elementi che possono permettere il viaggio. In fondo la trasposizione è uno strumento di Vico, il cui comparativismo tanto sincronico quanto diacronico, si basa sull’idea che sia la necessità di “farsi” il codice alla base di tutte le “nazioni gentili”.

MAURO SCALERCIO

(Universidad de Buenos Aires – Conicet*)

*Email: <mauroscalercio@hotmail.it>

VICO ET BENJAMIN : « HISTOIRE IDÉALE ÉTERNELLE » ET « DIALECTIQUE DE L'ARRÊT »

I

Que l'on observe la *Peinture allégorique* : en haut à gauche l'astre solaire ; dans le cercle rayonnant s'inscrit la figure parfaite du triangle, avec à l'intérieur, l'œil de la connaissance qui voit tout et qui sait tout. C'est l'"idée", l'image-pensée, du Dieu Un et Trin, fondement du monde et de la science du monde, la *mathesis universalis* : non comme deux, mais comme le même. Cette unité, cette union du monde et connaissance du monde est figurée par le rayon qui part de l'œil de Dieu pour rejoindre, de l'autre côté, en bas, le joyau concave que la fille à la tête ailée porte sur sa poitrine. Son regard est tourné vers le Soleil, ses pieds sont sur le "globe mondain", situé à droite de l'autel, où l'on voit les premiers symboles des religions : le lituus, l'eau et le feu. C'est l'allégorie de la métaphysique qui relie la Terre et le Ciel. Du joyau concave, le rayon divin se reflète sur la statue d'Homère, située à gauche, en bas, sous l'astre solaire. À ces pieds gisent les symboles de l'activité humaine : la charrue, le gouvernail, l'épée, la bourse, le faisceau, la balance, les premières lettres de l'alphabet latin, "le caducée d'Hermès". Vico les appelle "Hiéroglyphes", pour signifier la présence de la "Providence" dans l'histoire. Sur le côté opposé, à droite, une urne funéraire, juste devant la forêt qu'on entrevoit derrière les images au premier plan de la *Peinture*, elle qui est si épaisse qu'elle se confond avec les nuages du Ciel, que les rayons de l'astre solaire ne parviennent même pas à percer : *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*¹.

Il convient de s'attarder sur cette *Peinture*, à l'"explication" de laquelle Vico consacra, dans sa dernière rédaction de la *Science Nouvelle*, pas moins de trente-six pages. La vraie, réelle "Idée de l'Ouvrage", telle qu'il l'a définie en conclusion de l'Introduction²: à la fois image et pensée, pensée dans l'image, *eîdos* nécessaire pour représenter ce que la voix ne peut dire qu'en séparant l'avant et l'après du temps ; unité des deux mouvements, l'un du haut vers le bas, de Dieu à l'homme, et l'autre du bas vers le haut, de l'homme à Dieu. Une géométrie non dite, mais écrite est à la

¹ Jn, 1.5: « Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point saisie ».

² « E alla finfine per restringere l'*Idea dell'Opera* in una *somma* brevissima, TUTTA LA FIGURA rappresenta gli *tre Mondi* secondo l'*ordine*, col quale le *menti umane* della Gentilità da *Terra* si sono al *Cielo* levate » G. VICO, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a c. di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, ed. 1744, p. 815. Nous ferons désormais référence à cette édition en utilisant l'indication *SN44*. Id., *La Science nouvelle*, traduit et présenté par A. Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 38.

base de la *Peinture allégorique* : les deux rayons qui unissent l'astre divin et la statue de l'homme se rencontrent dans la Vierge à la tête ailée, en formant un triangle vertueux, qui 'réplique' dans l'extériorité de la création le triangle parfait renfermé dans le cercle solaire. Une géométrie "avec une réalité qui dépasse celle des points, lignes, surfaces et figures"³. C'est la géométrie de l'histoire, la *mathesis universalis* de l'histoire à l'œuvre bien avant que les doctrines des philosophes ne parviennent à la concevoir⁴. Le reflet du rayon divin du joyau concave de la Vierge, qui vise le soleil, sur la statue d'Homère signifie que la connaissance des "endoctrinés" n'est pas la première ; d'abord vient la connaissance des poètes. Et non des poètes qui ont la connaissance cachée, comme les imagine Platon, mais des poètes créateurs du langage, du langage humain né, non pas issu du Paradis, mais du hurlement animal au sein des forêts.

II

Ursprung des deutschen Trauerspiel, le chef-d'œuvre de Benjamin, est, à la fois, la théorie et la pratique de sa méthode historique : réunir dans une seule monade – sans sortir de sa singularité historique en l'élargissant, mais en agissant dans la direction contraire⁵ – le sens et le destin de toute l'histoire de l'homme, saisie dans son origine, *Ursprung*, essentielle : la chute. L'âge baroque représente cette monade : l'âge du jugement et de la sur-nomination, de la parole qui pour le nom de la chose "dépasse" la chose ; du *Trauerspiel*, le jeu douloureux de l'apparence, de la pompe, du monde devenu scène, théâtre, où rien n'est moins réel que le réel, y compris les vices, les intrigues de cour, les délits. Le monde du néant qui s'anéantit, des sentiments d'autant plus exaltés qu'ils sont moins ressentis – le souverain, élevé au soleil – ; de la parole qui, se faisant écriture, perd aussi bien la voix, – et par là, le lien encore vital, bien qu'étrange, avec la chose sur-nommée (*übergenannte*) – que le rapport avec les autres paroles, et sa propre unité intérieure. La parole écrite s'éparpille en signes. La langue nominale devient muette : un geste sans voix. L'homme a rejoint la nature en demeurant homme, sujet d'une connaissance morte. Et c'est là que le jugement de Benjamin se durcit : « la Renaissance explore l'univers, le baroque, les bibliothèques⁶ ».

La confrontation avec Vico s'impose. Le sens et la valeur de l'écriture sont en question. Revenons un instant à la *Peinture allégorique*. Celle-ci, nous l'avons dit, devait faire face à l'impossibilité de la voix de présenter la contemporanéité des deux mouvements de la théologie de l'histoire de Vico, de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, qui caractérise l'agir de la providence. Révélant ainsi une autre limite du

³ La référence à Spinoza est évidente: B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, a c. di G. Gentile, réédité par G. Radetti, con tr. it. a fronte di G. Durante, Sansoni, Firenze, 1963, p. III, *Praefatio*, p. 232-237.

⁴ « [...] i primi uomini cominciarono a umanamente pensare, non già da quando i Filosofi cominciaron' a riflettere sopra l'umane Idee » (G. VICO, SN44, cit., p. 903 ; tr. fr. p. 139).

⁵ Cf., par exemple, le jugement sur le Moyen Âge en relation au drame baroque : la particularité historique du premier se définit à partir de la perspective du deuxième, mais le drame baroque se caractérise sur la base du Moyen Âge : W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berliner Ausgabe 2016⁴, p. 55 (tr. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1975², p. 67).

⁶ *Ibid.*, p. 115 ; tr. it., p.140.

langage, tant “épistolaire” que symbolique, ou par “ressemblances⁷”, propre à l’âge héroïque où la voix s’était déjà séparée du geste, la *phoné* du *schéma*. Aussi la Peinture Allégorique, dans l’acte même de donner figure à la voix, mettait-elle en évidence une différence fondamentale : le *schéma* et la *phoné* se font face, sont *en soi* divisés et ne s’unissent que dans un tiers : le lecteur, qui donne vie à la double écriture de la Peinture allégorique et de l’Introduction de la *Science Nouvelle*.

Finalement, cette Peinture, contre l’intention de Vico, confirme le jugement de Platon sur l’écriture : les textes écrits se limitent à dire une seule et même chose, à chaque fois qu’on les interroge⁸. Une fois que la voix s’est soustraite à la langue, celle-ci se meurt. La vérité de Vico serait-elle à chercher chez Benjamin ? C’est l’exact contraire qui est vrai, car la vérité de Benjamin n’est pas celle à laquelle nous sommes arrivés – directement, avec lui, en suivant fidèlement son dire, indirectement avec Vico, en développant, contre lui, ce qui serait implicite dans ses desseins.

La vérité de Benjamin est à l’opposé de celle que nous venons d’énoncer : la vérité du langage est précisément fondée sur la distance entre l’homme et Dieu, sur l’absence de providence dans l’histoire. Le langage est vrai pour la non-vérité du nom et de l’écriture, de la voix et du geste, pour la non-vérité de la langue, de chaque langue d’homme. C’est la “méthode du nihilisme” qui s’impose : le langage de la “chute”, le langage des fils de la Terre, est toujours le langage du vivant où il dit, quelles que soient son intention et sa conscience, l’absence de Dieu. C’est le langage du Dieu absent, du Dieu qui, en tant que lointain objet du langage, en devient le seigneur et l’absent. Mais disons-le avec les mots de l’*Ursprung*, qui dans une monade – le drame baroque – parvient à saisir le sens, en soi divisé et contradictoire, de l’univers historique :

« Le langage du baroque est *constamment secoué* par les rébellions de ses éléments [...] les mots, même si isolés, résultent fatals. De plus, on a la tentation de dire que le fait qu’ils signifient, même si isolés, encore quelque chose donne un air menaçant au significat résiduel qu’ils conservent. Le langage est fragmenté d’une manière qu’il consigne à ses fragments une expressivité différente et plus grande [...]. Ici s’exprime aussi bien la présence de la pompe, que, à la fois, le principe fragmentaire et dissociant, de la vision allégorique. [...] Le langage réduit en ruine cessait dans ces drames d’avoir la fonction de simple communication et posait, objet né à nouveau, sa dignité à côté de celle des Dieux, des fleuves, des vertus analogues, formes naturelles exaltées jusqu’à l’allégorique⁹. »

Lisons à présent l’interprétation de la peinture de Klee, donnée par Benjamin dans *Über den Begriff der Geschichte*:

⁷ G. VICO, SN44, cit., p.808, p. 945, (tr. fr. p. 31, p. 189) et *passim*.

⁸ PLATON, *Phèdre*, 275d.

⁹ W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cit., p. 179 ; tr. it. pp. 219-220. Pour une analyse plus ample du texte, cf. V. VITIELLO, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Milano, Lanfranchi, 1994, Parere I, cap. III, “Dalla *Tragödie* al *Trauerspiel*: Walter Benjamin e il linguaggio della modernità”, pp. 77-99.

« Un ange y est représenté qui a l'air d'être en train de s'éloigner de quelque chose à quoi son regard reste rivé. Ses yeux sont écarquillés, sa *bouche ouverte*, ses *ailes déployées*. Tel est l'aspect que doit avoir l'Ange de l'Histoire. Il a le visage tourné vers le passé. Où se présente à nous une chaîne d'événements, *lui* ne voit qu'une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et raccommo-der les débris. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne peut plus les refermer. La tempête le pousse incessamment vers l'avenir, auquel il tourne le dos, cependant que devant lui le tas de ruines monte jusqu'au ciel. Cette tempête-là, voilà ce que nous appelons le progrès¹⁰. »

Nous sommes en présence de la plus sévère condamnation de la théologie de l'histoire, conçue comme l'agir, manifeste ou caché, de Dieu dans l'histoire, – que cette action soit appelée “astuce de la raison”, avec Hegel, ou, *provvedenza*, avec Vico, cela importe peu – : la tempête vient du Ciel, du Paradis. C'est le Paradis qui s'oppose à l'ange, qui voudrait recueillir la “faible force messianique” qui vient du passé. Mais le refus de cette théologie du progrès, de la continuité historique, de la *Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*¹¹ – ne se confond pas avec la négation de toute théologie historique. Benjamin regarde l'histoire dans la perspective de la “chute” : du bas. Mais, vue du bas, la “théologie” ne représente pas la “vérité” de l'histoire, mais plutôt l'instrument de l'action des hommes¹². Ce n'est donc pas la théorie qui écrit l'histoire mais l'action. Une telle pensée avait déjà été exprimée par Paul, l'apôtre du Christ, où la voix hébraïque n'a jamais cessé de résonner. Mais Benjamin, le juif Benjamin, cite Marx : « Dans l'idée de la société sans classes, *Marx a sécularisé l'idée de temps messianique*¹³. » Ce n'est pas Dieu qui soutient l'histoire ; Dieu est loin et absent, et c'est par cette absence et distance que l'humanité historique, l'humanité de la chute, du péché, l'humanité de Caïn fondateur de la *Civitas hominis*, opposée à la *Civitas Dei*, doit commencer pour faire histoire. Pour faire histoire dans la direction du regard de l'ange, de l'*Angelus Novus*. En d'autres termes : en déconstruisant la continuité historique, l'histoire progressive des vainqueurs, cette œuvre dirigée par Dieu, voulue par ceux-ci¹⁴.

¹⁰ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 693-704 ; voir aussi ID., *Sul concetto di storia*, tr. it. a c. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997 p. 34-37. Cette édition se fonde sur les (quatre) différentes rédactions du texte, en reportant les variantes en note. Elle contient, aussi, la traduction française, partielle, que Benjamin fit lui-même (p. 63-70), le « matériel préparatoire aux thèses » (p. 71-103), et « des matériaux tirés du *Passagen-Werk* » (p. 105-137).

¹¹ G. W. F. HEGEL, Bd. 1, « Frühe Schriften », in *Systemfragment von 1800, Werke*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1971, p. 422.

¹² Cf. *Ibid.*, § I. « Ma pensée est à la théologie – résume-t-il – comme le papier absorbant par rapport à l'encre. Elle est totalement imprégnée, si cela dépendait, tout de même, du papier absorbant il ne resterait plus rien de ce qui a été écrit » W. BENJAMIN, *Passagen-Werk*, GS, V, p. 588 [N 7°, 7] ; voir aussi ID., *Parigi capitale del XIX secolo. I passages di Parigi*, a c. di G. Agamben, Torino, Einaudi, 1986, p. 611.

¹³ *Ibid.*, p. 52-53.

¹⁴ Pour une analyse plus articulée de ce thème, cf. V. VITIELLO, « “Prendere a servizio la teologia”: messianesimo e nichilismo in Walter Benjamin », in *Europa. Teologia di un naufragio*, Milano, Mimesis, 2017, Sez. II-III, p. 147-161.

« *L'histoire est objet d'une construction*, et le lieu de celle-ci, ce n'est pas le temps homogène et vide qui le construit, mais celui qui est rempli du temps de *maintenant* (*Jetztzeit*). Ainsi, pour Robespierre, la Rome antique était un passé chargé de temps de Maintenant, un passé qu'il arrachait au continuum de l'histoire. La Révolution française se comprenait comme une seconde Rome¹⁵. »

Un passé chargé de “maintenant”, et non un “maintenant” chargé de passé. C'est la faible force messianique perçue par l'ange, qui n'a pas la force de l'accueillir. Les Robespierre sont nécessaires, pour que le passé des vaincus soit purifié et non livré à l'éternité de ce qui s'est passé, idée propre à la conception historiciste de l'histoire. En parlant d'elle, Benjamin devint, à la fois, plus rude et imaginatif – quelques-unes de ses expressions polémiques envers l'historicisme semblent être tirées des *Fusées* de Baudelaire, un *verkehrter Hegel*, très apprécié du philosophe¹⁶.

Il est vrai que la thèse de Benjamin qui opposait à la conception historiciste du temps homogène et progressif, la “dialectique de l'arrêt”, pouvait créer des équivoques. L'oxymore était évident : « La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage¹⁷. » Schelling l'avait déjà formulé dans les *Leçons d'Erlangen*, et on peut supposer que Benjamin en avait connaissance, en raison de la proximité qui existe entre son énoncé et celui de Schelling¹⁸. L'intention des deux auteurs était toutefois fort différente. Chez Benjamin, prédominait l'aspect pratique et révolutionnaire. Même s'il parlait de “pensée” et d’“idées”, dans le contexte du *Über den Begriff der Geschichte*, ce n'étaient pas les idées qui étaient en question, ou, du moins, pas uniquement les idées, mais plutôt les œuvres, les actions. Et, de fait, en revenant au thème central de son article, il ressentit la nécessité de préciser le sens, le caractère essentiel de l’“instant historique” : « En réalité, il n'existe pas un seul instant (*Augenblick*) qui ne porte en lui sa chance révolutionnaire – elle veut seulement

¹⁵ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 46-47.

¹⁶ « [die] Hure “Es war einmal” im Bordell des Historismus » (*ibid.*, § XVI, p. 50-51) rappelle de près : « L'amour, c'est le goût de la prostitution. Il n'est même pas de plaisir noble qui ne puisse être ramené à la prostitution » CH. BAUDELAIRE, *Razzi*, in *Id.*, *Opere*, a c. di G. Raboni e G. Montesano, Milano, Mondadori, 1996, p. 138 ; cf. aussi *Id.*, *Il mio cuore messo a nudo*, in *ibid.*, p.1432.

¹⁷ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, XVII, cit., p. 50-51.

¹⁸ « Le mouvement même est la connaissance que j'ai de ce mouvement, chaque moment du mouvement et la connaissance que j'ai de ce mouvement sont effectivement, instant pout instant, une chose seule, et cette connaissance qui freine, retarde et qui reflète est la connaissance du philosophe, c'est ce que, dans ce processus, le philosophe peut définir à la rigueur comme *sien* », F. W. J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge, Sämtliche Werke*, CD-ROM © TOTAL VERLAG, 1997, p. 2911; cf. aussi, pour la traduction italienne, *Id.*, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a c. di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974, p. 219. Nous ajoutons cet autre texte de Benjamin, tiré des *Passagen-Werk*, pour mettre en évidence la proximité mais aussi la distance entre ces deux auteurs : « À la pensée appartient le mouvement autant que l'arrêt de la pensée. L'image dialectique se manifeste là où la pensée s'arrête dans une constellation pleine de tensions. C'est la coupure du mouvement de la pensée. Naturellement son lieu n'est pas n'importe lequel. Il faut la rechercher, dans une parole, là où les tensions des dialectiques opposées rejoignent le sommet. Pour cette raison l'image dialectique est le même objet historique construit dans l'exposition matérialiste de l'histoire. En étant identique à l'objet historique, elle justifie son extrapolation du *continuum* du passé historique », W. BENJAMIN, *Passagen-Werk*, cit., p. 595 [N 10°, 3] ; tr. it., p. 617-618.

être définie comme spécifique, à savoir comme chance d'une solution entièrement nouvelle face à une tâche entièrement nouvelle¹⁹. »

Le “maintenant”, *Jetztpunkt*, l’“instant”, *Augenblick*, n'est pas un moment comme les autres : c'est [la] *chance*, que la mémoire hébraïque de Benjamin signale aussi comme la petite porte par laquelle peut rentrer le Messie²⁰, et que nous pouvons, donc, en prolongeant l’“allégorie”, nommer d'une manière légitime : « *nyn kairós* », « *e ripè tou ophthalmou*²¹ », pour indiquer la vraie “révolution” accomplie par Benjamin, le renversement effectif de la conception du temps historique qu'il a réalisé.

Érchetai *hóra kai nyn éstin*²² – l'heure vient et c'est maintenant : de l'Évangile de Jean à saint Augustin, de Paul à Hegel, c'est cette conception du temps qui s'est imposée dans l'Occident chrétien. L'*hóra* – l'horizon de l'histoire – vient maintenant, dans un *nyn kairós* qui est notre temps, le temps présent de l'avènement du Messie : un temps, un instant, qui est lui-même compris dans l'*hóra* qui apparaît maintenant, dans l'instant.

La “dialectique de l'arrêt” de Benjamin renverse ce rapport, car l'*hóra* ne comprend pas le *nyn* – y compris le *nyn* *kairologique* de son avènement, de l'avènement du Messie comme la révélation de l'horizon du temps de l'histoire, – mais le *nyn* comprend l'*hóra*, le *nyn* qui est, précisément, *nyn kairós*. La totalité des temps est ordonnée dans le temps un et particulier de l'instant où se réalise la dialectique de l'arrêt dont Benjamin a fourni une représentation exemplaire dans le paragraphe du *Passagen-Werk*, qui comprend la description du collectionneur et de l'allégoricien – les deux âmes du philosophe :

« [...] Le grand collectionneur, tout à fait à l'origine, est touché par la confusion et l'éparpillement dans le monde. C'est ce même spectacle qui a tant occupé les hommes de l'âge baroque. [...] L'allégoricien est en quelque sorte aux antipodes du collectionneur : il a renoncé à jeter de la lumière sur les choses à travers la recherche de ce qui pourrait leur être proche et homogène, il les dissout de leur contexte et remet dès le début la tâche de dévoiler leur signification dans sa propre profondeur absorbante. [...] Mais un allégoricien ne se cache pas moins dans chaque collectionneur, et un collectionneur dans chaque allégoricien²³. »

III

Revenons à Vico, à travers une allégorie de Benjamin : « Telles les fleurs se tournant vers le soleil, les choses révolues se tournent, mues par un héliotropisme mystérieux, le passé tend à se tourner vers le soleil qui est en train de se lever au ciel de l'histoire²⁴. »

¹⁹ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 54-55.

²⁰ *Ibid.*, p. 56-57 (sub B.).

²¹ Paul, *Rm*, 8.18; *I Co*, 15.52.

²² Jn, 4.23, et 5.24-25, sur ces derniers versets cf. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XX, 6.1.

²³ W. BENJAMIN, *Passagen-Werk*, cit., p. 279 [H4a, 2] ; tr. it. p. 277.

²⁴ *Id.*, *Über den Begriff der Geschichte*, § IV, cit., p. 24-25.

Des deux mouvements de la grande *Allegoria* de Vico, celui qui prédomine est le mouvement du bas : de l'homme à Dieu. L'histoire idéale et éternelle – articulée dans les trois mots : « elle a dû, doit, devra²⁵ » – est ‘figure’, *peinture*, de l'homme. De l'homme qui écrit l'histoire, et ne sais pas – ne peut pas – écrire les histoires qui courent dans le temps, si non en cueillant leurs fragments “tronqués et dispersés” dans une histoire qui ne connaît pas le mouvement, dans une histoire *picta*.

On comprend alors que la *Dipintura* ne peut être conçue qu'au troisième âge du langage, lorsque le processus d'universalisation des noms – des sons qui nomment les choses – s'est achevé. Et la *Dipintura* est l'allégorie de cet accomplissement du langage, car elle comprend les trois âges de la langue, en figurant les abstractions symboliques de Dieu, et donc la double image – terrestre et céleste, corporelle mais ailée – de la plus haute forme de la connaissance humaine et, pour finir, des signes concrets des œuvres de l'homme. En plus d'exprimer l'insuffisance de la voix, la grande peinture de la *Science Nouvelle* montre également que l'histoire idéale éternelle – l'*Hóra*, l'horizon de l'histoire – ne se donne que dans le temps historique, qui n'est pas le temps continu, qui répète dans le siècle l'image de l'éternel, mais plutôt le temps monadique de l'instant, de l'*Augenblick*, du *nyn kairós*, où se révèle, à chaque fois, l'image que l'homme, consciemment ou, le plus souvent, inconsciemment, se construit de l'histoire, en l'écrivant. En d'autres termes : en la réalisant.

Et la providence? Pouvons-nous comprendre la *Science Nouvelle*, en omettant l'action de Dieu dans l'histoire? Certainement pas. Mais il ne faudrait pas pour autant oublier l'admonestation que Vico formule dans le *De antiquissima* : « [...] impiae curiositati notandi, qui Deum Opt. Max. a priori probare student. Nam tantundem esset, quantum Dei Deum se facere, & Deum negare, quem quaerunt²⁶ ».

La prudence à laquelle Vico fait appel lorsqu'il aborde la providence se manifeste pleinement dans la conclusion de la *Science Nouvelle* (et il est difficile de se soustraire à la fascination qu'exerce cette écriture) :

« Mais si les peuples se décomposent dans cette ultime maladie civile, et ne consentent pas, au-dedans, à un monarque né parmi eux, ou si des nations meilleures ne viennent pas du dehors les conquérir et les conserver, alors la providence applique à leur mal extrême un remède extrême. Ces peuples se sont en effet accoutumés, comme des bêtes, à ne penser à rien d'autre qu'aux propres utilités particulières et ont atteint le dernier degré des jouissances raffinées, ou, pour mieux dire, de l'orgueil, à la manière des animaux sauvages qui, au moindre déplaisir, s'offensent et deviennent féroces. Ainsi, au milieu de la plus grande affluence et de la foule des corps, vivent-ils comme des bêtes farouches dans une profonde solitude des sentiments et des volontés, et à peine peut-on en trouver deux qui s'accordent puisque chacun suit son propre plaisir ou son caprice. Pour toutes ces raisons, la providence fait qu'avec leurs factions obstinées et leurs guerres civiles violentes ces peuples changent leurs cités en forêts, et leurs forêts en tanières d'hommes. Ainsi

²⁵ G. Vico, SN44, cit., p. 904 ; tr. fr. p. 140.

²⁶ « [...] impiae curiositati notandi, qui Deum Opt. Max. a priori probare student. Nam tantundem esset, quantum Dei Deum se facere, & Deum negare, quem quaerunt. » : ID., *De antiquissima italorum sapientia*, tr. it. a fronte, a c. di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 54.

vont se rouiller pendant longues siècles de barbarie les viles subtilités des intelligences malicieuses qui avaient fait d'eux des bêtes rendues encore plus cruelles par la barbarie de la réflexion que n'avait été cruelle la première barbarie des sens. En effet cette dernière manifestait une férocité généreuse, contre laquelle on pouvait se défendre en prenant la fuite ou en se protégeant, tandis que l'autre, avec une férocité lâche, et en se cachant derrière des flatteries et des embrassements, complote contre la vie et la fortune des amis confiants²⁷. »

Le remède extrême de la providence consiste à laisser que le mal, en s'aggravant, parvienne à son ultime degré, d'où l'on ne peut que remonter ou mourir. L'unique possibilité de rédemption est dans la chute même.

IV

Regardons encore une fois les deux peintures : à présent, elles sont l'une face à l'autre. J'imagine les yeux de l'Ange s'ouvrir sur la peinture de Vico : l'instant voit l'éternité. L'éternité dure un instant, ou bien est-ce l'instant qui est éternel ?

Si une preuve *a priori* de l'existence de Dieu est impossible, on ne peut pas non plus prouver *a priori* l'inexistence de Dieu. La finitude de l'esprit de l'homme ne permet que de se positionner au milieu, dans l'*infirmis* du doute, qui n'est pas maladie, mais une saine inquiétude de la pensée, si elle ne se limite pas à observer l'amas de ruines du passé, qui ne cesse d'augmenter, en se laissant transporter par la tempête du paradis, en se forgeant un ordre historique progressif, où les fragments "tronqués et dispersés" du temps qui court se mettent eux-mêmes en ordre, grâce à la puissance de Dieu, qui agit en eux. L'allégorie est œuvre de l'homme, connaissance de l'homme, qui, dans les fragments du passé, tente, parfois, d'identifier un ordre, qu'il n'apprend que du passé. C'est ce que réalise Vico lorsqu'il relit le Moyen Âge comme *ricorso* du monde archaïque, et qu'il va jusqu'à critiquer l'excès de doctrine du toscan Homère. De même, Benjamin avec Robespierre : « La Révolution française se comprenait comme une seconde Rome ».

Même à travers cette dernière confrontation on aperçoit la distance considérable qui sépare les deux philosophes. En parlant du premier nous avons naturellement cité Homère et Dante, alors que l'on a évoqué l'exemple de la Rome ancienne et de la révolution française pour parler du deuxième. La théologie négative de Benjamin est surtout politique et plus vouée à la lutte : dans *Über den Begriff der Geschichte*, il rappelle avec une évidente allusion à Paul, que « le Messie vient aussi bien comme rédempteur que comme celui qui défait l'Antéchrist²⁸ ». La théologie civile de Vico est, au contraire, essentiellement morale. "Morale", et non "éthique", comme en témoignent les paroles finales de la *Scienza nuova* : « En résumé on peut conclure de tout ce qui a été exposé dans cette œuvre que cette Science porte indivisiblement avec

²⁷ SN44, pp. 1260-1261; tr. fr. p. 537.

²⁸ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, § VI, cit., p. 26-27. Cf. Paul, 2 Ts, 2. 3-9.

elle l'étude de la piété, et que se l'on n'est pas pieux, on ne peut être vraiment sage²⁹ ».

Il n'y a là aucun "irénisme" : la scission hébraïque qui caractérise la théologie politique négative de Benjamin est différemment présente, mais non absente, dans l'étude de la piété, qui conclut la théologie civile du chrétien Vico.

Et l'on ne peut pas ignorer la racine commune qui les relie : le discours de la Montagne³⁰ n'efface pas le jugement d'Adonai : « Cependant j'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau³¹ », si le Fils après – *après, non avant*³² – la parole du Père qui accueille et rédime tout, revient à *Ur-teilen*, diviser, couper, séparer : « je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée³³ ».

Cependant – oui, encore un "cependant" – quoi d'autre plus que l'épée impie rend « le fauve humain [...] pitoyable à soi-même et à autrui³⁴ » ?

VINCENZO VITIELLO

(Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*)

*Email: < witiello@libero.it >

²⁹ G. Vico, *La Science nouvelle*, cit., p. 641.

³⁰ Mt., 5, 44-45.

³¹ Malachie, 1.2-3.

³² Comme Dostoïevski dans *l'Idiot*. Sur ce thème cf. l'Introduction de Vittorio Strada à l'édition du roman proposée par l'Einaudi (tr. it. di Alfredo Polledro, Torino, 1991, p. V – XXVIII), en particulier pour l'influence exercée par l'interprétation nietzschéenne du Christ à travers la figure du prince Myskin.

³³ Mt., 10, 34 *sq.*

³⁴ U. FOSCOLO, « Les Tombeaux », in *De l'origine et des devoirs de la littérature*, introduction, traduction et notes de G. Genot, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007.

ITINERARI CASSIRERIANI INTORNO A VICO

1. Nel lungo e complesso itinerario che conduce Cassirer alla definizione della filosofia delle forme simboliche e della logica della scienza della cultura, il confronto con il pensiero vichiano, malgrado si riferisca esclusivamente alla *Scienza nuova*, ha un significato ben determinato. Al chiarimento di questo significato intende contribuire la mia relazione inserendo il riferimento a Vico nel processo attraverso il quale si opera in Cassirer il passaggio dalla prospettiva di filosofia trascendentale alla elaborazione di una filosofia e una metafisica delle forme simboliche. Prendo, quindi, le mosse da una ricognizione dei luoghi nei quali il filosofo napoletano viene richiamato all'interno delle opere e degli scritti resi oggi disponibili grazie alla pubblicazione del *Nachlass*. In particolare, mi sembra importante soffermarsi soprattutto sulle questioni che riguardano la conoscenza storica, alle quali Cassirer non ha dedicato una trattazione completa ed esauriente, lasciandole piuttosto emergere dalle ricche e feconde analisi storico-filosofiche e da altri studi a cui si farà qui riferimento¹.

In generale Cassirer definisce la conoscenza storica come un momento di comprensione del movimento che rende « visibili le forze che si ripercuotono nelle opere della storia », per cui essa rappresenta quell'« intreccio di azioni e opere » costruito attraverso la loro stretta correlazione, attraverso il « calarsi delle une nelle altre ». *Comprendere* significa allora « appropriarsi dell'intero processo di creazione », un processo che si basa tanto « sulle condizioni della personalità », quanto « sulle condizioni strutturali (teleologiche) della cosa creata, o meglio, della cosa da creare ». Qualunque sia l'oggetto, e l'ambito nel quale e per il quale esso viene creato, il comprendere storico ha il compito di far emergere

« le personalità, che vivono, operano e sono, non nei loro atti di vita accidentali, ma nelle loro opere – le opere, i “monumenta”, che in quanto tali “testimoniano”, danno testimonianza, aere perennis delle personalità creatrici. La testimonianza attraverso il prodotto, il creato – questo è il tema del comprendere storico, qualunque possa essere questo prodotto, opera (*opus*) d'arte, di scienza, di politica, di storia della religione e così via »².

¹ In particolare, per esempio, in alcuni passaggi di quello che è stato definito il iv volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dedicato ad una *Metafisica delle forme simboliche*, ma soprattutto nei saggi editi nel *Nachlass* che solo in parte sarebbero confluiti nelle pagine del iv volume di *Erkenntnisproblem*, del 1940, dedicato al problema delle *Forme e tendenze fondamentali della conoscenza storica*, o in quelle del *Saggio sull'uomo*, pubblicato postumo nel 1946.

² E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Milano, Sansoni, 2003, pp. 195 e 196.

Dal punto di vista della filosofia delle forme simboliche la storia va allora intesa come un punto di partenza, uno « stadio di passaggio », le cui diverse modalità (la storia del linguaggio, la storia dell'arte, la storia della religione ecc.) costituiscono la « materia » di una filosofia delle forme simboliche, di una logica delle scienze della cultura, che deve essere in grado di giungere alla comprensione e all'interpretazione delle « forme interne » che in essa agiscono³.

In questo quadro, quel che si deve mettere in luce rispetto a Vico, al quale è stato

³ Ivi, p. 198. Come si legge nei manoscritti pubblicati nel terzo volume dei *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, per Cassirer le forme e i compiti dell'osservazione storica vanno considerati su tre livelli diversi. Il primo è quello del fenomeno dell'io, o fenomeno della monade, che corrisponde alla forma dell'autobiografia (ma anche della storia nazionale), che, in quanto forma originaria dell'autoriflessione (*Selbstbesinnung*) storica, sta tra l'osservazione poetica e quella storica. Il secondo è quello del fenomeno io-tu che sta alla base della storia politica, della storia degli Stati assunti come « totalità politiche » (*politischen Ganzheiten*), nelle quali si esprime l'organizzazione delle singole volontà, e che corrisponde al « fenomeno dell'agire e del volere », il terreno *reale* della storia che arriva fino alla sociologia. E tuttavia qui la storia va anche avvicinata alla natura, in quanto essa « può realizzare per la conoscenza del mondo umano e del mondo etico ciò che Newton ha realizzato per il mondo fisico. Kant vide in Rousseau un tale “Newton della storia” – che ha portato “ordine e regolarità” nei suoi molteplici, confusi fenomeni scoprendo il motivo segreto che muove ogni accadere umano », E. CASSIRER, *Geschichte. Mythos*, hrsg. von K. Ch. Köhnke, H. Kopp-Oberstebrink, R. Kramme, in Id., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hamburg, Meiner, 2002, Bd. iii, p. 59. Qui le azioni umane non sono guidate da forze meccaniche, ma da forze interne, le « forze della motivazione », per cui diventa possibile distinguere il fare umano dall'accadere naturale. Il terzo livello, infine, è quello nel quale l'*opera* coincide con i *monumenti*, che rappresentano « das zeitlich-Entstandene und zeitlich-Gebundene, das nichtsdestoweniger dem Augenblick seiner Entstehung nicht verhaftet ist – es ist als Werk ewig »; ivi, p. 17. Così la vera storia non si compie « nella storia politica, ma nell'autentica storia delle opere (*Werk-Geschichte*) (in quanto storia del linguaggio, storia della letteratura, storia dell'arte, storia della religione, storia della scienza) », *ibid.* Ma il punto rilevante sta nel fatto che per Cassirer i tratti fondamentali del sapere storico vanno indicati nello « *Ich-Erkenntnis* », nella « struttura monadica della coscienza » ivi, p. 82, così che l'apriori storico appare come condizione della sua stessa possibilità. L'essere dell'io si può rappresentare solo nella ritenzione (*Retention*) e nell'anticipazione (*Antizipation*), « nel tornare al passato e nell'anticipare il futuro » (ivi, p. 84), per cui se la conoscenza dell'io è data attraverso tali contrapposte azioni, il suo essere può essere colto nel trascorrere (*Dahingleiten*) nel tempo. Il fenomeno dell'io si dà, dunque, nella « “conservazione” (*Aufbewahrung*) del passato nel presente », e senza il fenomeno dell'io non si darebbe alcun accesso ai fenomeni della vita (biologia) e all'essere storico (storia). « La storia – scrive Cassirer – non è nient'altro che la grandiosa proiezione di questa “esperienza originaria” (*Urerfahrung*) – in questo senso essa è originariamente “biografica” – la storia è per noi accessibile, comprensibile solo perché noi siamo essenze (*Wesen*) che hanno una “biografia” (*Biographie*) » ivi, p. 84. La storia, quindi, è « antropomorfa », e solo perché il nostro sé è costituito da una tale doppia modalità del passato e del futuro, della memoria e dell'aspettativa, noi possiamo introdurre tale modalità nell'accadere oggettivo, e quindi trasformarlo in storia, *metamorfizzarlo* (ivi, p. 85). In definitiva, la storia ha una struttura apriorica (Kant) che può essere compresa solo dal nostro *Ich-Struktur*, e la conoscenza storica offre nuova ampiezza e pienezza alla conoscenza di noi stessi. Quando, invece, ci troviamo a che fare con « “fremden Ich” », o con le forme del linguaggio, dell'arte, con i monumenti, non ci troviamo di fronte ad un carattere temporaneo, ma permanente, che interpretiamo partendo « da ciò che noi stessi siamo e dal modo in cui cogliamo noi stessi come un'unità in ogni cambiamento, come una “persona” nelle sue mutevoli “condizioni” » ivi, p. 86. Persona e condizione (*Zustand*) sono, quindi, le categorie fondamentali che ci aprono il mondo della storia.

ipotizzato Cassirer sarebbe giunto attraverso un programma di letture di opere italiane avviato dopo l'arrivo a Marburgo⁴, è il ruolo che gli viene riconosciuto nella fondazione di un metodo per le *Geisteswissenschaften*. La questione del metodo delle scienze dello spirito o della cultura emerge a partire dal *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, l'opera edita nel 1902 e intrisa delle problematiche teoretiche della scuola di Marburgo, nella quale compaiono, per la prima volta, significativi accenni alla filosofia vichiana, considerata come contrapposta a quella di Cartesio e in sintonia con quella di Leibniz⁵. Infatti, se Cartesio ha concepito la realtà come il prodotto di una coscienza limitata « all'insieme astratto dei principi matematici », Leibniz ha esteso il problema della conoscenza della natura alla fondazione della realtà storica criticando il concetto cartesiano di sostanza attraverso l'idea della monade, la quale rimanda ad una metafisica dello spirito umano che Vico avrebbe indicato « come presupposto per ogni storia evolutiva delle idee »⁶. Leibniz e Vico, quindi, oltre che per aver individuato una nuova metodologia per l'agire umano, sono avvicinati anche per il tentativo di procedere al di là della necessaria distinzione e di cogliere unitariamente il processo di costituzione dell'oggetto storico e dell'oggetto della natura, che implica l'« unità finalistica del tutto ». Se per Leibniz questa unità può essere individuata nella monade, per il filosofo napoletano va ricercata negli « ordini generali e permanenti che stanno alla base dell'evoluzione storica del genere umano », dunque in una « storia ideale eterna » alla quale spetta il compito di « cogliere la realtà effettuale empirica e politica dei popoli nei loro mutamenti »⁷. Il giovane Cassirer, quindi, ponendo la questione della differenza metodologica tra la conoscenza della natura e la conoscenza della storia, indica nella monade, nel fenomeno originario della coscienza, la capacità di svilupparsi tanto verso la realtà biologica quanto verso una realtà spirituale, in cui l'io viene a determinarsi nel concetto etico di « personalità », vale a dire nel principio con il quale « cogliamo quella realtà che ascriviamo all'uomo come soggetto della storia »⁸ e che fonda la « moderna filosofia della storia ».

Lontani dal cartesianesimo e dalle filosofie di Malebranche e di Spinoza, Leibniz e Vico sono accostati da Cassirer per il tentativo di cercare l'individualità nella storia, ancorandola ad un ordine universale, dato da un'etica autonomamente considerata, pura scienza di ragione, il cui fondamento è l'unitarietà tra la coscienza di dio e la

⁴ Cfr. D.Ph. VERENE, *Vico's Influence on Cassirer*, in « New Vico Studies », a. iii, 1985, p. 105. Per Ferrari, sarebbe stato invece Paul Natorp a mediare nella conoscenza del filosofo napoletano: M. FERRARI, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 246.

⁵ Ha richiamato l'attenzione su quest'opera anche E. PACI, *Vico and Cassirer*, in Aa. Vv., *Giam-battista Vico. An international Symposium*, ed. by G. Tagliacozzo e H. V. White, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969, che ha scritto: « [...] Cassirer wrote his first great book – on Leibniz – and that in this book we encounter a man who is not Russell's Leibniz, but the Leibniz of the encyclopedia of the sciences and culture, the philosopher of the individual, of the individual's conscience, and of the position of the monad in the *Geisteswissenschaften*. Cassirer never forgot either Leibniz or Goethe. Let us point out that Vico also (in his "philosophy" of nature) is steeped in a Leibnizian atmosphere » p. 471.

⁶ E. CASSIRER, *Cartesio e Leibniz*, traduzione di G.A. De Toni, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 327.

⁷ Ivi, p. 328.

⁸ Ivi, p. 311.

coscienza dell'uomo costruita sulla teologia⁹, e perciò capace di agire come punto di compenetrazione tra l'elemento spirituale e quello teoretico¹⁰. La fondazione universale e autonoma dell'etica nel sistema leibniziano, slegata dall'accadere esteriore, e proprio per questo capace di un'applicazione ancora più sicura, consente, per Cassirer, di scorgere il lento e continuo progredire degli uomini, il loro perfezionamento spirituale che, libero dalla necessità di raggiungere fini materiali, muove sempre verso forme di organizzazione più alte e complesse, che possono compiersi ponendo « l'occhio nel sole », vale a dire secondo un universalismo nel quale si ritrovano « l'unità comprensiva del concetto di *humanitas* (*Humanität*) e l'applicazione di tale concetto alla filosofia della storia »¹¹. Per Cassirer, dunque, la metafisica della storia leibniziana, costruita sulla base dell'elemento religioso trasposto « nelle credenze di ragione e nel senso dell'armonia », ha scorto un nuovo tipo di approccio al quale può essere avvicinato solo la *Scienza nuova* che, come avviene nell'« Idea dell'opera », non considera più dio nell'ordine delle cose naturali, ma « nel mondo dello spirito umano e del suo evolvere nelle diverse nazioni », vale a dire nel mondo che non dipende da una volontà creativa esterna, ma che va inteso a partire dalla « natura dello spirito proprio, nella quale ci è dato l'archetipo unitario di tutta la storia del genere umano »¹².

Muovendo da queste brevi considerazioni mi sembra si possa affermare che i riferimenti a Leibniz e a Vico nel lavoro del 1902 introducano il discorso cassireriano intorno a quelle « energie spirituali » capaci di fondare una nuova logica, contrassegnata dal doppio movimento del « progresso del fare » e della riflessione sui « fondamenti del fare »¹³. Una questione che Cassirer affronta anche in *Freiheit und Form*, l'opera del 1916 volta a cogliere l'essenza dello spirito tedesco nell'« agire e patire della storia spirituale della Germania », nel principio della libertà e della forma, vale a dire in quelle categorie che permettono di « disegnare un piano comune sul quale proiettare uniformemente lo sviluppo religioso, quello filosofico e quello letterario, per mettere in risalto sia la specificità delle loro leggi particolari, sia il nesso universale nel quale si trovano »¹⁴. Pagine che hanno certo in Leibniz uno dei momenti più importanti, mentre non vi trova posto Vico, così altrettanto il

⁹ Proprio l'ancoraggio ad una volontà assoluta permette a Leibniz, secondo Cassirer, di giungere anche alla questione del dover essere, di modo che i principi etici di ragione vanno considerati come « la fonte di un'obbligatorietà che comprende d'un modo la coscienza di dio e quella dell'uomo », ivi, p. 314.

¹⁰ Ivi, p. 317. Solo nell'etica è possibile intendere il progresso continuo, lo sviluppo del divenire morale che sta alla base del « vero sentimento della personalità ».

¹¹ Ivi, p. 326.

¹² Ivi, p. 327.

¹³ Id., *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, a cura di G. Spada, Firenze, Le Lettere, 1999, p. 92 [*Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, B. Cassirer Verlag, 1916].

¹⁴ Ivi, p. 43. Sul tema dell'essenza dello spirito tedesco occorre ricordare il saggio di E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914* (che ora si legge in traduzione italiana con il titolo *Le idee intorno al 1914*, in « Archivio di storia della cultura », a. xxix, 2016, pp. 637-659, con una introduzione di M. MARTIRANO, «Anni simbolici». *Le idee intorno al 1914 di Ernst Troeltsch*, pp. 621-636), saggio dal quale Cassirer appare lontano nelle pagine di *Freiheit und Form*.

filosofo napoletano è quasi del tutto messo ai margini di quella « geografia delle idee »¹⁵ che sta alla base delle analisi di storia della filosofia svolte da Cassirer in particolare nelle opere composte tra il 1927 e il 1932, l'anno di pubblicazione della *Philosophie der Aufklärung*. Un'assenza che può essere motivata sia dal fatto che Vico viene considerato tutto sommato estraneo al movimento illuministico, al secolo della ragione – una lontananza che vale anche per quanto riguarda il capitolo sulla « conquista del mondo storico », dove è appena citato¹⁶ –, sia per il significato metodologico della storia della filosofia cassireriana la quale, impegnata a ricercare le forze operanti che agiscono al suo interno e l'universalità di un punto di vista sistematico, di un « sistematico orientamento », ricostruisce i propri problemi partendo da un'unità dinamica. In effetti Cassirer muove dalle questioni che si pongono nell'orizzonte dell'idealismo trascendentale, al quale evidentemente il filosofo napoletano non può per lui essere avvicinato¹⁷.

2. Dopo gli accenni nel volume del 1902, Vico torna ad essere considerato negli studi del periodo amburghese, quelli che conducono alla redazione della *Filosofia delle forme simboliche*¹⁸. I luoghi nei quali il filosofo napoletano viene

¹⁵ È l'espressione utilizzata da Piovani a proposito della marginalizzazione di Vico nel movimento illuministico, cfr. P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee* (1965), nuova edizione con una presentazione di F. Tessitore, introduzione di F. Lomonaco, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, p. 31.

¹⁶ L'unico riferimento a Vico sta proprio nel capitolo sulla storia dove la *Scienza nuova* è indicata come l'opera che ha fornito « il primo progetto sistematico di una filosofia della storia », E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 293. Va ricordato che nella *Bibliografia vichiana* Benedetto Croce aveva già messo in luce come per Cassirer l'influenza di Vico sulla filosofia dell'illuminismo fosse stata « nulla »; cfr. B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta da F. Nicolini, Napoli, Ricciardi, 1947, vol. ii, p. 915. Per una ricezione di Cassirer in Italia cfr. in particolare: B. CENTI, *Die Cassirer-Forschung in Italien*, in *Symbolische Formen, mögliche Welten - Ernst Cassirer*, hrsg. von E. Rudolph e H.J. Sandkühler, in « Dialektik », a. i, 1995, pp. 145-154; R. LAZZARI, *Cinquant'anni di studi su Cassirer*, in « Rivista di Storia della Filosofia », n° 4, 1995, pp. 889-921; G. RAIÒ, *Introduzione a Cassirer*, Roma-Bari, Laterza, 2002³, pp. 191-210. Per una ricostruzione del dibattito su Cassirer si veda anche S. RICCI, *Garin lettore di Cassirer*, in « Giornale critico della filosofia italiana », a. lxxxviii, n° 5/2, 2009, pp. 457-477 e F. LOMONACO, *Per una logica delle scienze della cultura: Croce e Cassirer*, in « Bollettino Filosofico », a. xxviii, 2013, pp. 198-217.

¹⁷ L'idealismo critico, scrive Cassirer, a differenza di quello assoluto hegeliano « spera di giungere ad una sorta di grammatica e di sintassi dello spirito umano [...] e di farsi un'idea delle regole generali che le governano. Questo ci metterà forse in grado di comprendere meglio [...] quel mondo comune cui ogni coscienza individuale partecipa, e che ogni coscienza individuale deve ricostruire nella sua propria maniera e con i suoi propri sforzi »; E. CASSIRER, *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. Ph. Verene, traduzione di G. Ferrara, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 98-99 [*Critical Idealism as a Philosophy of Culture* [1936], in ID., *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*]. Su questo sia consentito rimandare anche a M. MARTIRANO, *Scienze della cultura e storiografia filosofica in Ernst Cassirer*, in « Archivio di storia della cultura », iii, 1990, pp. 409-444.

¹⁸ Per Pietro Piovani la *Filosofia delle forme simboliche* è « una delle opere più rappresentative del Novecento filosofico », P. PIOVANI, *Scandagli critici*, a cura di G. Di Costanzo – F. Lomonaco, Napoli, Morano, 1986, p. 209. E qui – se è consentita una digressione che se sembra allontani dai temi finora trattati, è tuttavia utile all'interno di una riflessione più ampia su Vico e il Novecento –, va ri-

discusso all'interno della *Filosofia delle forme simboliche* sono di certo tra i più

cordato che Piovani ha considerato il Novecento come un « tempo di negazioni, problematizzazioni, ripensamenti, rinnegamenti », ID., *Etica in Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977, pp. 824-836, p. 824, dunque un'epoca tormentata, capace di suscitare meraviglia e sgomento, di modificare i modelli di comportamento e, allo stesso tempo, di avviare confronti radicali con i quali attrezzarsi ad affrontare nuovi compiti, nella consapevolezza dell'impossibilità di vivere dentro abitudini consolidate e fisse. Affermazioni che ancora offrono spunti di chiarificazione sul significato del secolo appena trascorso, l'epoca della crisi del monismo universalistico e segnata da un « anomico individualismo », ID., *Normatività e società*, Napoli, Jovene, 1949, p. 2, al quale occorre opporre la ricerca della norma e la storicizzazione delle idee. Per questo, secondo Piovani, la storia nella molteplicità dei suoi "condizionati" si rivela come il campo in cui viene espressa la forza produttiva degli ideali, dei valori che vivono, si affermano e si trasformano in essa, diventando, in consonanza con alcuni temi propri della filosofia della cultura cassireriana, i vissuti delle forme del sapere umano. Quei vissuti che, attraverso la nuova scienza dell'umanologia, sono intesi come i segnali dell'« equilibrio instabile della condizione umana » ID., *Etica*, cit., p. 835, della continua tensione verso l'infinito compito di creazione della cultura, in quanto capaci di oggettivarsi nei suoi diversi ambiti attraverso l'arte, il linguaggio, il mito ecc., vale a dire le diverse funzioni dell'attività formatrice e spontanea dell'uomo. Non è certo un caso che Piovani avvia il ragionamento del I capitolo di *Filosofia e storia delle idee* riportando le parole di Jaeger: « Mondi che fino a pochi decenni fa sembravano chiusi e impenetrabili a vicenda, come la storia politica e la storia della filosofia, della pubblicistica, della retorica, appaiono ora come membra vive di un organismo unitario », P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, cit., p. 11. In questo importante lavoro traspaiono gli interessi per il pensiero di Cassirer, il quale, per Piovani, è stato nella cultura del Novecento colui che « meglio dimostra quanto possa la riuscita unione dell'ingegno filosofico e dell'ingegno storico », ivi, p. 28. E Cassirer mi sembra sia al centro dell'interesse piovaniano soprattutto per quanto riguarda il problema della « rivoluzione coscienziale di Kant », punto di avvio « della liberazione della coscienza dalla determinazione delle cose come mera oggettività ». Piovani, infatti, assumendo il significato cassireriano della "rappresentazione" in quanto formativamente efficace, la intende come « il riconoscimento dell'idea come forma organizzatrice, capace di significazione simbolizzante. Non sono gli oggetti a farsi conoscere in un determinato ordine che foggia il conoscere oggettivo; sono i conoscenti a conoscerli in un ordine che essi formano nel momento stesso in cui stabiliscono la varietà delle relazioni inter-oggettive », ivi, p. 185. Dunque, è a partire dall'attività simbolizzatrice della coscienza che si danno "immagini" la cui genesi e i cui principi stanno nell'autonoma capacità creativa dello spirito, nella forma dell'operare. « Si comprende, dunque, che la conoscenza storica delle forme della civiltà, realizzazioni dell'attività di idealizzazione simbolificante propria dell'uomo, debba considerarsi, per conseguenza, un momento interno ad ogni completa filosofia del conoscere: aspetto culminante di una logica del concreto. Perciò in Cassirer il "teoretico" e lo "storico" si legano come in pochi altri pensatori », ivi, p. 187. Da questo punto di vista a Piovani non interessa il simbolo in quanto prodotto, « nuovo oggetto di un pur mobile e soggettivato oggettivismo », ma in quanto « simbolizzazione concretata ». « Ad una conoscenza non più oggettivistica perché oggettivante non preme tanto il simbolo quanto la simbolizzazione: la produzione interessa più del prodotto, perché essa sola può aspirare a cogliere l'azione nella mobilità del suo farsi »; *ibid.* Problematiche che, in uno dei maggiori studiosi di Vico del secondo Novecento, sono animate dalla critica ad ogni sostanzialismo metafisico e dalla consapevolezza, per utilizzare le parole vichiane dell'*Autobiografia*, che « sentiamo in noi una libertà di fare, intendendo, tutte le cose che han dipendenza dal corpo, e perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarvi, e tutte in conoscendo le facciamo, e tutte le conteniamo dentro di noi: come le immagini con la fantasia; le reminiscenze con la memoria; con l'appetito le passioni; gli odori, i sapori, i colori, i suoni, i tatti co' sensi; e tutte queste cose le conteniamo dentro di noi », G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 19.

noti grazie anche alle indagini di quegli studiosi¹⁹ i cui lavori si sono orientati in particolare verso il tema dell'attività simbolizzatrice nel campo del mito, della metafora, del linguaggio, della storia, e verso il riconoscimento dell'autonomia conoscitiva e della funzione formatrice della fantasia²⁰. Proprio quest'ultima questione ha permesso di insistere sulla vicinanza tra la forma ideale della mente in Vico e la nozione di spirito in Cassirer, o ancora sull'analogia tra il principio vichiano della convertibilità tra verità e fattualità e il concetto cassireriano di forma simbolica, da intendersi come il *medium* tra l'elemento trascendentale e il mondo storico reale²¹.

Negli scritti del periodo amburghese Cassirer rimanda a Vico sia nel saggio *Die Begriffsform im mythischen Denken*, edito nel 1921 nella prestigiosa serie degli « Studien der Bibliothek Warburg », sia nel primo e nel secondo volume della *Philosophie*, entrambi pubblicati nel 1923. Nella *Philosophie* i riferimenti sono al fondatore della moderna filosofia del linguaggio, ma anche a colui che ha introdotto il tema del “dizionario universale”, capace di ricondurre il significato delle parole ad un'unità originaria, seppure da intendersi ancora attraverso l'uso ingenuo di una etimologia puramente speculativa, non arricchita da considerazioni critiche o storiche²². L'intento di Cassirer è quello di mostrare come il riferimento vichiano alle origini debba essere inteso in termini mitici e non storici, sulla base cioè di cosmologie e genealogie che non conoscono differenziazioni storiche, nelle quali « il passato, il presente e l'avvenire erano ancora connessi, formavano una unità, un tutto indifferenziato »²³, che solo gradualmente avrebbe assunto una conformazione definita. Ma è nel secondo volume, dove il discorso viene esteso anche all'apporto vichiano nella fondazione di una nuova « filosofia della mitologia », che Cassirer fa un'importante osservazione, in quanto mette in luce come il concetto dell'unità dello spirito, considerato da Vico « nella triade di linguaggio, arte e mito », avrebbe raggiunto la sua chiarezza sistematica solo nella fondazione delle scienze dello

¹⁹ Per una più precisa informazione sui lavori dedicati alla relazione tra Vico e Cassirer, si vedano i diversi aggiornamenti delle Bibliografie vichiane curate dall'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del CNR di Napoli. Qui mi limito a segnalare, accanto a quelli già citati, i saggi di G. Dorflès, *Vico e Cassirer tra mito e metafora*, in « Il Pensiero », a. xiii, 1968, ora in G. DORFLES, *Estetica senza dialettica. Scritti dal 1933 al 2014*, Bompiani, Milano, 2016, pp. 1583 sgg.; D. Ph. VERENE, *The Philosophy of Symbolic Forms and Vico's Science of Imaginative Universals*, in AA. VV., *Giamabattista Vico's Science of Humanity*, ed. by G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 295-317; G. Cacciatore, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, in ID., *Cassirer interprete di Kant*, a cura di G. Gembillo, Messina, Siciliano Editore, 2005, pp. 85-104; P. BEHRENBURG, *Three explorations of the relations between politics and myth: Vico, Cassirer, and Blumenberg*, in « New Vico Studies », a. xxv, 2007, pp. 33-48.

²⁰ G. CACCIATORE, *Il caleidoscopio della mente. Attività simbolica e mondo storico in Vico e Cassirer*, in AA. VV., *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, a cura di F. Lomonaco, Milano, FrancoAngeli, 2012, p. 130.

²¹ Ivi, p. 134. Sul nesso tra verità e fattualità sia consentito rimandare al mio *Vero-Fatto*, Napoli, Guida, 2007.

²² E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. I Il linguaggio*, traduzione di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1961, pp. 106-107.

²³ Su questo cfr. E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Roma, Armando, 1968, p. 294.

spirito operata dalla filosofia del romanticismo²⁴, l'epoca a partire dalla quale i diversi ambiti dell'attività umana cominciano ad essere fondati autonomamente²⁵, anche se con la piena consapevolezza delle difficoltà poste dalla ricerca della loro unità interna.

In tale prospettiva occorre accennare al fatto che già nel saggio del 1921 prima menzionato Cassirer aveva introdotto questo tipo di riflessione: « Ma è solo nella filosofia postkantiana, nei sistemi speculativi di Fichte, Schelling e di Hegel, che questo compito [quello di una logica generale dello spirito] si sposta nel centro vero e proprio della filosofia. Con Hegel sembrava che fosse condotto a soluzione definitiva ciò che in Vico si presentava come semplice esigenza »²⁶. È, a mio parere, un passaggio importante che va considerato non tanto nella direzione dell'individuazione di una relazione di continuità tra Vico e Hegel, quanto per mostrare la complessità del discorso cassireriano sulla fondazione di una nuova logica delle scienze dello spirito. Infatti, l'avvicinamento di Vico ai sistemi post-kantiani, alla filosofia romantica e alla « *filosofia organologica della storia* » – secondo l'espressione della *Metafisica delle forme simboliche*²⁷ –, se mostra la necessità di considerare le problematiche della filosofia della cultura indagandone le origini e il percorso storico, indica anche una precisa collocazione della filosofia vichiana. Quest'ultima, infatti, come avviene nel breve cenno alle problematiche della filosofia della storia che si legge in *Philosophie der Aufklärung*, è posta in sintonia con la concezione di Herder e con quegli autori studiati più approfonditamente nel IV volume di *Erkenntnisproblem* (dedicato alle « Forme e tendenze della conoscenza storica »), alcuni dei quali hanno offerto un'originale interpretazione di Kant e del kantismo. Una collocazione della filosofia vichiana che si inserisce nella prospettiva volta ad individuare un processo « ininterrotto » che, a partire da Leibniz e Vico, conduce a Hamann, a Herder, a Humboldt, a Ranke²⁸, con i quali si avvia il processo di antropologizzazione e

²⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. ii. *Il pensiero mitico*, traduzione di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 6. Cfr. anche G. De Ruggiero, *Recensione* a E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* [1910], in « La Critica », a. ix, 1911, pp. 289-290, che ha messo in luce la relazione con il romanticismo, e A. BUONO, *Note sulla prima ricezione di Cassirer in Italia. 1900- 1950*, in « Studi filosofici » xix, 1996.

²⁵ E. CASSIRER, *Sulla logica delle scienze della cultura*, a cura di M. Maggi, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 15, ma anche p. 31.

²⁶ ID., *La forma del concetto nel pensiero mitico*, in ID., *Mito e concetto*, a cura di R. LAZZARI, Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. 9, che è la versione ampliata della conferenza *Begriffs- und Klassenbildung im mythischen und religiösen Denken*, tenuta ad Amburgo alla Religionswissenschaftlichen Gesellschaft il 14 luglio 1921, ora in E. CASSIRER, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 7: *Mythos, Sprache und Kunst*, hrsg. von J. Born und G. Hartung, Hamburg, Meiner Verlag, 2011, pp. 39-40.

²⁷ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 128: « Le idee fondamentali della filosofia organologica della storia, come si è sviluppata a partire da Vico e come ha definito la sua forma nel Romanticismo, hanno da sempre costituito le autentiche forze vive della filosofia della cultura ».

²⁸ Scrive Cassirer nel quarto volume di *Erkenntnisproblem*: « Sotto questo aspetto quindi non vi è soluzione di continuità fra i secoli XVIII e XIX, fra l'Illuminismo e il Romanticismo, ma un processo ininterrotto che conduce da Leibniz e da Shaftesbury a Herder, e da questo a Ranke »; cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*. iv. *I sistemi posthegeliani*, Torino, Einaudi, 1958, tomo ii, p. 350. Ha scritto H. PAETZOLD, *Ernst Cassirer. Von Warburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 180: « Erst im 18. Jahrhundert wurde die bis dahin vor-

storicizzazione della ragione kantiana²⁹. Da questo punto di vista è possibile individuare il « *limite sistematico* » e il significato più proprio della filosofia organologica. Il limite, infatti, è costituito dal risolvere « i problemi del puro “significato” relegandoli al livello dell’*accadere e trasformandoli* nei problemi dell’*accadere* »³⁰, per cui nella prospettiva organologica la funzione espressiva va intesa come « l’unico *organo* della conoscenza del mondo, non l’unico mezzo attraverso cui l’uomo coglie la realtà »³¹. Il suo significato, invece, può essere a mio parere chiarito richiamando il paragrafo su « L’organologia della scuola storica tedesca », che Ernst Troeltsch ha inserito nel II volume di *Der Historismus und seine Probleme* del 1922, dedicato al concetto di sviluppo storico e alla storia universale. Troeltsch, infatti, ha mostrato le “rilevanti” differenze tra la scuola organologica e la concezione di Hegel³², che Cassirer sembra condividere quando, nel discorso intorno al senso « in sé sovratemporale » che erompe dal processo storico, indica un duplice movimento: quello sostenuto da Hegel - che pone “prima” il senso, l’idea, facendola poi emergere nella storia - e quello posto, sulla base delle « premesse generali della metafisica organologica della storia », dai sistemi romantici non ancora dominati « da idee e ideali provenienti da altre sfere di pensiero ». Qui ogni contenuto spirituale va considerato all’interno del processo storico e ricercato « nella successione e nel ritmo delle configurazioni storiche », per cui quel contenuto può essere determinato

bildliche Funktion der Mathematik gebrochen, indem durch Vico, Herder und schließlich Wilhelm von Humboldt die menschliche Welt zum Thema der Philosophie wurde ».

²⁹ Cfr. su questo in particolare E. CASSIRER, *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, in Id., *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hrsg. von E. W. Orth, Leipzig, 1993, pp. 236-273; in italiano: *Elementi kantiani nella filosofia del linguaggio di Humboldt*, a cura di E. DI RONZA, in « Archivio di storia della cultura », xxix, 2016, pp. 667-695. Sulla questione sia consentito rimandare a M. MARTIRANO, *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, in « Atti dell’Accademia di Scienze morali e politiche », a. xcvi, 1986, pp.199-221.

³⁰ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 128-129.

³¹ Ivi, p. 132.

³² Differenze che consistevano « nella rinuncia, anzi nell’assenza del bisogno di costruire una chiusa connessione storico-universale degli accadimenti e specialmente nel rifiuto degli elementi dialettico-razionali della costruzione hegeliana, mediante cui soltanto essa riesce a diventare una costruzione universale », E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*. ii. *Sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale*, a cura di G. Cantillo, F. Tessitore, Napoli, Guida, 1989, p. 67. I pensatori della scuola storica non utilizzavano, quindi, il concetto dialettico di sviluppo, e se Dilthey aveva fatto un uso esteso della scuola storica, coinvolgendo al suo interno autori come Niebuhr e Ranke, F.A. Wolf e Bopp, Troeltsch faceva riferimento innanzitutto a Savigny, la cui visione organologica, che ha « il suo nucleo centrale nelle idee dello spirito del popolo e del suo organico dispiegamento », esprimeva un preciso orientamento politico e filosofico. « È il concetto della vita, al posto dell’idea hegeliana; l’intuizione del divenire, al posto della sua costruzione; una idea vitalistica dell’evoluzione legata con i corrispondenti atteggiamenti valutativi », ivi, p. 70. L’organologia serviva a Troeltsch per distinguere tra i pensatori della forma e i pensatori della vita, vale a dire quegli autori che, stimolati anche dal metodo vitalistico di Schelling, contro la dialettica coglievano il divenire della vita « mediante un atto intuitivo di entropatia nell’universale ». Essi erano in gran parte quegli storici tra i quali, seppure nella consapevolezza dei punti di vista diversi, era possibile annoverare Ranke e Heinrich Leo, Droysen, Sybel e Treitschke ma anche Humboldt.

attraverso la posizione temporale in cui si trova, quindi nelle sue condizioni storiche³³. A tale indirizzo, come si è visto, deve essere iscritto anche il filosofo napoletano, come Cassirer conferma in un passaggio del saggio su *Descartes Leibniz e Vico*, scritto qualche anno più tardi:

« [Vico] considera la civiltà come un tutto organico, come un ordine teleologico. Per comprendere il corso della civiltà, è dunque necessario investigare non soltanto la *causa efficiens*, ma anche, e assai più, la *causa finalis*. In tutta la varietà dei costumi umani, in tutte le differenze dipendenti dalle condizioni esterne, dalle circostanze fisiche e geografiche, possiamo sempre scorgere all'opera un processo il cui svolgimento obbedisce ad una regola precisa. Tutte le nazioni – per separato e divergente che sia il loro cammino – partecipano ad una universale forma di umanità »³⁴.

Il riferimento a questo lavoro ci permette di avvicinare le riflessioni cassireriane della seconda metà degli anni '30, dedicate in gran parte alle questioni di una logica della cultura. I saggi di questo periodo non sembrano modificare sostanzialmente la considerazione del pensiero di Vico, il cui contributo principale continua ad essere indicato nell'apporto dato alla questione metodologica, anche se vengono introdotti alcuni elementi volti ad evidenziare soprattutto i limiti della proposta vichiana, ancora elaborata nel « crepuscolo semimitico »³⁵ delle questioni legate alla cultura. Nella conferenza tenuta a Göteborg nel 1939, *Probleme der Kulturphilosophie*, il filosofo della *Scienza nuova*, di cui qui viene citata l'edizione del 1725, è considerato il primo che ha delineato il progetto sistematico della moderna filosofia della cultura, un progetto che, centrato sul criterio della conversione tra *verum* e *factum* e dell'attività umana, concepisce la storia non più come una sequenza di avvenimenti, ma « una successione continua di creazioni, che intervengono reciprocamente e si susseguono secondo un determinato piano »³⁶.

Tali motivi si accompagnano anche all'individuazione dei limiti del progetto vichiano, che è ritenuto oscuro, ma anche fantastico e arbitrario, per cui esso, secondo un canone interpretativo condiviso con gran parte della storiografia vichiana del XIX secolo, finisce con l'esercitare un'azione poco incisiva nella sua epoca, sebbene – come Cassirer nota rimandando alla monografia crociana tradotta in Germania nel 1927 –, anche Goethe si fosse occupato di lui. Ad ogni modo, il contributo essenziale offerto dalla filosofia vichiana è ribadito con nettezza nella definizione di una « coscienza metodica » la quale, contro il monismo metodico – che per Cassirer nell'ottocento è stato la causa del conflitto tra le scienze³⁷ –, ha promosso « la formazione di metodi specifici e di particolari categorie filosofiche per la comprensione della cultura

³³ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 129.

³⁴ E. CASSIRER, *Cartesio Leibniz e Vico*, in Id., *Simbolo mito e cultura*, cit., p. 112.

³⁵ Id., *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 9.

³⁶ Id., *Probleme der Kulturphilosophie*, in E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 5: *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, hrsg. von Rüdiger Kramme, Hamburg, Meiner, 2004, p. 30.

³⁷ « [...] il conflitto delle scienze del 19 secolo consisteva proprio in ciò, superare questa metafisica », ivi, p. 31.

umana »³⁸, nella convinzione che l'uomo non può conoscere l'essenza delle cose, ma « la struttura e le proprietà specifiche delle sue proprie opere »³⁹.

Dalla ricognizione dei testi che richiamano Vico, mi sembra che emerga come per Cassirer il filosofo napoletano abbia presagito le questioni legate alla filosofia delle forme simboliche e alla logica delle scienze della cultura, di modo che la novità del suo progetto si manifesta « meno nelle soluzioni che l'opera offre che nei problemi che essa ha posto. Allo stesso Vico non fu concesso di trarre tutta la ricchezza di questi problemi »⁴⁰. Una ricchezza che si riconosce soprattutto nell'indagine vichiana intorno al mondo storico e allo sviluppo della civilizzazione, al processo *produttivo* del comprendere, rispetto al quale la *Scienza nuova* « ha anticipato numerose idee », dando, si potrebbe aggiungere, un apporto importante alle filosofie del Novecento, sia per quanto riguarda una *Lebensphilosophie*⁴¹, sia indicando la strada alla pluralità dei metodi dei saperi, fondati su una prospettiva antiontologica, la quale ha bisogno della storia per costruire una filosofia della cultura criticamente orientata e costituita dall'interrelazione tra metafisica e antropologia⁴². Da questo punto di vista Cassirer può condividere un tratto del suo itinerario con Vico, in quanto entrambi concordano nel mostrare le formazioni oggettive e simboliche come il *medium* tra l'azione e l'attività dell'io-fenomeno (che, per il filosofo tedesco, è il primo stadio del fenomeno originario) e il mondo storico-reale (che corrisponde al secondo stadio, quello che, con Goethe, « “si accorge” di sé nella forma del fare »⁴³), i cui principi sono « dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana »⁴⁴, una mente, come hanno sostenuto alcuni interpreti vichiani, la cui dimensione ideale si coniuga con quella sensibile del corpo attraverso un processo di « contrazione » piuttosto che di relazione⁴⁵.

A partire da qui i nessi, ma anche le differenze, tra Cassirer e Vico possono essere chiariti anche alla luce di quello che il filosofo tedesco definisce come il terzo *Basisphänomen*, l'*Es*, l'*opera*, il quale sorge sul terreno dell'« essere della cultura o della storia »⁴⁶. Siamo, infatti, collocati in una diversa realtà dell'esperienza vissuta, in quanto il mondo dell'*Es* non sussiste come una grandezza autonoma, ma è ottenuto « a partire da un dato mondo del “Tu” attraverso un'astrazione metodica »⁴⁷. Più chiaramente, se lo

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Id.*, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 8.

⁴⁰ Ivi, p. 9.

⁴¹ Su questo cfr. M. FERRARI, *Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito*, in « Rivista di Storia della Filosofia », a. 1, 1995, 4, pp. 809-837.

⁴² Sono, com'è noto, i temi dell'amplia ricerca di F. Tessitore e degli allievi a lui più vicini, che, dal punto di vista dell'approccio ad una storia della cultura, sono stati problematicamente ricostruiti da A. Giugliano, *Materiali filosofici per una « storia della cultura »*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

⁴³ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 160.

⁴⁴ G. VICO, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in *Id.*, *Opere*, cit., p. 542, § 331.

⁴⁵ Cfr. G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, Akademie Verlag, 2002; E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 28 e sgg.

⁴⁶ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 190.

⁴⁷ Ivi, p. 64. Ha scritto Paetzold: « In Vico fand der Methodismus eines Descartes schon früh seinen,

spirito, o « l'essere storico », si rende visibile solo nelle creazioni oggettive dando loro forma e significato, esso si conosce al tempo stesso nella « possibilità di una riconversione in sé » a cui corrisponde la « capacità di “astrazione” », in un equilibrio tra forze “produttive” e forze “astrattive”, forze formatrici e forze riflessive⁴⁸, che però non coincide del tutto con l'orizzonte vichiano, al quale appartiene primariamente il nesso che l'io stabilisce con il mondo esterno attraverso il fare. Ed è nell'opera che per Cassirer si definisce la personalità libera, in grado di superare ogni limitazione, in quanto essa

« è la forma che dà forma a se stessa e grazie ad essa noi non abbiamo più bisogno di vedere nell'infinita di dio e della natura, soltanto un nostro limite, ma possiamo conoscerla e riconoscerla come una forza pura e originaria. L'universalità che per noi si illumina nell'ambito della cultura, del linguaggio, dell'arte, della religione e della filosofia è in ogni momento parimenti individuale e universale. In questa sfera, infatti, l'universalità non si può intuire in altro che non sia nel fatto dell'individuale poiché solo in esso può trovare la sua attualizzazione, la sua autentica effettuazione »⁴⁹.

Inoltre, va rilevato come proprio lo studio del terzo “fenomeno-base” mostra che, dal punto di vista storico, l'illuminismo e il romanticismo non hanno dato risposte adeguate ai problemi posti da una autentica fondazione della cultura, in quanto hanno sostenuto, secondo modalità diverse, una metafisica dove le creazioni sono prodotte secondo un determinato “piano”, e le *opere* vengono spiegate « riconducendole agli *atti* della volontà »⁵⁰. Infatti, dopo l'esperienza del mondo mitico, che ha spinto il mondo delle opere in una dimensione sovraempirica, l'illuminismo ne ha cercato una spiegazione immanente riconducendolo alle azioni degli individui, per cui le *opere* sono « una somma di *azioni individuali* ». Nei diversi orientamenti delle filosofie del romanticismo, infine, i fenomeni vengono nuovamente spiegati, come nel mito, attraverso il rimando ad un elemento sovrastorico coniugato però in maniera differente: nella filosofia hegeliana, attraverso il riferimento all'Idea assoluta, nella scuola organologica, al contrario, costruendo non « un sovramondo quanto un sottomondo », nel quale operano « forze

die poetischen und rhetorischen Potentiale des menschlichen Wissens ausschöpfenden Widerpart. Vico reflektierte auf das “Andere” der Vernunft, also die Affekte, Emotionen und die produktive Einbildungskraft », H. PAETZOLD, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 141.

⁴⁸ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 65. Importanti le osservazioni ancora di Piovani: « Per questo aspetto la critica della ragione storica, senza ridursi ad accessorio completamento della ragion pura, è post-criticistica, come ogni forma di conoscenza moderna. La critica dell'astrarre che rifiuta ogni astrattezza pura vedendola come un aspetto della capacità astraente e simbolificante del soggetto può non essere kantiana, può essere anche anti-kantiana, ma deve riconoscersi, debitamente, post-kantiana: che è un indipendente modo d'essere sulla scia di Kant », P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 52-53.

⁴⁹ E. CASSIRER, *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della cultura*, in ID., *Scritti di filosofia della cultura*, traduzione e cura di R. De Biase e R. Saccoia, Ariccia, Aracne, 2016, pp. 38-39.

⁵⁰ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 191. Naturalmente la ricostruzione storica cassireriana è più articolata: cfr. M. FERRARI, *Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito*, cit., qui soprattutto pp. 834-835.

“sotterranee” », « dalla cui attività vulcanica si innalzano le montagne delle “opere umane” », di modo che « le forze della terra, del sottosuolo, le divinità ctonie fanno sì che tutto questo erompa da profondità ignote, da se stesse »⁵¹.

La logica cassireriana della cultura interviene proprio su questo quadro storico, in quanto può indagare liberamente le proprie forme solo se accoglie un nuovo concetto di totalità e di struttura, in modo che « nello studio di ogni prodotto della cultura, l'*analisi del divenire* [vale a dire, la storia delle forme simboliche] si trova di fronte l'*analisi dell'opera* [l'ermeneutica] e l'*analisi della forma* [la filosofia delle forme simboliche] », così da determinare per ciascuna di esse la propria “essenza”, il proprio “significato” e la propria “funzione”, e arrivare ad una fenomenologia della *coscienza simbolica* centrata sull'analisi degli atti della coscienza⁵².

In questa prospettiva la filosofia di Cassirer può chiedere il soccorso di Goethe e di Kant (il quale insieme con il problema delle condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza si è rivolto « alla “stessa facoltà di pensare” »⁵³, vale a dire ha stabilito i principi dell'esperienza possibile senza anticiparne il contenuto concreto⁵⁴); ma anche di quegli autori che hanno contribuito a storicizzare e antropologizzare la ragione kantiana. E proprio negli inediti pubblicati nel terzo volume dei *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, già richiamati all'inizio, Cassirer mette in luce come la storia sia prefigurata nell'io, vale a dire siamo in grado di comprenderla non solo perché la “facciamo”, nel senso che siamo i soggetti, gli attori che agiscono in essa, ma perché siamo in grado di intenderla teoricamente, trovandola prefigurata nella struttura originaria del nostro io, in quell'autocoscienza che è necessariamente storica:

« “Comprendiamo” (*verstehen*) la storia non solo perché la facciamo, nel senso che in essa siamo i soggetti attivi, gli attori, bensì anche nel senso che comprendiamo (*begreifen*) la storia in modo pura-

⁵¹ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 192.

⁵² « Oggetto della nostra indagine è la natura della “coscienza simbolica” che si manifesta nell'uso del linguaggio umano, sono le modalità e tendenze dei processi rappresentativi, della sensibilità, della fantasia, della credenza, su cui si basano l'arte, il mito, la religione. Ognuno di questi modi di considerazione ha la sua legittimità e necessità, e ognuno si serve, dal punto di vista logico, di particolari strumenti e fa uso di categorie specifiche », E. CASSIRER, *Sulla logica scienze della cultura*, cit., pp. 90-91. Su questi temi cfr. F. LOMONACO, *Per una logica delle scienze della cultura*, cit. Di Lomonaco si veda anche *Ragione, storia e cultura ne La filosofia dell'Illuminismo*, in AA. Vv., *Simbolo e cultura*, cit., pp. 17-40 e l'*Introduzione* a E. CASSIRER, *Da Cusano a Leibniz. Autori e temi per una storia della filosofia moderna*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, Diogene, 2018, pp. i-l. Cfr. anche E.W. ORTH, *Storia e letteratura come dimensioni dell'orientamento nella filosofia di Ernst Cassirer. La filosofia delle forme simboliche come filosofia della cultura*, in « Rivista di Storia della Filosofia », a. l, n° 4, 1995, pp. 729-752, p. 747.

⁵³ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 68.

⁵⁴ Per questo allora, « l'analisi critica della coscienza resta incompleta e parziale in quanto si riferisce esclusivamente al mondo dell'“oggetto” o a quello del “soggetto”, invece di riconoscerli entrambi come riferiti l'uno all'altro e connessi reciprocamente l'uno con l'altro. Essa deve dirigersi nello stesso modo ai molteplici modi del “fenomeno” stesso, come al senso obiettivo e al contenuto oggettuale che si coglie in questi modi », E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 68-69. Cfr. M. FERRARI, *Cassirer; Kant e l'Aufklärung*, in AA. Vv., *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*, a cura di S. Poggi, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 195.

mente teoretico (“speculativo”), perché la troviamo preformata nella struttura originaria del nostro io - perché nell’intuizione teoretica del “nostro sé”, nella nostra autocoscienza, entra un momento storico (l’essere uno e duplice, l’essere se stesso e l’altro) »⁵⁵.

Anche in questo nuovo orientamento metodologico, la filosofia vichiana resta sulla soglia dell’orizzonte cassireriano. Attraverso l’idea di « senso comune », del « dilatarsi dell’uniforme », della distinzione tra « metafisica ragionata » e « metafisica sentita e immaginata » (che esprime la relazione tra *facere* e *intelligere*, ma anche la possibilità dell’uomo di fare *non intelligendo*), degli universali fantastici, che contengono gli elementi del nesso tra la storia, le verità e i valori sovrastorici⁵⁶, Vico ha introdotto una serie di elementi che, in particolare per quanto riguarda le forme del linguaggio e della storia, presagiscono i motivi che saranno definiti e sistemati nelle filosofie post-kantiane e romantiche. Orientamenti filosofici che tuttavia non comprendono ancora il precipitare dell’agire nell’opera, nella consapevolezza che solo « dalla coscienza dell’*opera* sorge la vera coscienza delle *cose* [...], l’“oggetto” dichiara le sue proprie, autonome, pretese – richiede e ottiene con forza una determinata *modalità di trattamento*, se deve progredire nell’ “opera” »⁵⁷. Da questo punto di vista, allora, l’illuminismo, il romanticismo e Hegel hanno offerto soluzioni inadeguate, mentre è Dilthey, insieme con Simmel, a compiere il passo decisivo in quanto hanno scoperto che l’unico accesso alla storia è dato attraverso il mondo dell’esperienza vissuta, attraverso la vita in quanto polarità tra vita e forma: « solo a partire dalla struttura dell’esperienza vissuta si dischiude per noi il mondo della storia – solo da qui si dà un “comprendere” della realtà storica »⁵⁸.

Se l’itinerario cassireriano intorno a Vico si era aperto nel 1902 con l’individuazione del nesso con Leibniz, esso si conclude all’incirca ragionando ancora su questioni analoghe nel saggio su *Descartes, Leibniz e Vico*. È questo, infatti, il tema della conferenza svolta all’Istituto Warburg di Londra nel gennaio-febbraio 1935, e poi divenuta una lezione per i seminari tenuti alla Yale University nel 1941-1942 (edita da Verene)⁵⁹. Pagine nelle quali l’avvicinamento di Vico a Herder, Hamann e al romanticismo è giustificato dalla ricerca della struttura, del tempo e delle modalità espressive della poesia,

⁵⁵ E. CASSIRER, *Geschichte. Mythos*, cit., p. 89. Questo volume è interessante soprattutto perché i manoscritti che pubblica, continuando le riflessioni intorno ai « Fenomeni-base », riprendono la questione della conoscenza della natura e della conoscenza storica e della diversa posizione del soggetto di fronte alla natura e di fronte alla storia. In queste pagine, il primo compito dello storico è indicato nel rendere visibile il passato come forma (ivi, p. 8), trasformare il passato in una immagine, come ha fatto Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, per il quale la poesia è il modo che consente all’individuo dotato di una « fantasia formante » (*bildenden Phantasie*) di scorgere la verità.

⁵⁶ Per cui, come è stato già osservato, è soprattutto l’idealità fantastica dei caratteri poetici a connettere « il concreto accadere empirico, definito dalle “necessità” e dalle “utilità” delle circostanze, con verità e valori metastorici (innanzitutto religiosi e giuridici) regolativi del comportamento umano », F. BOTTURI, *Ingegno verità storia. Filosofia dell’immaginario vichiano*, in *Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Milano, Vita e Pensiero, 1988, p. 155.

⁵⁷ E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 172-173.

⁵⁸ Ivi, p. 193.

⁵⁹ Si vedano le « Note ai testi » di D. Ph. Verene, in *Simbolo mito e cultura*, cit., p. 52.

del mito e del linguaggio, ma dove emerge l'impossibilità di costruire la logica delle scienze della cultura su un'unità indifferenziata, si potrebbe dire – facendo riferimento direttamente a Vico –, sulla « miseria » della mente umana, la quale, « immersa, e seppellita nel corpo, è naturalmente inclinata a sentire le cose del corpo, e dee usare troppo sforzo, e fatica per intendere se medesima; come l'occhio corporale, che vede tutti gli obbietti fuori di se, ed ha dello specchio bisogno, per vedere se stesso »⁶⁰. Cassirer non può seguire Vico su questa strada. Per il filosofo tedesco l'origine di ogni funzione simbolica ci rivela che « non tutto il sapere si risolve nella conoscenza del processo del venire ad esistere, ma che accanto a questa c'è un'altra forma di conoscenza che ha a che fare non col venire ad esistere ma con la pura esistenza. L'aporia nasce solamente se si ritiene che i concetti di causa ed effetto siano le uniche guide della conoscenza, e che dove essi ci abbandonano possa esserci solo oscurità e ignoranza »⁶¹.

Riprendendo una nota metafora cassireriana tratta da una lettera di Goethe⁶², se la filosofia rivolta lo specchio dall'altra parte per vedere cosa c'è dietro⁶³ non può scoprire altro che la vita, il fondamento del mondo fenomenico, e tuttavia, grazie all'azione e all'agire etico, può scoprire anche la possibilità di rigenerare un'epoca smarrita nelle proprie crisi e impegnarsi nella costruzione di un mondo comune, fondato da soggetti liberi e rispettosi delle libertà altrui.

MAURIZIO MARTIRANO
(Università della Basilicata*)

*Email:< maurizio.martirano@unibas.it>

⁶⁰ G. VICO, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, pp. 894-895.

⁶¹ E. CASSIRER, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 93

⁶² « La cosa più alta alla quale l'uomo può arrivare è la meraviglia, e se il fenomeno primitivo suscita in lui questo senso di meraviglia, si dichiara soddisfatto. Non gli può essere concesso nulla di più alto e non deve cercare, al di là di questo fenomeno primitivo, una qualche altra cosa; qui è il limite. Ma, generalmente, la contemplazione di un fenomeno primitivo non basta all'uomo, egli pensa che si debba andare oltre, ed è simile ai bambini che, quando hanno guardato in uno specchio, subito lo rivoltano per vedere che cosa c'è dall'altra parte". Ma si potrebbe di contro obiettare, questo rivoltar dall'altra parte non è forse appunto il compito della *filosofia*, che non può arrestarsi come l'arte alla semplice intuizione del fenomeno ma tende a spingersi fino all'idea, come al fondamento del mondo fenomenico? », E. CASSIRER, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 92.

⁶³ Cfr. A. MASULLO, *La ricerca dell'« unità fondamentale » nella filosofia di Cassirer*, in « Il Pensiero », a. xiii, n° 1-2 1968, pp. 31-76, poi in ID., *Antimetafisica del fondamento*, Napoli, Guida, 1971.

LA VERITÀ DEL MITO.
SPUNTI VICHIANI IN DUE VOCI ITALIANE DEL '900
(ERNESTO DE MARTINO, FURIO JESI)

Il mito tra spunti teorici e aspetti pragmatici. Un problema vichiano

Non è dubitabile, stando alla quantità e alla qualità della bibliografia sull'argomento, che il mito abbia rappresentato un problema filosoficamente pieno di senso, almeno a partire dall'illuminismo. Ma non è neppure in dubbio, che il XX secolo si sia confrontato con il mito e con la mitologia trovando numerosi piani di indagine non sempre omogenei, che però hanno avuto il merito di restituire all'argomento una molteplicità di sfaccettature, coerentemente con le ricerche antecedenti, ma non senza una forte carica innovativa. In particolare, il Novecento italiano sembra mantenere su questo tema un preciso per quanto non sempre diretto riferimento a Vico. Autori come Cantoni, oppure il più volte citato Pavese, o anche Ernesto De Martino e (non senza qualche riserva) Furio Jesi, considerano il mito, o il pensiero dei cosiddetti primitivi, sotto una qualche ombra vichiana, di cui vorremmo tracciare la forma.

Ci volgeremo, in questo contributo, alla riflessione attorno al mito portata avanti da Furio Jesi e da Ernesto De Martino, non solo per motivi di brevità, ma anche perché queste due figure, pur nella loro radicale diversità, uniscono l'aspetto filologico e filosofico, e fanno del mito un centro di riflessione sulle possibilità di espressione o di azione dell'uomo.

Prima di avviarci a questo "confronto distante", è necessario stabilire alcuni aspetti della questione in Vico, e per farlo prenderò in esame tre passaggi della *Scienza nuova*, nell'edizione del 1744; due di questi passaggi provengono dal libro dedicato al *Vero Omero* e uno dal libro dedicato alla *Sapienza poetica*, in particolare alla *Metafisica poetica*. Questi testi non solo servono a inquadrare il problema del mito in termini vichiani (problema che non può infatti ridursi solo a queste brevi note, ma che incrocia – occorre dirlo – anche la trattazione relativa alla logica poetica, ai tropi retorici e alla loro origine nella mente umana), ma servono soprattutto a individuare delle linee guida all'interno delle quali poterci muovere con una qualche agevolezza.

Il problema del mito in Vico viene proposto all'interno di un quadro letterario e filologico. Vico ricorda la *disperata difficoltà* di Orazio di poter « fingere

caratteri, ovvero *Personaggi di Tragedie di getto nuovi* » dopo i poemi omerici¹. Naturalmente, la trattazione sul *Vero Omero*, e in particolare la sezione *Dell'inarrivabile facoltà poetica eroica di Omero*, nasconde, dietro un problema letterario, una questione filologica e filosofica. In Omero vengono infatti raccolti i caratteri, ovvero i personaggi, di una lunga tradizione *popolaresca*, nella quale si rispecchia una intera nazione e nella quale è possibile leggere l'evoluzione civile e morale della Grecia e in qualche modo di una parte cospicua del mondo antico. Vico si preoccupa di tracciare una specie di evoluzione delle storie che confluiranno nelle raccolte omeriche, evoluzione nella quale – spiegherà poco dopo nelle *Pruove filosofiche per la scoperta del Vero Omero* – avranno un ruolo importante le facoltà umane come la memoria, la fantasia e l'ingegno, che sono propriamente funzioni differenti di una stessa facoltà che ci permette di ritenere, tramandare e *accomodare* le storie alle generazioni successive o a un popolo intero, che apprende così costumi, passioni e massime moralmente *adeguate* al vivere civile; questo è tanto più vero se si considera che la poesia si forma prima della storia e che i poeti fossero effettivamente i primi storici dell'umanità. Alla poesia dunque non è affidata una *sapienza riposta*, ma è affidata la conservazione della memoria comune. I poeti non furono filosofi, ma storici, saggi, tramandatori di storie secondo un condiviso linguaggio popolare². Il problema più propriamente filosofico si pone però attorno alla verità del mito, dei suoi contenuti e dei suoi personaggi. Non solo: se è vero

¹ G. VICO, *La Scienza nuova*, a cura di P. Cristofolini – M. Sanna, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013, p. 263.

² Si vedano a questo proposito alcune delle prove filosofiche per la scoperta del vero Omero, che rimandano a una riflessione sulle facoltà della mente e sul ruolo della poesia nella ricostruzione di queste facoltà. Vale la pena citare il passaggio, nonostante sia piuttosto lungo: « VIII. Essendo tali stati i *Caratteri Poetici*, di necessità le loro *poetiche allegorie*, come si è sopra dimostro per tutta la *Sapienza Poetica*, devon'unicamente contenere *significati istorici* de' primi tempi di Grecia. IX. Che tali *Storie* si dovettero *naturalmente* conservare a *memoria* da' *Comuni de' popoli*, per la *prima pruova filosofica* testè mentovata; che come *fanciulli delle nazioni*, dovettero maravigliosamente valere nella *memoria*; e ciò non senza *divino provvedimento*; poichè infin'a' tempi di esso Omero, ed alquanto dopo di lui non si era ritrovata ancora la *Scrittura Volgare*, come più volte sopra si è udito da *Giuseffo contro Appione*; in tal umana bisogna i *popoli*, i quali erano quasi *tutti corpo*, e quasi *niuna riflessione*, fussero tutti *vivido senso* in sentir'i particolari, *forte fantasia* in apprendergli, ed ingrandirgli, *acuto ingegno* nel rapportargli a' loro generi fantastici, e *robusta memoria* nel ritenergli; le quali *facoltà* appartengono egli è vero alla *mente*; ma mettono le loro radici nel *corpo*, e prendon *vigore dal corpo*: onde la *memoria* è la stessa, che la *fantasia*; la quale perciò memoria dicesi da' *Latini*, come appo *Terenzio* truovasi *memorable* in significato di cosa da *potersi immaginare*; e volgarmente *comminisci* per *fingere*, ch'è propio della *fantasia*; ond'è *commentum*, ch'è un *ritruovato finto*; e *fantasia* altresì prendesi per l'*ingegno*; come ne' tempi barbari ritornati si disse *uomo fantastico*, per significar' *uomo d'ingegno*, come si dice essere stato *Cola di Rienzo* dall'Autore contemporaneo, che scrisse la di lui vita: e prende tali *tre differenze*; ch'è *memoria*, mentre rimembra le *cose*; *fantasia*, mentre l'altera, e contrafà; *ingegno*, mentre le contorna, e pone in acconcezza, ed assettamento: per le quali cagioni i *Poeti Teologi* chiamarono la *Memoria madre delle Muse*. X. Perciò i *Poeti* dovetter'esser' i *primi Storici delle Nazioni*; ch'è quello, ond' il *Castelvetro* non seppe far'uso del suo detto, per rinvenire le *vere Origini della Poesia*; che ed esso, e tutti gli altri, che ne han ragionato infino da *Aristotile*, e da *Platone*, potevano facilmente avvertire, che *tutte le Storie Gentilesche hanno favolosi i principj* »; ivi, pp. 266-267.

che Omero ricevette le favole corrotte dalla tradizione orale e le riordinò in maniera *sublime*, questa sua opera di ricomposizione delle favole permette di renderne ancora più esplicito l'aspetto veritiero, non tanto perché ne fa scaturire massime filosofiche – Omero, che non era filosofo, non aveva la capacità di astrazione propria della mente razionale – ma perché rende ancor più *limpidi* e visibili i caratteri dei personaggi, che diventano simbolo di qualità morali. Così scrive Vico, poco prima, nel capitolo intitolato *Dell'inarrivabile facultà poetica eroica d'Omero*:

« Le Favole, le quali sul loro *nascere* eran'uscite *diritte*, e *convenevoli*, elleno ad Omero giunsero, e *torte*, e *sconce* [...]; che tutte dapprima furono *vere* storie, che tratto tratto s'alterarono, e si corruperro, e così *corrotte* finalmente ad Omero pervennero: ond'egli è da porsi nella *terza età de' Poeti eroici*, dopo la *prima*, che ritrovò tali *favole* in uso di *vere narrazioni*, nella prima propria significazione della voce $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$, che da essi *Greci* è diffinita *vera narrazione*: la *seconda* di quelli, che l'*alterarono*, e le *corruperro*: la *terza* finalmente d'Omero, che così *corrotte* le ricevè. Ma, per richiamarci al nostro proponimento, per la ragione da noi di tal'effetto assegnata, *Aristotile nella Poetica* dice, che le *bugie poetiche* si seppero unicamente ritrovare da Omero perché i di lui *caratteri poetici* che in una *sublime* acconcezza sono *incomparabili* quanto *Orazio* gli ammira, furono *generi fantastici*, quali sopra si sono nella *Metafisica Poetica* diffiniti; a' quali i *popoli greci* attaccarono tutti i *particolari diversi* appartenenti a ciascun d'essi *generi* »³.

L'origine della poesia è questione che mette in gioco la metafisica, o almeno la *forma* con cui la metafisica si presenta per i primi uomini. Se è vero che la natura umana inizia a conoscere le cose attraverso i sensi, la prima forma di sapienza – per uomini il cui legame con i sensi era ancora fortissimo – non poteva essere una metafisica ragionata, bensì *sentita* e *immaginata*⁴. L'ignoranza delle cause dei fenomeni naturali, la meraviglia e l'ammirazione di ciò che accadeva intorno e che risultava incomprensibile, permise ai primi uomini di *fingere* immagini e figure che oggi sono entrate nella *mitologia*. Queste creazioni (queste *poesie*, si potrebbe dire seguendo il legame dell'etimologia vichiana), venivano immediatamente credute e prese come vere, ed erano finzioni *fantastiche*, create attraverso la fantasia, facoltà legata ai sensi⁵. Nonostante varrebbe la pena riportare tutti i passaggi del ragionamento vichiano, è bene ricordare quello che è uno dei punti di arrivo della genesi

³ Ivi, p. 264.

⁴ Ivi, p. 103: « Adunque la *Sapienza Poetica*, che fu la prima Sapienza della Gentilità, dovette *incominciare* da una *Metafisica*, non ragionata, ed astratta, qual'è questa or degli Addottrinati, ma *sentita*, ed *immaginata*, quale dovet'essere di tai *primi uomini*, siccome quelli, ch'erano di *niuno raziocinio*, e tutti *robusti sensi*, e *vigorosissime fantasie* ».

⁵ Il passo è noto, tuttavia, lo riportiamo (anche se non integralmente) per la sua importanza nel discorso vichiano: « in cotal guisa i primi uomini delle nazioni Gentili, come *fanciulli del nascente Gener'Umano* [...] dalla *lor'idea criavan'essi le cose* [...]; onde furon detti *Poeti*, che lo stesso in greco suona come *criatori*: che sono gli *tre lavori*, che deve fare la *Poesia grande*, cioè di ritrovare *Favole sublimi*, confacenti all'*intendimento popolare*, e che *perturbi all'eccesso*, per conseguir' il *fine*, ch'ella si ha proposto, d'*insegnar' il volgo a virtuosamente operare*, com'essi l'insegnarono a *sé medesimi*; lo che or ora si mostrerà: e di questa *natura* di cose umane restò *eterna proprietà* spiegata con nobile espressione da *Tacito*, che vanamente gli uomini spaventati *fungunt creduntque* », ivi, p. 104.

del mito e delle società umane. Il mito di Giove, come altri, nasce così: nel tentativo di *fingersi* una spiegazione a un fenomeno spaventoso come quello del tuono. Ma questa figura immediatamente assume altre caratteristiche cui evidentemente, in un processo metaforico e simbolico, rimandava l'idea di un *signore* dei tuoni e del cielo. Tutte le nazioni ebbero un Giove, rileva Vico, sebbene non propriamente lo stesso Giove, ma certamente un dio che ne assolveva la stessa funzione, perché, appunto, questa figura fu un *universale fantastico*, al quale si rimandavano alcune cose – in questo caso, gli auspici e la principale funzione della religione.

« Giove, nacque in *Poesia* naturalmente *Carattere Divino*, ovvero un *Universale fantastico*; a cui *riducevano tutte le cose degli auspici tutte le antiche Nazioni Gentili*; che tutte perciò dovettero essere *per natura poetiche*: che incominciarono la *Sapienza Poetica* da questa *Poetica Metafisica* di contemplare Dio per l'attributo della sua *Provvidenza* »⁶.

Ritornando al punto di partenza, ovvero al problema omerico individuato in Vico, può essere utile elencare alcune delle *Pruove filosofiche* che individua Vico: in particolare quelle in cui viene esplicitata la natura del mito e che possono riferirsi a contesti diversi dalla cultura greca, poiché mettono in questione facoltà o condizioni individuate come universali per il genere umano.

« Le quali cose stando così, vi si combinino queste *Pruove filosofiche* I. gli uomini sono naturalmente portati a *conservare le memorie degli ordini*, e delle *leggi*, che gli tengono dentro le loro società; [...] IV. Che le *Favole* nel loro nascere furono *narrazioni vere*, e *severe*; onde μῦθος, la favola fu diffinita *vera narratio*, come abbiamo sopra più volte detto [...]. VI. Che i *caratteri poetici*, ne' quali consiste l'*essenza delle Favole*, nacquero da *necessità di natura incapace d'astrarne le forme*, e le *proprietà da' subbietti*; e 'n conseguenza dovettero essere *maniera di pensare d'intieri popoli*, che fossero stati messi dentro tal *necessità di natura*, ch'è ne' tempi della loro *maggior barbarie*; delle quali è eterna proprietà d'*ingrandir sempre l'idee de' particolari*; di che vi ha un bel luogo d'*Aristotile ne' Libri morali*, ove riflette, che gli uomini di *corte idee d'ogni particolare fan massime* »⁷.

Possiamo assumere così alcune caratteristiche del mito in Vico, ricordando che questa possibilità di creazione si sviluppa in una particolare fase della storia umana, e in seguito con l'evoluzione di facoltà quali l'astrazione, e con lo sviluppo della metafisica, tale capacità di creazione mitica scompare o si riduce, a meno che l'uomo non possa educarsi (ed è questo il programma vichiano) a ristabilire un equilibrio fra le molteplici facoltà della sua natura.

Il mito è dunque un problema storicamente determinato, ma è sempre una creazione vera. Vera, ovviamente, in senso umano, perché riflette la reale interpretazione che l'uomo dà alle cose, in assenza di conoscenza delle cause reali, ma soprattutto riflette quelle che sono le necessità naturali di una nazione e di un popolo, rafforza

⁶ Ivi, p. 106. In termini vichiani, questo passaggio si spiega con la natura della *fantasia* che in Vico è facoltà distinta dall'intelletto. Su questa distinzione rimando al recente M. SANNA, *Vico*, Roma, Carocci, 2016, in part. alle pp. 89-114.

⁷ Ivi, p. 265.

memorie condivise ed esprime massime comprensibili, sebbene oscure e non aderenti al vero metafisico cui il mito in un certo senso vorrebbe riferirsi. Ma lo statuto di verità del mito sta piuttosto nel fatto che in esso si riflettono le modalità essenziali della rappresentazione umana, e che esso presenta un aspetto simbolico che rimanda a verità riflettenti la *provvidenza divina*, o – se volessimo utilizzare un’espressione più confacente, ma non aderente al pensiero vichiano – la logica degli eventi che ci colpiscono. Questo rimando al vero, sebbene attraverso una *bugia poetica* presenta una ambiguità che sarà costitutiva del mito: da un lato, infatti, il mito è vero perché vera narrazione, cioè vero *in quanto* narrazione, in quanto prodotto umano che non deve riferirsi a un modello esterno e dunque non teme il *confronto* con un oggetto. Da un altro lato, si può dire però che il mito sia vero *anche* perché si riferisce a interpretazioni e rappresentazioni *realmente* formulate, o addirittura a scelte che sono state operate *effettivamente*. Esiste, insomma una ambiguità sulla verità del mito tra contenuto formale e contenuto reale, ambiguità che ritorna nel Novecento e che nelle due voci italiane che proveremo a trattare (Ernesto De Martino e Furio Jesi) viene tematizzata non senza riferimenti alla riflessione vichiana.

La verità tra mito e mitologia in Furio Jesi

Furio Jesi dedica gran parte della sua vita da studioso, al tema del mito. In particolare, però, vi dedica un volume⁸ nel quale offre una preziosa e sintetica – ma densa – panoramica su ciò che ha rappresentato il mito nella storia del pensiero, e su quali sono state le interpretazioni più esaustive, ricostruendo un percorso storico che gli permette di approdare a una originale e importante interpretazione del fenomeno, proprio interrogandosi – come i suoi predecessori e i suoi maestri – sulla verità del mito e della mitologia. Leggendo questo volume non si può fare a meno di notare la coerenza della tesi di Jesi, che poggia proprio sull’ambiguità del mito e sul suo rapporto con le possibilità di conoscenza da parte dell’uomo dei suoi stessi prodotti storici. In Jesi, occorre ammetterlo, non c’è l’idea di una natura umana, né il mito viene utilizzato per spiegare o chiarire l’essenza dell’uomo, tuttavia sembra convincente affermare che il problema della natura umana non viene del tutto aggirato, ma viene affrontato in una prospettiva non essenzialista. La domanda che Jesi si pone è: cosa si può conoscere *davvero* del mito? La risposta parte anche da presupposti vichiani, pur discostandone nelle conclusioni.

Troviamo, in questo volume un breve paragrafo dedicato al Vico, o meglio all’interpretazione allegoristica del mito, che vedrebbe Vico come un punto di arrivo di una certa tradizione⁹. Jesi nota come a partire dall’inizio del XVII secolo, i primi compendi di miti e raccolte di favole diventino pretesto per articolare « su un modello di argomentazioni precostituito e in un ambito di argomenti che era spesso un puro *vacuum* il proprio pensiero su tutto lo scibile »¹⁰. In questo contesto,

⁸ F. JESI, *Mito*, Milano, Mondadori, 1989.

⁹ Ivi, pp. 35-38.

¹⁰ Ivi, p. 35.

ribadisce Jesi, la scienza del mito incomincia a essere una *scienza di ciò che non c'è* (Jesi si riserva di spiegare in seguito il senso di questa espressione), una vera e propria *forma cava* nella quale compiere esercizi gnoseologici¹¹. Secondo questo tipo di impostazione, la *mitologia*, evocando il mito costituirebbe un linguaggio nel quale risulta visibile il sacro della verità. La mitologia, dunque, avrebbe un significato autonomo, ovvero risulterebbe un'anticipazione, scrive Jesi, « della nozione di simbolo autosignificante, riposante in se stesso, che interverrà direttamente nella “scienza del mito” a partire dal romanticismo tedesco »¹².

A seguito di questa considerazione, Jesi fa riferimento a Vico, il quale – di fatto – avrebbe anticipato (rispetto a Bultmann, scrive ancora Jesi) l'idea secondo la quale l'approccio al mito dell'uomo moderno non deve ricercare una *sapienza riposta*, ma deve consistere « nell'apprezzamento del modo mitologico di accedere al reale »¹³. Per meglio spiegare il senso di questa anticipazione, occorre considerare la differenza tra *mito* e *mitologia*¹⁴.

¹¹ *Ibid.* Jesi spiegherà che la *scienza del mito*, fin dal periodo rinascimentale, dunque fin dal suo sorgere si può qualificare come « scienza di ciò che per definizione *non c'è* – non è mai stato; oppure fu, ma è perduto; oppure è estraneo all'essere e gode di un' “esistenza” tra virgolette, *sui generis* »; ivi, p. 88. Bisogna precisare che Jesi distingue la scienza del mito dalla scienza della mitologia, ma anche a proposito di quest'ultima – esercizio filologico che ha per oggetto non il mito in sé, ma il materiale mitologico, e dunque è propria dell'epoca contemporanea che si relaziona al mito come a una bugia – Jesi valuta la portata del *non essere* nella definizione delle sue caratteristiche: la scienza della mitologia sarebbe « una scienza appropriata al materiale mitologico, anziché all'entità che si nasconderebbe di là da quel materiale, come sua essenza atemporale o addirittura tale da godere di un' “esistenza” tra virgolette, *sui generis*, per la quale sarebbe inadeguata la parola stessa “esistenza” [...]. Va osservato, però, che la stessa “scienza della mitologia”, la scienza appropriata al materiale mitologico, quella che si propone di studiare le occasioni e le norme del ‘mitologizzare’, tende a configurarsi essa pure come forma in cavo della scienza di ciò che non è ». Viene alla mente un passo di Italo Calvino, che – come ricorda Manera, in E. MANERA, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Roma, Carocci, 2012, p. 113 – ebbe un rapporto epistolare con Jesi. Scrive Calvino: « Il mito è la parte nascosta d'ogni storia, la parte sotterranea, la zona non ancora esplorata perché ancora mancano le parole per arrivare fin là. Per raccontare il mito non basta la voce del narratore nell'adunanza tribale di ogni giorno; ci vogliono luoghi ed epoche speciali, riunioni riservate; la parola non basta, occorre il concorso di un insieme di segni polivalenti, cioè un rito. Il mito vive di silenzio oltre che di parola; un mito taciuto fa sentire la sua presenza nel narrare profano, nelle parole quotidiane; è un vuoto di linguaggio che aspira le parole nel suo vortice e dà alla fiaba una forma », I. CALVINO, *Una pietra sopra*, in *Cibernetica e fantasmi. (Appunti sulla narrativa come processo combinatorio)*, in ID., *Una pietra sopra*, Milano, Mondadori 2016, pp. 201-221, in part. p. 214.

¹² F. JESI, *Mito*, cit., p. 37.

¹³ Ivi, p. 38. Cfr. anche pp. 37-38.

¹⁴ Vale la pena, alla luce di quanto diremo successivamente, riportare due passaggi di Jesi a proposito di Vico, in *Ibid.*: « La via per cui tale apprezzamento dell'autonomia autosignificante del linguaggio mitologico sarebbe potuto giungere alla moderna “scienza” più della *mitologia* che del *mito*, parrebbe esser dovuta essere [*sic*] quella del pensiero di G.B. Vico. Di fatto, così non fu. Se, da un lato, resta ancora da studiare in profondità il rapporto del Vico con l'esegesi esoteristica della mitologia, d'altro lato sembra abbastanza chiaro che l'opera vichiana non raggiunge, o raggiunse in minima misura, i mitologi dei primi anni del XIX secolo che, appunto, avvertirono la crisi dell'interpretazione filologica dei materiali mitologici e posero le basi del moderno apprezzamento della mitologia come esperienza ed espressione autonoma autosignificante, di una specifica e autonoma

Fin dall'inizio della trattazione viene posto il problema di affrontare la *sostanza* del mito. Tuttavia, come si vede successivamente, tale problema sembra di difficile approccio. La parola *mito* ha infatti molteplici significati e lo studio del mito implica che uno, alcuni, o anche tutti questi significati siano in « rapporto con una verità oggettiva ». Jesi ipotizza che la verità oggettiva con cui i significati del mito possono essere in contatto, sia il « puro valore autosignificante della parola *mito* ». In tal caso si porrebbero due alternative: il mito sarebbe « un puro simbolo riposante in se stesso, che rinvia unicamente a se stesso e trova in sé la propria origine e il proprio compimento »; oppure « un puro *flatus voci*, che non rinvia a nulla, neppure a se stesso, poiché il se stesso cui rinvia è verità in quanto non è ». Esiste tuttavia anche una terza possibilità; ovvero, che la verità con cui il mito si trova in rapporto, sia un *oggetto*, ovvero un contenuto che ha una sua esistenza autonoma rispetto al mito. In tal caso, però, lo studio del mito dovrebbe essere anche (se non prima di tutto) studio di questo oggetto dotato di esistenza autonoma¹⁵. È necessario però intendersi sull'oggetto cui rimanda lo *studio* del mito, che è diverso dal mito stesso, ma non esterno e oggettivo rispetto a esso. Jesi nota che, se la parola *mito* è un oggetto immediatamente dato dalla rappresentazione (citando, qui, l'*Enciclopedia* hegeliana), il *mito* come oggetto concreto, come significato e non significante, non possiede la stessa caratteristica. Al contrario, è la *mitologia* e non il mito, a essere immediatamente dato dalla rappresentazione¹⁶. Questo implica che non è il mito che può essere oggetto di conoscenza, il che – al di là del riferimento hegeliano – ci porta a riflettere sull'impossibilità di riportarsi all'*immaginativa dei primi uomini* che crearono il mito e che esperirono le epifanie mistiche a esso legate. L'oggetto di conoscenza può essere invece la mitologia, ovvero una parola che rinvia a un oggetto preciso: i racconti introno *a dèi, esseri divini, eroi e discese nell'aldilà*¹⁷. La scienza del mito si conferma dunque come scienza del documento mitologico storicamente determinato, ovvero come analisi della mitologia, che restituisce al mito il suo senso storico¹⁸. La verità oggettuale del mito non può essere afferrata e conosciuta, anche in virtù di un mutamento storico che non ci permette di ritrovare la stessa immediatezza nel mito. Vichianamente, potremmo dire, che è mutata la forma della nostra mente, e per questo il mito può essere oggettivato solo come mitologia, ovvero come documento.

attività o facoltà dello spirito »; subito dopo: « E tuttavia il Vico aveva intuito, cent'anni prima di un Bultmann o di un K. O. Müller, e nel cuore della problematica genetica dell'illuminismo, che l'approccio più legittimo dell'uomo "moderno" alla mitologia degli antichi consisteva non in una ricerca di "sapienza riposta", ma nell'apprezzamento dell'autonomia del modo mitologico di accedere al reale ». Questi due passaggi (l'ultimo dei quali cita un passo già menzionato) appaiono particolarmente importanti, perché rilevano l'importanza, sebbene misconosciuta dai mitologi dell'Ottocento, di Vico e sembrano un timido tentativo da parte di Jesi di confrontarsi con l'autore della *Scienza nuova*.

¹⁵ Ivi, p. 7.

¹⁶ Ivi, p. 8.

¹⁷ Ivi, p. 9. L'espressione in corsivo è una citazione che Jesi riprende dalla *Repubblica* di Platone.

¹⁸ Si veda a questo proposito E. MANERA, *Furio Jesi, op. cit.*, p. 96; e – citato anche nel passaggio di Manera, R. DI DONATO, *Un mondo mitico*, in AA. VV. *Mito e religione in Grecia antica*, a cura di J. P. Vernant, Roma, Donzelli, 2003, pp. 79-97.

La verità del mito, non è affidata a un contenuto *svelabile* ma alla forma e al modo nel quale la mitologia può essere conosciuta. Con il concetto di macchina mitologica, si esce dal semplice campo di ricostruzione filologica cui può portare la concezione della mitologia come documento, e si entra nel campo dell'umano, della sua natura e in definitiva del suo comportamento in comunità. La macchina mitologica è l'unico *congegno* l'unica modalità di conoscenza del mito, che ci permette di dirne almeno *una* verità.

Note attorno al dispositivo di macchina mitologica

Vico viene citato da Jesi come il filosofo che cento anni prima della riscoperta romantica aveva intuito che il mito non conteneva una *sapienza riposta*, ma rimandava a un « modo mitologico di accedere al reale », totalmente autonomo.

« Per il Vico, la mitologia (e la poesia, congiunta intimamente ad essa) degli antichi era l'estrinsecazione di un rapporto con il trascendente storicamente (diremmo quasi: evolucionisticamente) primitivo, ma giustificato nella sua primitività, e dunque confermato nella sua autonomia, dall'ordine provvidenziale che presiede alle sorti della natura e dell'uomo in essa. Era il modo legittimamente primitivo, dunque intrinsecamente primitivo [...], cui l'umanità primitiva poteva ricorrere per trovare il trascendente nel reale: per rappresentare "il vero nella sua idea ottima" »¹⁹.

Oltre a questa cifra del pensiero vichiano, cifra storica che allo stesso tempo richiama a una *verità* insita *nel* mito in quanto riferimento a un ordine trascendente, Jesi nota – ancora in Vico – la possibilità di una teorizzazione delle immagini materiali e del loro portato di verità. Il mito primitivo in tal senso non è una astrazione razionale, né rimanda a essa, ma è coincidenza del prodigio, di ciò che è religiosamente considerato impossibile, e della materialità di un'immagine concreta, che è la materia della « verità parziale concessa dalla provvidenza agli antichi-primitivi »²⁰. Vichianamente, diremmo noi, la scienza del mito diventa allora impossibile perché dovrebbe, da un lato, abdicare alla sua forma scientifica, a vantaggio di una (dubbia) riproposizione dell'esperienza mistica di quei primi uomini; e dall'altro lato dovrebbe accontentarsi di una verità parziale, che una volta scoperta come verità parziale si attesterebbe a essere il risultato dell'unica interpretazione possibile dell'intelletto: una mancanza e una assenza di verità.

Nel volume di Jesi si trova una curiosa (ma non troppo) definizione della scienza del mito, come *scienza di ciò che non è*; e se la scienza del mito è scienza di un oggetto che non è, poiché esiste solo in stretto contatto con la sua forma narrativa, ma allo stesso tempo questa forma narrativa nulla ci dice sul suo oggetto, la mitologia – secondo Jesi – in quanto scienza del materiale mitologico – è « forma

¹⁹ F. JESI, *Mito*, cit., p. 38.

²⁰ *Ibid.*

in cavo » della scienza di ciò che non è²¹. Le *bugie poetiche* e le *vere narrazioni* sono dunque la stessa cosa, perché il loro oggetto rimane oscuro e inesistente per la scienza. È a questo punto che possiamo considerare la trattazione da parte di Jesi della *macchina mitologica*.

Esiste un passo particolarmente significativo di Jesi, contenuto nel saggio *La festa e la macchina mitologica*, nel quale viene proposta la possibilità di analizzare la storia come un tutt'uno, un unico piano, confermato da un denominatore comune che viene *fatto* dall'uomo. In questo senso, l'affermazione del piano unico della storia permette di fare scienza storica anche attraverso forme conoscitive diverse da quella razionale, ricostruendo a fatica l'osservazione di un dispositivo. Tale *dispositivo* è la *macchina mitologica*:

« A differenza del mito, la mitologia è qualcosa che certamente esiste e da molto tempo, da "ieri". È qualcosa che esiste, che funziona – come una macchina – e che con il suo funzionamento costituisce un denominatore comune fra tempi e culture in cui esiste spazio per la presenza dell'*eidolon* e tempi e culture in cui tale spazio non c'è. Codesto denominatore comune permette, in tempi e in culture entro i quali non vi è spazio per la presenza dell'*eidolon* (tempi e culture in cui vale la parola di Nietzsche), almeno di soffermarsi sulle modalità di non-conoscenza che caratterizzano allora l'uso del modello gnoseologico determinato dalla sigla "visione omogenea con il tempo storico" »²².

Questo passaggio è importante perché ci ricorda che la mitologia è qualcosa che sopravvive come documento anche nelle epoche in cui *dio muore*, cioè in cui il richiamo ai valori epistemologici che trovano fondamento nella religione e nell'epifania mitica vengono svuotati di significato. L'operazione della macchina mitologica, che Jesi utilizza per portare avanti una critica all'ideologia, è allo stesso tempo un paradigma gnoseologico non solo perché ci permette di delimitare il campo su ciò che possiamo conoscere del mito, ma anche perché ci permette di comunicare con una storia *altra*, trovando un denominatore comune che sta principalmente non tanto nella scoperta di un contenuto vero del mito, quanto nelle modalità di produzione mitica. Questo, sì, può essere ricostruibile attraverso una *disperata impresa*, che in una certa misura ha il rischio di riuscire²³. Il presupposto

²¹ Ivi, p. 89.

²² ID., *La festa e la macchina mitologica*, in ID., *Materiali mitologici*, Torino, Einaudi, 2001, p. 105.

²³ Sulla macchina mitologica occorrerebbero chiarimenti difficili da sintetizzare. Può valere la pena tuttavia menzionare alcuni riferimenti per provare a restituire la portata della questione. Si veda in proposito A. ANDREOTTI, *L'anello di Gige*, in AA. VV., *Strana presenza*, a cura di M. Amadò, San Giovanni in Persiceto (BO), Aspasia, 1997, pp. 157-164. Andreotti, individuando il fondo *scettico* rispetto alla conoscenza del mito scrive, nell'ottica di fornire alcune « coordinate orientative »: « la macchina mitologica è: (a) è la struttura gnoseologica che Jesi erge a sistema; (b) il frutto di quella *sképsis* che Jesi opera attorno al mito. Di conseguenza è: (c) l'involucro socio-culturale che contiene i significati della parola "mito", nonché (d) il movimento nella storia di quel materiale mitologico che genera il concetto "mito", anche se a volte il concetto "mito" pare ipostatizzarsi e quindi generare il movimento del materiale mitologico stesso ». Per quanto riguarda una trattazione più estensiva, soprattutto rispetto all'esito della riflessione di Jesi in termini di

con il quale Jesi fonda la scienza del mito come – potremmo dire – una scienza *disperata*, sta nel fatto che il mito ci fa entrare in rapporto con un *vuoto*, con una assenza di *storia*, ed è per questo che la scienza del mito non può essere scienza del *cosa*, ma scienza del *come*. La storia, e la storia degli approcci umani a questo *vuoto* con cui il mito entra in contatto, assume valore anti-metafisico, ma anche valore trascendentale, nel momento in cui il rapporto con la scienza del mito, non può essere superato, imponendo all'uomo di produrre – se non epifanie mitiche – certamente mitologie.

Prima di proseguire, occorre specificare due aspetti della teoria di Jesi sul mito e – più propriamente – sulla mitologia. La macchina mitologica, cioè la possibilità di produrre non *miti* ma *mitologie*, è « qualcosa che esiste funzionando in rapporto con una parte dell'umanità relativamente ampia », e tuttavia Jesi ammette che non esistono prove per affermare che essa sia qualcosa di « universalmente umano », sebbene l'affermazione sembra più retorica che reale. Importante, in ogni caso, è ribadire la differenza tra mito e mitologia.

« Il mito è dunque la mitologia? Lo è nella misura in cui solo ciò che ha sostanza lo è. Si può tuttavia parlare del mito senza identificarlo con la mitologia, se si conviene di parlare di ciò che non è: del vuoto che sta fra il divino e l'umano. Su questo vuoto si protendono le immagini del divino e dell'umano che diciamo mitologiche proprio perché si protendono su di esso: da esso traggono nome, ad esso rimandano come un ponte incompiuto rimanda all'abisso »²⁴.

In tal senso, in epoca di fine delle epifanie mitiche, il mito sembra essere raffigurabile come uno schermo vuoto sul quale noi proiettiamo – ideologicamente – le immagini (le idee, appunto) del divino e dell'umano, tentando di colmare una distanza che sappiamo incolmabile. Questo tentativo, però, ci permette di non perderci in una storia vuota di senso, ma di recuperare la memoria del nostro passato, e di costruire attraverso la mitologia una possibile speranza di futuro.

critica all'ideologia, si veda E. MANERA, *Jesi, op. cit.*, pp. 89-110. Significativo, però, è anche un passaggio nel quale Manera scrive: « In assenza di univocità dell'oggetto di studio e a fronte di una molteplicità di metodi e prospettive, il moderno sapere sui miti non può che configurarsi come *sui generis*, scienza che è anche storia perché il suo oggetto si risolve integralmente in essa », p. 73. Occorre anche riportare il passaggio di Jesi citato da Manera; così Jesi: « Tale è la scienza del mito, poiché il mito non è il denominatore comune dei vari aspetti di essa in quanto oggetto di studio che accomuni varie ricerche in un unico filone di scienza, ma piuttosto un *vuoto* con il quale ci si deve porre in rapporto per un'esigenza permanente o almeno assai duratura del singolo e della società. La scienza del mito è al tempo stesso scienza *di come soddisfare quell'esigenza e storia di come essa sia stata soddisfatta* ». Il passo è contenuto in *ivi*, p. 74. Si menzionano altri riferimenti alla bibliografia sull'argomento: D. BIDUSSA, *Mito e storia in Furio Jesi*, in « Humanitas », a. IV, 1995, pp. 585-602; e A. ANDREOTTI, *Mito, arte, ermeneutica in Furio Jesi*, in « Faraqât. Quaderni di storia e antropologia delle immagini », a. I, 1991, pp. 6-15.

²⁴ F. JESI, *La festa e la macchina mitologica*, cit., p. 107.

Ernesto De Martino: mito e opera

Diversa dalla prospettiva di Jesi, è quella di De Martino, autore rispetto al quale è possibile rintracciare un rapporto più diretto con Vico²⁵. La diversità dei due autori si consuma a livello contenutistico proprio a proposito della natura del mito²⁶, e tuttavia un aspetto comune rimane, ed è proprio quello che può esserci utile per porre il problema del mito alle soglie del XXI secolo.

Il significato del mito, per De Martino, è sostanzialmente operativo. Rompere con l'idea di un mito interpretato come *simbolo riposante in se stesso*, vuol dire innanzitutto dare al mito un contenuto vero. Non solo nei termini di un'azione avvenuta in un tempo lontano; questo aspetto – infatti – non è particolarmente importante, poiché un evento lontano nel tempo può essere rielaborato nella memoria, ripresentato diversamente, o anche re-inventato come rimando a qualcosa di effettivamente successo di cui si sono però persi i contorni. È tuttavia la conseguenza della ripetizione del mito (anche attraverso la pratica rituale) che permette di affermare un significato operativo, ovvero di dare al racconto conseguenze in termini di possibilità reali che si dischiudono all'uomo.

Nell'importante saggio demartiniano *Mito scienze religiose e civiltà moderna* troviamo un passaggio che ha il sapore della sintesi. Spiegandone alcune articolazioni, riusciamo infatti ad astrarre una teoria soddisfacente del mito in De Martino. Se il mito, soprattutto nella sua stretta correlazione con la pratica rituale, serve a risolvere una presenza in crisi di fronte ai fatti della storia – ovvero serve e soprattutto è servito all'umanità a superare la riproposizione del passato critico, mettendo in discussione la sopravvivenza come specie, come *umano* diverso dal *naturale* – questo può avvenire solo se il divenire storico, quando si presenta come *ripresen-tazione* della crisi, viene risolto su un piano narrativo, al di fuori della storia, che De Martino chiama *metastorico*.

« [...] le situazioni mitiche ricorrenti in un determinato regime esistenziale, e i rischi di crisi che comportano sono in tal modo ricondotti alla ripetizione di un identico simbolo inaugurale di fondazione metastorica, un simbolo in cui tutto *in illo tempore*, fu già deciso da numi o da eroi, onde poi ora non si tratta che di rendere ritualmente efficace l'origine mitica esemplare. Questo aspetto del simbolo mitico-rituale assolve la funzione tecnica di destorificazione del divenire: si

²⁵ Sul rapporto fra De Martino e Vico si veda G. IMBRUGLIA, *Ernesto de Martino tra Croce, Vico, Cassirer*, in ID., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Bibliopolis, Napoli, 2003, pp. 217-256. In particolare, alla p. 243, Imbruglia rileva come sull'interpretazione di Vico si giocasse in Italia una battaglia culturale particolarmente accesa; a suffragio di questa affermazione, viene citata una lettera di Leone Ginzburg a Debenedetti del 15 Luglio 1943. Per quanto riguarda aspetti di vicinanza tematica tra i due autori, rinvio al mio *Le civiltà mortali, ovvero l'unità della storia umana. Un De Martino vichiano?*, in « Bollettino del centro di studi vichiani », a. XLIV, 2014, pp. 131-164.

²⁶ Manera mette in relazione la distanza tra Jesi e De Martino con la gestione di quest'ultimo della collana viola e ricorda la differenza sulla gestione della collana tra De Martino e Cesare Pavese; cfr. E. MANERA, *Furio Jesi, op. cit.*, p. 23. Si veda anche C. PAVESE – E. DE MARTINO, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

sta nella storia come se non ci si stesse, e al rischio di perdere la storia umana nell'isolamento individuale della crisi senza orizzonte si contrappone ora un regime di esistenza protetta, in cui il possibile della esistenza storica viene vissuto come se fosse già accaduto in una vicenda mitica fondatrice e autenticatrice, e come se fosse già preordinato secondo un esito immutabile, stabilito una volta per tutte sul piano della metastoria. In virtù di questa funzione protettrice del simbolo mitico-rituale quel tanto di senso del mondano che ogni civiltà che è al mondo possiede (altrimenti se visse interamente nel "mito" non potrebbe mai mantenersi come "civiltà" e sprofonderebbe nel delirio) subisce un continuo *refoulement*, cioè un occultamento alla coscienza: ma intanto, attraverso questa "pia fraus", si dischiudono *di fatto* le opere e i giorni che sono connessi al viver civile, e possono anche *de jure* cominciare ad essere riconosciuti come doni divini e infine nella loro qualità mondana »²⁷.

In questo passaggio si possono evidenziare diversi momenti importanti, in relazione alla teoria del mito. Innanzitutto il riferimento a un piano metastorico e all'opera di destorificazione; ma – non secondario – appare il riferimento a una definizione del mito come *regime di esistenza protetta*, o almeno come un'articolazione che – insieme alle pratiche rituali – assolve questa funzione. Che cos'è esattamente un *regime di esistenza protetta* e cos'è la *metastoria*? Si vede che il mito rappresenta in primo luogo un elemento di ricostruzione del passato, proiettandosi all'indietro verso un *momento* di fondazione in cui fu tutto già deciso, e a cui rimanda il simbolo mitico-rituale. Tuttavia, la specificazione relativa alla metastoria non è secondaria. Il *fatto* narrato nel mito non avviene sul piano storico, non è dunque un fatto la cui genealogia sia intuitivamente ricostruibile; ma avviene (il tempo presente non è casuale) su un piano metastorico, posto fuori dalla storia, ma che ha il compito o la funzione di fondare la storia, ovvero di permettere all'uomo di percepire e di essere cosciente del suo agire all'interno di essa, se non addirittura di *farla*. La posizione di un fatto, sia esso vero o falso non importa, su un piano metastorico è l'operazione che va sotto il nome di *destorificazione*. La domanda sul mito, allora – in Jesi come in De Martino – non è relativa alla sua verità, o alla verità di un fatto che ne sarebbe la sostanza, ma è domanda sulla funzione che questo svolge all'interno di una comunità umana. Il mito, così come la magia e la religione – declinazioni predominanti a loro volta a seconda delle epoche storiche e delle capacità di elaborazione culturali delle comunità umane – hanno una funzione di *riscatto*, ovvero di assicurazione di un'umanità ancora incerta delle proprie capacità, sulla *possibilità* reale di riuscita e di superamento di una crisi, una crisi che può riguardare un momento particolare dell'esistenza, ma che sempre mette in discussione (o rischia di farlo) la presenza dell'uomo come attore nel mondo

²⁷ E. DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in ID., *Furore, simbolo, valore*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 81-131. A proposito del concetto di metastoria e del suo rapporto con la ripetizione mitico-rituale, si veda M. MASSENZIO, *La ripetizione della ripetizione*, in AA.Vv., *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di M. Massenzio – C. Gallini, Napoli, Liguori, 1997, pp. 237-246. Importante, a proposito del concetto di presenza, il saggio di A. SIGNORELLI, *Presenza individuale e presenze collettive*, in *ivi*, pp. 121-130. Su Ernesto De Martino, si segnala l'importante monografia di P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, Roma, Carocci, 2008.

naturale²⁸. Nei momenti critici, scrive De Martino « la storicità *sporge*, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di “esserci” è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa »²⁹. È a questo punto che occorre definire in maniera soddisfacente la destorificazione:

« Per quel che concerne i modi di questo riscatto, ci limiteremo qui al grande tema della *destorificazione religiosa*. Il divenire angoscia, soprattutto nei momenti critici dell'esistenza: l'istituto religioso della destorificazione sottrae questi momenti all'iniziativa umana e li risolve nella *iterazione dell'identico*, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante. Con tale destorificazione viene innanzitutto istituito un rapporto con il se stesso alienato (o naturalizzato o destorificato); in secondo luogo per una vitale *pia fraus* si sta nella storia come se non ci si stesse: proprio perché le potenze operative dell'uomo non sono nella destorificazione riconosciute nella loro qualità di iniziative umane, quelle potenze sono di fatto permesse e dischiuse, e la cultura come *totalità* dei valori è resa possibile »³⁰.

Si comprende perché, nel passaggio citato precedentemente, il mito si configura come un regime di esistenza protetta. Di fronte a un divenire che appare incontrollabile, il mito permette di organizzare un'esistenza protetta dalla crisi, e in questo senso – se non una macchina – è un vero e proprio strumento che ci permette di affermare una verità, che non è la verità del contenuto del mito, ma è la verità delle possibilità umane che finalmente si dischiudono davanti a noi, sebbene rappresentate sotto forma di mito. Questa protezione, tuttavia, non è priva di prezzo. La storia appare come storia di maschere, maschere culturali più o meno pesanti, più o meno tette, più o meno articolate, ricche o lineari e spoglie, ma pur sempre maschere che coprono la nostra insicurezza, delimitando un orizzonte nel quale possiamo muoverci con ruoli e regole stabilite da noi. Il meccanismo di destorificazione, però, ci rende immemori del fatto che i ruoli e le regole li abbiamo stabiliti noi e rischia di sovrastarci, facendo della realtà protettiva l'unica realtà possibile. Questo, però, è vero fino a un certo punto. Cosa succede, infatti, quando l'umanità è pronta per destrutturare il mito, scomporlo e ricomporlo come prodotto umano? È forse essa pronta a togliere la maschera e ad agire priva di protezioni culturali, oppure è esposta a un altro pericolo, ovvero quello di chiedersi cosa ci sia sotto la

²⁸ Indicativo, per descrivere un aspetto importante della crisi della presenza, questo passaggio che si trova in E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in ID., *Storia e metastoria*, a c. di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995, pp. 47-74, in part. p. 62: « I momenti critici dell'esistenza possono essere quelli connessi alla ricerca del cibo e alla nutrizione, alla fabbricazione e all'impiego di strumenti tecnici, ai rapporti sessuali e alla crisi della pubertà, al rapporto col nemico o con lo straniero, all'attraversamento o all'occupazione di territori nuovi, all'incontro con l'animale o con la pianta, alla guerra alla malattia e alla morte, alle fasi del lavoro agricolo e ai cicli astronomici e stagionali, alle gerarchie sociali e politiche, ai rapporti economici e giuridici, alle obbligazioni morali e persino alla ispirazione poetica e speculativa. In tutti questi momenti la storicità *sporge*, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di 'esserci' è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa ».

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ivi, pp. 62-63.

maschera, e soprattutto di non saper rispondere, trovandosi di fronte a un bivio che la paralizza? Quando il mito muore, quando siamo consapevoli dell'aspetto falso del mito, e quando non siamo più disposti a credere alle sue epifanie, è allora che ci troviamo di fronte a una crisi ben peggiore, che rischia di non essere risolta: da un lato non sappiamo cosa fare di una protezione culturale che sappiamo inutile, dall'altro lato non siamo pronti ad agire senza protezione culturale, ovvero a farci protagonisti della nostra storia senza protenderci in un passato che sta fuori dalla storia stessa. La soluzione, probabilmente, è quella di trovare un regime di esistenza protetto che possa evitare la destorificazione, e che sia costruito sulla base dell'idea che è l'uomo a fare, esso solo, la propria storia. Ma per ora non è importante la soluzione, quanto la posizione del problema, che in De Martino suona così:

« L'uomo è sempre vissuto nella storia, ma tutte le culture umane, salvo quella occidentale, hanno speso tesori di energia creativa per mascherare la storicità della esistenza. Si potrebbe dire che la storia culturale umana è la storia dei mascheramenti della storicità dell'esistenza, la storia dei modi con cui l'uomo si è finto di stare nella storia come se non ci stesse. Ma occorrerebbe subito aggiungere che questi mascheramenti ricevono il loro senso nella misura in cui la storia ha sempre di nuovo vinto, obbligando o a cambiar maschera destorificatrice, ovvero [...] apparendo in prima persona nella stessa coscienza mitico-rituale per liberarsi infine di questa stessa coscienza drammatica e ambigua [...]. Che cosa significa questa paradossale avventura dell'uomo come maschera della sua propria storicità, e che cosa significa la sconfitta del suo proposito mascherante? Significa per caso la sconfitta dell'uomo, ove mai fosse vero che nell'esistenza si sta mascherati o si muore? E come si potrebbe, se così fosse, cambiar maschera, una volta guadagnata la mortale consapevolezza che si tratta sempre di maschera e che dietro di esse c'è il volto? E infine: non equivarrebbe, questa situazione, a una sentenza di morte, visto che una esistenza sotto il segno della ipocrisia della maschera è insostenibile, che non è possibile abbassare il mascheramento esistenziale ad una festa di carnevale, e che d'altra parte la nuda storicità del volto scoperto è destinata a produrre prima o poi la rigidità del volto di un cadavere? »³¹.

Conclusioni: verità e barbarie

Il tentativo di mettere in relazione la riflessione di Furio Jesi con quella di Ernesto De Martino, non può esimerci dall'ammettere le profonde differenze che riguardano i due autori. Tuttavia, in un'ottica vichiana, le due proposte appaiono complementari proprio in relazione al tema del mito, e condividono la critica all'atteggiamento che ricercerebbe il senso del mito in una verità oggettiva e rispondente a un paradigma scientifico. Il mito, per tanto, non è sapienza riposta, ma documento filologico che mette in discussione le potenzialità umane; sia in termini di produzione ideologica, sia in termini di operatività. Se il mito secondo Furio Jesi non appare superabile in quanto mitologia, secondo la prospettiva di De Martino, esiste – almeno in linea teorica, come tendenza o orizzonte – la possibilità di vivere

³¹ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di M. Massenzio – C. Gallini, Torino, Einaudi, 2002, pp. 354-355.

al di fuori della maschera, guardando finalmente senza filtri quello che l'autore de *La fine del mondo* chiama il « fondo universalmente umano in cui il “proprio” e l’ “alieno” sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo »³².

Le necessità di natura di cui ha parlato Vico, siano esse proprie della natura umana e della sua rappresentazione e rielaborazione della realtà, oppure siano esse proprie delle possibilità operative dell'essere umano, sono allora la fonte del mito e del discorso che si imbastisce su di esso e sulla sua verità. Tema, questo, profondamente vichiano, dal momento che mette in questione la libertà dell'uomo nella storia, e la sua lotta continua per non soccombere di fronte ai suoi stessi prodotti culturali. Perché soccombere è, ugualmente, abdicare di fronte alla consapevolezza dell'impossibilità dell'epifania mitica, e allo stesso tempo soccombere è rinunciare alla creatività di una riproduzione ideologica che ci lasci di fronte a una realtà che non crediamo più di interpretare. La verità cruda, la verità cui non si accompagna la consapevolezza del valore dell'opera e del *fatto* umano, non è altro che *deserto*, che ci lascia privi della libertà tutta umana di imporre al mondo un nostro senso; ed è in questa profonda convinzione tutta vichiana, che i due autori si pongono il problema della *morte del mito* come qualcosa cui bisogna trovare una risposta, anche andando in fondo all'idea che il mito sia qualcosa che non esiste, ma che esiste solo nella nostra rappresentazione (e in questo le due proposte della macchina mitologica e della metastoria rappresenterebbero risultati diversi di un'indagine svolta nel profondo del *non essere mitico*).

Il mito è contatto con il nostro passato più ancestrale e proiezione verso il nostro progetto futuro; si tratta in De Martino, come in Jesi, come in Vico, di un *ponte* che non viaggia sul binario della ragione, ma lo scavalca permettendo ai nostri sentimenti, alle nostre speranze e alle nostre memorie condivise di costruire una realtà nella quale possiamo abitare fiduciosi di costruire una casa a misura d'uomo. Diversamente, rimarremmo vittime di una verità barbara, una verità fatta solo di necessità naturale, sorda e cieca, che ci presenta una realtà in cui tutto è deciso e tutto è drammaticamente presente: un tutto indistinto nel quale dileguiamo senza poter trovare alcun punto di riferimento. È questa la barbarie di un'epoca che non è più capace di costruire possibilità e alternative rispetto a un presente ineluttabile e per questo svuotato di senso³³.

ROBERTO EVANGELISTA

(C.N.R. - Istituto per la storia del pensiero
filosofico e scientifico moderno*)

*Email: <roberto.evangelista@ispf.cnr.it>

³² Ivi, p. 391.

³³ L'impossibilità di riprodurre ideologie creative e allo stesso tempo *umane* sembra essere la cifra del nostro tempo: un tempo che rifiuta la realtà del mito, e lo fa giustamente per altro, ma non è più disposto a produrre alcuna ideologia che affermi le potenzialità umane, oltre la necessità naturalistico-scientifica e la razionalità tecnico-economica. Vale la pena menzionare Mark Fisher, come quarto autore di un percorso che ha al centro il tema della *costruzione culturale dell'alternativa*. Si veda, a tal proposito, M. FISHER, *Realismo capitalista*, tr. it. V. Mattioli, Roma, Nero, 2018.

NARRATIVITÀ ED EDUCAZIONE.

VICO, BRUNER, RICOEUR

L'ideale paidetico vichiano

Sono numerosi i passaggi della *Scienza Nuova* in cui Giambattista Vico propone un accostamento tra la mentalità dei primitivi e quella dei bambini, dando prova di essere un attento e curioso conoscitore dei comportamenti di questi ultimi. Nel § 375, in particolare, è descritta la natura dei fanciulli, i quali « osserviamo prendere tra mani cose inanimate e trastullarsi e favellarvi come fusser, quelle, persone vive »¹. I « primi uomini delle nazioni gentili »², alla stregua di « fanciulli del nascente gener umano »³, creavano il mondo intorno a loro e « il facevano in forza di una corpulentissima fantasia »⁴. Di qui l'epiteto di “poeti” che – Vico precisa poco dopo – è in greco come dire “creatori”⁵.

La creazione umana non ha niente a che vedere con quella divina, che implica una conoscenza perfetta delle cose create, ma si configura piuttosto come l'esperimento imperfetto di menti ignoranti. La « metafisica fantasticata »⁶ dei primi uomini scaturisce dall'immedesimazione con le cose stesse, non dalla loro comprensione esatta, così come avveniva con la « metafisica ragionata »⁷. Scrive Vico:

« Perché come la metafisica ragionata insegna che “*homo intelligendo fit omnia*”, così questa metafisica fantasticata dimostra che “*homo non intelligendo fit omnia*”; e forse con più di verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa »⁸.

La conoscenza umana sembra quasi articolarsi su un piano emotivo prima ancora che su uno razionale, accogliendo le istanze provenienti dalla corporeità come stimoli fondamentali per la comprensione del mondo.

Il parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, ben lungi dall'apparire casuale, sembra

¹ G. VICO, *Principi di scienza nuova*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2011, § 375, p. 204.

² Ivi, § 376, p. 204.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Nella *conclusione* del libro secondo Vico afferma che « i poeti teologi furono il senso, i filosofi furono l'intelletto dell'umana sapienza » (ivi, § 779, p. 442).

⁶ Ivi, § 405, p. 223.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

costituire un vero e proprio canone ermeneutico del pensiero vichiano. Nei primi scritti del filosofo, *De nostri temporis studiorum ratione* in testa, trova spazio un'elaborata analisi della filosofia infantile. La prospettiva sulla ricerca del sapere umano si rivolge alle origini del processo educativo come pietra di paragone fondamentale per ricostruire le origini del vivere associato. Nelle opere successive, Vico recupera in un contesto antropologico quanto affermato in ambito pedagogico, come testimoniano i numerosi riferimenti a comportamenti infantili di cui si trova traccia nella *Scienza Nuova*.

Molto eloquente è a tal proposito la spiegazione che Vico fornisce della nascita dei caratteri poetici nel § 412, in cui l'idea secondo la quale gli antichi egizi riconducessero a Hermes ogni loro scoperta e invenzione è accostata alla pratica infantile di denominare tutte le cose simili con il nome attribuito alle prime conosciute⁹. « Ora, – chiosa Vico – per tale natura de' fanciulli e per tal costume de' primi egizi, diciamo che la favella poetica, in forza d'essi caratteri poetici, ne può dare molte ed importanti discoverte d'intorno all'antichità »¹⁰.

Nella *fisica poetica* si parla invece della « gran goffaggine e semplicità de' primi uomini »¹¹, i quali scambiavano i riflessi generati dai propri movimenti per persone in carne e ossa che si agitassero nell'acqua. Tali uomini vengono paragonati ai fanciulli, i quali a loro volta « quando si guardano negli specchi, vogliono afferrare le lor immagini »¹². La stessa similitudine ritorna a proposito della *cosmografia poetica*, in cui è descritta l'antica credenza per la quale i primi poeti ritenessero che il cielo fosse collocato poco al di sopra delle montagne: « come i fanciulli immaginano ch'i monti sieno le colonne che sostengono il solaio del cielo »¹³, così i poeti credevano che le montagne puntellassero la volta celeste¹⁴.

Un discorso a parte merita il parallelismo tra primi uomini e bambini in merito al tema della lingua. In Vico, la lingua non si limita a trasmettere ma condiziona continuamente l'esperienza. Così, non sorprenderà leggere al § 447 che il nome di Giove, « il primo di tutt'i pensieri umani della gentilità »¹⁵, abbia secondo il filosofo partenopeo un'origine onomatopeica, la stessa figura retorica con la quale « osserviamo spiegarsi felicemente i fanciulli »¹⁶. Nella lingua articolata sopravvive il ricordo del grido onomatopeico, un suono naturale e irriflesso, come si evince proprio dal confronto con le voci infantili, che rende ragione della spontaneità e dell'emozione dietro le prime voci umane.

Non a caso, va avanti Vico, le interiezioni furono le prime forme espressive

⁹ Vico cita qui la *degnità* XLVII.

¹⁰ Ivi, p. 227.

¹¹ Ivi, § 688, p. 396.

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi, § 712, p. 408.

¹⁴ Cfr. ivi, § 4, p. 51: « [...] i primi uomini, come fanciulli del nascente gener umano, credettero che 'l cielo non fusse più in suso dell'alture de' monti (come tuttavia or i fanciulli il credono di poco più alto de' tetti delle lor case) [...] ».

¹⁵ Ivi, p. 249.

¹⁶ *Ibid.*

dell'umanità delle origini, che solo successivamente elaborò una grammatica comprensiva di pronomi, particelle e nomi, che ancora più tardivamente vide la comparsa dei verbi¹⁷: « Finalmente gli autori delle lingue si formarono i verbi, come osserviamo i fanciulli spiegar nomi, particelle, e tacer i verbi »¹⁸. Il grado di complessità richiesto dalla descrizione di un'azione è di molto maggiore rispetto a quello richiesto dalla semplice denotazione di un oggetto. Questo dipende da due ordini di ragioni: la prima, che i pronomi e i nomi risultano immediatamente comprensibili senza l'aggiunta di altri componenti – cosa che non può dirsi dei verbi; la seconda, che i verbi presuppongono « l'innanzi e 'l dopo »¹⁹ – dal momento che nessuna azione può essere pensata senza essere collocata nel tempo.

Una tal grammatica « nacque tutta da povertà di lingua e necessità di spiegarsi »²⁰, pertanto non poteva esser formata da periodi ampi e strutturati, bensì da brevi e icastici elementi retorici, quali in particolare « l'immagini, le somiglianze, le comparazioni, le metafore »²¹. Una volta di più nel passaggio preso in esame, Vico ci dimostra la propria convinzione secondo la quale la metafora e le altre figure a essa collegate non appartengano a una fase successiva rispetto a quella in cui il linguaggio si è formato ma, al contrario, abbiano contribuito in maniera determinante alla sua formazione. Le metafore costituirebbero in questo senso un ponte tra il pensiero astratto e quello concreto, rendendo immediatamente comprensibili concetti che un lessico limitato non consentirebbe di esprimere altrimenti.

È proprio la lettura paidetica dell'opera vichiana uno dei principali perni intorno ai quali ha ruotato la ripresa, entusiasta e prolifica, del pensiero di Vico negli Stati Uniti a partire dalla metà degli anni '70 del secolo scorso. Tale ripresa si inserisce nel più ampio contesto del dibattito fiorito negli anni immediatamente precedenti sulle cosiddette “due culture”, che vedeva contrapposti il sapere umanistico e quello scientifico e si interrogava sull'eventualità che tra i due regnasse un'inconciliabilità di fondo. Il pensiero vichiano è, nella lettura di Giorgio Tagliacozzo e dei suoi collaboratori, tra cui in particolare Donald P. Verene, una risorsa metodologica fondamentale per scardinare un'opposizione giudicata infruttuosa e deleteria. Rileggere le opere vichiane, nelle quali l'anti-Cartesio partenopeo sottolinea a gran voce la necessità di tenere legati il razionalismo con la ripresa umanistica della retorica, costituisce l'antidoto al progressivo inaridimento di una società sempre più meccanizzata e disumana. All'individualismo che inesorabilmente spinge il sapere verso la chiusura e l'eccessiva specializzazione, la lezione vichiana oppone un'educazione permanente che abbia nella socialità e nell'enciclopedismo i propri punti fermi.

¹⁷ I pronomi precedono linguisticamente i nomi, dal momento che possono riferirsi a soggetti o elementi non ancora compiutamente conosciuti o identificati, ma seguono le interiezioni giacché presuppongono una comunicazione di tipo relazionale.

¹⁸ Ivi, § 453, p. 253.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, § 456, p. 255.

²¹ *Ibid.*

Per far ciò, è necessario adottare un punto di vista prospettico e inclusivo, nel quale i vari saperi non costituiscano altrettanti compartimenti stagni quanto piuttosto un insieme sincretico. A stimolare questa visione del mondo sarà un'educazione che privilegi la reciprocità a scapito dell'approfondimento esclusivo di una sola disciplina, un rischio dal quale Vico mette in guardia tanto nel *De Ratione* quanto nel *De Mente* e che ha come conseguenza l'atrofizzazione delle facoltà intellettive umane. La mente umana, incapace di cogliere rapporti di somiglianza tra cose diverse, diventa a poco a poco incapace di osservare il mondo nella sua totalità, accontentandosi di una conoscenza sterile e frammentata. Perciò non è possibile scindere la "cultura" umanistica – e segnatamente retorica – da quella scientifica, privilegiandone una a scapito dell'altra.

L'educazione narrativa di Jerome S. Bruner

« Quand'ero un giovane psicologo entusiasta, impaziente di abbracciare il mondo – racconta Jerome S. Bruner –, scrissi un libretto intitolato *Conoscere. Saggi per la mano sinistra* [...]. Intendevo celebrare le ingegnose intuizioni della fantasia sulla condizione umana, che ci avviavano alla comprensione di questa stessa condizione umana in una maniera più equilibrata e "scientifica". La mano sinistra dell'intuizione offriva dei tesori alla mano destra della ragione »²².

Il Bruner de *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita* (2002) è scettico sulla possibilità che i due linguaggi, quello paradigmatico, razionale, e quello narrativo, intuitivo, possano effettivamente essere traducibili l'uno nell'altro ma non rinnega la convinzione che lo aveva animato in gioventù: perdere di vista l'alleanza tra i due mondi, scientifico e fantastico, significa abdicare alla totalità delle nostre potenzialità umane.

Il pensiero narrativo è infatti in grado di fornire delle chiavi di comprensione della realtà che non potrebbero provenire dal pensiero cosiddetto paradigmatico, la cui precisione è bilanciata dalla limitatezza delle applicazioni.

« Per dirla in modo un po' sbrigativo, – leggiamo in *La mente a più dimensioni*, del 1986 – il pensiero logico-scientifico [...] si occupa delle cause di ordine generale e del modo di individuarle, e si serve di procedure atte ad assicurare la verificabilità referenziale e a saggiare la verità empirica. Il suo linguaggio è regolato dai requisiti della coerenza e della non contraddizione »²³.

Il modello mentale offerto dalla narrazione presenta invece una gran varietà di orizzonti interpretativi differenti, stimolando la ricettività dei soggetti interessati e la loro capacità comunicativa.

« Il pensiero narrativo si occupa delle intenzioni e delle azioni proprie dell'uomo o a lui affini, nonché delle vicissitudini e dei risultati che ne contrassegnano il corso. Il suo intento è quello di calare

²² J.S. BRUNER, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Bari, Laterza, 2002, pp. 114-115.

²³ J.S. BRUNER, *La mente a più dimensioni*, Bari, Laterza, 1988, p. 17.

i propri prodigi atemporalmente entro le particolarità dell'esperienza e di situare l'esperienza nel tempo e nello spazio »²⁴.

Pensare narrativamente significa in altre parole rapportarsi al mondo dandovi un significato, senza limitarsi a recepire le informazioni ma inserendole automaticamente in un contesto.

Un concetto chiave a questo proposito è quello di verosimiglianza, che per Bruner rappresenta un valore aggiunto dell'espressione narrativa. Se gli aspetti logici e sistematici della vita mentale possono essere soggetti a falsificazione (l'eco è cartesiana), lo stesso non può dirsi dei prodotti collettivi della storia intellettuale degli uomini come i racconti, le fiabe popolari, le leggende, i miti. La matrice vichiana della riflessione che Bruner porta avanti nel testo preso in esame coinvolge degli aspetti tutt'altro che marginali. Per Bruner, la narrazione è una delle forme espressive più significative della nostra cultura, come testimonia la longevità della tradizione orale, che per millenni ha tramandato di generazione in generazione i racconti mitici nei quali oggi universalmente ci rispecchiamo e riconosciamo come nostri.

Compito precipuo della narrazione è trasmettere gli aspetti più profondi della cultura: desideri, convinzioni, conflitti. Educare narrativamente significa perciò contribuire allo sviluppo di capacità di giudizio e spirito critico:

« Mediante la narrativa costruiamo, ricostruiamo, in certo senso perfino reinventiamo, il nostro ieri e il nostro domani. La memoria e l'immaginazione si fondono in questo processo. Anche quando creiamo i mondi possibili della *fiction*, non abbandoniamo il familiare, ma lo congiuntivizziamo trasformandolo in quel che avrebbe potuto essere e in quel che potrebbe essere »²⁵.

L'approccio alla narrazione è di carattere intuitivo: le storie si intuiscono, non si comprendono. La coniugazione della realtà attraverso la modalità narrativa non si limita dunque a riposare su una grammatica certa e determinata ma spalanca le porte al possibile, al plurale.

Anche i progressi scientifici hanno per Bruner basi narrative: il processo del fare scienza è anzi eminentemente narrativo, dal momento che procede per ipotesi. Ecco perché la scienza non può fare a meno della narrazione: se così fosse, dovrebbe rinunciare all'idea stessa di progresso, non potendo far altro che analizzare i dati provenienti dal mondo circostante senza mai poter avanzare nuove ipotesi interpretative. Inoltre, il pensiero logico ha bisogno di essere guidato da quello narrativo perché solo così può essere inquadrato in una cornice etica e assumere una dimensione morale.

Il mondo cartesiano descritto da Elio Gianturco nella sua introduzione all'edizione inglese del *De nostri temporis studiorum ratione*, « a world of scientific research, technology, and gadgets, which invade and condition our lives »²⁶, ricorda molto da vicino

²⁴ Ivi, p. 18.

²⁵ J.S. BRUNER, *La fabbrica delle storie*, cit. p. 106.

²⁶ G. VICO, *On the Study Methods of Our Time*, translated with an introduction and notes by E. Gianturco, New York, Cornell University Press, 1990, p. XIX.

quello tratteggiato da Bruner, in cui la spaccatura maturata tra pensiero scientifico e pensiero narrativo ha irrimediabilmente compromesso la capacità umana di avere accesso a una conoscenza completa e critica.

Anche Vico dal canto suo aveva ravvisato nel metodo cartesiano lo stesso limite e aveva messo in guardia i giovani a cui l'orazione inaugurale del 1708 era rivolta dall'applicare tale metodo senza considerarne il vincolo intrinseco, vale a dire la condanna a replicare modelli già dati senza poterne sviluppare di nuovi. La sola critica non basta: perché i giovani possano essere in grado di mettere in discussione i fondamenti delle conoscenze acquisite e contribuire a inventarne di nuove è necessario che sia preceduta dalla topica. Solo così essi non cresceranno per diventare dei burocrati, degli esecutori di ordini privi di morale, ma dei cittadini a pieno titolo.

Dare spazio alla dimensione narrativa nella società contemporanea significa combattere la passività e il conformismo. Perciò « la letteratura di immaginazione, anche se ha il potere di porre fine all'innocenza, non è una lezione, ma una tentazione a riesaminare l'ovvio. La grande narrativa è, in spirito, sovversiva, non pedagogica »²⁷.

Allo stesso polo di cui fa parte il pensiero narrativo, appartiene anche il mito, una conoscenza che ci viene offerta dalla *mano sinistra*: « Sin dall'infanzia – confessa Bruner – sono stato incantato dal fatto e dal simbolo della mano destra e della mano sinistra: la prima rappresenta colui che fa, la seconda colui che sogna »²⁸.

La mano destra è il simbolo della scienza, della conoscenza logico-concettuale, mentre la mano sinistra è il simbolo dell'arte, dell'intuizione, del sentimento, della creatività e, appunto, del mito. La scienza moderna, in ossequio al culto quasi feticistico dell'oggettività e della precisione, è restia ad ammettere la propria umanità così come i propri limiti. La conoscenza ne risulta dunque impoverita poiché scienza e mito, inteso come sapere di carattere intuitivo, non si escludono ma si completano vicendevolmente. Dare spazio al mito e alla creatività nella società contemporanea significa combattere l'idea secondo la quale le scienze cosiddette esatte sono l'unica via d'accesso al sapere, una via breve e poco accidentata ma proprio per questo cieca al panorama, agli ostacoli durante il percorso che possono trasformarsi in occasione di cambiamento e di crescita. Scienziato e poeta non devono perciò, secondo Bruner, vivere agli antipodi: la separazione tra i due rende infatti l'intellettuale un inefficace creatore di miti, vale a dire lo rende incapace di comprendere il proprio tempo e di reinterpretarlo²⁹.

La citazione completa è: « We live in a cartesian world, a world of scientific research, technology, and gadgets, which invade and condition our lives; of new disciplines, like cybernetics, sociometry, biometry; of new machines, like electronic computers, videos, satellites ». Cfr. D.P. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, Roma, Armando, 1984, p. 206: « L'astratto concetto, una volta che risulti trasformato in tecnologia, diventa l'elemento unificante di tutte le attività economiche, sociali e mentali. La nostra capacità di trasformare l'intera attività umana con la tecnica sostituisce il *sensus communis* quale base alla vita sociale ».

²⁷ J.S. BRUNER, *La fabbrica delle storie*, cit., p. 12.

²⁸ J.S. BRUNER, Prefazione all'edizione originale di *Il conoscere. Saggi per la mano sinistra*, Roma, Armando, 1968, p. 23.

²⁹ J.S. BRUNER, *Il conoscere*, cit., pp. 23 e ss.

Il mito si manifesta prima di tutto come un'esperienza partecipativa: attraverso il mito, infatti, l'uomo esteriorizza la propria interiorità, rendendone gli altri uomini partecipi e superando così l'isolamento: « Il mito, se e fin dove sia appropriato alle esigenze ed ai tempi, provvede a fornirci, nella forma di trame e di caratteri, di mezzi pronti all'uso per esteriorizzare la condizione umana »³⁰.

Vengono così generati dei modelli collettivi di comportamento che forniscono agli esseri umani un'immagine stabile di sé e del mondo. Questa funzione mira allo scopo più generale di contribuire alla formazione e allo sviluppo dell'identità umana: « È qui che il mito diventa il plasmatore ed il tutore di identità; è qui che la personalità imita il mito, in un senso così profondo quanto lo è il mito come esteriorizzazione delle vicende interiori della personalità. »³¹.

Qualunque popolo, sia esso primitivo o socializzato, è uguale all'altro, poiché ciò che emerge con il mito è la sua essenza umana. In questo senso lo studio pedagogico del mito ha anche un profondo significato filosofico e politico. La scienza, a differenza della filosofia, non garantisce il raggiungimento di un significato comune dell'agire umano, senza il quale è impensabile fondare una società. La « comunità mitologicamente istruita »³² di cui parla Bruner ha perciò bisogno della filosofia per essere indirizzata verso quei modelli che ne favoriscono la crescita. La scienza da sola non basta e non convince.

In un mondo in cui il sapere è sempre più profondamente frammentato, ricostituire un'unità almeno in ambito educativo rinnovando l'alleanza tra la *mano destra* e la *mano sinistra*, tra la scienza e il mito, la logica e l'immaginazione, sembra essere l'unica strada percorribile. Questa è la lezione che Vico e Bruner hanno da offrire, a distanza di secoli l'uno dall'altro ma con la stessa appassionata convinzione.

La metafora viva di Paul Ricœur

Un punto che merita ulteriori approfondimenti è il rapporto che l'ideale paidetico vichiano intreccia con la retorica, intesa come *ratio inveniendi* il cui obiettivo finale è la formazione armonica dell'individuo, e in particolare con quella figura retorica che Vico ha sempre considerata degna di particolare rilevanza, vale a dire la metafora. Nel condurre questa operazione, farò riferimento a un autore cronologicamente distante da Vico ma che con il filosofo di Napoli ha in comune molti temi e punti di vista: mi riferisco al francese Paul Ricœur e in particolare al testo del 1975 *La métaphore vive*, tradotto in italiano col titolo *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*.

Nella *Scienza Nuova*, Vico aveva definito la metafora « più luminosa, più necessaria e più spessa »³³ di tutti gli altri tropi, una definizione sulla quale vale la pena

³⁰ J.S. BRUNER, *Il conoscere*, cit., p. 60.

³¹ *Ivi*, p. 65.

³² *Ibid.*

³³ G. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., § 404, p. 221.

soffermarsi. *Luminosa* non sta qui a significare “chiara” in senso cartesiano, dunque distinta, inequivocabilmente accessibile all’intelletto, quanto piuttosto “brillante”, in grado cioè di illuminare ambiti di conoscenza altrimenti oscuri e inaccessibili; in virtù di questo essa è *necessaria*. *Spessa* è invece un altro aggettivo da intendersi in contrapposizione al procedimento geometrico di Cartesio, da Vico definito “sottile”: il metodo geometrico è lineare, bidimensionale, non ha niente dello spessore e dell’acutezza che caratterizzano invece la topica.

I tre aggettivi esprimono il carattere sostanziale, vitale della metafora, un carattere per certi versi proprio anche dell’espressione metaforica così come la intende Ricœur. La *metafora viva* non si limita ad abbellire il discorso ma lo *vivifica*, appunto, comparando, evocando, portando alla luce il non detto. La metamorfosi linguistica si fa così anche metamorfosi del reale e la metafora non sembra più essere soltanto oggetto per uno studio di retorica ma strumento privilegiato per comprendere la complessità della condizione umana.

Ricœur distingue una funzione retorica della metafora da quella che definisce “funzione poetica”: se la prima ha come unico scopo l’abbellimento del discorso, nell’ambito della seconda la metafora ha lo scopo di ridescrivere la realtà attraverso la finzione euristica. Al servizio della funzione poetica, la metafora è dunque « la strategia di discorso in forza della quale il linguaggio si spoglia della sua funzione di descrizione diretta per portarsi al livello mitico, quello che libera la sua funzione di scoperta »³⁴.

Detta altrimenti, attraverso la metafora il mondo non viene semplicemente descritto ma ridescritto in forma poetica: accostare metaforicamente due cose diverse non significa perciò soltanto descriverne una nei termini dell’altra ma figurare qualcosa di nuovo e completamente diverso attraverso una sintesi immaginativa. Vedere-come è essere-come: l’espressione metaforica, e più in generale il linguaggio poetico, non è imitazione ma messa in forma del senso.

Anche la metafora viva di cui parla Ricœur è dunque *luminosa* e *spessa* nel senso vichiano. Non sarebbe inappropriato parlare in questo senso per entrambi gli autori di una strategia metaforica, volta a rivelare dimensioni e profondità altrimenti impossibili da scoprire e penetrare. Tanto in Vico quanto in Ricœur, inoltre, la metafora si comporta come un criterio ermeneutico. Attraverso la metafora è infatti possibile interagire con la realtà circostante interpretandone i dati ricevuti al livello dei sensi: è la metafora, in altre parole, a consentire una lettura morale del mondo. È forse questo aspetto, più che il primo, a far sì che la metafora sia *necessaria* per Ricœur.

Necessaria soprattutto in relazione alla verità. Il paragrafo del testo di Ricœur qui preso in esame titola significativamente *Verso il concetto di « verità metaforica »*. Ma che cos’è la verità metaforica e in che modo questa presenta dei significativi punti di contatto con il concetto di verità espresso da Vico? Ricœur introduce l’idea di *tensione*, intesa sia a livello dell’enunciato, come tensione tra tenore e veicolo, *focus* e *frame*, sia a livello dell’interpretazione, che può essere letterale o appunto metaforica. C’è poi una terza accezione in cui la tensione può essere intesa: si tratta della funzione

³⁴ P. RICŒUR, *La metafora viva*, Milano, Jaca Book, 1981, p. 325.

relazionale della copula, cioè del verbo essere che nel gioco metaforico assume uno spessore liminale tra identità e differenza³⁵. La metafora, a differenza della similitudine, non offre un rapporto che è già risolto al suo interno ma identità e differenza agiscono in essa come forze contrapposte e in tensione tra loro. Nel momento in cui utilizziamo una metafora, predichiamo di un determinato oggetto il suo essere in un modo, se si presta fede allo spostamento metaforico, e contemporaneamente il suo non essere in quel modo se ci si attesta sulla staticità descrittiva. Il *non* è letterale è sempre presente, in filigrana, dietro l'è metaforico.

Possa valere a questo proposito un esempio tratto dalle pagine della *Scienza Nuova*. Nella *degnità* XXXII, Vico osserva come coloro che ignorano le reali cause dei fenomeni naturali, tendono ad attribuire ad esse la propria natura, « come il volgo, per esempio, dice la calamita esser innamorata del ferro »³⁶. Ricoeur osserverebbe che vi è una tensione tra l'immagine tratteggiata dalla metafora – la calamita che è innamorata del ferro – e la consapevolezza che un oggetto inanimato non possa nutrire dei sentimenti amorosi. Eppure, l'immagine è così efficace da far passare in secondo piano l'apparente contraddizione che la anima. Da un certo punto di vista, la calamita è *veramente* innamorata del ferro, dal momento che il suo comportamento condivide con l'attaccamento amoroso tutte le caratteristiche fondamentali e nessun'altra spiegazione del fenomeno sembra essere più efficace. In questo consiste il concetto di verità metaforica, che conserva e concilia al suo interno l'essere e il non essere.

Il trapassare dei significati proprio della metafora è un meccanismo fondamentale del linguaggio soprattutto nel momento in cui questo non sembra possedere le risorse necessarie per dar seguito a una spiegazione. La metafora si fa così ponte tra una realtà interna, soggettiva, ed una esterna, oggettiva, trasposizione non solo descrittiva ma anche e prima di tutto creativa, capace cioè di inaugurare un nuovo scenario di senso attraverso la concettualizzazione dell'esperienza. È questo che la rende *viva* e rende al tempo stesso libero chi la fruisce.

« Nella ridefinizione della sua libertà l'uomo crea nuove metafore, *metafore vive*, le quali costituiscono l'orizzonte di una nuova teoria scientifica, di una nuova cultura, di un nuovo vocabolario e di una nuova forma di esistenza »³⁷.

EMMA NANETTI

(Fondazione collegio San Carlo, Modena*)

*Email: <emmananetti@tiscali.it>

³⁵ P. RICOEUR, *La metafora viva*, cit., p. 326: « Cadiamo forse in una trappola che ci tende il linguaggio, il quale, secondo Cassirer, non arriva a distinguere due sensi del verbo essere: quello relazionale e il senso esistenziale? Sarebbe così se noi prendessimo il verbo essere in senso letterale. Ma non esiste, anche per il verbo essere, un senso metaforico, nel quale sarebbe attiva la medesima tensione che abbiamo già trovato nelle parole [...], e poi anche tra le due interpretazioni (l'interpretazione letterale e quella metaforica), e infine tra l'identità e la differenza? ».

³⁶ G. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., § 180, p. 142.

³⁷ A.G. GARGANI, *Il filtro creativo*, Bari, Laterza, 1999, p. 37, corsivo mio.

IMMAGINAZIONE E NARRAZIONE: ALCUNI SGUARDI CONTEMPORANEI SU VICO

Se, per dirla con Gadamer¹, l'indistinzione tra soggetto e oggetto rimane, al di là dei periodi storici, una « caratteristica essenziale » di ogni esperienza prodotta attraverso le immagini, è vero – paradossalmente contro questo – che “una pratica” dell'immagine in età moderna si lega fortemente alla possibilità d'individuare la verità, così come l'esercizio dell'immaginare si accompagna a una modalità del conoscere.

Per predisporre l'architettura della *logica poetica* Vico mette sullo stesso piano *mythos* e verità² – « *mythos*, la favola, fu definita *vera narratio* »³ – e ne fa l'asse portante di un'indagine basata sulle dinamiche espresse dalla coppia *vero-falso*. All'interno di questa coppia si può verificare anche che il falso si dimostri reale e che vengano descritti passaggi intermedi di trasformazione in concetti nuovi attraverso la nuova funzione filosofica assegnata ai tropi. L'inedita affermazione che la favola costituisca un parlare secondo verità inaugura la possibilità di un nuovo concetto di vero all'interno della dimensione storica, che utilizza la potenza creativa e trasformativa dell'ingegno. Si avverte una certa compattezza, pur nelle precise distinzioni, all'interno di una lettura vichiana che mette in luce questa capacità creativa del processo di conoscenza. Ponendo in stretto contatto apprendimento del mito e della metafora⁴, questa lettura

¹ G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1986, p. 173: « Che solo alle origini della storia dell'immagine, o per così dire della sua preistoria, si incontri la magia dell'immagine, che si fonda sull'identità e sull'indistinzione tra immagine e soggetto raffigurato, non significa che si abbia un progetto di sempre maggior distacco dall'identità magica verso una crescente coscienza della differenza dell'immagine, processo che dovrebbe condurre a un completo distacco. Anzi, l'indistinzione rimane una caratteristica essenziale di ogni esperienza di immagini ».

² Cfr. A. M. IACONO, *Il mito come vera narrazione*, in *Variazioni su Vico*, a cura di G. De Luca, Pisa, Ets, 2012, pp. 119 -128; « Nel mito è già presente in germe la potenzialità dello sviluppo umano, storico e civile, ma ciò non sarebbe possibile se il mito non si collocasse fin da principio nell'ambito della verità », R. BASSI, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2004, p. 33, dove viene altresì scorta nell'opera di Vico una prima “filosofia della retorica”.

³ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, p. 825.

⁴ Si ricordi, a titolo esemplificativo, la sintesi efficace di G. DORFLES: la metafora « viene considerata come l'equivalente e in un certo senso il “corrispettivo linguistico” del mito. “Ogni metafora viene ad essere una piccola favoletta”: “favoletta” cioè mito, e quindi mito considerato sin dall'inizio come “racconto”, racconto non evemeristicamente realista, ma provvisto di quei valori epocali ed esistentivi che ne fanno il più autentico corrispettivo di ogni epoca arcaica », *L'estetica del mito. Da Vico a Wittgenstein*, Milano, Mursia, 1993, pp.17- 18.

finisce per fare intersecare struttura retorica, struttura linguistica e struttura cognitiva, provocando all'interno della dimensione novecentesca alcuni dibattiti non privi di interesse.

L'analisi della fortunata idea vichiana che la conoscenza immaginativa non sia soltanto una fase precisa e confinata della conoscenza umana, ma che costituisca invece l'atto di creazione del mondo storico e quindi umano, caratterizza uno dei fulcri ermeneutici degli ultimi decenni di pensiero intorno a Vico⁵. L'affermazione e la diffusione di un Vico scopritore della scienza estetica rappresenta la vera svolta che segna il secolo XX nella lettura delle sue opere, svolta che comporta in primo luogo l'attenzione rivolta al ruolo che l'attività dell'immaginazione gioca nel processo di conoscenza vichiano. La categoria della conoscenza come creazione e soprattutto della conoscenza fondata sull'immaginazione al primo posto tra le facoltà è sicuramente l'idea che individua in Vico una specie di destino del pensiero⁶.

In questo ambito la categoria della narrazione si può leggere come una categoria che ci permette di riflettere nuovamente sul ruolo creativo dell'individualità all'interno di una storia non più lineare⁷: il processo narrativo ha come esordio il racconto mitico, la sintetica favola che tutto spiega⁸, a partire dalla quale il percorso umano può essere narrato.

Il Novecento porta alla ribalta un Vico filosofo che solo apparentemente e non correttamente fa emergere il lato oscuro della razionalità, perché facendo scendere in pista il sapere poetico e gettandolo sul terreno storico non si produce alcuna esaltazione dell'elemento irrazionale, quanto piuttosto una logica poetica – come bene la definisce Vico – in grado di esprimere la potenzialità riflessiva della poesia, che Croce aveva sempre negato⁹. Infatti, a partire dall'indagine di Benedetto Croce la critica si

⁵ G. CACCIATORE, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, in AA. VV., *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotscka, E. Nuzzo e M. Sanna, Napoli, Guida, 2004, pp.117-139.

⁶ Sono due i livelli sui quali il discorso si mette a punto: da una parte la sottolineatura del ruolo dell'immaginazione come portante all'interno del discorso vichiano, e dall'altra una riflessione sulla struttura narrativo-immaginativa del procedere storico. Si segue in qualche maniera un percorso « che ci permette di passare dal parlare degli oggetti, che una teoria prende sotto esame, al parlare della teoria stessa », F. VARRICCHIO, *The touch of the real. Il New Historicism e il potere del reale psichiatrico in Foucault*, in « ISPF – Lab », a. XI, 2014, p.4.

⁷ « La version narrative de l'historisme, dans lequel la relation originelle, aristotélicienne et vichienne entre poésie et histoire, tend à affaiblir toute téléologie historique et à faire des récits historiques – il suffit de faire référence aux positions de Hayden White – non plus des représentations à partir d'unités des sens construites en dehors de l'histoire et en dehors de l'historiographie (...), mais de véritables styles narratifs qui imposent un pluralisme de perspective réel dans le rapport d'échange continu entre l'historien et son public », G. CACCIATORE, *Interprétation historicistes de la "scienza nuova"*, in « Noesis », a. VIII, 2005, p. 61.

⁸ Cfr. anche F. VALAGUSSA, *La metafora fa il maggior corpo delle lingue. Menare fuori le forme dalla materia*, in ID., *La scienza incerta. Vico nel Novecento*, Roma, Inschibboleth, 2015, pp. 59-91. « La metafora come "piccola favoletta" viene individuata come cellula generativa a partire dalla quale si articola l'intera architettura delle grandi narrazioni », p.71-72.

⁹ Cfr. G. PATELLA, *Vico, Croce y el "descubrimiento" de la estética*, in « Cuadernos sobre Vico »,

confronta insistentemente con questo tema, leggendo e commentando essenzialmente i *Corollari* della *Logica poetica* contenuti nella *Scienza nuova* del 1744. Donald Philippe Verene, nel suo lavoro degli anni '80, giustifica il mito dell'isolamento e dell'incomprensione dell'opera vichiana proprio con l'importanza che viene conferita al processo immaginativo¹⁰. Per Verene, debitore a Ernesto Grassi¹¹ anche e soprattutto di un'indagine forte sulla metafora come linguaggio filosofico, la fantasia è alla base dell'autocoscienza, questa capacità tutta umana di immaginare le caratteristiche della realtà come "un unico sistema dinamico"¹², che ci permette di conoscerci dentro. La fantasia mette a punto uno strumento fortemente rappresentativo della sua propria attività, vale a dire la metafora, che viene definita come possibilità che permette la creazione di un mondo magico, spia che giustifica per esempio e non a caso la vicinanza del pensiero di De Martino a Vico. Processo "sostitutivo"¹³ della mente che assume, proprio per la possibilità della metafora, un valore cognitivo. Grassi la interpreta come fondativa dell'apparire del reale e si scaglia contro la supremazia del sapere logico-dimostrativo che caratterizza la modernità, contro il quale teorizza un « pensiero come esperienza originaria »¹⁴. Questa esperienza delle origini denuncia la capacità umana di fabbricare favole, di inventare storie¹⁵.

Porre la metafora al centro del processo di conoscenza significò, per usare le parole di Isaiah Berlin, sottoporsi alla fatica che Vico affrontò di « nuotare contro corrente »¹⁶. Controcorrente perché l'adozione del pensiero metaforico come una vera e propria visione della realtà metteva Vico in una posizione atipica rispetto al secolo diciassettesimo, che guardava al processo metaforico come a un processo antiscientifico o comunque prescientifico. Nella *Scienza nuova* 1744 Vico riduce a quattro tutti i tro-

n° 30 – 31, 2016-2017, pp. 286-296.

¹⁰ D. PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, Roma, Armando, 1984, p. 23: « quanto al chiedersi come mai, in passato, Vico sia stato incompreso, vorrei per parte mia rispondere: per l'importanza estrema da lui conferita all'immaginario ».

¹¹ E. GRASSI, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milano, Guerini, 1989. « Giambattista Vico intese la metafora poetica come un aprirsi dello spirito nei confronti della natura; la capacità di vedere la natura piena di figure fantastiche, spaventose e indicative, anche se esse non sono vere, testimonia come l'uomo possa liberarsi dal potere diretto degli schemi organici », p.198. Cfr. anche A. PONS, *Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi*, in « Cuadernos sobre Vico », n° 13-14, a. 2001-2002, pp. 47 -53.

¹² M. DANESI, *Estudiando la mente: una perspectiva desde Vico*, in « Cuadernos sobre Vico », n° 13-14, 2001-2002, p. 127.

¹³ A. M. IACONO, *op. cit.*

¹⁴ M. MARASSI, *Ernesto Grassi y su asidua lectura de Vico*, in « Cuadernos sobre Vico », n° 13-14, 2001-2002, pp. 55-69.

¹⁵ « Di questa logica poetica sono corollari tutti i primi tropi, de' quali la più luminosa e, perché più luminosa, più necessaria e più spesso è la metafora, ch'allora è viepiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica sopra qui ragionata: ch'i primi poeti diedero a' corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e si ne fecero le favole; talchè ogni metafora si fatta vien ad essere una picciola favoletta », G. VICO, *Scienza nuova 1744*, cit., p. 587-588; « Le favole nel loro nascere furono narrazioni vere e severe (onde mythos, la favola, fu diffinita 'vera narratio', come abbiamo sopra più volte detto) », ivi, p. 825.

¹⁶ I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Roma, Armando, 1976, p. 141.

pi, vale a dire metafora, metonimia, sineddoche e ironia¹⁷; quel tropo definito da Quintiliano « verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio »¹⁸, allo scopo di ornare il discorso in vista della *delectatio*. Da questo significato Vico prende distanza e trova per la metafora – che divenne nelle sue mani la « regina di tutti i tropi »¹⁹ – un posto particolare, definendola un’attività che traspone utilizzando l’ingegno e ricercando il terreno di somiglianza fra le cose trasposte. Già Sorrentino²⁰ nel 1927 aveva segnalato come Vico, fingendo in qualche maniera di osservare le tracce di Quintiliano o di Cicerone, seguisse invece con scrupolo le dottrine del suo tempo.

È nel *De constantia* – ci ricorda Andrea Battistini – che si verifica per Vico la svolta decisiva, che spinge Vico a valutare i tropi non più come elementi ornamentivi, bensì come elementi genetici, linguaggio usuale dei primitivi e dei poeti²¹. Tanto che « il parlar figurato risulta attività gnoseologica spontanea »²², per la quale nascono tutte le conoscenze umane iniziali, come dalla metafora nascono la religione e il mito. La metafora, principale traccia per seguire il percorso dell’umana sapienza, dà forma alla sensazione e, per farci condurre da Danesi, la logica poetica vichiana finisce di considerare i tropi dei fenomeni linguistici autonomi per trattarli alla stregua di metaforme²³.

L’emergere dell’immagine e del corrispettivo immaginario assume in Vico una dimensione particolare, che è quella sottolineata sempre da Battistini quando ricorda che « quando il pensiero primitivo cristallizza in immagini le proprie sensazioni [...] avviene per l’umanità il passaggio da uno stato di natura a uno stato di cultura »²⁴: quando cioè dal “sentire” si passa a una forma di “rappresentazione del sentire”. Il carattere fantastico vichiano, e la sua forte componente di dissonanza della metafora, attira magneticamente molta produzione novecentesca, che vede nella fonte di disturbo della metafora una possibilità di usare il tropo in maniera “esistenziale”, per dirla con Blumenberg²⁵. Che mette peraltro in guardia dal fatto che l’informazione scorretta fornita dall’espressione metaforica da un punto di vista oggettivo, non ci autorizza a parlare subito di formulazione di un’espressione poetica²⁶. Cioè, la forma metaforica non è sempre e necessariamente forma poetica.

¹⁷ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, cit., II, II, V, p. 591.

¹⁸ M. F. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, VIII, 6, 1.

¹⁹ G. VICO, *Institutiones oratoriae*, in *Versi d’occasione e scritti di scuola*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1941, p. 191.

²⁰ A. SORRENTINO, *La retorica e la poetica di G.B. Vico, ossia la prima concezione estetica del linguaggio*, Torino, Bocca, 1927.

²¹ Cfr. A. PAGLIARO, *Lingua e poesia secondo G.B. Vico*, in *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961, ma soprattutto i saggi contenuti in A. BATTISTINI, *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pisa, Pacini, 1975.

²² A. BATTISTINI, *La dignità della retorica*, cit., p. 169.

²³ M. DANESI, *La metafora come traccia della sapienza poetica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, cit., pp. 27-54.

²⁴ A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 135 e sgg.

²⁵ H. BLUMENBERG, *Naufregio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 107.

²⁶ Ivi, p.117.

Quando, nell'*Air et les songes* del 1943, Gaston Bachelard prova a spiegare il fondamento della sua teoria immaginativa della “fantastica trascendentale” cita proprio il passo vichiano secondo il quale la metafora è « una picciola favoletta », e lo cita dalla traduzione di Jules Michelet. « Vico disait: Toute métaphore est un mythe en petit »²⁷: brano che Bachelard usa per introdurre il ruolo della sua immaginazione materiale (che si esprime matériellement), mediatore plastico tra le sostanze e le immagini letterarie. L'affermazione di Vico è collocata precisamente nei *Corollari d'intorno a' tropi, mostri, e trasformazioni poetiche*, trionfo di quella tropologia che descrive i fenomeni legati ai *tropoi*, al *volgere*, al *trasformare* etimologicamente racchiusi nel termine “metafora”: spostamento dal particolare all'universale, dal concreto all'astratto, dalla specie al genere. Laddove « il *tropos* da figura retorica si fa struttura filosofica, orizzonte trascendentale, investendo il campo non più della contingenza tecnico-grammaticale, ma delle strutture fondamentali dell'umanità di un'intrinseca necessità storico-culturale »²⁸.

Valorizzazione sostanziale della metafora già ampiamente avviata da Aristotele, come spesso ci hanno ricordato anche i lavori di Stefano Gensini, che spingono per l'utilizzazione di una fonte verso la quale il debito di Vico era assai profondo²⁹. Con una sola metafora veniamo in contatto con fenomeni universali, e questo procedimento viene adottato dal cognitivismo contemporaneo per indicare la possibilità umana di combinare insieme idee attraverso il principio di somiglianza. Non più elemento retorico, ma trasformazione a partire dalla proposta di una metafora come *visage du monde* evocata da Montaigne.

Recenti ricerche innovative e di grande interesse sono state messe a punto sul nesso *tropologia – fantastica trascendentale*, che abbandona per un po' l'asse che da Bachelard rinvia a Novalis, per inaugurare la strada che lo congiunge proprio a Vico, per il quale sarebbe errore grave credere che l'immaginazione sia, a differenza dell'intelletto, una facoltà per l'uomo contingente: essa è sempre e comunque necessaria anche se produce rappresentazioni contingenti. Attraverso una narrazione mitologica – dal momento che nelle mani di Vico il *mythos* è un « parlar vero », per una necessità dell'umanità infantile di produrre tropi, mostri e trasformazioni poetiche – si arriva a denunciare l'incapacità totale di astrazione da parte dei primi uomini. Incapacità denunciata da Vico nel VI corollario, che ricorda come mostri e trasformazioni poetiche furono necessità per uomini inadatti ad astrarre forme e proprietà dei soggetti, e per

²⁷ G. BACHELARD, *L'air et le songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Corti, 1943, p. 48.

²⁸ V. CHIORE, *Tropoi, monstra, corpora. La fantastica -trascendentale, corporea e materiale- di G.B. Vico*, in « Bachelardiana », a. VI, 2011, p. 49. Quella di Vico si esprime come « una Fantastica trascendentale intrisa di materialità che, erede di antiche tradizioni filosofiche e foriera di stimoli futuri, troverà piena formulazione nei secoli a venire, da Novalis alle Filosofie dell'Immaginazione (e in particolare dell'Immaginazione Materiale) del Novecento », p. 54, pensando in particolare a James Hillman e Henry Corbin.

²⁹ Molto prima quindi, di G. LAKOFF E M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Bompiani, 2012. Su Vico anche D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G. B. Vico*, in « Bollettino del Centro di studi vichiani », a. XVI, 1986, pp. 325-334.

questo obbliga con la logica a comporre o a dividere in nuove forme³⁰. Descrivendo quella banale assimilazione tra « i pensieri mitico, poetico, infantile e morboso », come li definisce Roger Caillois quando, ne *Le Mythe et l'homme* (1938), parte alla ricerca del rapporto tra mito e sensibilità. Senso, immaginazione e fantasia sono insieme, per Vico, momenti costitutivi della mente umana e insieme strumenti narrativi per raccontare della storia dell'uomo che si fa uomo³¹, facendo coincidere quasi del tutto il mito con la metafora³²; in questo senso James Hillman ha letto Vico interpretando la capacità di immaginare in modo mitologico, capace di risalire al simbolo come essenza, come riproposizione di un neoplatonismo ma anche come avvicinamento alla radice della verità umana. Perché nella *Scienza nuova* viene applicata in maniera esemplare quella duttile e plastica “attività deformativa” che Bachelard attribuisce all'intervento immaginativo. Hillman sottolinea il passaggio dal mitico all'archetipico e mette in evidenza come una struttura come quella dei vichiani universali fantastici si presti ad essere interpretata alla stregua di immagini universali elaborate dall'uomo nel periodo infantile, e quindi si conceda anche a un naturale accostamento alle teorie psicoanalitiche³³. Cruciale lo scarto dalle idee universali di matrice platonica agli universali fantastici, dai caratteri poetici agli archetipi, cioè a tipi universali di un *mundus imaginalis* che funziona per strutture psichiche di riferimento. E che rivela la sua funzione essenziale nel momento del racconto, della narrazione, fino a far dire esplicitamente a Hillman che « la mente è fondata nella sua stessa attività narrativa, nel suo fare fantasia. Questo “fare” è *poiesis* »³⁴ e, citando l'allievo di Bachelard, Gilbert Durand, la « poesia come il mito è inalienabile »³⁵, in una riabilitazione dell'immaginario e una restaurazione della retorica.

La narrazione mitologica vichiana che descrive il “mostro civile”, narra cioè dell'intervento di una figura mostruosa che sancisca il passaggio dall'elemento bestiale a quello umano, dallo stato ferino allo stato umano. Vico introduce il Satiro per sottolineare la trasmutazione verso la città e insieme la trasmutazione della natura umana, e finisce per sferrare un attacco alla considerazione della mostruosità come arguzia o come capriccio della natura, alla maniera della trattatistica di Tesauro, e insieme una fantasia poetica del passaggio all'umano. Che viene fuori da un nascondimento all'interno della grotta, bachelardianamente « rifugio che viene sognato in continuazione, essa dà un senso immediato al sogno di un *riposo protetto, tranquillo* »³⁶,

³⁰ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, cit., p. 591.

³¹ Cfr. G. CACCIATORE, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, cit., pp. 117-139.

³² Cfr. E. NANETTI, Una picciola favoletta. *La fortuna della metafora vichiana nel Novecento*, in « ISPF – Lab », a. XV, 2018: « la metafora risulta essere in tutto e per tutto equivalente al mito, con il quale condivide non solo il valore di verità che ricava dall'essere giudicata vera dai suoi fruitori ma anche lo statuto di fondamento della società umana », p. 12.

³³ Cfr. R. BOCCALI, *La fondazione 'fantastica' dell'ethos collettivo tra Freud e Vico*, in « Bachelardiana », a. VI, 2011, pp. 15-27.

³⁴ J. HILLMAN, *Le storie che curano: Freud, Jung, Adler*, Milano, Cortina, 1984, p. III.

³⁵ G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo, 1972, p. 431.

³⁶ G. BACHELARD, *La terra e il riposo. Un viaggio tra le immagini dell'intimità*, Milano, Red,

che prevede però un'apertura verso il fuori. Simbologia precipua che ci permette, anzi ci invoglia, ad avvicinare il mondo moderno all'interpretazione di Bachelard e insieme, l'interpretazione di Bachelard a quel mondo moderno che fa della *repraesentatio* il suo mito e il limite.

Nel nuovo concetto di verità che emerge dai suggerimenti vichiani la metafora assume il ruolo di « cardine della conoscenza analogica »³⁷ che, di contro al metodo sillogistico, si avvale della capacità dell'ingegno di trovare nuove somiglianze fra gli oggetti di conoscenza. E se la natura propria dell'uomo è l'ingegno, non la ragione, si fa del metodo analogico un metodo di pura creatività, che mette sullo stesso asse in questo caso il piano linguistico con il piano della conoscenza.

Già Verene aveva individuato nella retorica il grande elemento di novità proposto da Vico, e aveva visto nella teoria di Battistini³⁸ da un parte, e in quella di Hayden White dall'altra, due prospettive molto diverse sul tema della retorica, ma accomunate dall'importanza conferita alla teoria vichiana dei tropi che nel 1744 non sono affatto invenzioni ingegnose dei poeti, quanto piuttosto « necessari modi di spiegarsi di tutte le prime nazioni poetiche »³⁹. Verene intende « muovere dalla topica ai tropi », nel senso che i tropi vengono utilizzati come elementi di narrazione dei topici⁴⁰. Nella convinzione che la scienza nuova sia una vera e propria scienza della narrazione, scienza letteraria che utilizza un linguaggio narrativo. Laddove già Grassi aveva messo in guardia dal fatto che, « avanzando l'ipotesi che la metafora abbia un'importanza filosofica, molti intuiscono il pericolo di una svolta 'letteraria' della filosofia »⁴¹.

La vivacità del contributo al dibattito offerto dall'ambiente anglo-americano, a partire da Flint, Collingwood, Gianturco, e Tagliacozzo – per dirne alcuni tra i più rappresentativi – mise bene a fuoco come fosse stata la sottolineatura della forma individuale ad attrarre gli studi anglosassoni su Vico, che videro una nuova cifra in Michael Mooney, che nell'importante volume del 1985⁴² stabilisce il ruolo prioritario assegnato dalla lettura vichiana alla retorica, o in Hayden White e alla sua nozione di “errore creativo”. La teoria dei caratteri o generi fantastici studiati in connessione

2013, p. 163.

³⁷ D. DI CESARE, *op. cit.*, p. 334.

³⁸ Battistini ne discute in particolare nel cap. IV (*La tassonomia dei tropi*) di *La dignità della retorica*, cit., dove si legge « in virtù della riduzione a quattro forme archetipe il Vico può formulare un'ipotesi generale di grande portata ermeneutica. Assai prima dei moderni, egli si accorse che la retorica è un palinsesto, legata alla duplicità del linguaggio, necessaria per la 'traducibilità delle figure, per valutare l' 'écart' in rapporto alla norma. [...] I tropi costituiscono il linguaggio abituale dei poeti, ma anche dei fanciulli; dei 'moderni' che li usano per abbellire i loro discorsi, ma anche dei primitivi che se ne valgono per la creazione dei miti », p. 171.

³⁹ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, cit., p. 591.

⁴⁰ « Intendiamo ritornare, sotto il profilo filosofico, a una peculiare accezione dei topici o “luoghi”, intesi quali basi per dare ordine e cominciamento al discorso umano, così come intendiamo visualizzare i tropi, figure verbali, quali elementi di una logica deputata alla narrazione dei topici » D. PH. VERENE, *op. cit.*, p.168.

⁴¹ E. GRASSI, *op. cit.*, p. 193.

⁴² M. MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

con l'analisi linguistica e retorica ha caratterizzato l'interesse filosofico precipuo della seconda metà del '900 in America, entrando in dibattito diretto con l'estetica crociana. Questa discussione avviene anche attraverso la proposta di un *new historicism*, all'interno del quale « i confini tra diversi tipi di narrazioni sono soggetti ad interrogazione e revisione »⁴³, nel senso che « i resoconti narrativi non consistono solamente di affermazioni di fatti (proposizioni esistenziali singolari) e di argomentazioni; essi consistono anche di elementi poetici e retorici grazie ai quali quello che altrimenti sarebbe una mera lista di fatti si trasforma in una storia »⁴⁴.

La struttura narrativa contempla più livelli, da quella storica a quella metastorica, da quella immaginifica a quella reale⁴⁵. Neutro contenitore di fatti, la narrazione così teorizzata si allontana da una contrapposizione di una "storia reale" contro una "storia immaginaria" e di una "storia vera" di contro a una "falsa"⁴⁶; dicotomie rinvianti a una forte subordinazione alle regole tipiche dell'evidenza⁴⁷. Viene messo in dubbio alla radice la contrapposizione tra reale e immaginario, tipico della tradizione occidentale realista⁴⁸, ponendo un terzo stadio tra vero e favoloso, lo stadio della finzione⁴⁹, in virtù del quale si trasforma la nozione di favoloso in un concetto, del quale verità letteraria e poetica sono solo specie. In breve, White indica come nel procedimento della logica poetica le cose assumono una sostanzialità di cui naturalmente sono prive: la loro sostanza è frutto di una "figurazione metaforica"⁵⁰. Vale a dire che i generi che vengono utilizzati dall'uomo per comprendere il mondo non hanno né natura divina né origine naturale ma, nel Vico di White, sono solo creazioni umane.

⁴³ S. GREENBLATT, *The touch of real*, in « Representations », a. LIX, 1997, pp. 14-19. Cfr. il saggio di F. VARRICCHIO, *op. cit.*

⁴⁴ H. WHITE, *Storia e narrazione*, a cura di D. Carpi, Ravenna, Longo, 1999, p. 98.

⁴⁵ « La distinzione stessa fra eventi reali e immaginari, base delle moderne discussioni su storie narrative, presuppone una nozione di realtà nella quale il 'vero' si identifica con il 'reale' solo fintanto che si possa dimostrare che esso possiede la caratteristica della narratività », *ivi*, p. 43.

⁴⁶ *Ivi*, p. 100.

⁴⁷ *Ivi*, p. 78.

⁴⁸ « Quel che avviene nel "docudramma" postmoderno o nella meta narrazione storiografica non è tanto il sovvertimento di questo rapporto (...) quanto, piuttosto, la sospensione della distinzione tra reale e immaginario. Tutto è presentato come se appartenesse allo stesso ordine ontologico, *sia reale che immaginario* », *ivi*, p. 119.

⁴⁹ « Ciò che Vico chiama "logica poetica", e consiste nelle quattro operazioni dell'attribuzione del nome o caratterizzazione metaforica degli enti, dell'indicazione delle parti della cosa nominata, della posizione di una sostanza condivisa da tutte le parti così indicate, e dell'individuare il mistero dell'esistenza della cosa nella differenza fra la sua sostanza e i suoi attributi. Questo non vuol dire che le cose non esistono o che sono il prodotto del discorso, linguaggio, o parola. Vuol dire che lo sono le loro pretese sostanzializzazioni. E questa è la ragione per cui ogni teoria del genere deve nascere da un'analisi – ma un'analisi desostanzializzante – dei generi del linguaggio, della parola, e del discorso », H. WHITE, *L'errore creativo e la logica poetica in Vico*, in « Iride », a.XV, n° 17, 2002, pp. 513-519.

⁵⁰ « White ci avverte del fatto che con questo non intende affermare che le cose siano solamente il prodotto di un discorso. Ciò che è prodotto del discorso è la concretizzazione figurativa della cosa stessa attraverso cui essa acquisisce sostanza », V. GESSA KUROTSCHKA, *Generi fantastici, mostri, cyborg*, in AA. VV., *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, *cit.*, p. 158.

Nel lavoro del 1973, *Metahistory. The Historical Imagination in nineteenth-Century Europe*, White pone come *esergo*⁵¹ proprio una frase di Bachelard tratta dalla *Psicoanalisi del fuoco*, vale a dire che si può studiare solo quello che una volta si è sognato⁵². In una lunga nota, espunta nella traduzione italiana, White afferma che nella *Scienza nuova* la differenza tra i quattro tropi segna i quattro stadi della coscienza nel passaggio dal primitivismo alla civilizzazione, che Vico vede originalmente in una linea di assoluta e progressiva continuità⁵³. Vico, definito nell'ambito della storiografia illuministica un « eccentrico non razionalista » (*arationalist*), con la sua teoria convalidava le verità generali con principi critici necessari, vale a dire metastorici⁵⁴. Questo si verificava in mancanza di una teoria della conoscenza non fondata sulla contrapposizione netta tra immaginazione e ragione⁵⁵. Soltanto Vico fu capace, nel suo tempo, di dimostrare come il problema storico consistesse nella determinazione di una concezione “mitica” del mondo che fosse alla base dell'azione storica. Fu capace di scovare la razionalità anche nelle più irrazionali immaginazioni umane, con le quali venivano fondate umane istituzioni « con cui gli uomini avevano potuto vivere la loro vita sia con la natura stessa sia contro di essa »⁵⁶.

Jules Michelet fu lo storico che, per inaugurare un nuovo metodo – da White sintetizzato in una nuova rivisitazione del modo della metafora – utilizzò la filosofia vichiana come *prototype*. Così come Vico aveva reclamato lo *status* scientifico per una concezione della storia “poetica”, ugualmente Michelet fece per le sue caratterizzazioni, procedendo attraverso la percezione metaforica dell'identità delle cose⁵⁷. La lettura di una rinascita delle istituzioni e delle convenzioni dopo crolli e distruzioni nella *Scienza nuova* gli permise di formulare l'idea che tutte le forme poetiche degenerare del mondo metaforico costituiscono la base della nuova costruzione quando viene a perdersi l'integrità metaforica della storia.

La parte finale del volume è dedicata a *Croce contro Vico*, contro il Vico che aveva identificato poesia e storia, e fondato una poetica della storia, cosa che gli permise peraltro di « penetrare nell'immaginazione come modo *creativo* della coscienza »⁵⁸. La componente fantastica come elemento rivoluzionario dell'opera vichiana trova posto prima di tutto nell'analisi crociana e nell'indagine nicoliniana. Insomma, Croce riconobbe a Vico il solo merito di aver fondato la scienza estetica, ma assolutamente nessun talento come storico o teorico sociale. La storia non poteva contribuire a quel processo di creatività immaginativa – o di immaginazione creativa – che Croce at-

⁵¹ « One can study only what one has first dreamed about ».

⁵² G. BACHELARD, *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, Bari, Dedalo, 1973, p. 128.

⁵³ H. WHITE, *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore – London, John Hopkins Press, 1973, p. 32; ma anche ID., *The Tropics of History: the deep structure of the New science*, in *Giambattista Vico's science of humanity*, ed. by G. Tagliacozzo and D. Ph. Verene, Baltimore-London, J. Hopkins University Press, 1976, pp.65-85.

⁵⁴ ID., *Retorica e storia*, tr. it. Napoli, Guida, 1977, vol. I, p. 67.

⁵⁵ Ivi, vol. I, pp. 68-69.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, vol. I, p. 200 sgg.

⁵⁸ Ivi, vol. II, p. 205.

tribuiva all'arte. White in realtà parte proprio da Croce nella sua lettura vichiana⁵⁹, scorgendo la vera domanda nell'*Estetica* sul nesso tra poesia e storia, e distinguendo tra *theory of history* e *philosophy of history*. Per Croce la sola possibilità di una teoria della storia – attuabile esclusivamente se si procede per mezzo di una logica intuitiva, non concettuale – è quella estetica. White legge i tropi della logica poetica vichiana come elementi dello sviluppo della storia umana e della coscienza, in stretta analogia tra l'evoluzione della coscienza e le trasformazioni della metafora⁶⁰. Insomma, una lettura non epistemologica dei contenuti della *Scienza nuova*, quanto piuttosto narrativa.

Il convegno del 2002 organizzato dall'*Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno* sugli universali fantastici nell'ambito della riflessione filosofica contemporanea, risultò un terreno fertile ed efficace per tastare le domande contemporanee su Vico, che si focalizzarono soprattutto sul problema della verità quale risultato di un giusto rapporto tra “vero poetico” e “vero fisico”, dove emergeva vivace il confronto positivo con il sapere poetico vichiano. Qui Giuseppe Cacciatore ha sostenuto che narrazione storica e narrazione poetica, quindi fantastica, appaiono nel pensiero di Giambattista Vico come indistinguibili⁶¹ e proprio questa relazione costituisce l'avvio di una riflessione sul concetto di storicità più adeguato al pensiero contemporaneo, perché meno distinguente la storia filosofica dalla storia filologica. La categoria della narrazione diventa chiave di volta dell'interpretazione della storia. E Cacciatore va oltre, individuando una stretta e feconda relazione tra lo storicismo critico-problematico e quella che chiama la « versione narrativistica dello storicismo »⁶². A partire dalla *Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* del 1893, per passare poi ai teorici del narrativismo, l'elemento storico viene allontanato sia dalla linearità che dall'eccezionalità dell'evento. « La forma narrativa della storia – come già insegnava Vico – è il percorso privilegiato attraverso il quale diventa pienamente visibile e sperimentabile il senso filosofico del fare »⁶³.

Un senso filosofico che si nutre sicuramente di un esercizio di fantasia come autoconoscenza, che mette in moto facoltà che provengono dal corpo e non dalla mente, e fa sì che conoscendole, noi facciamo le cose. Senza la fantasia sarebbe impossibile, perché la comprensione della realtà parte dalla categoria immaginativa, quella che stravolge nel cambiamento dell'ingegno, e deforma per indicare ogni successivo passaggio. Quel che cambia è il concetto di verità, che ingloba mostri, per Vico strumenti adatti a modificare poeticamente le forme in una realtà comprensiva di materia e me-

⁵⁹ ID., *What is living and what is dead in Croce's criticism of Vico*, in AA. VV., *Vico. An International symposium*, ed. by G. Tagliacozzo and H. White, Baltimore, The J. Hopkins Press, 1969, pp. 379-389.

⁶⁰ Cfr. S. LUFT, *Vico's Uncanny Humanism*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2003.

⁶¹ G. CACCIATORE, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, cit.

⁶² Anche se « la stessa tradizione vichiana, incentrata, è bene non dimenticarlo, sul ruolo fondamentale della filologia, diventa difficilmente assumibile nel quadro di alcune posizioni, per così dire radicali, del narrativismo, troppo sbilanciate nel senso della identificazione tra storia e retorica », ivi, p.138, n.

⁶³ *Ibid.*

tafora, e di ragione come esercizio di una mente che pensa sempre sentendo. Quel che viene messo in gioco in queste variegate posizioni è un bilanciamento delle facoltà umane, che trasforma il concetto di formazione storica in grado di utilizzare le idee vichiane come fertile spunto ispiratore.

MANUELA SANNA
(C.N.R. - Istituto per la Storia del Pensiero
Filosofico e Scientifico Moderno, Napoli*)

*Email: <sanna@ispf.cnr.it>

VICO MODERNO O POSTMODERNO?

Vico barocco

Nel Novecento, come noto, è prevalsa una prospettiva interpretativa che ha letto il pensiero di Vico sostanzialmente secondo la logica dei precorriti e ha finito per vedere in esso quasi esclusivamente una sorta di anticipazione dell'idealismo filosofico (« né più né meno che il secolo decimonono in germe », come sentenziava Croce). Contrariamente a questa prospettiva, occorre oggi piuttosto muovere dalla necessità di una ricomprensione e di una riproblematizzazione della riflessione vichiana, che sappia misurarsi seriamente con essa e con il contesto culturale che le è proprio. E questo evidentemente non per ritrovarvi l'anticipazione di qualsivoglia movimento filosofico, il preannuncio di teorie a venire, ma per scorgervi piuttosto il punto di arrivo filosoficamente più maturo, l'estrema consapevolezza teorica di una cultura, e in ciò rinvenire anche la fecondità e la stringente attualità del suo pensiero.

In linea con una precisa tradizione critica, minoritaria forse ma non ininfluente – che in Italia parte almeno da Luciano Anceschi, passa da Biagio Di Giovanni¹ e arriva fino ad Andrea Battistini – ritengo infatti che il pensiero di Vico rappresenti il coronamento teorico, il compimento filosofico compiuto della cultura del Barocco, cioè di quella straordinaria esperienza culturale tutta raccolta all'insegna della facoltà dell'ingegno – facoltà creatrice ed inventiva per eccellenza – della valorizzazione della metafora, delle potenzialità cognitive della fantasia, della poesia, del mito, del senso comune. Con la sua *logica poetica*, che accoglie, ripensa e fa propria la migliore tradizione filosofico-poetica cinque-secentesca trasformandola alla luce di una fondazione filosofica forte – che sancisce tra l'altro la nascita dell'estetica moderna – Vico incarna l'estrema consapevolezza teorica del Barocco, il suo punto di arrivo in cui si raccoglie la sua essenza più propria.

In questa direzione barocca sembra del resto complessivamente andare l'opera vichiana, se si guarda non solo alla ripetuta celebrazione della facoltà creatrice, inventiva e connettiva dell'ingegno – che costituisce il portato più immediatamente riconoscibile del Barocco, appaiato al *wit* degli inglesi, alla *agudeza* degli spagnoli (Gracián in testa) e all'*esprit* dei francesi – evidente dalle giovanili *Orazioni inaugurali* fino all'ultima *Scienza nuova*, ma anche all'importanza che in essa assumono le

¹ Vedi B. DE GIOVANNI, *Vico barocco*, in « Il Centauro », n° 6, 1982, pp. 52-69.

indagini sulla natura della metafora, della immaginazione e della poesia; se si guarda alla visione enciclopedica, ma armonica ed integrata, del sapere; e ancora, all'idea di pedagogia improntata a flessibilità precettistica di ispirazione gesuitica; alla fiducia in un sapere attivo e addirittura eroico, all'attenzione per i linguaggi non verbali (la *Dipintura*, l'iconismo, le imprese, gli emblemi...), per l'arte della memoria; nonché al ruolo privilegiato accordato alla « topica » e alle facoltà sensitivo-immaginative.

A questi aspetti altri ancora si possono aggiungere, come ha fatto ad esempio Battistini in molti dei suoi studi vichiani², a cominciare dallo stile vichiano, ampio e ridondante, e l'elenco sarebbe ancora incompleto, ma si può sintetizzare in modo efficace in questo modo:

« La rivalutazione del linguaggio non verbale; lo studio di imprese, emblemi, blasoni; le indagini sulla natura della metafora; il rilievo accordato all'*ars memoriae*; il gusto iconologico visibile nella "dipintura" della *Scienza nuova seconda* e nella cura dei caratteri tipografici; le teorie sulla natura dell'ingegno; l'enciclopedismo inclusivo piuttosto che selettivo; le incursioni nel mondo dei miti; le tecniche descrittive di uno stile tendente alla massima espressività; l'ambizione costante a oggettivare le idee in immagini; la struttura circolarmente gremita anche a rischio della ridondanza: sono tutti motivi ereditati dalla cultura secentesca ».

Si consideri, inoltre, l'interesse per i popoli cosiddetti "primitivi", per le grandi civiltà extraeuropee, precolombiane, cinesi, egizi, per il medioevo, per la mitografia popolare; la ripresa della famosa *querelle*, di una retorica centrata sulla mozione degli affetti, delle varie tecniche di *compositio loci*; la valorizzazione della virtù della prudenza, delle facoltà fantastiche, immaginative, della poesia. Ma se poi tutti questi motivi, così tipici della mentalità barocca, sono in Vico ingegnosamente tenuti insieme e collocati all'interno di una potentissima *metafisica poetica*, otteniamo il compimento filosoficamente più maturo del Barocco.

Il pensiero aperto e multiprospettico di Vico, che compone mirabilmente insieme elementi di natura diversa, si inserisce perfettamente in quella sistematica multipolarità che è la cifra stessa del Barocco. Con Vico ci troviamo così di fronte all'estrema consapevolezza teorica del Barocco, il punto massimo di arrivo. Vico, pertanto, non rappresenta che la coscienza filosofica più alta di quella cultura, interpreta il ruolo dell'ultimo – e forse il più grande – dei pensatori barocchi.

Ma cosa significa propriamente parlare di un Vico barocco?

Il Barocco e la riabilitazione del senso

Come pensatore che vive precisamente all'incrocio di due secoli in cui forte è l'attenzione per le facoltà sensibili e percettive, Vico è un autore difficilmente riconducibile a un'etichetta storiografica convenzionale, ma può essere considerato come partecipe e a suo modo peculiare sostenitore di quel generale processo di riabilitazio-

² A. BATTISTINI, *L'ingegno di Vico: « historia non facit saltus »*, in « Filologia moderna », a. VIII, 1986, p. 16.

ne del senso che investe molte delle forme della cultura tanto secentesca e barocca, quanto settecentesca e illuministica. Sebbene vi sia ancora una certa forzatura storiografica, per la verità non sempre sostenibile, nel guardare al Settecento come ad un universo culturale prevalentemente empirico-sensista, si deve purtuttavia rilevare un fondo di verità in questo giudizio, soprattutto se si presta attenzione ai massicci “debiti” culturali del secolo dei Lumi nei confronti dello sperimentalismo e del naturalismo secenteschi. È infatti proprio attraverso un ampio confronto critico con la cultura del Seicento e una precisa rielaborazione di molte delle sue categorie e dottrine che è stato, ad esempio, possibile individuare nel Settecento l’origine delle cosiddette scienze umano-sociali, che devono non poco alle numerose e varie riflessioni sull’essere e l’agire umani del secolo precedente³. Così come all’interno dei risultati complessivamente attribuibili alla cultura dell’empirismo secentesco possono essere collocate anche parte delle ben note dottrine illuministiche. Tutto ciò, inoltre, si dimostra ancor più attendibile nella misura in cui si guarda all’universo culturale del Seicento come a qualcosa di costitutivamente complesso, mosso e variegato.

In campo filosofico, innanzitutto, il quadro si presenta infatti quanto mai eterogeneo. Il Seicento può essere considerato il secolo di Newton e Galilei, di Cartesio e Spinoza, ma anche di Bacone e Campanella, di Pascal e Vico, vale a dire dell’affermarsi, da un lato, di uno sperimentalismo metodologico portatore di grandi innovazioni scientifiche, come pure di una ragione fondata sulle certezze apodittiche del “cogito” e, quindi, di un pensiero della modernità data prevalentemente entro i limiti di un sistema *more geometrico* e, dall’altro, della rivendicazione delle capacità connettive dell’ingegno e delle immense risorse del *sensus*, come pure dell’avanzare delle ragioni del *coeur* e di quell’*esprit de finesse* che coglie le contraddizioni della ragione geometrica sul terreno dell’esperienza umana e dell’esperienza storica, in cui vichianamente valgono più i diritti dei sensi, della fantasia e delle passioni senza cui non è possibile neppure la civiltà e la storia.

Ma anche in linea generale, per l’interpretazione delle rigogliose forme della cultura barocca, non valgono affatto principi ermeneutici rigidi che costringono l’analisi in una monolitica uniformità di lettura. Già Wölfflin nel suo ben noto studio del 1888, *Renaissance und Barock*⁴, sosteneva che il mondo e la cultura del Barocco si organizzano secondo due linee di tendenza fondamentali: lo sprofondamento in basso e l’impulso verso l’alto, abisso e vertigine si potrebbe dire. Solo che i due livelli si connettono vicendevolmente senza escludersi, in maniera tale da spiegare la duplice tendenza del Barocco a sensibilizzare, materializzare quasi, tutto lo spirituale tramite la metafora da un lato, e innalzare, spiritualizzare tutto il sensibile attraverso l’allegoria dall’altro. E come ricorda opportunamente Walter Benjamin, non c’è niente di più barocco dell’allegoria (che come noto proviene da *allos* “altro”, e *agoreuo*, “dico”, “parlo”) in cui la cosa che appare non dice mai se stessa, è sempre altra da sé, mostrandosi una cosa parla sempre d’altro. In questo senso il Barocco, come l’allegorico,

³ Cfr. S. MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nell’età dei lumi*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 3-105.

⁴ Vedi H. WÖLFFLIN, *Rinascimento e Barocco*, Firenze, Vallecchi, 1928.

è invenzione, sperimentazione, montaggio, esaltazione della fantasia, sfida lanciata alla natura e all'arte intesa come mera rappresentazione o esposizione equilibrata e ordinata della scena, mediante un'*ars inveniendi* intesa come attività combinatoria che scompone, monta, rimonta e trasfigura i frammenti del mondo. Il Barocco è infatti *piega*, come ricorda Deleuze, dispiegamento e ripiegamento, è fenditura, passaggio, superamento delle frontiere della ragione, "follia del vedere" e dello sguardo, come ricorda Christine Buci-Glucksmann⁵, quindi sconfinamento verso l'esterno, l'estraneo, l'altro, il primitivo. Spazio dove si compiono i riti dell'artificio, le liturgie dell'immaginario, in cui si celebra la potenza del corpo e la verità della carne.

Da questo punto di vista generale, la esibita precarietà dell'umano, così ossessivamente testimoniata nella pratica e nell'immaginario artistico del barocco dalle numerose *vanitas*, dalle *natures mortes*, dalla tetra presenza di scheletri e ossari, dalle dettagliatissime tavole anatomiche, dalla diffusa pratica medica di dissezionamento dei cadaveri, dagli innumerevoli trattati sull'*ars moriendi*, va allora letta in senso propriamente allegorico, testimonia cioè la visibile allegoria del trionfo dell'immortale e dell'imperituro proprio attraverso l'esaltazione del finito e del caduco. In altre parole, la glorificazione dell'assoluto può passare in quest'epoca solo allegoricamente, tramite la reiterata esibizione del contingente e del perituro, che testimoniano per converso l'esistenza di un livello di senso fondamentale altro, diverso, superiore, la continua ostentazione della finitudine di tutto ciò che è umano, l'attrazione quasi spettrale nei confronti del defunto, del morboso, del mostruoso, trovano spiegazione nel fondamentale relativismo prospettico di una cultura, come quella del Barocco, che è in grado di distinguere e di separare così come ingegnosamente di avvicinare e di accostare i diversi livelli della realtà, in virtù di un ordine superiore in cui tutto si collega e tutto si tiene come in una grande catena dell'essere.

E tutto ciò può forse valere anche a spiegare, in campo religioso, il senso più profondo della spiritualità controriformistica e gesuitica, la cui immagine di fede si muove costantemente tra i due poli di una considerazione della divinità come purezza e come incarnazione, come contemplazione e come esercizio, come visione mistica e allo stesso tempo come milizia e testimonianza (*militia sine malitia*, come scrive Baltasar Gracián⁶).

L'uomo barocco è in generale abituato a muoversi sempre in uno spazio duplice, nell'intervallo che si apre tra accidente e sostanza, tra finzione e verità, caducità e trascendenza. La ricerca della verità non è mai qualcosa che spinge l'individuo ad allontanarsi dal mondo, a spogliare la realtà dei numerosi veli di cui è costituita, ma lo induce a sapersi muovere e destreggiare proprio nel confuso orizzonte delle apparenze e delle illusioni di cui è intessuta la realtà stessa, nella consapevolezza che la verità non si dà mai come *desnuda*, ma sempre velata. Quindi l'immagine, l'apparenza, il modo, la circostanza sono punti di partenza imprescindibili: per riuscire ad accedere

⁵ Cfr. CH. BUCI-GLUCKSMANN, *La folie du voir. De l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986 e Id., *La raison baroque. De Baudelaire à Benjamin*, Paris, Galilée, 1984.

⁶ Sul pensiero di Gracián e il Barocco si può vedere il nostro *Gracián o della perfezione*, Roma, Studium, 1993.

alla dimensione propria della verità e dell'essere, l'uomo barocco non può che concentrare il proprio intervento sulle diverse modalità in cui l'essere si manifesta nel reale, perché egli non conosce altra via di accesso alla verità se non quella che passa attraverso la sensibilità e le apparenze. Secondo il noto studioso spagnolo del Seicento, José Antonio Maravall, la cultura barocca sarebbe « un pragmatismo, di base più o meno induttiva, ordinato dalla prudenza »⁷.

In sintesi si potrebbe perciò parlare di un Barocco contemporaneamente mistico e sensuale, spiritualista ed empirista, se queste etichette avessero un qualche significato, e comunque di una cultura in cui trascendenza e storia, filosofia e filologia, teologia e scienza, vero e certo, richiamandosi a vicenda, vichianamente quasi *convertuntur*. E non è infatti un caso che formule quasi ossimoriche e paradossali come « teologia civile ragionata » o anche « storia ideale eterna », racchiudano emblematicamente i due poli attorno ai quali ruota il significato del pensiero vichiano.

In generale, sembra allora che è attorno al centro focale rappresentato da una idea sensualista della natura umana, così tipica del Seicento, che possono essere lette la maggior parte delle forme culturali barocche, per cui si potrebbe pure parlare di una generale riabilitazione – o allegorizzazione per dirla con Benjamin – del senso, grazie alla quale la sensibilità viene investita di nuovi significati: non più intesa come mera passività o materia inerte, ma come dimensione centrale del pensare e del conoscere, cui viene infine conferita la piena dignità dell'idea. Di qui anche il progressivo affermarsi di un senso corposo e corpulento del riflettere, di una sensibilità riflessiva e di una filosofia del senso, per così dire, per cui il vichiano *avvertire* « con animo perturbato e commosso » non solo diventa un momento indispensabile anche del *riflettere* « con mente pura », ma acquista una propria legittimità e una tale autonomia senza le quali non si darebbe propriamente né poesia, ma neppure storia e civiltà.

La peculiare riabilitazione vichiana del senso pare quindi essere più debitrice della cultura secentesca e barocca che partecipe di quella cultura illuministica, della quale il pensatore partenopeo era pure contemporaneo.

Un pensiero multipolare

Non c'è dubbio infatti che, pur essendo contemporaneo di Montesquieu e di Voltaire, di Newton e di Fontenelle, il pensatore partenopeo si muova soprattutto, e perfettamente a suo agio, entro un retroterra culturale fortemente connotato come secentesco. Come ha ben mostrato Paolo Rossi, tra gli autori con i quali Vico entra in dialogo non compaiono molti suoi “contemporanei”, quanto piuttosto autori compresi tra il 1600 e il 1680⁸. E ciò è in parte dovuto, come è noto, alla ignoranza vichiana delle lingue straniere moderne,

⁷ J. A. MARAVALL, *La cultura del Barocco*, Bologna, il Mulino, 1985, p. 107.

⁸ Cfr. P. ROSSI, *Chi sono i contemporanei di Vico?*, in « Rivista di Filosofia », a. LXXII, n° 19, 1981, pp. 51- 82 e ID., *Ancora sui contemporanei di Vico*, in « Rivista di Filosofia », a. LXXVI, n° 3, 1985, pp. 465-474. In questi saggi Rossi fornisce degli elenchi assai dettagliati comprendenti sia gli autori contemporanei di Vico da lui non conosciuti, sia gli autori a lui precedenti effettivamente utilizzati e discussi.

che gli fa perdere alcuni esiti importanti del dibattito culturale europeo a lui contemporaneo, anche se, sostiene Rossi, questa “arretratezza” e questo “isolamento” non inficiano affatto la portata innovatrice e per certi versi persino rivoluzionaria di alcune sue decisive “scoperte”, che anzi « collocano Vico al centro e non ai margini della riflessione compiuta nell’Europa moderna intorno all’uomo, alla società, alla storia, al mondo del mito e del “primitivo” »⁹.

Qui, comunque, non si tratta affatto di sostenere un’improbabile appartenenza temporale all’epoca barocca, dal momento che da un punto di vista innegabilmente storico questo non regge, poiché cronologicamente Vico è prossimo più al Settecento “illuminista”, per così dire, che non al Seicento “barocco” – per quanto possono servire etichette di questo genere. Vorrei piuttosto sottolineare una *movenza* complessivamente secentesca del pensiero vichiano, come abbiamo visto, un suo tratto fondamentale definibile essenzialmente come barocco, del resto testimoniati non solo dalla formazione, dall’ambiente culturale di provenienza e da molte delle sue letture, ben radicate nella cultura erudita del Seicento, ma anche dal fatto non certo trascurabile che è Vico stesso ad indicare tra i suoi quattro “auttori” d’elezione almeno due esponenti assai tipici della mentalità secentesca, Bacone e Grozio, cui per il fenomeno del tacitismo, così tipico della cultura barocca, si può aggiungere anche Tacito.

Come abbiamo visto, vi sono in altri termini tutta una serie di caratteri propri della meditazione vichiana che non possono non essere inquadrati all’interno delle coordinate culturali del Barocco, tra le quali spicca quella che possiamo chiamare una peculiare *passione metodologica*, vale a dire una particolarissima attenzione di tutto il Barocco al problema del metodo. Come scriveva il grande teorico spagnolo del Barocco, il gesuita Baltasar Gracián, « è essenziale il metodo per sapere e poter vivere ». E ciò allora vale anche per Vico, nel cui pensiero il problema del metodo è centralissimo, e viene affrontato, come noto, da un lato in negativo, all’insegna della critica del metodo geometrico di ispirazione cartesiana, che relega ai margini della conoscenza tutto ciò che sfugge ai rigidi schematismi deduttivistici della logica e a criteri di controllo basati su certezze razionali ritenute indubitabili, e che se applicato al discorso civile, scrive Vico nelle *Institutiones Oratoriae*, toglie « dalla realtà umana gli impulsi, l’azzardo, l’occasione, la fortuna »¹⁰. E dall’altro lato, invece, il problema metodologico viene affrontato in positivo, con una netta presa di posizione a favore di un metodo di tipo induttivo, in grado di salvaguardare i diritti della verosimiglianza, della sensibilità e della probabilità, e di un metodo topico-retorico, con proprie radici profondamente corporee e passionali capace di valorizzare a pieno le facoltà sensibili e percettive, fantastico-ingegnose.

⁹ ID., *Chi sono i contemporanei di Vico?*, cit., p. 58. Su ciò Rossi sintetizza: non credo che « solo i filosofi “aggiornati”, fortemente e attivamente partecipi alle vicende del loro tempo, attenti a tutte le sue voci più nuove e “rivoluzionarie”, possono aver elaborato grandi e decisive “scoperte”. Non credo che quest’ultima affermazione sia vera né che essa sia sostenibile. Essa non mi appare comune né vera né sostenibile nel caso di Giambattista Vico », p. 71.

¹⁰ G. VICO, *Institutiones Oratoriae*, testo critico a cura di G. Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, § 9.

Ed è allora in questo complesso universo culturale che la riflessione vichiana può essere utilmente compresa. Il pensiero aperto e multipolare di Vico, che tiene ingegnosamente insieme elementi ed aspetti diversi e distanti, riflette alla perfezione quella sistematica multipolarità che è la forma propria del Barocco. Vico è dunque contemporaneamente figlio, erede e testimone altissimo di quella esperienza culturale polifonicamente articolata in cui convivono in uno specialissimo crogiuolo l'antico e il moderno, il vecchio ed il nuovo, il microcosmo e lo spazio infinito¹¹ e, come tale, anche suo « esecutore testamentario », per dirla con Karl-Otto Apel. Ci troviamo così di fronte non ad un pensatore cronologicamente legato all'età barocca, ma all'estrema consapevolezza teorica del Barocco, il punto massimo di arrivo, il suo compimento compiuto. E poiché, come sostenevano tanto Nietzsche quanto Heidegger, è nel compimento che si rivelano le radici, è con Vico che si manifesta l'essenza più vera del barocco stesso.

Come voleva già Luciano Anceschi:

« Vico chiude di fatto l'epoca barocca: e se, in realtà, ne riassume in una vasta sintesi la molteplicità di interessi culturali, dall'altro lato ne risolve la multipolarità spirituale nel movimento della storia ideale ed eterna; e dà a quell'infinito che animava la ricerca dei filosofi predecessori la chiusa forma del circolo. La nuova dignità dell'uomo è nel suo *fare* storico; e nella storia trovano il loro luogo razionale e comprensibile le diverse disposizioni speculative »¹².

Questa immagine di un Vico barocco viene del resto delineata con grande chiarezza in area tedesca già durante i primi decenni del Novecento. Friedrich Meinecke parlava infatti di Vico come perfetto *Barockmensch*, per quel suo modo affatto peculiare di sentire conforme a quello proprio dell'età barocca. E sulla stessa scia anche Erich Auerbach ha indicato fin dall'inizio una possibilità del genere¹³.

È ora evidente che a seguire questa linea interpretativa si arrivi in una direzione completamente opposta rispetto a quella indicata da Benedetto Croce, e fatta propria da molti dei suoi seguaci e studiosi anche odierni di Vico, che vede il filosofo della *Scienza nuova* tutto proiettato in avanti nel tempo, volto a « precorrere » il Roman-

¹¹ Per un inquadramento degli elementi essenziali di questa cultura si rimanda all'importante volume già citato di MARAVALL, *La cultura del Barocco*, nonché alle osservazioni contenute in G. PATELLA, *Gràcian o della perfezione*, cit. pp. 13-27.

¹² L. ANCESCHI, *Le poetiche del Barocco letterario in Europa*, in AA.Vv., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milano, Marzorati, 1979, vol. IV, pp. 486-487.

¹³ In Italia vi è tutta una tradizione di studiosi, per la verità piuttosto minoritaria, che, oltre ad Anceschi, ha intravvisto la possibilità di istituire fruttuosi punti di convergenza fra cultura barocca e filosofia vichiana, nella quale vanno collocati Lorenzo Giusso – il cui *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, Roma, Perrella, 1943 ha non a caso subito attirato gli incrociati strali polemici e della critica crociana (Croce, Nicolini) e di quella cattolica (Amerio), per la tesi di un Vico influenzato dall'occasionalismo malebranchiano (v. *G.B. Vico fra l'Umanesimo e l'occasionalismo*, Roma, 1940) – nonché i vari contributi, e sia pur con varie sfumature differenziati, di Franco Lanza, Biagio De Giovanni, Andrea Battistini, Mario Papini. Occorre infine ricordare che anche A. Pagliaro parlava in generale di « edificio solido » e « grandiosamente barocco del pensiero vichiano » e G. Toffanin di Vico come « l'ultimo umanista », e tale si potrebbe forse dire proprio in quanto il filosofo partenopeo sarebbe *l'ultimo barocco*.

ticismo e a dimenticare proprio la lezione del Barocco. In questo senso si deve dare ragione a Biagio De Giovanni quando, invece, afferma che Vico è uomo d'altri tempi, dal momento che egli non partecipa affatto all'avvio della nuova stagione del classicismo razionalista, preferendo anzi continuare a muoversi entro l'orizzonte barocco di una cultura legata alla valorizzazione delle potenzialità cognitive della fantasia, della poesia, del mito¹⁴. Più che un punto di partenza Vico sembra a mio avviso rappresentare un punto di arrivo, ma che in quanto tale costituisce un solido punto di riferimento cui guardare.

Corpo e sentire

Ora, la riabilitazione vichiana del senso di cui abbiamo parlato e la stessa riflessione sul tema della sensibilità e del corporeo nel pensiero vichiano, cui io stesso ho contribuito negli anni passati con diverse occasioni e pubblicazioni¹⁵, ha evidenziato la possibilità di rivendicare una sorta di primato della sfera del sentire a partire da Vico, un primato dell'estetico si potrebbe dire, e ciò rappresenta a mio modo di vedere anche uno dei temi più rilevanti e suggestivi dell'odierno dibattito filosofico e culturale.

In varie occasioni mi è capitato infatti di sostenere come nella riflessione vichiana, proprio attraverso l'esaltazione delle facoltà corporee, sensibili e percettive, la valorizzazione delle componenti fantastiche, memorative e ingegnose, venga nettamente in chiaro per la prima volta nella modernità questo nesso tra corporeità e teoria estetica, venga cioè rivendicata l'indipendenza e la piena legittimità speculativa della dimensione del sentire e dell'universo fantastico e poetico che in essa affonda le proprie radici, costituendo così un contributo fondamentale per la nascita dell'estetica come disciplina filosofica. Laddove però, evidentemente, dobbiamo intendere l'estetica non nell'accezione tradizionale di specifica dottrina filosofica che si occupa del bello e dell'arte, ma in senso etimologico e però molto più ampio come riflessione generale sulle forme della sensibilità, come una teoria del sentire, potremmo dire.

Affermando, in sintesi, la piena dignità e legittimità speculativa di una « logica poetica » e del suo universo fantastico ed ingegnoso e muovendosi, soprattutto, verso una teorizzazione estetica che individua nel corpo il proprio nucleo significativo, la riflessione vichiana rappresenta infatti un primo compiuto tentativo di definizione dell'orizzonte teorico dell'estetica moderna. Un tentativo però completamente diverso e, per molti aspetti, alternativo, rispetto a quello che poi sarebbe stato il corso effettivo della disciplina nel Sette e Ottocento, altro cioè rispetto alla prevalente impostazione estetica kantiana, più interessata all'analisi delle condizioni formali della bellezza che alla dimensione storico-genealogica dell'esperienza estetica, e altro anche rispetto ad una compiuta filosofia dell'arte, come si è andata affermando a partire dall'Ottocento e come per certi versi avviene tuttora, ma certamente tale da richiamare l'attenzione

¹⁴ Vedi B. DE GIOVANNI, *op. cit.*

¹⁵ Tra i diversi contributi rimandiamo sinteticamente al nostro volume *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guerini, 1995, nonché al più recente *Chi dice corpo dice tempo. Vico e il corporeo*, in « Estetica. Studi e ricerche », n° 2, 2018.

di quanti ancora oggi siano interessati a riconsiderare su nuove basi corporee non solo la riflessione estetica, ma la stessa meditazione filosofica.

Del resto, che quella del sentire sia una sfera in sé compiuta e centrale nella riflessione vichiana lo si evince dal profondo significato filosofico delle forti tensioni concernenti proprio la corporeità, l'affettività, la sensibilità, che attraversano per intero l'opera vichiana. Se infatti andiamo alla ricerca delle categorie interpretative principali attraverso cui Vico descrive l'ordine del mondo e della storia, scopriamo che queste non sono affatto le fredde ed astratte categorie derivanti dall'intelletto, ma quelle fiammanti e concretissime provenienti dal corpo, dai sensi, quelle intuitive e fantastiche dell'immaginazione, della memoria, dell'ingegno, quelle del *pathos*, del sentire individuale e collettivo ad un tempo. La stessa civiltà ed il pensiero umani nascono da passioni corporee elementari, violente, dalla paura, dal terrore, dalla meraviglia, che non sono certo un'astrazione del pensiero, ma sentimenti primari, primordiali. Se religioni, matrimoni e sepolture, che sono le tre costanti antropologiche presenti in ogni società, sono i veri principi di ogni umana convivenza e storia, è anche perché essi affondano le radici in queste forme primordiali del sentire umano, sono accomunati esattamente dal richiamo al corpo, fanno appello e coinvolgono direttamente il corpo, spingendolo ad agire e trasformandolo così allo stesso tempo in principio e tramite di umanità, di civiltà e di religiosità. Non è dunque l'arido concetto che domina la storia, e tanto più la storia dei tempi a noi più remoti, ma la pietà del pensiero, potremmo dire, il sentire degli uomini, il sublime della poesia. Sicché per comprendere il senso di questa storia, il suo significato e la sua direzione, occorre spogliarsi di ogni "boria", di ogni presunzione intellettuale e morale e, ancor prima di ogni ragione "logocentrica", occorre piuttosto considerare l'umiltà originaria del corpo e riscoprire le ampie possibilità di una nuova ragione che potremmo dire *patocentrica*.

Lo stesso sguardo vichiano sul mondo degli uomini e delle nazioni e sul loro avviamento storico, non si incentra su una visione astratta e superficiale, non procede secondo uno schema arido e vuoto, ma riesce a penetrare fin nei fatti minimi degli individui e dei popoli perché ne segue da vicino il *pathos* che li anima, descrivendone l'intima essenza. La *Scienza nuova*, da questo punto di vista, si può dire rappresenti il dramma dell'umano colto dall'interno, la difficile parabola dell'intera umanità, dagli albori della civiltà fino ai tempi « illuminati e colti » e poi nei successivi ricorsi, considerata secondo quella che potremmo chiamare un'acutissima *fenomenologia del sentire*. Sotto questo riguardo, la novità e la grandezza dell'impresa vichiana consistono nella capacità di individuare genealogicamente i meccanismi ed i processi originari che presiedono ai nostri modi di conoscere, di parlare e di pensare, di restituire profondità e dignità a mondi lontani, a fattori spesso trascurati, ad aspetti secondari, oscuri, rimossi, e di riuscire comunque a garantirne perspicuità e storicità anche mediante un'adeguata narrazione ricostruttiva delle modificazioni dell'umano sentire. Questo infatti significa che la storia dell'umanità, in tutte le sue forme e in tutti i suoi aspetti, può e dunque deve essere conosciuta e ricostruita, dal momento che, trattandosi di un prodotto umano, l'umano sentire ne conserva e riproduce costantemente la traccia.

È allora anche lungo questa strada che il pensiero di Vico può forse incontrare il

pensiero contemporaneo – al di là della bizzarra e semplicistica proposta avanzata, qualche tempo fa, dallo studioso italo-americano Giorgio Tagliacozzo di introdurre nei manuali di storia della filosofia un capitolo finale intitolato « Filosofia postmoderna e Vico » – consentendo invece l'instaurarsi di un duplice e se vogliamo più proficuo legame tra Vico e il nostro tempo. Da un lato, infatti, la nostra attuale condizione cosiddetta postmoderna dischiude la possibilità di avvicinarsi nuovamente a Vico, consentendo di leggerlo in modo del tutto inedito rispetto al passato, in modo più libero e forse anche spregiudicato, certo però più fecondo e interessante, evidenziandone anche aspetti negletti, insoliti o rimossi e, dall'altro, il pensiero stesso di Vico può fornire gli strumenti necessari per consentire una diversa e più adeguata comprensione della condizione culturale in cui ormai ci muoviamo.

Una terapia neobarocca

In questo senso, è evidente che la possibilità di interpretare Vico in direzione barocca non vada considerata come qualcosa che riguarda il passato, come alcunché che ci consente di relegare Vico in un « angoletto morto della storia » – come è stato autorevolmente scritto da Gramsci – dal momento che se oggi interroghiamo il pensiero di Vico lo facciamo non per mero gusto antiquario, ma nel tentativo di gettare luce anche sulle questioni filosofiche che più ci premono e che agitano il nostro tempo. D'altra parte, se intendiamo il Barocco come una forma della sensibilità, o anche una mentalità, o una tecnica, che fa dell'invenzione la sua regola principale e della metafora e dell'allegoria il suo principio dinamico, allora il Barocco smette di essere un fenomeno storico relegato al passato, e diventa una cifra stilistica, che è viva ed operante ancora oggi. E se è così, in tempi di ritorno di interesse nei confronti del Barocco, come esito più interessante anche di alcune forme della cultura contemporanea, come via d'uscita dal vicolo cieco del nichilismo da un lato e dei vari fondamentalismi dall'altro, non possiamo non guardare al pensatore che del barocco filosofico rappresenta l'espressione più compiuta, e che pertanto, oggi più che mai, mostra tutta la sua fecondità e attualità, consentendoci inoltre con la sua riflessione di aprire la strada, da un lato, ad una diversa esperienza della modernità, più ampia e articolata e, dall'altro, ad una rinnovata comprensione del nostro tempo.

Infatti, nel momento in cui le attuali forme di pensiero unico, le narrazioni ideologiche e comunicative dominanti, si dimostrano incapaci di fornire risposte adeguate ai problemi concreti degli individui che si interrogano sulla loro provenienza e sul loro destino, si impone la riscoperta di un pensiero come quello vichiano, tutto centrato sullo studio dell'uomo e della società attraverso le discipline della storia, dell'antropologia, della poetica, del diritto, e volto alla valorizzazione di quegli elementi sensibili e percettivi, fantastico-immaginativi, che occorre oggi sempre di più rimettere al centro del processo cognitivo.

Sicché, contro alcune delle più funeste malattie del nostro tempo, di fronte ad esasperati riduzionismi o a rigidi tecnicismi, soprattutto nella loro versione analitica, scienziata, si potrebbe cominciare a pensare ad una odierna terapia vichiana, o forse

per così dire “neobarocca”, basata sui principi della storicità e della flessibilità, sulla riscoperta dei diritti della sensibilità e del contingente, sul senso comune, sul potenziamento delle facoltà connettive come la fantasia, la memoria e l’ingegno, in grado di configurare una nuova visione del sapere, fondata sull’apporto paritetico delle diverse facoltà e discipline umane, dando così vita ad una diversa esperienza della razionalità, più ampia e articolata di quella dominante nella cosiddetta modernità¹⁶.

Dunque, quasi paradossalmente, si potrebbe dire che quanto più ci sforziamo di collocare Vico nel suo tempo, nella cultura barocca in cui egli affonda le sue radici, tanto più riusciamo a scorgerne la sorprendente attualità. Non si tratta infatti di fare di Vico né un anticipatore, un precursore, ma neppure un pioniere, un cavaliere solitario o uno isolato, quanto piuttosto di interpretarlo come un pensatore che fornisce risposte a problemi che sono ancora nostri e le cui risposte a questi problemi si rivelano di straordinaria attualità. Dal più profondo della cultura barocca, tutt’altro che buia e polverosa, Vico parla in modo insospettato alla sensibilità contemporanea, contribuendo a delineare i tratti di una nuova pratica culturale e a fornire un prezioso contributo per ripensare alla nostra attuale condizione culturale.

Vico e il postmoderno

Ora, il presupposto di una simile interpretazione va evidentemente individuato nella possibilità del rinvenimento di una comune situazione culturale che avvicina il tempo di Vico al nostro tempo. Esistono del resto alcune innegabili affinità che legano il pensiero di Vico ad alcuni tratti delle teorie filosofiche contemporanee, specie di quelle che sono state raccolte sotto il nome, sia pure vasto e poliedrico, di postmodernismo, soprattutto per ciò che riguarda la *pars destruens*, rendendo quindi quanto mai attuale il pensiero vichiano.

Comune ad entrambi è infatti la messa in discussione dei principi fondamentali della cosiddetta modernità culturale, la denuncia di una ragione assoluta di tipo cartesiano, universale, unilaterale ed astratta, la critica della nozione di verità come portato esclusivamente logico-razionale, di una temporalità storica intesa come visione forzosamente lineare e progressiva, l’opposizione a ogni forma di sapere dogmatica e unilaterale, a fondamenti conoscitivi non storici e non umani e, di contro, l’apertura alla considerazione delle ragioni del contingente, del verosimile e del probabile. Come emerge ad esempio in modo inequivocabile nel pensiero vichiano già a partire dal *De ratione*, dove si sostiene con convinzione l’apporto fondamentale delle facoltà preriflessive per l’acquisizione del vero, scoprendo come proprio nella sfera della sensibilità risieda il criterio della verità umana, che è storica e contingente – scrive Vico – poiché « in realtà tutto ciò che l’uomo può conoscere, come anche l’uomo

¹⁶ È stato recentemente Gilles Deleuze, nel contesto dell’interpretazione del pensiero di Leibniz, a rilanciare la categoria di barocco come chiave di lettura di diverse espressioni culturali contemporanee e ad avanzare l’idea di un « neobarocco » filosofico come nuovo paradigma interpretativo: cfr. G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 1988.

stesso, è finito e imperfetto »¹⁷, e che quindi i fatti umani – egli continua – « dominati dall'occasione e dalla scelta, che sono incertissime », non possono essere giudicati « con il criterio di questa rettilinea e rigida regola mentale [ma], invece, con quella misura flessibile di Lesbo, che, lungi dal voler conformare i corpi a sé, si snodava in tutti i sensi per adattare se stessa alle diverse forme dei corpi »¹⁸.

In generale, Vico rivendica tutte le potenzialità dell'elemento preriflessivo, contingente, residuale, che ha difficoltà a chiudersi in un sistema assoluto. Con la difesa delle ragioni del verisimile, del senso comune e dell'arte della topica – che forniscono una comprensione collettiva certa, ancora prima di produrre dei giudizi deliberatamente razionali – Vico individua il primo momento di critica radicale del metodo cartesiano e del progetto razionalistico che si è imposto nella modernità. E ciò è ancor più rilevante nel caso di Vico, in quanto questi risultati sono da lui conseguiti dall'interno della modernità stessa, sia pure incipiente, ma già con una sensibilità profondamente diversa e da una posizione controcorrente, sostanzialmente decentrata, dislocata, potremmo dire.

Ma se è così, ci si potrebbe chiedere se alla luce delle attuali condizioni di pensiero, un'interpretazione come quella avanzata negli anni passati ad esempio da Giorgio Tagliacozzo, come dicevamo, che puntava sulla rievocazione, quasi nostalgica, di un sapere onnicomprensivo voluto come *Bildung*, specie con la sua idea di « albero della conoscenza »¹⁹, possa avere ancora un senso.

Questa interpretazione ha indubbiamente avuto tanti meriti, non ultimo quello di aver contribuito a svecchiare i canoni della tradizionale storiografia vichiana e ad imporre a livello internazionale la riconsiderazione di un pensiero di grande attualità per l'interrogazione filosofica contemporanea come quello vichiano, non sembra tuttavia tenere in debita considerazione la radicale complessità e il profondo mutamento che hanno investito lo statuto del sapere nell'orizzonte contemporaneo. Pur animato da un intento profondamente attualizzante, il Vico di Tagliacozzo non sembra a mio avviso essere abbastanza attuale, cioè all'altezza del nostro tempo. A mio modo di vedere occorrerebbe piuttosto spingere il discorso vichiano fino alle sue estreme possibilità e conseguenze, laddove si potrebbe evidenziare un importante significato della *sapientia poetica* vichiana, da cogliere – come ho cercato di mostrare – nella valorizzazione delle ragioni della sensibilità e della differenza, del verosimile e del contingente, del senso comune, della storicità e della flessibilità, della corporeità e dell'inventività. Tutti elementi che non a caso sono tornati nuovamente all'attenzione della critica e della riflessione contemporanea anche grazie all'esplosione negli anni passati del

¹⁷ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. 1, p. 93.

¹⁸ Ivi, pp. 131-133.

¹⁹ Una buona silloge degli scritti di Tagliacozzo è ora disponibile in italiano nel volume G. TAGLIACOZZO, *Da Napoli a New York: l'itinerario vichiano di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone (AP), Edizioni Sestante, 1999. Per un approfondimento a più voci sulla riflessione e l'opera di Tagliacozzo si può vedere il volume ID., *All'ombra di Vico*, a cura di F. Ratto, Ripatransone (AP), Edizioni Sestante, 1999.

dibattito intorno al postmoderno, che tra le altre cose ha messo radicalmente in discussione un'idea di sapere fondato su principi assoluti, rigidi e dati una volta per sempre, mettendone di contro in evidenza la loro essenziale storicità e reversibilità.

Dal postmoderno al barocco e ritorno

Ora, com'è noto, "postmoderno" è un termine ombrello molto esteso, sotto il quale è stato possibile far rientrare uno spettro di fenomeni, di caratteristiche e interpretazioni, piuttosto ampio.

Tuttavia, nonostante le ambiguità, la confusione, la frammentazione e spesso anche l'opacità del dibattito, dobbiamo forse anche riconoscere che nel migliore dei casi grazie al postmoderno abbiamo imparato a diffidare delle certezze indubitabili, dei principi assoluti, delle visioni essenzialiste e totalizzanti, imparando ad affinare la nostra sensibilità per le differenze, la nostra capacità di tollerare l'indeterminato, l'informe, l'incommensurabile.

Nella versione di Lyotard, ad esempio – che a mio avviso rappresenta di gran lunga la voce più interessante ed attuale, che merita ancora oggi, dopo le mode e gli anatemi, la nostra considerazione – di fronte all'accrescimento della complessità in tutti i settori del vivere e del conoscere, il postmoderno ci ha insegnato « come minimo la resistenza al semplicismo, agli slogan semplificatori, alle richieste di chiarezza e di facilità »²⁰. E queste parole di Lyotard ora non possono non guadagnare nuova attualità e vigore di fronte alla sfida cui è oggi esposto il nostro tempo. Di fronte al profilarsi di forme di pensiero unico, di un nuovo ordine globale che si estende dall'economia alla politica, dalla religione alla società, di fronte al dominio di un regime comunicativo che si manifesta nell'attitudine a combinare tutto con tutto, a omologare e appiattare alcunché a livello di volgarità, mediocrità e bassezza, occorre salvaguardare l'indispensabile principio della differenza²¹.

Se dunque, in sintesi, intendiamo il postmoderno come l'imporsi di una diversa logica di pensiero, una nuova forma di razionalità, non più monolitica, chiusa, delimitata, ma polivoca, *plurale*, multipolare, che segue percorsi non lineari, ma trasversali, discontinui, non possiamo non scorgere il forte richiamo a quell'universo culturale del barocco di cui abbiamo parlato, animato da quegli stessi principi di apertura, asimmetria, discontinuità, multipolarità, flessibilità. Senza il tipo di consapevolezza che il Barocco ci ha lasciato in eredità, forse non potremmo comprendere fino in fondo il senso di molte esperienze insolite e stranianti proprie anche di questi nostri tempi. Oppure avvicinare eventi impropri e proteiformi che richiedono, anzi esigono, l'abbandono delle vecchie gabbie disciplinari e degli approcci unidirezionali. Come potremmo riuscire a farci carico di tutta quella vastità di fenomeni complessi e differenziati che coinvolgono ogni sfera del sapere contemporaneo? E allora non è forse il

²⁰ J.-F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986 ; Id., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 97.

²¹ Su questi temi si può vedere M. PERNIOLA, *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi, 2004.

caso di cominciare a misurarsi con le mutevoli forme dell'esperienza contemporanea – sempre più caratterizzate dall'esperienza della contaminazione, dell'ibridazione, dell'intreccio, ma anche dell'iperbole e dell'eccesso – a partire da quel diverso paradigma culturale, aperto alle ragioni della pluralità e della differenza, della superficie e dell'apparenza, del sensibile e del corporeo, che si è imposto stabilmente per la prima volta nella cultura a partire dal Barocco ed è stato poi consapevolmente riproposto proprio dal postmoderno?

E se è così, siamo sicuri che il pensiero di Vico non c'entri niente con tutto questo o che non abbia più niente da dirci? A ben vedere, le segrete radici dell'uomo del prossimo futuro non possono non affondare nelle segrete ragioni del Barocco e, pertanto, nelle mille pieghe del pensiero vichiano.

GIUSEPPE PATELLA

(Università di Roma Tor Vergata*)

*Email:< patella@lettere.uniroma2.it>

L'ETICA DELLA STORIA. UNA POLEMICA FASCISTA SU VICO E SPINOZA

La *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini, generalmente assai informata e strumento tuttora indispensabile per gli studi di storia della storiografia vichiana, dedica espressamente alle « falsificazioni nazionalfascistiche del pensiero » di Vico il quindicesimo paragrafo all'interno della sesta sezione su *Apogeo del vichismo ricorso (1915-1947)*¹. In esso sono citati i nomi di Francesco Orestano², Ettore Rota³ e Nino Tripodi, il quale ultimo, in un volume dall'esplicito titolo de *Il pensiero politico di Vico e la dottrina del fascismo*, aveva inteso contrapporre l'idealismo alla « millenaria civiltà latino-mediterranea » tratta dalla scolastica e sostenuta, a detta dell'interprete, tanto da Vico quanto da Mussolini⁴. In questo contesto, Croce non menziona né Giovanni Emanuele Barié⁵, né Siro Contri, che pure furono i principali attori, nel 1942, di un'aspra polemica che, ad opera di quest'ultimo, chiamò nuovamente in causa Vico e la sua appartenenza a una presunta tradizione "italico-mediterranea".

Il 9 maggio di quell'anno, Contri tenne infatti una conferenza al Centro milanese per lo studio del problema ebraico nell'ambito del tema: *Pervvertimenti giudaici nella*

¹ B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini, Napoli, Ricciardi, vol. II, 1948, pp. 862-863.

² F. ORESTANO, *Roma nell'opera di Giambattista Vico*, discorso tenuto all'Istituto di studi romani nel 1937, ora in Id., *Opera omnia*, vol. V, *Opere varie*, Padova, Cedam, 1961, vol. IV, t. I, pp. 109-118.

³ E. ROTA, *Vichianesimo ai margini del Vico*, in Id., *Le origini del Risorgimento*, Milano, Vallardi, 1938, pp. 303-445.

⁴ N. TRIPODI, *Il pensiero politico di Vico e la dottrina del fascismo*, Padova, Cedam, 1941, p. 28; cfr. anche ivi, pp. 155-156: « Il ravvicinamento di Vico al Fascismo si compie [...] sul dato storico della comune aderenza alla natura tradizionale della penisola, natura antiaprioristica, unitaria capace di quelle poderose sintesi che da Tommaso d'Aquino a Mussolini hanno fornito l'elemento spirituale più costante per la individuazione del tipo italiano ». Dopo la guerra, Tripodi fu parlamentare della Repubblica nella fila del MSI, direttore del « Secolo d'Italia » e parlamentare europeo. Il libro vichiano venne redatto per la Scuola di mistica fascista "Sandro Italico Mussolini". Per una bibliografia sull'argomento rimando a G. CERCHIAI, *Ernesto Buonaiuti. Vico e la tradizione mediterranea*, in AA. VV., *Le "borie" vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, a cura di R. Diana, "I quaderni del Lab", Napoli, ISPF Lab Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2015, pp. 373-394.

⁵ Questi viene altrove criticato, nella *Bibliografia*, per una edizione della *Scienza nuova* curata nel 1946 per la Garzanti: cfr. G. B. VICO, *La scienza nuova secondo l'edizione del 1744*, a cura di G. E. Barié, Milano, Garzanti, 3 voll. 1946. Sulle polemiche seguite a questa edizione, e più in generale sul Vico di Barié, si veda G. CERCHIAI, *Lecture vichiane di Barié*, in AA. VV., *Giovanni Emanuele Barié*, a cura di D. Assael, Milano, Cuem, 2008, pp. 57-71.

filosofia. La lezione verteva nello specifico sul pensiero di Spinoza, ma lo “storicismo tomistico” vichiano era improvvidamente utilizzato dall’autore quale contraltare alle “degenerazioni giudaiche” del filosofo olandese. La polemica, che diede la stura a tutte le meschinità del tempo, può essere seguita, oltre che attraverso i documenti d’archivio⁶ – fra i quali è conservato il dattiloscritto della conferenza di Contri⁷ – anche tramite gli articoli che apparvero sul giornale « Il fascio » e sulla rivista « La vita italiana », fondata e diretta del convinto antisemita Giovanni Preziosi.

Il Centro milanese per lo studio del problema ebraico, venne riconosciuto dal regime nel novembre del 1942 ed era retto da Alfredo Acito, già ideatore dell’*Istituto di cultura fascista* e professore incaricato di Storia e dottrina del fascismo a Pavia e Genova. Attraverso

« il supporto dei due periodici – “Tempo di Mussolini” e “Assalto” – [esso] si proponeva » come scriveva l’Acito all’addetto stampa della Prefettura in data 11 luglio 1943, « di svelare l’opera di giudaizzazione compiuta nei settori [della] scienza storica-morale, nella economia, nella finanza e anche nel campo del costume e dell’arte ».

Il Centro, in realtà, non aveva solo finalità propagandistiche, ma anche « una più concreta opera di carattere spionistico-poliziesco »⁸, diretta all’individuazione e alla schedatura degli ebrei.

Per quanto riguarda le conferenze antiebraiche del 1942, esse vennero inaugurate all’Università di Milano da Acito il 15 aprile, mentre Contri introdusse la parte di sua competenza con una prima lezione su *La funzione della filosofia nella civiltà*, poi pubblicata in volumetto in quello stesso 1942⁹.

⁶ Mi riferisco alle carte conservate presso l’Archivio centrale dello Stato di Roma e raccolte da Barié come documenti a propria difesa contro il processo di epurazione che lo vide protagonista nell’immediato dopoguerra « per avere egli compiuto manifestazioni di carattere fascista »; in particolare, e senza entrare nel dettaglio della questione storica delle epurazioni – che non vuole essere argomento del presente articolo –, si contestava a Barié di aver « montato la guardia alla mostra della rivoluzione fascista »; di aver svolto « un corso sulla dottrina fascista su invito della federazione fascista di Genova »; e di avere infine svolto « opera di propaganda in favore del regime fascista mediante scritti e discorsi ». L’atto di promozione del processo da parte del Ministro Enrico Molè è datato 6 aprile 1946. Il processo si concluse con un nulla di fatto quando lo stesso Molè, il successivo 17 giugno, decise di ritirare il deferimento. Cfr. Archivio centrale dello Stato, Ministero della pubblica istruzione, Direzione generale istruzione superiore, Divisione prima, Professori universitari, epurazione (1945-1947), b. 3, Barié, Prof. Giovanni Emanuele (da ora in avanti ACS, EP).

⁷ Si tratta di diciassette pagine su carta velina, con annotazioni a margine di pugno dello stesso Barié.

⁸ Le parole di Acito sono citate in F. DELLA PERUTA, *Prefazione, in Italia 1939-1945. Storia e memoria*, a cura di A. L. Carlotti, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. XI-XXVII. Per alcune informazioni, oltre che sul Centro, anche sulla conferenza di Contri, si rinvia fra gli altri a M. AVAGLIANO e M. PALMIERI, *Di pura razza ariana. L’Italia “ariana” di fronte alle leggi razziali*, Milano, Baldini&Castoldi, 2013, pp. 316-317. Più datato, ma sempre utile, è l’articolo di A. BENINI, *Il contributo italiano alla storia del razzismo*, in « Il Paradosso », a. v, n° 21, 1960, pp. 50-57.

⁹ Cfr. S. CONTRI, *Pervvertimenti ebraici nella filosofia. Lezione prima, 28 aprile 1942. La funzione della filosofia nella civiltà*, Salsomaggiore, Ed. Criterion, Tip. Ferramola, 1942.

Nell'incontro introduttivo, che già citava Vico per contrapporre « il pensiero disgregatore di Spinoza alla organicità di forza unitaria del Fascio romano »¹⁰, Contri prometteva di sviluppare, nel corso delle sue conferenze, una sorta di « *triangolazione* [...] storiografica generale della filosofia giudaica »¹¹ volta ad “incorniciare” i caratteri precipui del pensiero disgregativo di Spinoza, di Bergson¹² e di Durkheim¹³, il giudaismo filosofico dei quali era riassunto in sei fondamentali elementi:

- « a) l'assimilazione simulata alle *forme* e alle esigenze dei tempi;
- b) la spinta o sostanza talmudica, a servizio del “regno d'Israele”;
- c) assunzione ad uso “speciale” e con apprestamenti speciali delle forma del panteismo;
- d) separazione delle *sostanze* della persona umana dai *fatti* che essa opera;
- e) ignoranza della *sostanza* della vita di popolo;
- f) uso dell'*analisi* in superficie, messa al posto della riflessione in profondità »¹⁴.

Al termine del libretto, in una *Nota* appositamente scritta, Contri dava brevemente conto delle polemiche seguite alla lezione su Spinoza, impegnandosi a riferire più ampiamente della vicenda in occasione « della pubblicazione della detta lezione »¹⁵.

Come si è già accennato, Contri tenne la conferenza su colui ch'egli stesso definisce il « Santo Padre delle dottrine etico-religioso-politiche della filosofia giudaica »¹⁶ il 9 maggio del 1942. In essa egli prendeva avvio dal « carattere pervertitore della dottrina » spinoziana – di per sé utile ad incoraggiare « il confronto » con « l'anima dei “Protocolli [dei savi di Sion]” »¹⁷ – per mettere di fronte al filosofo olandese, oltre che le concezioni di Mussolini e il pensiero di Hobbes, di Hegel e di San Tommaso¹⁸, anche e soprattutto la filosofia vichiana:

« si può fin da principio notare [...] che il nostro grande dottrinario, G. B. Vico, nell'edizione

¹⁰ Ivi, p. 15.

¹¹ Ivi, p. 6.

¹² Il « cui sottile veleno, morbidamente impastato di fine psicologia [...], costituisce nell'epoca nostra uno dei più potenti narcotici contro il risveglio delle energie dello spirito romano e cattolico » ivi, p. 7.

¹³ Il quale, « sotto la specie di un profondo interesse ai problemi della sociologia [...], ha saputo inserire nella trattazione dei problemi sociali [un] falso spirito disgregatore » che « ha permesso al confusionismo giudaico di dominare nel torbido di un'atmosfera filosoficamente appestata (narcotico che ha rovinato la Francia) », *ibid.*

¹⁴ Ivi, p. 6.

¹⁵ Ivi, p. 22.

¹⁶ Ivi, p. 6.

¹⁷ Da ora in avanti le parole di Contri alla conferenza del 9 maggio '42 sono citate, senza ulteriori rimandi, dai documenti presenti in ACS EP.

¹⁸ Così, per esempio, al « *valore bruto* o semplicemente soprafattore della *forza* individuale, sociale, statale » di Spinoza, Contri oppone fin da subito il mussoliniano « *valore morale della forza* (il *Kratos* espressione funzionale dell'*ethos*) »; alla « *logica geometrica* », intesa come « *forma* di seduzione intellettuale », è contrapposta la « *logica dottrinale* » di Tommaso, « espressione di serena oggettività speculativa »; la spinoziana ignoranza delle istanze dei popoli, ridotti al « gioco delle basse passioni e all'anarchia dei pensamenti individuali », è contestata con la fondazione hegeliana della « compagine storica e politica delle Nazioni [...] sulle leggi, sulla tradizione, sulla religione, sul costume ».

del 1730 della *Scienza nuova* ebbe ad accusare perentoriamente Spinoza di avere avuto un preciso e cosciente intendimento di disgregatore. Dice Vico: “Benedetto Spinoza, poiché come ebreo non aveva niuna repubblica, trovò una metafisica da rovinare tutte le repubbliche del mondo” »¹⁹.

L'accusa vichiana, secondo Contri, era poi “collazionabile” « con il programma, o aspirazione, sionistica che troviamo annunciato da Spinoza nel suo famoso *Tractatus Theologico-politicus* », opera che mostrerebbe quindi la piena consapevolezza « di voler mettere in piedi un piano sistematico di disgregamento, dottrinale del pensiero europeo ». Così, scrive Contri,

« Spinoza: 1) enuncia già in pieno Seicento il programma sionistico: attendere l'occasione propizia perché Israele possa giungere alla sua affermazione politica (quale popolo eletto). 2) enuncia i concetti fondamentali della sua politica, che è la politica del Talmud: attendere, per sfruttarle, le condizioni politiche, per giungere al dominio pratico del mondo attraverso il possesso dei beni materiali, e cioè di quei mezzi da cui vengono le comodità corporali. »

Nell'« essenza talmudica » dello spinozismo, infine, risulta « implicita e pregnante » – era l'ultimo rilievo mosso da Contri – « la morale e la politica materialista, che è l'anima [della] dottrina morale e politica degli ebrei venuti dopo di lui, e segnata da Carlo Marx »²⁰. Se tale è per Contri la sostanza del pensiero di Spinoza, questi « aveva naturalmente bisogno » di nobilitarne il contenuto nell'involucro di una « forma appariscentemente redentrice », sì da fuorviare tanto « i pensatori ariani, dell'epoca romantica », quanto gli « storici della filosofia fino al giorno d'oggi », i quali si lasciarono tutti « prendere [dal suo] aspetto formale sublime », esaltando il filosofo « come un massimo maestro di pensiero ».

La « laidezza corruttrice e pervertitrice [...] del pensiero spinoziano, non doveva » però « sfuggire ai [suoi] contemporanei », fra i quali è da indicarsi in special modo il « grande Vico », che ne avrebbe mostrato « l'orridezza [...] confrontandola con la sua propria dottrina, la scienza nuova che positivamente riconosce i valori morali e porge le linee positive e costruttive della vita dei popoli, quale condizione spirituale della loro potenza. È ben naturale quindi », concludeva Contri, « che mentre la Scienza nuova di Vico risale oggi all'orizzonte come dottrina prescrittrice e sostenitrice del Fascismo, si faccia per contrario la vera raffigurazione e critica della pervertitrice dottrina spinoziana ». In tal modo ricompreso all'interno di un non meglio determinato orizzonte culturale fascista, Vico avrebbe per ciò ammonito, nella *Scienza nuova* del '30, contro i « postulati etico-politici della dottrina spinoziana » con le parole così riportate da Contri « “il Fascio romano sia sciolto, dissipato, e disperso; e spenta ogni Moral comandata

¹⁹ Il testo vichiano, che qui e successivamente viene citato nelle parole di Contri, si trova in G.B. VICO, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini – M. Sanna, Napoli, Guida, 2004, p. 56.

²⁰ Chiarisce altrove Contri: « *Spinoza pensava intimamente e profondamente di inserire nel mondo ariano una dottrina che ne sconfiggiasse i principi e le fondamenta politiche; il qual programma nichilista doveva esser preludio alla instaurazione del dominio d'Israele sul mondo* » (corsivi dell'autore).

dalle Religioni, con l'annientamento di esse; spenta ogni Disciplina Economica, col dissolvimento del matrimonio; perisca affatto la Dottrina politica, onde vadano a dissolversi tutti gli imperi civili" »²¹. L'allusione « di Vico al Fascio romano », chiosa Contri al termine della sua citazione,

« non è, come si vede, soltanto verbale, ma consustanziale alla nostra vita d'oggi. La risalita dell'orizzonte, ripetiamo, della dottrina vichiana come dottrina politica vitale per il giorno d'oggi, si pone di fronte nuovamente a Spinoza come al nostro capitale nemico di pensiero, proprio nel mentre, sotto le forme più subdole e meno percepibili agli occhi dei più, il bolscevismo dottrinario del pensiero spinoziano sta insidiandosi da tutte le parti »²².

Nell'argomentazione di Contri, Spinoza incarna quindi l'essenza medesima del nemico. Capace di « penetrare » e corrodere le fondamenta cardinali del « filosofare italiano »²³, egli rappresenta però anche l'occasione per puntualizzare più generalmente i « pericoli » della filosofia contemporanea: « bisogna che una buona volta la cultura italiana, dopo essersi a lungo lasciata ingannare dagli abbagli della scienza critica romantica dell'ultimo Settecento e dell'Ottocento, sappia veramente aprire gli occhi non solo sulla dottrina di Spinoza ma sui suoi deleteri derivati ». L'obiettivo delle parole di Contri viene tuttavia esplicitato al termine della requisitoria anti-spinoziana, quando Vico si presenta di nuovo come il « campione », per così dire, della romanità mussoliniana:

« La storiografia hegeliana ha creato la base larga e solida per la reputazione storiografica di Spinoza. Hegel infatti, il quale dal punto di vista del contenuto è agli antipodi con il pensiero [...] di Spinoza, non fa tuttavia nella sua dottrina alcun cenno di questo contrasto. Egli costituisce a sé stesso una sponda dottrinale nella filosofia spinoziana, in quanto questa è dottrina dell'Unica sostanza²⁴ [...]. Ed in questo momento in cui tutta la nostra cultura, la nuova cultura italiana che sta

²¹ Il riferimento, per altro abbastanza impreciso, è a G.B. VICO, *La scienza nuova 1730*, cit., p. 56. Cfr. anche (e con simile imprecisione) S. CONTRI, *Perversioni ebraiche nella filosofia. Lezione prima*, cit., pp. 15-16, ove il testo di Vico è similmente presentato dall'autore: « Alla dottrina di Spinoza come a [...] moderno fondatore si rifanno i giudei e i giudaizzanti, e ne fanno rifluire la magica e pernicioso seduzione sulle menti dei giovani ariani che si dedicano alla filosofia. Trascriviamo qui un brano compiuto di quella pagina vichiana, nel quale – si noti – il Vico, con anticipatrice veggenza, contrappone il pensiero disgregatore di Spinoza alla organicità di forza unitaria del Fascio romano », ivi p. 15.

²² Cfr. ancora ivi, p. 16: « Vedremo nelle successive lezioni partitamente i tre autori, Spinoza, Bergson, Durkheim, il cui pensiero è direttamente o indirettamente così profondamente penetrato nel filosofare italiano, da aversi bisogno di accurata diagnosi e svenimento per risanarlo ».

²³ *Ibid.*

²⁴ In una *Nota su Hegel* (ivi, p. 22), Contri – che al filosofo tedesco dedicò molte delle sue pagine e dei suoi studi – chiarisce: « Nei riguardi di Spinoza, Hegel è stato esplicito quanto alla forma e reticente riguardo alla sostanza. Quanto alla “forma” Hegel ne esalta il logicismo [...]. Quanto alla “sostanza”, Hegel non ne accusa la giudaicità, e forse non la percepì come tale, accomunando Spinoza nella corrente dei giusnaturalismi. Cosa analoga hanno fatto i neohegeliani, da cui si vede che lo storicismo filosofico prende dai predecessori ciò che maggiormente fa comodo alle proprie mire dottrinarie »; sugli hegelisti nostrani, d'altra parte, Contri aveva già precisato, poche pagine prima, che « non solo Rosmini e Gioberti [...], ma gli stessi idealisti, pur tanto dichiaratamente ammiratori

finalmente per rompere gli involucri di un tradizionalismo molto recente, in confronto con i millenni della tradizione romana ed italiana, questa distinzione della forma del pensiero dal contenuto, e questa attenzione al contenuto, è ciò che deve profondamente occuparci. La ribellione contro la esaltazione storiografica di Spinoza può essere un primo aprire del varco verso l'affermazione della nostra cultura, della nostra profonda tradizione: in nome e nel vessillo di colui che è il nostro grande filosofo moderno, Giovanni Battista Vico ».

Se questo è il nucleo dell'argomentazione di Contri, per afferrarne appieno il complesso dei riferimenti occorre risalire al tempo delle prime polemiche vichiane novecentesche, quando Croce aveva in qualche modo accreditato la figura del filosofo napoletano quale *Altwater* dello storicismo assoluto.

Fu infatti a partire dalla pubblicazione de *La filosofia di Giambattista Vico*, nel 1911, che – pur muovendosi spesso su fronti opposti – i rivali dell'idealismo tentarono di contrapporre, al Vico proto-idealista dei neohegeliani, l'idea di un filosofo pienamente inserito nella tradizione dualistica del tomismo. Col progressivo montare del nazionalismo fascista, tale idea aveva poi ben potuto essere reclamata, opportunisticamente, come baluardo contro il carattere allogeno dell'idealismo, « rivendicando a noi e alla nostra religione », come sostenne significativamente Agostino Gemelli nel 1926, « un pensatore poderoso, vibrante e genuinamente italiano »²⁵.

È seguendo la linea tracciata da questa peculiare critica vichiana anti-crociana, che il già citato Tripodi giunse per esempio ad affermare che positivisti e idealisti, « allontanandosi dalla nostra tradizione speculativa, ebbero comune nel monismo il loro punto di gravità » senza tuttavia ottenere « che su di esso confluisse la millenaria civiltà latino-mediterranea [...] verso quella nuova concezione che Mussolini ha definita spiritualistica »²⁶.

E Contri, che pure ebbe a scontrarsi duramente colla neoscolastica di Gemelli²⁷,

di Spinoza perché panteista, hanno nelle loro dottrine la nervatura sana e forte del pensiero ariano; così lo Spaventa, il cui idealismo hegeliano tanto poté a cementare della cultura italiana il senso profondo dell'unità, e così il Gentile, la cui dottrina, se mai, pecca per eccesso opposto, perché all'eccesso dello spirito di analisi del giudaismo imperante in Europa, contrappone una troppo sintetica unità dello spirito », *ivi*, p. 16.

²⁵ A. GEMELLI, *Unità di vita e pensiero in G.B. Vico*, in *G.B. Vico*, volume commemorativo nel secondo centenario della pubblicazione della *Scienza nuova* (1725-1925), a cura di A. Gemelli, Milano, Vita e Pensiero, 1926, pp. 7-19: p. 19. Per una più dettagliata analisi dell'argomento, rinvio, oltre che al già citato *Ernesto Buonaiuti. Vico e la tradizione mediterranea*, a G. CERCHIAI, *Benedetto Croce. Percorsi vichiani*, in « *Magazzino di filosofia* » (2004), stampa 2006, pp. 62-81.

²⁶ N. TRIPODI, *Il pensiero politico di Vico e la dottrina del fascismo*, *cit.*, p. 28. Prosegue poi Tripodi il confronto fra il dualismo di Vico e quello di Mussolini: « Se la dottrina vichiana e quella fascista crederettero nella realtà obiettiva, superarono per altro la accidentalità di essa, ne vagliarono piuttosto il processo interiore che dalla causa porta all'effetto e dal movente al fine, ne intesero il dualismo in cui è tutta la sua tormentata tragedia, e da questa analisi che nessun elemento ha trascurato, né alcuno ha distrutto, trassero quella grande sintesi orientatrice della nostra vera cultura sin dall'epoca della Scolastica, cioè a dire dall'inizio di una nuova filosofia rivoluzionaria tendente a dare unità al mondo ed allo scibile umano », *ivi*, p. 29.

²⁷ Con una conferenza tenuta al Circolo di cultura di Bologna il 24 marzo del 1931 e intitolata *La filosofia scolastica in Italia nell'ora presente* (Bologna, Tipografia P. Cuppini, 1931) Contri diede

poteva a sua volta riassumere il confronto fra Vico e Spinoza dichiarando categoricamente che « io ritengo che il nostro pensiero italiano debba riaccordarsi con la metafisica tomistica, che è poi sostanzialmente quella medesima di Vico ».

Le ultime battute della lezione di Contri si stringevano pertanto sul filo di un dibattito vichiano ormai più che ventennale, un dibattito nel corso del quale la ricerca storiografica, già ampiamente curvatasi sulle utilità della politica, veniva infine ad incrociarsi con le mire del razzismo di stato: « Nella riaffermazione del pensiero italiano », concludeva l'autore la sua conferenza:

« noi sentiamo il bisogno, che da ogni parte va esplodendo in affermazioni, di ritornare alla tesi della dualità di spirito e di materia e di materia, nell'unità del composto umano, come base della stessa dottrina della razza, che è uno dei temi fondamentali del momento che viviamo. La stessa lotta antigudaica che oggi conduciamo non è che un episodio nel vastissimo quadro della questione razziale. Ed è quindi un segno dei tempi che questa questione razziale si affermi contro quel monismo spinoziano che dello spirito non fa nient'altro che una traduzione concettuale del corpo, vale a dire che nega i valori della spiritualità. »

Impostata la conferenza su simili presupposti, era inevitabile che le controversie da essa suscitate sarebbero ritornate non solo sul tema del giudaismo spinoziano, ma anche sulla "italianità" della dottrina vichiana. È Giovanni Preziosi a descrivere, su « La Vita italiana »²⁸, come si svolse la vicenda.

Otto giorni dopo la lettura di Contri, riferisce Preziosi, « mentre gli iscritti attendevano la seconda lezione²⁹, montava improvvisamente in cattedra il prof. G. E. Barié, [...] fiduciario dei professori milanesi dell'Università, e, assente il Prof. Contri, lesse e consegnò una dichiarazione in difesa di Spinoza »³⁰, dichiarazione della quale informa lo stesso Barié dalle pagine della medesima rivista:

« Mi ero recato alla riunione armato di un mio fedele bastone di frassino e in compagnia di mio figlio che, pur essendo ancora assai giovane, mi sarebbe stato ancor più utile nel caso si fosse passati a vie di fatto [...]. Notate anche che [...] avevo sfidato i presenti, a uno per volta, a misurarsi con me. Nessuno si mosse [...]. Procedimento poco accademico il mio, osserverete, e giustamente; ma credo fermamente alla possibilità di conciliare la severità degli studi filosofici con... l'azione. La identità di pensiero-atto dell'idealismo la vivo anche nell'esperienza fenomenica. Il motto della mia

infatti inizio ad una lunga polemica coi neotomisti della Cattolica: « La conferenza », spiega Francesco Olgiati dalle pagine della « Rivista di filosofia neoscolastica », « era stata preannunciata dall'oratore come una battaglia contro l'Università Cattolica in genere e contro Padre Gemelli in ispecie, ed anzi come un nuovo programma per la restaurazione degli studi filosofici tra i cattolici d'Italia », F. OLGIATI, *Il caso Contri*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », XXIII (1931), pp. 271-278, p. 272.

²⁸ Per gli interventi su « La Vita italiana » cfr.: G. PREZIOSI, *Questo è avvenuto nell'Università di Milano*, ivi, XX, 351 (1942), pp. 589-591 (all'interno della rubrica *Fatti e commenti*); R. PAVESE, *Filosofia corrosiva*, ivi, 352 (1942), pp. 55-59; G. PREZIOSI - G. E. BARIÉ - G. PISTONI, *La difesa dell'ebreo Spinoza all'Università di Milano*, ivi, 353 (1942), pp. 157-165.

²⁹ Se si conta la lezione introduttiva su *La funzione della filosofia nella civiltà*, questa era in realtà la terza conferenza.

³⁰ Ivi, p. 157.

Casa suona così: *Col senno e con la mano*, che non è originale certo [...], ma che bene esprime una realtà »³¹.

« La vita italiana » riproduce poi per intero il testo dell'intervento di Barié, che suona come una chiara smentita del discorso di Contri: « Dichiaro che tutto quanto detto a proposito dello Spinoza dal Prof. Contri sabato sera in quest'aula è destituito di ogni fondamento. Lo Spinoza è così profondo pensatore e così nobile spirito, che può essere solo ammirato o serenamente discusso »; di conseguenza, secondo Barié,

« Ciò che ha detto il Prof. Contri deve essere inteso solo come opinione personalissima, con la quale il P.N.F. non ha nulla da vedere [...]. Tengo anche a dichiarare che codesti corsi non sono – diversamente di quanto ha dichiarato il Prof. Contri – universitari. I docenti di questo Ateneo tengono tutti alla loro dignità scientifica e non vogliono perciò avere nessun rapporto nemmeno indiretto, con quanto si è qui detto sabato sera »³².

Nel successivo fascicolo di agosto, Barié entrava nello specifico delle citazioni vichiane di Contri, sbeffeggiandone l'uso e canzonando di fatto il relatore: « la lezione », ironizza Barié, « era *universitaria* solo rispetto alle aspirazioni antiche e recenti dell'oratore »; e se pure resta « indubbio che nella *S.N.* del 1730 figurano i biasimi allo Spinoza riportati dalla Vostra rivista », questi debbono essere chiaramente riferiti, secondo il filosofo, « Non tanto particolari a lui, ma, per vari motivi, anche agli stoici, agli epicurei, a Cartesio e a Seneca ». Non è un caso, d'altra parte, che il passo vichiano sul quale maggiormente appoggia l'argomentazione di Contri sia stato escluso dall'edizione definitiva: « Come si giustifica questa soppressione? », si domanda perciò Barié a conclusione del suo ragionamento:

« La sola spiegazione [...] è che il Vico, meglio conoscendo le dottrine filosofiche che aveva creduto di criticare tanto aspramente, avesse tolto tali accenni perché aveva compreso che essi non corrispondevano a verità. Ma simile risposta sembra forse troppo ingenua [...], ed ecco [...] profilarsi] il dubbio, presentato come certezza, che ciò fosse dovuto al fatto che anche allora l'editoria fosse in mano agli ebrei. Il dubbio non si sarebbe potuto presentare a chi avesse maggior coscienza dell'industria editoriale del '700 e in genere delle condizioni degli ebrei, specie a Napoli. In secondo luogo l'editore Felice Mosca³³ non era ebreo »³⁴.

L'intervento in aula di Barié non poteva non provocare le reazioni dei fascisti. Il segretario per la sezione milanese del Centro milanese per lo studio del problema ebraico, Colombo, scrisse il 14 maggio una lettera al Rettore Uberto Pestalozza, deplorando quanto accaduto³⁵; al Rettore si rivolse pure lo stesso Contri con parole

³¹ Ivi, pp. 160-161. Il riferimento all'unità di pensiero ed azione, se riguardato nel contesto delle polemiche delle quali si tratta in queste pagine, risulta certamente significativo.

³² Le parole di Barié, conservate in copia dattiloscritta anche in ACS EP, sono riportate da Preziosi in *Questo è avvenuto nell'Università di Milano*, cit., p. 591.

³³ Editore delle prime due edizioni della *Scienza nuova*.

³⁴ G.E. BARIÉ in *La difesa dell'ebreo Spinoza all'Università di Milano*, cit., pp. 161-162.

³⁵ Cfr. ACS EP. Si legge fra l'altro nella lettera che, dopo che Barié ebbe esposto la sua dichiara-

d'ispirata risolutezza:

« L'Università di Milano non meritava l'insulto che su di lei di rimbalzo fa tornare il BARIÉ. Comunque sia, la QUESTIONE SPINOZIANA è aperta, e molte altre questioni con essa. Se l'Università si ritira dalla scena scientifica, non per questo il Regime si ritira dall'impresa della revisione dei valori culturali. Se l'Università rinnega il suo compito di *promachos* sugli spalti del sapere e del rinnovamento spirituale, altre forze la sostituiscono nel Paese; e a suo tempo si impadroniranno dell'Università stessa per sollevarla dalle bassure attuali, delle quali il Barié ha dato così pietosa testimonianza »³⁶.

È tuttavia sulle riviste e sui giornali fascisti che il fatto venne pubblicizzato e commentato con la maggiore attenzione.

L'avvocato Goffredo Pistoni, che avrebbe in seguito conciliato un incontro fra Julius Evola e Clemente Rebora, pubblicò un articolo su « Il Fascio » del 23 maggio 1942 nel quale denunciava che « per accorgersi di quanto sia giudaizzata la nostra cultura filosofica universitaria basta provarsi a parlar male del giudeo Benedetto Spinoza “arianizzato per indispensabilità”, e [...] tuttora [...] osannato nelle nostre scuole fasciste »³⁷. Ad esso rispose appunto Preziosi con il primo articolo sull'argomento apparso ne « La Vita italiana »; fu infine Roberto Pavese, che con la carica di pro-rettore avrebbe preso le redini del Centro per lo studio del problema ebraico dopo la sua ricostituzione ad opera del Ministero della cultura popolare della RSI, a redigere un lungo articolo nel quale si rincarava la dose delle diverse accuse emerse nel corso della polemica. L'ebreo Spinoza, secondo Pavese, avrebbe rappresentato la base stessa dell'opposizione alle tradizioni fasciste:

« Se si cerca di risalire all'origine dei fattori determinanti e preparatori di quella “civiltà occidentale” che è oggi in perfetta antitesi colla concezione fascista della vita e della storia, di quella civiltà che [...] si è sviluppata come un tumore maligno su un tronco imbastardito della romanità [...], è naturale che ci si incontri col giudeo »³⁸.

Spinoza non raffigurerebbe però soltanto la corrosività del pensiero giudaico. Il suo nichilismo, secondo Pavese, ha infatti precorso, fornendogli il necessario alimento, quella “degradazione” bolscevica che le cattedre dell'Università italiana non sarebbero state in grado di arginare adeguatamente:

zione, « Si svolgeva [...] una scena degna [...] di una bettola – invece che di una Università. L'individuo di cui sopra [ossia Barié] ad un determinato momento, gridando che Spinoza è il terzo dei più grandi geni filosofici universali, con frasi contenenti disprezzo all'indirizzo dei corsi del Centro, asseriva di essere il fiduciario dei Professori universitari ».

³⁶ Lettera di protesta del Contri al Rettore, datata 26 agosto 1942, in ACS EP.

³⁷ TRESTELLE [Goffredo Pistoni], *Problema filosofico?*, nella rubrica *Sottovento*, in « Il Fascio », 23 maggio 1942, p. 2. Poco sopra, Pistoni accusava i “cattivi maestri” « del disguido intellettuale e morale e politico di certi giovani », contestandone « l'incapacità di svolgere il loro compito » o l'aperta volontà di assolverlo « proprio in quella direzione che giustifica i frutti », *ibid.*

³⁸ R PAVESE, *Filosofia corrosiva*, cit., p. 55.

« Io sfido tutti i filosofi nostrani che della cattedra universitaria [...] si servono come pulpito per la propaganda del pensiero giudaico, io sfido tutti gli arraffoni ed arruffoni, mestieranti della filosofia, ad attuare il salvataggio di Dio dalla formula spinoziana « deus sive natura » [...]. In codesta formula veramente nichilista del pensiero giudaico si possono scorgere *in nuce* tutti gli elementi ideologici che si svilupperanno [...] in quell'estrema degradazione che è il bolscevismo »³⁹.

Dal passo vichiano della *Scienza nuova* del 1730 citato da Contri affiorerebbe quindi, e da ultimo, un quadro

« veramente precorritore dell'esperienza bolscevica, intesa come l'obiettivo perseguito da Israele per la distruzione della civiltà delle nazioni, e come lo strumento della dominazione giudaica [...]. Ecco qui una prova edificante della protervia e della sfacciataggine di certi italiani che tra il cristiano Vico e il giudeo Spinoza optano per quest'ultimo [...], schierandosi con l'Anti-Roma contro Roma [...]. È ora che la stessa procedura che si è seguita nei riguardi degli insegnanti – specialmente universitari – di razza ebraica, venga estesa a quelli di razza ariana che per motivi inconfessabili si sono lasciati giudaizzare fino a far pubblica dichiarazione di preferire l'olandese Spinoza, giudeo ed ateo, contro Vico italiano e cristiano. »⁴⁰

Queste espressioni, che racchiudono il cuore della polemica sorta intorno al pensiero di Vico e Spinoza a seguito della conferenza di Contri, rivelano però soprattutto uno dei punti di arrivo della storiografia vichiana della prima metà del secolo scorso: crocevia fondamentale dello storicismo di Croce, il pensiero vichiano divenne prima il pretesto per isolare l'immanentismo neoidealistico dal dualismo tomistico, per poi tramutarsi – affondando nelle politiche del razzismo fascista – nell'alibi per veicolare l'idea di una non meglio identificata specificità italiana.

Con la fine della guerra, la diatriba sull'ortodossia della *Scienza nuova* (e del pensiero “mediterraneo” o scolastico in essa contenuto) sarebbe proseguita, in modi diversi, almeno fino alla morte di Croce, ma avrebbe lentamente ceduto il passo ad altri interessi, come il problema del carattere più o meno “moderno” della sua filosofia o quello del ruolo delle prime opere nella formazione dello storicismo maturo.

Incrociandosi con le politiche dei tempi, l'analisi della storia della storiografia vichiana può tuttavia divenire occasione, se riguardata anche nelle sue espressioni più singolari, per mettere in luce, da una prospettiva affatto particolare, le forme di quell'intreccio fra pratica sociale e cultura che contribuisce inevitabilmente a modellare la morale di un'epoca e che i totalitarismi fanno emergere nelle loro conseguenze più estreme.

GERI CERCHIAI

(C.N.R. - Istituto per la storia del pensiero
filosofico e scientifico moderno*)

*Email: <geri.cerchiai@ispf.cnr.it>

³⁹ Ivi, p. 56.

⁴⁰ Ivi, p. 59.

**PLURISEMIOTISMO E DIMENSIONE
SOCIOPOLITICA NELLA *SCIENZA NUOVA*.
UNA PROSPETTIVA VICHIANA SULLA STORIA
DELLA DISABILITÀ E DELL'INCLUSIONE**

Il percorso che questo contributo intende delineare è parte di una ricerca ancora in corso che connette il pensiero filosofico e linguistico vichiano ad alcune vicende novecentesche in ambito sociopolitico su cui l'opera vichiana sembra aver avuto un'influenza rilevante. Si avanza in particolare la tesi che il complesso rapporto nella filosofia vichiana tra il plurisemiotismo esposto nella cosiddetta teoria delle tre lingue, l'antagonismo politico che oppone fin dal principio del percorso storico una classe dominante e una a quella subordinata e la dimensione pedagogica presente anche nella fase più matura del pensiero vichiano sia stato oggetto di una originale recezione nel periodo che prende avvio intorno al '68 e procede, secondo la testimonianza di diversi intellettuali e attivisti nel movimento almeno fino al 1977.

L'ipotesi che avanzo si articola in due punti ulteriori strettamente legati tra di loro: il primo intende sostenere che la specificità del contesto italiano in quegli anni rispetto agli altri casi europei sia appunto legata anche agli interlocutori filosofici che questo movimento si è scelto, nel caso che qui propongo appunto Vico¹. Il secondo punto afferma che il dialogo con Vico del movimento avviato a partire dal '68 si è espresso in una sorta di traduzione politico-legislativa degli aspetti già menzionati del suo pensiero su cui mi soffermerò più diffusamente. Tale attività legislativa che non ha avuto un riscontro analogo in altri Paesi europei neppure in quelli dove si sono avute analoghe esperienze politico-sociali si è espressa in tre leggi che vorrei spingermi definire rivoluzionarie per il loro carattere radicalmente democratico, leggi che hanno rappresentato un caso unico tra i Paesi europei: si tratta delle leggi che hanno abolito rispettivamente l'accesso all'università ristretto ai soli licei l'11 dicembre 1969 con la legge n.910, detta legge Codignola², gli ospedali psichiatrici o più comunemente manicomio, nel 1978 con l'articolo n.64 della legge 180, cosiddetta legge Basaglia³,

¹ Testimonianze sia scritte che orali sono a supporto di questo punto; per una prima raccolta di esse si veda S. FORTUNA, *Come fare cose con Vico (e perché). Sulla vitalità del pensiero linguistico della Scienza nuova*, in « Laboratorio dell'ISPF » 2018, a. xv, 2018, pp. 16-17, n. 31.

² L'accesso all'università per tutte le scuole superiori è stato introdotto nel 1969 come esito di un processo di riforma del sistema scolastico già avviato dalla fine degli anni Cinquanta, di cui una tappa fondamentale è stata l'abolizione delle scuole di avviamento e del ginnasio inferiore a favore di una scuola media unificata nel 1962.

³ La cosiddetta legge Basaglia, dal nome dello psichiatra che aveva messo in discussione la legit-

e le classi differenziali e gli istituti separati in cui venivano istruiti bambini affetti da disabilità o non considerati corrispondere a uno standard di normalità, con la legge 517 detta legge Falcucci nel 1977. Tutte e tre le leggi sono l'esito finale da un lato e punto di partenza dall'altro di un processo a più tappe scandito da interventi legislativi precedenti e successivi⁴ e sono evidentemente espressione di un'unica *ratio* le cui motivazioni politiche immediate miravano anche a porre un freno e a dividere le forze composite interne ai movimenti politici di quegli anni. Tale *ratio* affondava le sue radici in un pensiero profondamente democratico che ha dato vita attraverso tali leggi a un processo di democratizzazione che non è stato possibile altrove e che negli ultimi decenni ha subito un freno a causa di istanze politiche legislative ed economiche di segno opposto. Per poter valutare il carattere avanguardistico della legge italiana che ha abolito le classi differenziali/scuole speciali basti pensare che la Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità (che prescrive, tra l'altro, di abolire scuole e classi speciali per garantire un insegnamento nelle stesse istituzioni scolastiche a tutti i bambini) è stata presentata nel dicembre 2006 e ratificata dall'Italia nel 2009 – dunque circa trent'anni dopo la legge italiana – e che alle sue prescrizioni molti Stati europei, che pure vi hanno aderito, continuano a opporre resistenza non abolendo le scuole speciali.

La capacità di integrazione delle differenze che almeno a livello legislativo l'Italia è stata in grado di dimostrare mi appare legata alla recezione del pensiero vichiano avvenuta in quegli anni. Di questa ipotesi vanno ovviamente raccolte le « prove filologiche » ed è quello che ho cominciato a fare messa sulla buona strada da una preziosa indicazione di Manuela Sanna che ha ricordato in un contributo dello scorso anno la convergenza del 1968 con l'anniversario dei 300 anni dalla nascita di Vico, una convergenza che ha certamente contribuito a indirizzare l'attenzione degli iniziatori del movimento sul pensiero del filosofo. In questo contributo mi concentrerò sull'esposizione degli aspetti teorici che sono stati rilevanti per la ricezione del pensiero vichiano e per la sua elaborazione politica e legislativa.

Vorrei inoltre ricordare che un quadro di riferimento essenziale per questa ricerca è stato e continuerà a essere l'*Italian Theory* o *Italian Thought*, attraverso cui prima Bodei nella voce *Italien* del *Vocabulaire européen des philosophies*⁵ e poi Roberto

timità del ricovero coatto delle persone con disturbi psichici, è entrata in vigore il 13 maggio 1978, ma è stata preceduta da una serie di decreti legge che rendevano progressivamente più flessibile la degenza coatta. Tale processo già in corso all'inizio degli anni Settanta è oggetto di una riflessione originale e attenta nel romanzo autobiografico dello psichiatra e direttore di manicomio M. TOBINO, *Su per le antiche scale*, Milano, Mondadori, 1972.

⁴ L'abolizione delle cosiddette classi differenziali è avvenuta attraverso la legge 517, nel 1977 ed è l'esito di un processo a più tappe avviato già nel 1971 con la legge 118 in cui gli alunni con lievi disabilità venivano inseriti nella scuola dell'obbligo senza che fossero però previsti interventi di sostegno specifici, dopo il 1977 divenuti oggetto di un intero settore di ricerca, la pedagogia speciale. La sentenza della C.C. del 1987 e la legge 104 del 1992 avrebbero poi perfezionato quella che è tuttora la normativa vigente.

⁵ R. BODEI, *Italien*, in *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de B. Cassin, Paris, Éditions du Seuil/ Dictionnaires le Robert, 2004, pp. 625-643.

Esposito in un volume che ha goduto meritatamente di un grande successo anche a livello internazionale hanno delineato i caratteri peculiari della filosofia italiana, che hanno identificato in un pensiero estrofflesso, aperto all'esperienza nelle sue molteplici dimensioni, un pensiero non identificabile con la filosofia specialistica, in cui annoverano oltre a filosofi in senso stretto come Bruno, Vico e Croce anche figure come Dante, Machiavelli, Galileo, Leopardi, Gramsci e Pasolini. Intorno a tali linee di ricerca si è creato, come sapete, un gruppo internazionale di studiosi che lavora approfondendo in varie direzioni questo plesso tematico⁶. Una direzione di tale progetto sta portando a delineare una mappatura di pensieri regionali, vagliando le varie specificità di produzioni filosofiche ancorate a determinati contesti socio-politici⁷.

Dimensione performativa e dimensione normativa della legge: dal diritto teocratico al diritto civile dei governi democratici

Vorrei adesso passare a esporre sul piano filosofico le motivazioni teoriche della ipotesi interpretativa appena presentata rivolgendomi alla *Scienza nuova*.

Direi che a tale scopo è necessario ricordare anzitutto che all'interno del pensiero di Vico ha un ruolo determinante la consapevolezza della centralità della legge proprio come strumento politico fondamentale dei famoli contro le prevaricazioni dei patrizi. La stessa nozione di legge d'altro canto appare una nozione cangiante che assume aspetti diversi all'interno dello sviluppo storico ed è strettamente legata alla produzione simbolica. C'è dunque un nesso forte tra legge e linguaggio e in questo senso va ricordato che la stessa filosofia linguistica della *Scienza nuova* è il prodotto della precedente riflessione sul diritto romano elaborata da Vico nel *Diritto universale* in cui il filosofo ancora la dimensione filologica del suo pensiero linguistico.

La nascita della legge è associata, come è noto, alla creazione del primo geroglifico, quello di Giove, in una delle etimologie fantastiche, in cui *Ious*, suono con base onomatopeica che riproduce il fragore del fulmine, significa sia il dio che legge che la sua immaginifica creazione istituisce⁸. Tale connessione semantica è motivata dal fatto che l'azione del dio si esprime originariamente in forma di comandi che sono appunto le prime leggi a cui gli esseri umani si sono sottomessi. Il linguaggio ha dunque un carattere anzitutto performativo e recettivo, viene compreso dai bestioni prima che parlato: la sua efficacia, ossia ciò che Austin chiamerebbe il suo carattere

⁶ Vedi R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, e AA. VV., *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini - G. Stummiello Macerata, Quodlibet, 2017.

⁷ Ed è proprio in questo ambito che si inserisce la ricerca che insieme alla filosofa Camilla Croce in dialogo con giuriste, pedagogiste, storiche dell'arte e artiste italiane e tedesche sto provando a declinare in chiave comparativa a partire dal caso dell'Italia e da quello della Germania. Il titolo provvisorio del progetto è: *What went wrong with integration? Diversität Denken in neoliberalen Gesellschaften*.

⁸ G.B. VICO, *Scienza nuova 1744*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990, vol. I, §433, p. 604.

perlocutivo, coincide con la creazione della civiltà: la legge imposta da Giove ha dunque come risultato quello di fare uscire dalla ferinità i bestioni attraverso la creazione di istituzioni civilizzatrici, i primi “sensi comuni”. Questa funzione, che potremmo anche definire con Jakobson conativa, agisce in modo verticale dall’alto al basso, dal dio che la impone ai primi governanti sacerdoti che interpretandola attraverso la divinazione la realizzano e la fanno realizzare da coloro a essi subordinati. La legge è anzitutto legge divina e la legge divina si riflette anche nei comandi che i *patres* impartiscono ai famoli per i quali i primi godono essi stessi dello status divino. Le leggi umane (anzitutto relative al diritto privato) che servono a determinare accordi tra pari tutelando l’interesse dei contraenti, sono anch’esse per Vico espressioni simboliche e hanno in origine « forma mutola », ossia sono gesti fissi che devono essere riprodotti scrupolosamente affinché l’accordo contrattuale, il *negotium* sia considerato valido. Solo molto più tardi, nella terza età, le leggi vengono scritte e in questo modo perdono la loro dimensione performativa legata a un rituale concreto. Attraverso questo distacco esse acquistano un valore normativo obiettivo e possono diventare oggetto di interpretazioni contrastanti.

Ma affinché questo avvenga è necessario un lungo cammino segnato da ciò a cui all’interno del paradigma marxiano si fa riferimento con l’espressione conflitto di classe e che, riferito al modello vichiano, preferisco definire “antagonismo politico”. In un articolo pubblicato nel 2018 insieme a Paloma Brook abbiamo riaffrontato in questa chiave la molto dibattuta questione del plurisemiotismo vichiano, ossia della nascita contemporanea delle tre lingue – e dell’origine gemella di lingue e lettere a essa equivalente. Abbiamo cioè sostenuto che le modalità, giudicate a ragione da molti studiosi misteriose, dell’evoluzione dei rapporti tra tali lingue all’interno delle tre epoche si spiegano appunto a partire dalla questione dell’antagonismo politico e del potere, così come quest’ultima viene affrontata da Vico. In particolare abbiamo sviluppato l’ipotesi già avanzata da Cantelli secondo cui le relazioni di potere e il conflitto tra gruppi sociali, permeano, praticamente fin dal principio, l’agire semiotico dei primi esseri umani. Sarebbe dunque l’opposizione, il contrasto che oppone le diverse classi a determinare le trasformazioni che portano da una predominanza delle prime lingue, « mutole » ossia prevalentemente gestuali e visive, caratterizzate da un nesso indissolubile di significato e significante, a una predominanza, nella terza età, dei cosiddetti « parlari convenuti » ossia le lingue storico-naturali evolute, in cui il significato è arbitrario e il parlante e il ricevente possiedono capacità razionali e astrattive, connesse appunto ai sistemi di categorizzazione semantica di tali lingue. La prospettiva abbracciata dalla *Scienza nuova* per seguire tale evoluzione simbolica e politica è quella dei *patres* che si considerano unici detentori del potere simbolico, politico e religioso. Esso non è manifestato solo attraverso il loro *status* sacerdotale che si esprime nella divinazione, ma attraverso una pluralità di azioni simboliche che si condensano in miti, piccoli racconti, anzitutto performati e poi raccontati; anche in questo caso una fantasiosa etimologia porta Vico a connettere il termine greco *mythos* con la parola latina *mutus* per spiegare che i miti sono anzitutto il precipitato simbolico di azioni civilizzatrici compiute dai *patres*. Il mito appare un arazzo tessuto da

più facoltà e strategie simboliche, dalle metafore, metonimie e sineddoche prodotte attraverso i gesti e ispirate dalle passioni fino all'ostensione delle parole reali, oggetti in cui i *patres* incarnano il loro potere in una fiera esibizione anch'essa di natura metaforica. Quello che emerge nella descrizione della prima fase linguistica dell'umanità è la varietà di mezzi simbolici correlata alla povertà di mezzi materiali e di capacità razionanti. Tale varietà, correlata alla "indiffinita natura della mente umana" postulata nelle degnità della *Scienza nuova*, deve includere anche la dimensione convenzionale o più propriamente arbitraria del segno linguistico che, sia pure in proporzioni minime, Vico considera presente fin dalle origini dell'umanità. È importante osservare che Vico non presenta mai esplicitamente tale varietà come un valore e né il quadro metafisico né i suoi riferimenti teoretici (*alias* i suoi autori) consentono di assumere il plurisemiotismo come un modello a cui orientarsi. In particolare, da un lato l'insegnamento di Platone invita a considerare piuttosto auspicabile la distinzione della dimensione poetica e di quella razionale che imponendosi traina il processo di separazione della mente dal corpo, dall'altro l'ispirazione tratta da Tacito porta Vico a descrivere lo sviluppo storico così come esso si è verificato, ponendo al centro il conflitto brutale tra *patres* e famoli e spiegando come non sia stato il filosofo a fungere da traino del processo con cui le menti si sono raffinate e separate dai segni corpulenti delle origine, ma proprio il conflitto tra le due classi.

Sebbene come già accennato la prospettiva assunta dalla *Scienza nuova* sia quella dei *patres* e dunque della classe dominante è solo raccogliendo gli appunti, in verità piuttosto ellittici, dedicati ai famoli che diventa possibile comprendere come avviene la divaricazione tra diverse strategie semiotiche.

È interessante osservare a tale proposito una tensione interpretativa: i famoli/plebei dal punto di vista della classe dominante sembrano caratterizzati da ciò che Cantelli chiama « analfabetismo mitologico » che corrisponde a una carenza simbolica rispetto al potere aggregante dei caratteri poetici civilizzatori. D'altro canto Vico ammette però che anche i famoli hanno i loro caratteri poetici e i loro racconti mitici. A tale proposito egli parla di caratteri doppi osservando che a causa della povertà simbolica i famoli sono costretti a mutuare nomi e cornici mitologiche dai *patres* e trasformare il racconto mitico grazie a un'inversione di prospettiva. Tale procedimento non è però l'unico perché oltre alle Veneri e ai Vulcani plebei esistono anche divinità plebee specifiche che non corrispondono a quelle della classe dominante.

Se dunque la dimensione poetica è qualcosa che le due classi condividono ma in maniera autonoma producendo culture tra loro estranee e ostili il contributo ermeneutico di Cantelli è consistito nel mostrare che quello che invece agisce nella comunicazione tra le due classi è piuttosto la ragione e i segni della terza età che Vico chiama parlati convenuti. È infatti nel confronto con l'altro, l'estraneo, il nemico che i due gruppi devono affinare quella che chiamerei una visione pluriaspettuale. E coloro che più sono costretti a farlo dal loro *status* subalterno sono i famoli a causa della loro dipendenza materiale dal gruppo dominante. Inoltre i famoli hanno maggiore facilità a prendere le distanze dal tessuto simbolico che gli esclude attraverso la modalità tropica che rappresenta per Vico la terza età, l'epoca della ragione, ossia l'ironia, che

appare però dalla prospettiva del conflitto sociale assai più antica. L'ironia in tutte le sue sfaccettature è il medium comunicativo per eccellenza nelle relazioni tra *patres* e famoli. Questi ultimi la declinano in maniera direi più affettiva e "poetica" (per quanto questo sia un ossimoro così come lo è « logica poetica » o « universale fantastico ») attraverso figure come i satiri e Pan, dio plebeo, discorde, ossia fatto di due nature, dio che ride smodatamente, a cui Vico riconduce la commedia.

L'ironia dei *patres* invece è ritratta come anaffettiva connessa a quella barbarie della riflessione che contraddistingue la terza età e che è caratterizzata da quella separazione tra mente e corpo che non riconosce più la loro coappartenenza simbolica sotto l'egida di ciò che Vico chiama favella e che pone appunto tra di essi. Ed è proprio su questo punto che emerge la tensione metafisica che caratterizza la *Scienza nuova*. Da un lato Vico sembra infatti aderire a un modello dualista di matrice platonica che oppone corpo e mente e identifica con quest'ultima la classe dominante e il suo destino di supremazia intellettuale sui bestioni per sempre destinati a servire le ragioni del corpo. Mi riferisco qui al passo del corollario del capitolo quinto della « Politica poetica » intitolato « Che la divina Provvidenza è l'ordinatrice delle repubbliche e nello stesso tempo del diritto naturale delle genti » in cui Vico descrive l'antagonismo *patres*-famoli come corrispondente alle relazioni tra la mente e il corpo e lo considera come tratto ineliminabile di ogni Stato degno di questo nome. Egli specifica che in origine la mente « fu un ordine di sapienti, quali in quella somma rozzezza e semplicità esser per natura potevano » e ribadisce che « eterna proprietà » degli Stati è che « altri vi debban esercitare la mente negl'impieghi della sapienza civile, altri il corpo ne' mestieri e nell'arti che deon servire così alla pace come alla guerra; con questa terza eterna proprietà: che la mente sempre vi comandi e che 'l corpo v'abbia perpetualmente a servire »⁹. Dunque questo modello corrisponde a un determinato modello socio-politico gerarchico e autoritario con un'idea di morale, di educazione permeate dal dualismo. In esso anche l'attività linguistica deve diventare sempre più omogenea per esprimere in modo appropriato il *logos*, la ragione.

D'altro canto però la teoria plurisemiotica di Vico sottende un impianto metafisico in cui corpo e mente non si danno come sostanze separate ma prendono forma solo all'interno di una molteplicità di relazioni semiotiche. La prova del fatto che questo modello sia considerato più adeguato di quello dualista è fornita in modo indiretto proprio dalla denuncia della barbarie della riflessione caratterizzata dall'epoca dei "parlari convenuti". Perché tale barbarie – e qui non c'è Platone che tenga – appare a Vico come il prodotto della rottura dell'integrazione simbolica a tutti i livelli che ha postulato attraverso il principio secondo cui le tre lingue nascono ed evolvono insieme. Se la cura sul piano storico viene offerta dalla dimensione del ricorso, dalla regressione e ritorno alla barbarie dei sensi, dal recupero della dimensione poetica e affettiva rispetto al predominio della razionalità (a cui il '68 ha certamente guardato traendone forse anche alcuni celebri slogan, anzitutto *la fantasia al potere*), sul piano

⁹ G.B. Vico, *op. cit.*, § 630, p. 730.

teorico più generale la *Scienza nuova* sembra alludere a un modello di “salute simbolica” – che coincide con quella antropologica – che coincide con la possibilità di fare esperienza attiva della molteplicità simbolica ed è in netta opposizione con gli standard di razionalità, normalità, competizione e selezione che caratterizzano i valori delle società occidentali contemporanee.

Una prospettiva vichiana sulla storia della disabilità e l'inclusione

È sulla base dell'ipotesi appena delineata che compio ora un passo ulteriore introducendo l'originale e a un primo sguardo discutibile interpretazione vichiana della legge del diritto romano contenuta nella XII tavola relativa ai parti mostruosi – parti che tale legge prescriveva di sopprimere. Secondo Vico in quel contesto il mostro non sta a indicare colui che è affetto da qualche deformità; tale idea viene da lui motivata dichiarando che quelli di deformità sono casi estremamente rari su cui il legislatore non si sarebbe curato di legiferare¹⁰. Il mostro farebbe piuttosto riferimento al bambino nato da un congiungimento tra patrizi e plebei in quanto appunto unione promiscua, non legittimata né legittimabile dall'istituzione del matrimonio. I patrizi negavano infatti ai plebei l'accesso a tale istituzione umanizzante eternizzandone lo stato bestiale e il conseguente stato di servitù attraverso un implacabile circolo vizioso. In un contesto politico antagonistico il mostro appare dunque una costruzione *ad hoc* inventata dalla classe dominante per mantenere i propri privilegi. Se si va oltre l'indicazione filologica vichiana sul significato della nozione di mostro, errata, e si considera in una dimensione più ampia, essa acquista un significato diverso, estremamente rilevante nella storia del concetto stesso di disabilità oggi al centro di una serie di ricerche che hanno dato vita a un vero e proprio ambito di ricerca i *disabilities studies*¹¹.

In un saggio intitolato *Il decimo cerchio. Appunti per una storia della disabilità*, Massimo Fioranelli prende avvio dal dato dell'assenza di un decimo cerchio nell'Inferno di Dante, dato sorprendente perché all'epoca del poeta fiorentino la disabilità era concepita come una grave colpa, quella di non essere conformi al disegno divino¹². Tale concezione è estranea all'antropologia dantesca che considera l'umano un essere mutevolissimo il cui *pendant* è una attività simbolica altrettanto variabile a cui la *Commedia* si accosta attraverso la strategia del plurilinguismo¹³. La filiazione del

¹⁰ Rispetto a questo punto vorrei menzionare l'interessante proposta ermeneutica di Gina Gioia, secondo cui l'esposizione del bambino mostruoso a cui la legge delle XII tavole fa riferimento, nell'interpretazione vichiana, possa essere considerata come morte simbolica a cui erano sottoposti i parti illegittimi.

¹¹ Il paradigma dei *disabilities studies* è stato creato attraverso una ampia gamma di pubblicazioni interdisciplinari che si intersecano con altri paradigmi (ad esempio il *queer* e altre prospettive teoriche (femminismo, biopolitica, costruttivismo), si veda per una ricognizione generale, AA. VV., *The Disability Studies Reader*, a cura di L.J. Davis, London-New York, Routledge, 2005.

¹² M. FIORANELLI, *Il decimo cerchio. Appunti per una storia della disabilità*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

¹³ Sul plurilinguismo in rapporto all'antropologia dantesca le posizioni degli studiosi divergono

pensiero linguistico plurisemiotico di Vico da quello di Dante è chiara, ma il saggio di Fioranelli consente di individuare una tradizione minoritaria che li include riguardo alla questione della disabilità.

Lo studioso ricorda che nella tradizione dominante la disabilità è correlata anzitutto con l'inutilità, l'assenza di produttività sociale. Emblematico di tale connessione è il celebre passo di Seneca nel *De ira* in cui l'atto di sopprimere il mostro è considerato saggio in quanto obbedisce alla necessità di separare gli esseri inutili dagli utili. Fioranelli sostiene inoltre che questa istanza di selezione, distinzione ed eliminazione sul piano politico-sociale è oggetto di una concettualizzazione anteriore e ben più complessa nella *Repubblica* di Platone. Nel quinto libro il filosofo descrive l'individuazione delle varie nature degli uomini, e postula la corrispettiva separazione dei diversi gruppi e l'applicazione di principi pedagogici specifici per ogni classe allo scopo di fornire un'educazione adeguata a tutti i bambini. Anche in questo caso la difformità da un qualsiasi tipo appare una ragione sufficiente per l'eliminazione del bambino deforme in quanto esso è irriducibile allo schema delineato di una repubblica ideale¹⁴. Quando Vico propone la sua interpretazione del mostro nel diritto romano sta facendo riferimento a quella storia dell'atteggiamento riguardo alla disabilità che è dettato anzitutto da ragioni sociali e politiche ed è funzionale a mantenere un sistema rigido di suddivisione tra le diverse classi in relazione gerarchica. In questo senso una formulazione meno letterale ma teoricamente più forte dell'interpretazione vichiana della nozione di mostro nel diritto romano affermerebbe che storicamente la concettualizzazione della disabilità è in tutto e per tutto dipendente dalla struttura sociopolitica classista da cui è stata espressa e che essa deriva dal rifiuto di ogni forma di mescolanza e di divergenza dagli standard di normalità validi per ciascuna classe. Per la classe dominante i membri della classe gerarchicamente inferiore devono essere concepiti come non umani, e dunque mostruosi. Non sfuggirà l'attualità della posizione vichiana se si ricorda che nella *Scienza nuova* se i primi famoli sono i bestioni che fuggono dalle selve inseguiti dalle belve o da altri bestioni più potenti e trovano salvezza presso i *patres*, nell'evoluzione storica successiva la composizione della classe dei servi si arricchisce dei nemici sconfitti in guerra, degli esuli che chiedono ospitalità, e di tutti coloro che vengono accolti dall'esterno e la cui cultura, religione e diritti vengono cancellati dalla classe dominante che li riduce in servitù per sfruttarne la forza lavoro. La connessione tra disabilità e disparità sociale non apparirà inoltre un'associazione peregrina se si ricorda quanto spesso vengano emesse diagnosi di ritardi cognitivi su alunni che provengono da situazioni socioeconomiche svantaggiate, o che non conoscono bene o affatto la lingua del luogo in cui si sono trasferiti.

La tensione interna al pensiero di Vico in rapporto a questo tema consiste nel fatto che mentre sul piano sociopolitico la matrice della nozione di disabile fisico è radicata nell'opposizione tra classi sociali, nelle relazioni di oppressione e sfruttamento e nella correlata esclusione della classe subalterna da posizioni di potere, nel suo pen-

fortemente, si veda in proposito i contributi della prima sezione di AA. Vv., *Dante's Plurilingualism*, S. Fortuna, M. Gragnolati, J. Trabant, London-Oxford, Legenda, 2010.

¹⁴ Cfr. M. FIORANELLI, *op. cit.*, pp. 5-8.

siero linguistico si va in direzione opposta ponendo all'origine del mondo simbolico umano una condizione di molteplici difformità fisiche e mentali e di una generale carenza di tipo cognitivo: i bestioni sono infatti di statura gigantesca difforme rispetto all'altezza giusta mantenuta dal popolo ebraico, sono « scilinguati » cioè balzubienti a causa di un'insufficiente maturazione degli organi articolatori, ancora durissimi e non possiedono che in misura minima capacità logico-astrattive (condizione che sul piano ontogenetico Vico individua anche nei bambini). Tali caratteristiche si riflettono sui segni di cui si servono sia sul piano del significante che su quello del significato e privilegiano l'uso di lingue in buona parte fatte di gesti che sul piano semantico producono universali fantastici ossia categorizzazioni attraverso dispositivi metaforici e metonimici. Uno studio pioniere nel segnalare all'interno del pensiero linguistico vichiano questa componente è stato *Le lingue mutole* di Ninni Pennisi che dedica una sezione importante del libro alla storia della faticosa affermazione delle lingue dei segni dei sordi attraverso l'opposizione alla pedagogia oralista per lungo tempo dominante¹⁵. L'apprendimento di lingue gestuali considerate dalle persone sorde il *medium* espressivo a loro più naturale si accompagna alla formazione di una specifica cultura orgogliosamente difesa dalle comunità sorde. Riprendendo l'espressione vichiana « lingue mutole » Pennisi fa riferimento a una modalità linguistica che è sì riferita alla prima fase ma che si mantiene per l'intero percorso di sviluppo attraverso un processo di progressiva convenzionalizzazione dei segni. Nella prospettiva delle lingue segnate la dignità vichiana che afferma che lingue e lettere nacquero gemelle acquisisce un ulteriore significato indicando anche uno sviluppo di modalità semiologiche autonome che integrano nel corso della loro evoluzione caratteristiche che non appaiono a questo punto specifiche di un solo *medium* sensoriale: i segni visivi originariamente connessi a una carenza nella categorizzazione astratta e a una espressività affettiva in cui l'universale fantastico si modella attraverso metafore metonimie gestuali saranno nella terza fase dei « lingue pistolari » caratterizzati da lettere e numeri frutto di una capacità logico-astrattiva che verrà ulteriormente perfezionata attraverso il loro apprendimento e uso. L'esempio delle lingue dei segni, che Vico mostra di conoscere¹⁶, è particolarmente significativo perché si tratta di una modalità linguistica in cui iconicità e arbitrarietà si bilanciano in modo unico all'interno del mondo simbolico umano. Tale unicità sembra corrispondere a un equilibrio che evita quel distacco e quell'anaffettività che la cultura sorda ha spesso denunciato nelle modalità di relazione dei parlanti delle lingue foniche e che Vico vede come il prodotto della barbarie della riflessione legata anch'essa a caratteristiche specifiche dei « parlari convenuti », delle lingue storico-naturali, all'interno di forme di vita altamente culturalizzate.

¹⁵ Vedi A. PENNISI, *Le lingue mutole. Le patologie del linguaggio fra teoria e storia*, Roma, La Nuova Italia, 1994.

¹⁶ Pennisi in ricerche precedenti rispetto al volume dedicato alle lingue dei segni e alle patologie linguistiche ha infatti scoperto che tra le fonti della *Scienza nuova* vi sono alcuni protagonisti del dibattito secentesco sui sordi e sulla loro educazione linguistica, cfr. A. PENNISI, *Ingenium e patologie linguistiche in alcune fonti della linguistica vichiana*, in « Nuovi annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina », a. VI, 1988, pp. 667-704.

È possibile dunque affermare che in questa prospettiva la disabilità cambia connotazione e diventa la condizione da cui ha preso avvio la creazione del mondo simbolico dell'umanità. Di tale trasformazione è indice interessante la torsione semantica a cui è sottoposto il termine mostro, non considerato solo nell'accezione negativa di persona difforme dalla norma in senso fisico o psichico oppure, metaforicamente, in senso sociopolitico come ibrido, frutto di una mescolanza giudicata abietta in quanto divergente dal sistema separatorio e gerarchico delle classi. A tali nozioni infatti la *Scienza nuova* affianca quella di mostro poetico. Alla già menzionata caratteristica antropologica, che Vico dipinge come « l'indiffinita natura della mente umana », la sezione dedicata alla « Logica poetica » fa corrispondere una serie di espressioni ossimoriche, tra cui quella di « logica poetica », che segnalano come le strategie simboliche delle origini associno elementi in seguito considerati dalla ragione contraddittori e dunque incompatibili. Se la categorizzazione si manifesta al principio nella forma dell'universale fantastico in cui si ritrovano due componenti, l'immaginifica, particolarizzante e unificante, e la razionale, generalizzante e analitica, che verranno in seguito separate e opposte ciò implica che tale categorizzazione sia costitutivamente mostruosa in quanto appunto ibrida. In un paragrafo centrale della « Logica poetica » i mostri poetici vengono affiancati alle varie tipologie di segni ibridi¹⁷ all'interno di cui il mostro poetico oltre e ancor prima che a determinate figure mitologiche ibride composte di elementi tratti da specie diverse fa riferimento al dispositivo della fantasia che inventa connessioni tra elementi eterogenei per fare riferimento a relazioni concettuali, astratte per cui non esiste ancora una formulazione.

Quello che resta implicito nell'insegnamento vichiano della *Scienza nuova* e che va ricostruito tenendo conto anche della fase anteriore del suo pensiero è la dimensione pedagogica e sociopolitica a essa sottesa che consente di cogliere in questa dottrina non solo un contributo alla riflessione sulla glottogenesi e alla nascita e allo sviluppo della civiltà umana nella sua molteplicità di aspetti. In questa prospettiva la celebre dottrina delle tre lingue mostra un ulteriore elemento: la descrizione fortemente critica di un decorso storico in cui esse si sviluppano separandosi sempre di più e opponendosi in un contesto sempre più competitivo, classista e selettivo¹⁸. Un contesto qual è quello odierno, ma già prefigurabile ai tempi di Vico, in apparenza caratterizzato da una varietà semiotica (esponenzialmente accentuata oggi dalla multimedialità introdotta dalle nuove tecnologie) ma in realtà indirizzato al costante perfezionamento e alla correlativa separazione di ognuna di queste modalità. Come aveva ben compreso Pasolini, un autore che condivideva con Vico la consapevolezza della necessità di una regressione culturale e del fallimento della cultura dominante, l'affermazione del

¹⁷ La questione del mostro nel pensiero vichiano è estremamente complessa e stimolante; su di essa rimandiamo a M. SANNA, *Una natura secum ipsa discors: Vico e i "mostri poetici"*, in « Bollettino del Centro di studi vichiani », xxvi, 2006, pp. 84-89.

¹⁸ Esempio della glorificazione di questo modello selettivo e classista è il "romanzo della specie umana" *Sapiens* che si serve di evidenze scientifiche di diversa provenienza al fine di persuadere il lettore dell'irreversibilità di questo processo, Y. N. HARARI, *Sapiens. A brief history of human kind*, New York, Harper, 2015.

proprio potere da parte di una classe non può che assumere un carattere monosemici si tratti di segni visivi o del linguaggio verbale. Riguardo ai primi indimenticabile è l'esempio di sapore vichiano contenuto nelle *Lettere luterane* di Pasolini: le tende candide della sua prima casa di Bologna sono da lui definite « ferocemente monosemiche » perché parola reale del potere per lui incontrastabile della famiglia borghese da cui proveniva¹⁹. Per quanto riguarda il linguaggio verbale le ricerche di De Mauro e del gruppo di ricerca Giscel hanno mostrato che una scuola classista qual è stata a lungo quella italiana fonda i propri principi di selezione e di esclusione attraverso una pedagogia monolingvistica che elegge la lingua scritta a unico standard valido e rifiuta ogni forma di plurilinguismo, sia quello lingua italiana dialetto e in seguito lingua italiana lingue dei bambini con *background* migratorio sia quello tra linguaggio verbale e altre modalità espressive²⁰. Caposaldo della proposta di riforma per un'educazione linguistica democratica, contenuta nelle 10 tesi del Giscel, è proprio l'assunzione del plurilinguismo come una caratteristica antropologica costitutiva da cui un insegnamento adeguato non può mai prescindere ma deve viceversa partire. La 10 tesi redatte nel 1977 fanno parte di quell'ampio movimento di pensiero e azione politica che si è sviluppato in Italia per circa un decennio a partire dalla fine degli anni Sessanta e da cui sono scaturite le tre leggi inclusive sopra menzionate. Tra di esse la legge Codignola e la legge Falcucci riguardano più specificamente l'inclusione scolastica. Il percorso delineato mostra quanto sia stato essenziale per questo approdo difficile dai tratti utopici (lo stesso Basaglia chiamava il proprio progetto di riforma « utopia della realtà ») comprendere che l'inclusione dei precedentemente esclusi, siano essi i figli di persone appartenenti alle classi più basse o i soggetti affetti da disabilità, non è un solo e persino non è tanto un atto di umanità ma è anzitutto una risorsa essenziale per raggiungere una autentica vita democratica e permettere a tutti i cittadini di non sopprimere parti di loro che hanno un ruolo essenziale nella loro esperienza affettiva, creativa, etica.

Che l'inclusione scolastica in Italia sia stata anche resa possibile da una specifica concezione del linguaggio e della natura umane che è possibile far risalire al pensiero di Vico (e andando ancora più indietro a quello di Dante) si può mostrare anche in maniera indiretta prendendo in considerazione l'approccio ai temi dell'inclusione di una intellettuale, filosofa e psicoanalista che opera in Francia. Julia Kristeva, di origine bulgara ha lavorato dalla giovinezza come ricercatrice in istituzioni accademiche francesi. Ha scoperto il tema dell'inclusione e della disabilità attraverso l'esperienza di suo figlio David e i suoi interventi sull'argomento prendono spesso avvio da una manifestazione di stupore per le reazioni di paura che la maggior parte delle persone mostra di fronte ai soggetti disabili. Io mi sorprendo piuttosto della sorpresa di que-

¹⁹ P. P. PASOLINI, *Lettere luterane*, Milano, Garzanti, 1976. Per l'esplorazione di questo aspetto nel pensiero e nella poetica vichiani di Pasolini rimando al saggio di Davide Luglio contenuto in questo volume.

²⁰ Si rimanda anche a tale proposito al volume di T. DE MAURO, *Educazione linguistica democratica*, a cura di S. Loiero e M.A. Marchese, Roma-Bari, Laterza, 2017. Il volume raccoglie nel secondo capitolo (pp. 71-118) diversi contributi dedicati dal linguista romano al tema.

sta eccellente studiosa. In una società come quella francese in cui i bambini disabili vengono scolarizzati – se è il caso – in strutture separate mi chiedo e le chiedo perché un adulto non dovrebbe manifestare timore di fronte a persone che sono cresciute in luoghi completamente diversi dai suoi, segno evidente che la società non ritiene che siano cittadini che possono apprendere nello stesso luogo dei bambini normali, crescere insieme a loro, diventare amici sui banchi di scuola. Nel corso di *Leur regard perce nos ombres*, raccolta di un dialogo epistolare profondo e appassionato con Jean Vanier, il creatore dell'*Arche*, rete di comunità in cui soggetti normale e disabili condividono la stessa forma di vita, Kristeva sostiene, appoggiandosi sul suo sapere psicoanalitico di matrice lacaniana, che stabilire una relazione profonda con quell'alterità di cui sono portatori i soggetti disabili, è essenziale anzitutto ai soggetti sani per entrare in rapporto con quelle parti di sé radicalmente misconosciute e rimosse²¹. Ma della sua perorazione a favore di una maggiore inclusione dei cittadini disabili nella società non sembra far parte la convinzione che affinché ciò possa accadere è necessaria una riforma dell'intero sistema scolastico tale da poter includere fin dal principio i bambini affetti da disabilità. Le ragioni di questa omissione possono essere diverse e una consiste probabilmente nel fatto che Kristeva non ritiene realistico convincere l'opinione pubblica francese a modificare in quella direzione un sistema scolastico che resta ancora rigidamente ancorato a uno strenuo monolinguisimo²² e che si è mostrato incapace nel corso di decenni, nonostante i numerosi programmi introdotti ad hoc, di integrare adeguatamente alunni di origini non francesi provenienti da classi sociali disagiate. In questo contesto così competitivo ed elitario, ancora permeato, soprattutto nei cicli superiori dal modello autoritario degli istituti militari, proporre l'inclusione scolastica dei soggetti disabili appare in effetti del tutto irragionevole.

Tuttavia un'altra motivazione mi sembra essere di natura squisitamente filosofica: essa ci riporta da un lato al modello dell'ontogenesi del linguaggio delineato da Kristeva in *La rivoluzione del linguaggio poetico* in accordo con alcune tesi fondanti della psicoanalisi lacaniana e in rapporto a una originale proposta critica sul linguaggio poetico delle avanguardie a cavallo tra Ottocento e Novecento²³; dall'altro lato al ruolo perdurante nella cultura francese dalla filosofia di Descartes, nonostante le raffinate critiche rivolte dal pensiero novecentesco francese agli elementi portanti di questo modello, ossia al dualismo, alla separazione tra mente e corpo e alla centralità attribuita a un soggetto disincarnato, isolato dal mondo e dagli altri soggetti. Critiche che, come è ben noto, ha formulato per primo Vico²⁴. Se analizziamo il modello dello sviluppo del linguaggio infantile schizzato da Kristeva in quell'opera giovanile vediamo che esso mantiene una forte impronta cartesiana essendo fondato sull'opposizione tra una forma di espressività protolinguistica an-

²¹ J. KRISTEVA – J. VANIER, *Leur regard perce nos ombres*, Paris, Fayard, 2011.

²² Si veda in proposito l'impegno della filosofa Barbara Cassin a favore del plurilinguismo di cui è espressione, B. CASSIN, *Plus d'une langue*, Paris, Fayard, 2012.

²³ J. KRISTEVA, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Venezia, Marsilio, 1979.

²⁴ Per una ricostruzione del confronto di Vico con la filosofia di Descartes vedi J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di G.B. Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1994, cap. I.

corata nel corpo e nelle sue pulsioni che la studiosa definisce, attraverso un termine mutuato dal *Timeo*, *chora* semiotica e lo sviluppo del linguaggio vero e proprio che richiede di oltrepassare la soglia del simbolico per approdare a un sistema del tutto digitale i cui segni arbitrari sono del tutto separati dall'ambito dell'analogico caratterizzato dai segni corporei della *chora* semiotica²⁵. La condizione di non superamento di tale soglia coincide con una condizione patologica identificata con la schizofrenia. Lo stesso oltrepassamento a ritroso di tale soglia per far riemergere il sostrato semiotico rimosso da parte dei poeti delle avanguardie è associato, come mostrano le vicende biografiche di molti di loro illustrate dal saggio di Kristeva, a una condizione patologica identificata classicamente con la follia. Il dominio del simbolico delimitato dall'autrice attraverso il modello lacaniano resta quello cartesiano del *cogito* il cui linguaggio è del tutto svincolato dalla corporeità e funziona attraverso una serie di operazioni di tipo aritmetico formalizzate dalla linguistica di Chomsky, che riconosce infatti la filiazione cartesiana del proprio paradigma; la soglia è quel confine netto che separa i due domini ed essa è sia esterna relativa a un ordine sociale astratto il cui simbolo fondante è per Lacan il fallo con cui è necessario identificarsi, sia interna poiché riguarda la strutturazione della soggettività della persona "normale".

Nel modello plurisemiotico di Vico invece non c'è nessuna soglia da superare, il linguaggio, « la favella », si pone fin dal principio tra il corpo e la mente e tale relazione costitutiva non ha un carattere unico, ma assume la forma molteplice delle tre lingue, delle varie modalità segniche che coesistono in tutto il corso storico. Le diverse proporzioni di tale compresenza di segni variano secondo un indirizzo storico univoco, è vero, ma questa variazione non comporta mai un distacco assoluto di una dalle altre modalità, il cui recupero non richiede dunque quella destrutturazione radicale della soggettività resa necessaria dal modello di Kristeva.

Alla luce del modello vichiano si può dire che quando i cosiddetti alunni normali in un ambito di inclusione scolastica si trovano, sotto la guida dell'insegnante di sostegno, ad affiancare i compagni in stato di disabilità aiutandoli a svolgere i loro stessi compiti o secondo le indicazioni fornite dalle direttive sui bisogni educativi speciali²⁶ a realizzare esercizi tarati sulle modalità di apprendimento a loro più congeniali essi si troveranno di fronte non un'alterità assoluta rappresentata da soggetti al di qua della soglia simbolica che loro solo hanno potuto varcare (come prevede il modello kristeviano), ma avranno piuttosto l'opportunità di interagire con soggetti la cui diversità non è assoluta ed è invece semmai appunto questione di proporzioni. Inoltre le modalità di socializzazione e di apprendimento dei soggetti disabili si riveleranno risorse preziose anche per loro; le varie testimonianze in campo artistico di tale esperienze

²⁵ Cfr. J. KRISTEVA, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, op. cit., cap. I, *La chora semiotica: ordinamento delle pulsioni*.

²⁶ I bisogni educativi speciali (BES) sono stati introdotti con la legge 53 del 2003 per riconoscere aree più ampie dello svantaggio scolastico che, senza necessitare dell'intervento dell'insegnante di sostegno, richiedono però l'introduzione di un programma didattico personalizzato, H. DEMO, *Didattica delle differenze: proposte metodologiche per una classe inclusiva*, Trento, Erickson, 2015.

appaiono tutte concordare sul fatto che l'inclusione è un'opportunità anzitutto per i cosiddetti normali che scoprono allora in prima persona le verità su cui si è fondata la rivoluzione di Franco Basaglia: visto da vicino nessuno è normale, superare le separazioni è un atto che libera tutti²⁷.

È infine giusto ricordare che nonostante i tanti passi avanti compiuti nei più di trent'anni dall'approvazione della legge Falcucci l'inclusione scolastica in Italia è ben lungi dall'essere perfetta e patisce della cronica inadeguatezza degli investimenti statali sulla formazione così come della tendenza globale a piegare il sistema scolastico in maniera sempre più esclusiva alle esigenze del mercato del lavoro in un contesto iperliberista²⁸.

Inoltre poiché l'estrema fragilità economica dell'Italia spinge sempre più giovani a emigrare, in grazia di una "ironia" della Provvidenza che avrebbe fatto sorridere un po' amaramente Vico quell'inclusione scolastica creata per democratizzare la vita sociale italiana finisce per andare a beneficio di altri Paesi che invece non l'hanno introdotta. Nel lodare la flessibilità e l'apertura della forza lavoro italiana, la facilità di adattamento, le grandi competenze comunicative dei giovani immigrati del nostro Paese ben pochi colleghi e datori di lavoro stranieri sospettano che dietro a queste qualità non ci sia un improbabile carattere nazionale, ma piuttosto un'esperienza di apprendimento e di socializzazione scolastiche aperta, molteplice e inclusiva. E ancor meno ovviamente possono immaginare che le condizioni per la costituzione di questo contesto scolastico d'eccellenza siano state poste con la "nuova scienza" del mondo simbolico umano di un filosofo napoletano vissuto più di trecento anni fa.

SARA FORTUNA

(Università Guglielmo Marconi, Roma*)

*Email: <s.fortuna@unimarconi.it>

²⁷ Ringrazio Luca Eusebio e la Comunità Torricelli di Terni presso la quale Eusebio è educatore per la presentazione dettagliata dei passaggi che hanno portato a questo approdo storico nell'ambito del seminario *Half a Classroom*, presso l'università Guglielmo Marconi nell'incontro del 13 novembre 2019.

²⁸ Questi recenti sviluppi sono al centro del saggio: R. CALVANO, *Scuola e costituzione tra autonomie e mercati*, Roma, Ediesse, 2019.

VICO ENTRE PHÉNOMÉNOLOGIE ET EXISTENTIALISME. LA LECTURE D'ENZO PACI

L'antidote Vico

« Dans les années passées en Allemagne, dans un camp de concentration, la grande ombre de Vico me rendit visite et j'eus l'impression de comprendre que toute son œuvre avait été une lutte héroïque contre la *Ingens Sylva* de la barbarie¹ ». C'est à l'apogée de cette expérience tragique du XX^e siècle qu'Enzo Paci rencontre Giambattista Vico. En réalité, déjà avant la guerre, Paci s'était intéressé au philosophe de la *Science nouvelle*. Dans une lettre de 1939, adressée à son maître Antonio Banfi, il dit vouloir publier dans la collection Garzanti, dirigée par Banfi lui-même, et hésiter entre une anthologie des œuvres de Vico et un recueil consacré à Nietzsche. En 1940, c'est finalement son *Nietzsche*² qui sort. Le rendez-vous avec Vico est reporté.

La rencontre avec lui de 1943 est toutefois d'une toute autre nature. L'intérêt pour le philosophe napolitain répond en effet à la nécessité de comprendre le retour de la barbarie à son époque. Paci l'explique, des années plus tard, lors d'une conférence datant de 1969 :

« Vico nous a indiqué avec une extraordinaire absence de scrupules l'un des aspects de notre origine : l'origine de notre civilisation et de toutes les civilisations. Cette origine est la barbarie [...]. Vico sait que la barbarie ne meurt jamais totalement : face à la barbarie, à la naturalité qui est en nous et en dehors de nous, il nous invite à être vigilants, à ne jamais croire qu'on a atteint un équilibre parfait, une victoire définitive sur la mort. [...] Les civilisations sont, dans toutes leurs expressions, une lutte incessante contre la barbarie, l'agressivité et la mort. La barbarie défie l'homme et l'homme y répond par le mythe, par le chant, par le droit, par une lutte persévérante contre lui-même pour la culture, pour la vérité³ ».

Paci croit déceler chez Vico la conscience d'un risque permanent de retomber dans la barbarie, si fort qu'il pourrait en venir à menacer de l'intérieur la culture et la civilisation européennes. Mais ce qui le frappe encore plus, c'est la capacité de Vico

¹ Cf. « Lettere dal Carteggio di Enzo Paci con B. Croce e F. Nicolini », in *Rivista di Storia della Filosofia*, a. XLI, n° 1 (1986), a cura di A. Virgorelli, p. 103. Pour une lecture de la philosophie de Paci, voir C. SINI, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*, Milano, Feltrinelli, 2015.

² E. PACI, *Nietzsche*, Milano, Garzanti, 1940.

³ E. PACI, « Barbarie e civiltà in G.B. Vico », in *Atti del Congresso internazionale sul tema « Campanella e Vico »*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, p. 357-358.

à montrer toute l'ambiguïté de la nature humaine qui menace, d'une part, de laisser l'homme s'enfoncer dans l'obscurité de la forêt et lui permet, de l'autre, de construire une humanité honnête et juste dans le monde des nations.

Avec un langage symbolique et à l'aide des mythes anciens, Vico réveille « d'obscures réminiscences qui nous ramènent à la vie première et primitive de l'homme, cette vie primitive et bestiale qui est pourtant toujours en nous, positive parfois peut-être mais uniquement si elle est contenue, si elle est apprivoisée⁴ ». La finitude doit alors être « brûlée [...] dans son individualité anarchique pour renaître non plus comme pure répétition d'un retour éternel, fécondée par l'eau de la barbarie, mais dans la construction toujours nouvelle, répétée à chaque instant, jamais abandonnée, d'un monde universel et social⁵ ». Cette réflexion sur Vico devient donc, pour Paci, l'occasion de réfléchir sur la nature humaine. Elle semble animée par une téléologie intrinsèque qui conduit l'homme au monde commun, le faisant passer de la bête stupide, insensée et horrible à l'homme civilisé⁶, tout en montrant que son "individualité anarchique" peut constamment le faire retomber dans la barbarie. En revenant vers Vico dans les années de guerre, Paci répond donc à l'exigence de résoudre un problème que l'idéalisme laisse en héritage à la pensée, c'est-à-dire de comprendre les apories d'une nature humaine irréfutablement tendue et divisée entre animalité et humanité.

Vico devient alors, en plein XX^e siècle, un antidote tant sur le plan de l'idée de l'homme comme moyen de résistance face à la déshumanisation réductrice du nazisme, que sur le plan épistémologique, par opposition à la séparation entre la vie et les sciences, fruit de l'évolution de la tradition moderne⁷. La séparation entre la

⁴ E. PACI, *Ingens Sylva*, Milano, Bompiani, 1994 (1950), p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 10. Ici Vico semble accepter la vision grotiusienne de l'*appetitus societatis*. Comme Grotius l'a écrit dans les *Prolegomeni* à *De iure belli ac pacis* (§ 8) : « Haec vero quam rudi modo iam expressimus societatis custodia humano intellectui conveniens, fons est eius iuris, quod proprie tali nomine appellatur ». Pour Grotius, comme pour Vico, ni l'utilité, ni la force, ni la crainte ne peuvent constituer le fondement de la justice et du droit. Paci, au lendemain du massacre nazi, met cette leçon au centre de l'interprétation du droit vichien, telle une médiation rationnelle par rapport à la nature ambiguë de l'homme. Sur l'influence que Grotius exerça sur Vico voir G. Fassò, « I quattro autori » del Vico. *Saggio sulla genesi della Scienza nuova*, Milano, Giuffrè, 1949.

⁶ G. VICO, *Science Nouvelle*, trad. d'Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, Livre II, § 374, p. 156.

⁷ Dans son article datant de 1968 « Vico, le structuralisme et l'Encyclopédie phénoménologique des sciences », publié dans la revue *Les études philosophiques*, Paci rapproche la philosophie de Vico de celle de Husserl sur le plan épistémologique. Dans les deux cas, en effet, la science abstraite peut produire une dégénérescence de l'homme, comme Husserl l'a dénoncé dans ses conférences sur la Crise depuis 1934. La métaphysique grossière de Vico permet, en tant que sagesse poétique, de ne pas tomber dans des abstractions catégorielles qui perdraient de vue la réalité. Au contraire, elle peut empêcher que les abstractions soient confondues avec la réalité. La logique poétique de Vico qui suit la métaphysique grossière serait ainsi, comme le sera la science de la *Lebenswelt* de Husserl, une science comprise dans un sens nouveau, « pas une science abstraite et catégorielle, mais une science concrète et précatégorielle » (E. PACI, « Vico, le structuralisme et l'Encyclopédie phénoménologique des sciences », in *Les Études philosophiques. Giambattista Vico (1668-1744) : Une philosophie non-cartésienne*, n° 3-4, juill.-déc. 1968, p. 411). La

dimension animale et la dimension rationnelle de l'homme provient, selon Paci, de l'idée de modernité développée par la pensée cartésienne à laquelle s'oppose Vico, dont l'« autre » modernité est construite sur une conception « intégrée⁸ » de l'homme, qui ramène l'origine du savoir vers une dimension naturelle, émotionnelle, poétique⁹.

Nature et existence

C'est dans son ouvrage de 1950, *Ingens Sylva*, que Paci se confronte directement et vigoureusement à Vico. À partir de la réflexion de Vico sur la nature barbare de l'homme, il y cherche à faire une synthèse de la dichotomie entre la dimension naturelle, qui, pour barbare qu'elle soit, possède cet élan permettant à la vie d'avancer, et la dimension culturelle, qui permet aux hommes de se rassembler et de cohabiter pacifiquement. Si, comme nous l'avons dit, Paci arrive jusqu'à Vico au moment le plus sombre et triomphant de la barbarie, son *Ingens Sylva* traduit précisément l'exigence qu'il a de repenser l'homme avec les outils vichiens, non pas dans l'optique optimiste de le redéfinir, mais plutôt pour le re-penser et le re-sentir en étant conscient de cette terrible

science de la *Lebenswelt* coïnciderait donc avec la logique poétique et s'opposerait à la logique abstraite, la logique vichienne des "endoctrinés". En faisant une lecture parallèle de Vico et de Husserl, Paci explique que la métaphysique précategorielle est essentielle pour développer une idée de la science qui ne perdrait pas de vue la dimension active de la relation de l'homme avec le monde. La propédeutique vichienne entre topique et critique (faculté de connaître et faculté de juger), suivrait donc la même logique husserlienne qui entend partir d'un monde commun de la vie, d'une base servant à la vie comme à la connaissance scientifique, et que les "endoctrinés" ont égaré. La nouvelle forme que la science doit attendre c'est, d'après Paci, à la fois la science nouvelle de Vico et la science de la *Lebenswelt* de Husserl. Elles prévoient de mettre entre parenthèses (Paci utilise le mot époché) aussi bien les conditionnements des abstractions de la connaissance que l'insistance immédiate de la nature. Cette mise entre parenthèses permet de traduire la logique poétique en une forme scientifique, qui ne se retournera pas contre l'homme : protéger l'homme de la barbarie consiste à sauver la *poiesis*, la vie à la base de la connaissance.

⁸ Giuseppe Cacciatores parle d'une vision "intégrée" de l'homme vichien, « basée sur la configuration articulée et globale tant de ses facultés cognitives comme de celles pratico-sensibles et volitives (rendant ainsi problématique moins sur le plan de la métaphysique que sur celui de la théorie de la connaissance et même de la philosophie pratique une lecture dualiste de Vico) », G. CACCIATORE, « Le facoltà della mente "rintuzzata dentro il corpo" », in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 2015, p. 76. La référence à une vision "intégrée" de la nature humaine se retrouve, comme le remarque encore Cacciatores, dans le titre du chapitre X du premier livre (*De natura hominis integra*) de la *Science nouvelle*, rendue dans certaines traductions par "intégrée" mais qui renverrait au sens originel de *integer*, c'est-à-dire de « *intero, cui nihil deest, totus, solidus, intactus, plenus* », G. CACCIATORE, « Le facoltà della mente », *op. cit.*, p. 79.

⁹ Cette conception permet à l'auteur de détecter chez Vico une autre modernité qui utilise l'imagination et la poésie contre tout excès de logocentrisme. Tout en reconnaissant l'importance de Descartes dans la compréhension du sujet moderne, Vico en critique tout de même le réductionnisme logico-rationnel, non pas d'un point de vue traditionaliste mais plutôt dans l'optique de récupérer une plus large rationalité « capable de retrouver topiquement les lieux de l'imagination, du corps, des émotions », G. CACCIATORE, « Per una critica della ragione poetica : "l'altra" razionalità di Vico », *op. cit.*, p. 147-148.

obscurité qui l'habite. C'est la raison pour laquelle le concept de nature est si central dans la relecture que Paci fait de Vico.

Dans l'idée de nature chez Vico on perçoit aussi bien l'héritage lucrétien que l'héritage platonique, qui se traduit d'une part par la matière, la corruption, la finitude, d'autre part par la dimension éternelle de la *physis*. Paci tente alors d'établir une relation dialectique entre eux, qu'il développe dans une sorte de processus triadique aux caractéristiques hégéliennes, au centre duquel il place l'homme comme « existence ». Paci part donc du « dualisme vichien », se référant aux dimensions naturelle/corporelle et idéale/mentale de l'homme, avec l'intention d'en faire une « synthèse » à travers la « fonction particulière que finissent par prendre la “nature” et “l'existence” dans la philosophie de Vico¹⁰ ».

Cette assimilation entre nature et existence est loin d'être un passage tacite et exempt de problèmes. Déjà sévèrement critiqué par Benedetto Croce, Paci est bel et bien conscient qu'il s'agit là d'une interprétation tirée par les cheveux, mais cela ne l'empêche pas d'affirmer, face aux doutes de Croce, « qu'une interprétation “historique” de Vico est un dialogue avec lui [...]. Il est donc normal que nous essayions de traduire dans la philosophie contemporaine des concepts qui restent encore confus et mythologiques chez Vico¹¹ ». Derrière cette apparente certitude, Paci savait bien qu'il se trouvait face à un problème théorique complexe, comme l'attestent également ses échanges épistolaires avec Croce et Nicolini. Il écrit à Nicolini dans sa fameuse lettre du 2 décembre 1948 :

« Un problème me préoccupe ici. Il est certain que dans son *De antiquissima*, Vico donnait à la nature un aspect réaliste. Dans mon livre, j'ai essayé de mettre en évidence le dynamisme, l'élan vital *ante litteram* qui chez Vico entoure parfois la nature. J'ai peur d'être allé trop loin, Croce m'a rappelé la signification réaliste de la nature vichienne. J'ai peur qu'il ait raison et que ma thèse soit soutenable uniquement parce que j'ai pensé Vico en des termes kantien, proposant à partir de la pensée vichienne des germes implicites qui ont bourgeonné seulement chez Croce. En plus de cette nature réaliste, il y a chez Vico, mais peut-être sans cohérence, ou tout du moins avec moins de cohérence que je ne l'eusse cru, une nature comprise comme errance animale, qui ne s'est peut-être pas mélangée à l'autre, bien qu'elle fût présente. Sur ce point je me trouve à nouveau dans l'incertitude. Un désaccord avec Croce fait réfléchir¹² ».

Paci renforce ces perplexités en prenant conscience que l'existence ne peut résoudre cette double interprétation de la nature comprise, d'un côté, comme une

¹⁰ E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 130. Sur ce point, voir. A. VIGORELLI, « La dialettica del vitale. Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce », in *Rivista di Storia della Filosofia*, n° 4, 1984, p. 751-777.

¹¹ E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 130.

¹² « Lettere dal Carteggio di Enzo Paci con B. Croce e F. Nicolini », cit., p. 107-108. Sur le Vico de Nicolini, voir, entre autres : F. TESSITORE, *Qualche annotazione sugli studi vichiani di Fausto Nicolini*, in ID., *Un impegno vichiano*, a cura di M. Sanna e R. Diana, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 227-238. Mais on se réfère à l'ensemble du volume qui se concentre surtout sur le « problème Vico » à partir de la réception de Croce et de l'insertion de Vico dans la perspective d'un historicisme critico-problématique.

« énergie et une force ou, pour employer une expression bergsonienne, un élan vital » et de l'autre, comme « l'élément indispensable à la construction de la science et de la société humaines¹³ ». Et dans cette dichotomie, il souligne que la nature humaine comme existence est cet état de transition allant du naturel, du bestial vers l'humain. L'existence est le processus au cours duquel la nature s'humanise. Elle est une négation de la première nature, tout en étant pas encore une seconde nature et elle finit donc par coïncider avec le processus historique. En ce sens, cette idée de nature est « mobile et active¹⁴ ».

Certes Paci insiste sur le concept de nature comme existence pour empêcher aussi que l'on nourrisse une dérive spinoziste dans la pensée de Vico. Vico avait adhéré au puissant courant galiléo-gassendien dans la Naples de son temps (il suffit de penser à Tommaso Cornelio) qui tendait à voir dans la nature l'origine du mouvement, déplaçant donc le cartésianisme en direction du spinozisme¹⁵. Mais suivre cette interprétation revenait à réduire la nature à une immanence terrestre, sacrifiant alors cet espace de liberté si cher à Paci, qui imposait une prise de distance par rapport au monde immédiat de la vie, permettant en outre de passer de la barbarie à la civilisation. Penser à la nature humaine comme à l'existence permet, selon lui, d'introduire dans la pensée de Vico un espace qui s'ouvre à la transcendance, bien que à une transcendance laïque.

Mais dans cette démarche il y a un problème que Paci ne réussit pas à résoudre : entre une nature brute, aveugle, pur instinct de vie et une nature ouverte à la transcendance, qui porte en elle, si l'on peut dire, les signes de l'homme à venir, il ne parvient pas à la synthèse qu'il recherche, s'arrêtant à celle que Catherine Malabou qualifie, dans un autre contexte, de « schizologie¹⁶ ». D'une part, il y a la nature immanente, à la base de « l'anthropologisation » que Paci propose pour la métaphysique vichienne, d'autre part, il y a la nature humaine, une transcendance qui rappelle plutôt l'Existence jaspersienne, l'horizon transcendant et aucunement fermé que l'on ne peut jamais connaître créant une idée, à la manière kantienne, qui renvoie à un au-delà outrepassant les racines et les liens avec la nature finie.

L'existence comme fonction

Si la tentative de Paci de construire un pont entre une idée de la nature matérielle et brute et une nature libre et ouverte échoue, l'utilisation « fonctionnelle » du concept d'existence est beaucoup plus intéressante, car elle révèle une approche originale à la

¹³ E. PACI, *Ingens Sylva*, p. 53.

¹⁴ E. PACI, *Ingens Sylva*, p. 50.

¹⁵ N. BADALONI, *Introduzione a G. VICO, Opere filosofiche*, Torino, UTET, 1976, p. XIV.

¹⁶ Le terme de schizologie est utilisé par Catherine Malabou pour caractériser l'interprétation proposée par Koyré et Kojève de la temporalité hégélienne comme avenir historique, fini et en même temps comme événement logique, infini. Cf. C. MALABOU, *Négatifs de la dialectique : entre Hegel et le Hegel de Heidegger (Hyppolite, Koyré, Kojève)*, "Philosophie", n. 52, Paris, Éd. de Minuit, 1996, p. 37-53.

pensée vichienne. Afin de justifier son interprétation de la nature comme existence, Paci précise que l'existence ne doit pas seulement être indiquée comme catégorie de pensée, mais également comme concept fonctionnel et opérationnel. L'existence apparaît comme la « puissance du négatif chez Hegel¹⁷ », à savoir cette opposition qui permet de faire avancer le processus. Et sa mission est précisément de se placer au début du savoir et de la civilisation.

À travers le concept d'existence comme fonction, Paci veut expliquer non seulement la philosophie vichienne mais aussi Vico lui-même en tant qu'homme. Dans le premier chapitre d'*Ingens Sylva*, l'expérience vécue par le philosophe napolitain et son existence même sont donc analysées dans le but de jeter une lumière nouvelle sur l'homme et son œuvre.

« Ce n'est qu'en les interprétant par rapport à leur fonction que les faits de la vie de Vico deviennent vrais. La chronique devient histoire. La simple utilité devient fonction morale et l'existence devient esprit. Tel est le sens le plus profond de la conversion de la philologie en philosophie : chaque moment de l'existence individuelle de Vico renaît dans l'esprit, devient l'expression concrète de la vérité¹⁸. »

Le rapport entre fait et vérité, entre philologie et histoire, se reflète également dans le rapport entre existence et vie. Aussi n'est-ce qu'au sein de l'existence de l'homme qu'il est possible de saisir le projet de vie et de l'œuvre de Vico. Son existence devient en effet le lieu où luttent la raison contre la nature, où s'affrontent le pessimisme et l'optimisme, la foi et le scepticisme. Le dualisme que Paci retrouve théoriquement dans l'œuvre vichienne est utilisé comme exemple par le philosophe de la ville d'Ancône pour montrer précisément comment l'existence est une réalité qui se manifeste dans l'histoire. Et cela est vrai aussi bien pour l'évolution de la philosophie vichienne que pour l'homme Vico, dont la nature, en devant biographie, prend la dimension d'une existence qui devient un moteur demandant à transformer ses angoisses sous une forme rationnelle.

Le désespoir existentiel de Vico, qui se reflète dans son œuvre de jeunesse, *Sentiments d'un désespéré* – point de départ, et ce n'est pas par hasard, de toute la recherche de Paci –, révèle les lieux les plus impénétrables de sa pensée, les mouvements inconscients de sa philosophie, à partir de laquelle, exactement comme pour l'humanité, se développe ensuite la conscience de soi (et la civilisation). Analyser la philosophie de Vico à partir de son expérience existentielle ne signifie pas cependant réduire sa pensée à une biographie, « mais enraciner la méta-physique de l'esprit (la philosophie) dans la méta-physique de l'existence¹⁹ ». La méta-physique de l'existence permet en effet de créer une distance, en quelque sorte réflexive, entre la donnée et sa signification (qui est somme toute le sens que Vico octroie à la logique poétique

¹⁷ E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 49.

¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹⁹ V. VITIELLO, *Introduzione* a E. PACI, *IS*, cit. p. VIII.

par rapport à la métaphysique poétique²⁰). Cette référence à l'élément existentiel permet de dévoiler le secret de Vico :

« Donc – écrit Paci – si la lutte entre les deux éléments de la personnalité vichienne, le désespoir et la Providence, l'existence et l'esprit, est dépassée, elle ne l'est pas, nous le répétons, par la négation du désespoir, de la souffrance, de la bestialité, mais elle l'est en donnant à l'existence une fonction, en transformant l'existence en quelque chose d'utile pour l'œuvre. Et c'est peut-être là l'un des secrets de la pensée vichienne, à mettre en relation étroite avec le lien entre son histoire et sa personnalité, entre le macrocosme et le microcosme²¹. »

L'existence révèle ainsi la dimension « active » de la nature et devient fonctionnelle pour permettre à l'homme « d'entrer dans le monde de l'histoire et de l'esprit, et de devenir le moyen de réaliser un monde moral²² ». Paci le dit expressément dans un passage crucial de son travail sur Vico : la nature lucrétienne prendrait chez le philosophe napolitain la forme de ce que les modernes ont appelé l'existence, qui donne à la dimension naturelle cette fonction en soi sentimentale, passionnée, cette zone obscure qui « quoique privée de réalité, doit accomplir la tâche fondamentale de se placer au début du savoir et de la civilisation²³ », en se niant. Le terme nature est alors interprété – phénoménologiquement – du point de vue méthodologique, comme une énergie devant être ramenée à la forme de l'esprit.

« La nature que Vico défend est une nature mobile et active, très semblable à celle de Novalis et de Schelling, et, par certains aspects, à la nature de Goethe [...]. Mais Vico est bien conscient du caractère “démoniaque” – comme dirait Goethe – d'une telle nature, de sorte que s'il en revendique la fonction et en ressent la fascination, il est loin d'en faire l'apologie contre l'esprit et contre la raison. C'est aussi pour cette raison que la nature vichienne, bien qu'elle contienne en elle les prémisses de la barbarie et la négation de la réalité de la raison et soit aussi l'élément indispensable à la construction de la science et de la société humaine, peut être indiquée comme “existence²⁴” ».

À partir de l'« analyse existentielle » de Vico, Paci montre précisément la racine mythique de sa pensée. Et voilà que Vico devient le précurseur de Novalis et Schelling, que sa pensée nous fait ressentir le rythme musical des *Valkyries* de Wagner :

²⁰ Cet aspect vichien, dans la lecture de Davide Luglio, s'explique, en revanche, si l'on prend en compte l'appartenance de Vico à son époque « et aux grands enjeux idéologiques qui l'animent », et donc à la culture baroque et catholique. Par conséquent « de même que l'épistémologie cartésienne détermine la recherche d'un langage purement référentiel qui n'est en aucun cas un obstacle à l'exercice du jugement et amorce, par conséquent, la dérive de la rhétorique vers une théorie de l'*ornatum*, de même la science métaphysique de Vico, par son ambition de révéler la vérité idéale et éternelle de l'histoire, exploite tous les ressorts de la rhétorique baroque pour la donner à voir », D. LUGLIO, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l'œuvre de G. B. Vico*, Paris, PUF, 2003, p. 5.

²¹ E. PACI, *Ingens Sylva*, cit. p. 6.

²² A. SCOGNAMIGLIO, « Ancora sul Vico di Paci », in *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent'anni dalla morte*, a cura di G. Cacciatore e A. Di Miele, Napoli, ScriptaWeb, 2009, p. 166.

²³ E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 149.

²⁴ *Ibid.*, p. 50-51.

à partir des *Sentiments d'un désespéré* jusqu'à la *Science nouvelle* on assiste à la conversion de ses tourments juvéniles en raison, ainsi que dans l'histoire de l'humanité à la conversion de la nature en esprit. La dimension inconsciente est le lieu où « gisent pour chacun des hommes [...] les grands mythes de l'humanité projetés en nous, précisément, par la nature, et même présents et réapparaissant en nous du fait que nous sommes nature²⁵ ». L'origine de la civilisation, et celle de l'homme Vico, doit donc être recherchée dans l'élément inconscient et mythique de la nature où s'enracine, potentiellement, un élément anthropogénique positif qui, comme le *schalfender Geist* (l'esprit dormant) de Hegel est présent, bien qu'inactif, depuis toujours, prêt à agir. C'est pour cela qu'à partir du chaos du "sentiment sans ressentiment²⁶", on peut d'abord en tirer des images, puis, petit à petit, le savoir dans ses formes les plus définies pour atteindre enfin la vraie connaissance. C'est là que se nichent, selon Paci, les conditions de possibilité pour expliquer ce saut²⁷ conduisant de la condition barbare à la condition civile.

C'est cette fonction de l'existence qui se cache derrière le chapitre au cœur d'*Ingens Sylva*, construit sur l'idéal mirandolien du *medium te mundi posui*. Paci y rend encore plus explicite son idée que chez Vico la nature humaine, comprise comme existence, représente un « entre », c'est-à-dire un lieu intermédiaire entre la nature et l'esprit. C'est le *Discours* de Vico – héritier de la tradition néoplatonicienne – auquel on doit la découverte de l'homme comme médiateur. Et c'est l'homme dans sa finitude, « terrain de toutes les contradictions²⁸ », qui forme le cœur de la philosophie vichienne. L'homme devient "projet", rigoureusement pensé en termes de possibilité. D'où les constantes références à l'idéalisme hégélien. « Vico, écrit Paci, sent instinctivement que l'homme n'est que la réalité vivante du transcendantal, la catégorie agissante du transcendantal dans l'histoire, cette histoire que Kant a ignorée²⁹ ».

Face à cette constante dialectique, jamais dogmatique mais plutôt fonctionnelle, entre nature et esprit et, à un niveau plus élevé, entre un formalisme transcendantal et une essence historico-temporelle humaine dont l'incarnation est « l'humanité et évidemment l'homme³⁰ », Paci anthropologise la philosophie de Vico, en faisant du *poiein*, le seul guide des actions de l'homme. « Vico, écrit Paci, n'interprète

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ Comme l'écrit Vico : « Les hommes d'abord sentent sans remarquer puis ils remarquent avec une âme troublée et agitée, enfin ils réfléchissent avec un esprit pur » G. VICO, *SN*, Livres I, LIII, § 218 *op. cit.*, p. 104.

²⁷ Le saut, comme l'écrit Masullo, va « de l'expérience du monde humain dispersé en d'infinies différences, à la présence certifiée d'institutions agrégantes, à l'idée d'unité comme possibilité » A. MASULLO, *La libertà e le occasioni*, Milano, Jaca Book, 2011, p. 36.

²⁸ E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 35. Il me semble que Davide Luglio analyse ce point sous un autre point de vue : selon Luglio, pour Vico l'homme doit faire « un effort d'"humilité" qui consiste à ne jamais perdre de vue le caractère évolutif de la nature des hommes qui est implicitement la preuve de leur condition de créatures et, bien sûr, de créatures déchues », D. LUGLIO, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre*, cit., p. 120.

²⁹ E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 33.

³⁰ *Ibid.*, p. 141.

pas l'histoire comme un rapprochement infini vers un modèle idéal ; la réalisation de ce modèle n'est pas à la fin de l'histoire, mais, en quelque sorte au centre³¹ ». L'homme, dans cette lecture, est médiation entre l'universel et le particulier en tant qu'existence concrète, il est une catégorie qui agit dans l'histoire, mais aussi une catégorie de l'histoire, une synthèse définitive, une « catégorie synthétique et englobante³² ».

Dans cette tentative de médiation dialectique, Paci est en proie à l'oscillation et aux doutes, tenté par la nécessité de reconnaître la centralité radicale de l'homme, de l'esprit, mais conscient que cet homme reste toujours une tentative de transcender la naturalité comprise comme limite, comme péché. Tout en soulignant cette tension, Paci projette à nouveau un mal de son époque sur la philosophie vichienne : l'angoisse, le sens de la limite, la souffrance d'une existence incapable d'atteindre la médiation. L'homme que Paci retrouve en Vico devient alors un milieu brisé³³, faisant rejaillir dans les pages vichiennes ce qu'il percevait comme l'un des principaux problèmes de son temps, à savoir la *Subjekt-Objekt-Spaltung*, la séparation entre le sujet et l'objet, l'homme et le monde, la nature et la culture. Une fois de plus il va raviver ici la dichotomie entre Kant et Hegel, entre le transcendantal et l'histoire³⁴.

Et ainsi, en ramenant Vico à un plan d'immanence, Paci reconnaît que c'est bien lui qui a accompli « la véritable révolution copernicienne qui sera ensuite récupérée

³¹ *Ibid.*, p. 171. Dans son introduction à la réédition de *Ingens Sylva* (1994), Vincenzo Vitiello aborde ce point de façon critique. Réduire la « théologie civile raisonnée » de Vico à de l'anthropologie, écrit Vitiello, est une conclusion « funeste pour la lecture de Vico autant que pour la pensée philosophique de Paci. Une fois qu'on a réduit le transcendantal à l'homme historique, et la Providence, c'est-à-dire les « idées », à la création de l'homme, est-ce que la direction, le sens même de la temporalité ne disparaît pas pour autant avec cette éternelle histoire idéale ? Et comment parler ensuite de la valeur universelle de l'action historique de l'homme [...] sinon en postulant une nature humaine universelle ? Mais c'est comme ça que l'on réintroduira par la fenêtre tout ce qui n'a pas été jeté par la porte. Car la nature humaine universelle n'est pas la création de l'homme, mais la condition de toute création humaine. Condition transcendantale mais pas anthropologique ; existentielle, dans le sens d'une méta-physique de l'existence – mais pas humaine ; structurelle mais pas historique ; éternelle mais pas temporelle », V. VITIELLO, *Introduzione* a E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. XVIII.

³² E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 64.

³³ Cette expression utilisée par J. Van der Meulen indique la dimension tragique du mouvement dialectique hégélien, dimension que Paci applique, après avoir lu la *Phénoménologie* hégélienne, à Vico. Voir J. VAN DER MEULEN, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg, Meiner, 1958. Sur le rapport de Paci à la phénoménologie husserlienne et à celle hégélienne cfr : V. VITIELLO, « Enzo Paci tra le due fenomenologie », in ID., *Hegel in Italia*, nuova ed. riv. e ampl., Roma, Inschibboleth, 2018, p. 389-409.

³⁴ En introduisant le plan de l'idéalité dans le passage que Paci consacre au *verum esse*, au Dieu idéal, à l'homme idéal et au droit naturel, il peut donc affirmer que : « même si Vico n'en a pas conscience, force est de constater que Dieu est pour lui la loi idéale de l'homme et de l'histoire, la méthode pour comprendre l'histoire, la catégorie première et le modèle permettant à l'homme de s'expliquer son humanité et sa propre histoire, la catégorie pure dans son idéalité. Il est donc placé dans sa transcendance, mais en tant que méthode il a moins de valeur ontologique que transcendantale », E. Paci, *Ingens Sylva*, cit., p. 98.

par Kant, même s'il a mis, à la place du Moi transcendantal, l'*homme historique*, la valeur universelle de l'œuvre humaine créatrice d'histoire ». Et d'ajouter que c'est de cette façon que « la "théologie civile raisonnée" [...] aboutit à l'anthropologie : Vico préannonce donc l'homme de Feuerbach³⁵ ». Huit ans après la publication de son *Ingens Sylva*, Paci, en le commentant, ajoutera que « cet ouvrage [...] avait essentiellement pour fin de corriger l'interprétation idéaliste de Vico en faisant remarquer que le philosophe napolitain aussi s'était posé le problème de la Nature³⁶ ». Le sentiment qui s'en dégage aujourd'hui est donc, comme nous essaierons à présent de le montrer, que Paci a été en fait victime lui aussi de la lecture idéaliste faite du philosophe de la *Science Nouvelle* et qu'il a voulu remettre en cause³⁷.

L'écriture du corps

En fait, dans la lecture existentialiste que Paci fait de Vico, c'est son incapacité à saisir le rôle du corps qui reste idéaliste. Entre la nature et l'existence demeure un résidu que l'existence n'est pas en mesure de mettre au profit de la constitution de l'homme. L'existence ne réussit pas à dompter la nature, elle cherche une synthèse mais toute tentative d'unifier la fluidité de la vie se durcit, se cristallise, se fait système et la vie s'y réfugie en renaissant à nouveau sous une autre forme³⁸. La nature est marquée par la totipotentialité, mais aussi par l'impossibilité d'en finir avec la barbarie, qui même vaincue, menace toujours de revenir ébranler la rationalité de l'histoire³⁹. Comme Paci le souligne dans *Il Nulla e il problema dell'uomo*, « la civilisation chez Vico est ce qu'elle est parce qu'elle renferme toujours en son sein la possibilité de l'*ingens sylva* de la barbarie⁴⁰ ». C'est le choc qui donne l'impulsion originelle à « un rythme de vie spirituelle qui apparaîtrait comme une anxiété persistante à vouloir conduire à la perfection formelle ce qui fuit la forme⁴¹ ».

C'est précisément à cause de cet enracinement dans le corps que Vico critique la suprématie du sujet épistémique sur le sujet naturel. En déformant les modèles

³⁵ *Ibid.*, p. 145.

³⁶ E. PACI, *Dall'Esistenzialismo al Relazionismo*, Messina-Firenze, D'Anna, 1957, p. 6.

³⁷ Comme l'écrit Vitiello, « après avoir capturé l'instant dans le temps, la consistance métaphysique de l'existence disparaît. L'hégélisme latent qui est à la base de l'historicisme de Paci se désagrège en anthropologie », V. VITIELLO, Introduction à *Ingens Sylva*, p. XIX. Il ne s'agit pas, comme Vitiello le précise aussitôt, de revenir à la transcendance, ou de défendre le catholicisme vichien, mais force est de constater que Paci semble perdre de vue sa métaphysique de l'existence. « En fait la question n'est pas de savoir si les idées sont de Dieu ou de l'homme, mais si ce sont les idées qui déterminent l'homme, ou bien si c'est l'homme qui pose les idées » (*Ibid.*, p. XVII). Paci ne répond pas à cette question dans le volume sur Vico; il le fera plus tard en proposant sa théorie du relationnisme, mais cela nous écarterait trop de notre propos actuel.

³⁸ Cf. G. CANTILLO, G. CACCIATORE, « Fenomenologia esistenzialismo storicismo », in *In ricordo di un maestro*, cit., p. 19.

³⁹ G. SEMERARI, « L'opera e il pensiero di Enzo Paci », in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, a. XXXII, n° 1 (1977), p. 82.

⁴⁰ E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Taylor, 1950, p. 156.

⁴¹ E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano, Mondadori, 1950, p. 45.

géométrisants de son époque, le philosophe napolitain regarde alors les actions de l'homme en partant d'une vision globale de son être, et donc de son corps, de son langage et de sa passion⁴².

Il faut croire que ce point, à savoir le caractère central du concept d'existence, ne permet pas à Paci de voir toute la modernité de Vico⁴³, qui part en revanche de l'écriture du corps, précédant celle de l'esprit, et représentant le premier moment d'un langage qui n'a encore rien d'humain. C'est le moment de l'écriture *du* corps, où le génitif doit être pris dans un sens objectif : c'est bien le corps qui est objet d'écriture. L'image se réfère à cette aube où l'auteur de la première écriture n'est autre que la nature, qu'il soit tonnerre, foudre ou tremblement de la terre. Nous n'en sommes pas encore à Jupiter ni à Neptune qui prévoient déjà l'écriture de l'homme⁴⁴. On retrouve toute la beauté et le sens de l'expression de Giuseppe Capograssi qui définit Vico comme le « poète de l'aube », qui contrairement à la chouette de la Minerve hégélienne place au centre de l'enquête philosophique « la naissance du premier rai de lumière : la pensée humaine naissante⁴⁵ ». À l'origine, nous avons ces esprits « en aucune façon abstraits, en aucune façon affinés, en aucune façon spiritualisés, car ils étaient entièrement immergés dans les sens, entièrement hébétés par les passions, entièrement ensevelis dans leurs corps⁴⁶ ». D'ailleurs déjà dans le *De nostri temporis*, en 1708, la connaissance topique, contrairement à la critique, porte son attention sur les facultés dotées de racines corporelles et passionnelles, comme le sens commun, la mémoire, l'esprit⁴⁷. Et

⁴² Cfr. G. CACCIATORE, « *Le facultà della mente "rintuzzata dentro il corpo"* », in *In dialogo con Vico*, cit., p. 74.

⁴³ La nature que Vico définissait substantiellement comme externe et dont la connaissance était réservée à Dieu, devient chez Paci « vitale » existentielle et montre, d'après Amedeo Vigorelli, « une note de modernité peut-être excessive », A. VIGORELLI, « La dialettica del vitale : Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce », cit., p. 772.

⁴⁴ V. VITIELLO, « La scrittura del corpo », in *Il corpo e le sue facultà. G.B. Vico*, cit., p.45 ss.

⁴⁵ G. CAPOGRASSI, *L'attualità di Vico*, in ID., *Opere*, vol. IV, Milano, Giuffrè, 1959, p. 399-400.

⁴⁶ G. VICO, *Science Nouvelle*, cit., Livre II, Première section, § 378, p. 159.

⁴⁷ G. PATELLA, « Il corpo si dice in molti modi. La sapienza corporea di G. Vico », in *Il corpo e le sue facultà*, cit., p. 131. Sur le rôle de la corporéité, la réflexion de Pierre Girard est aussi intéressante : si d'un côté elle est l'élément brut dont il faut se libérer dans un processus d'humanisation ascendant, de l'autre il est nécessaire de revenir méthodologiquement vers elle pour sortir du détachement et de la vanité des érudits, qui perdent le contact avec l'origine et ne considèrent donc plus correctement l'élément originel : « Dans le mouvement ascendant [...] les bêtes doivent "se dépouiller" de leur nature corporelle pour trouver leur propre humanité, tandis qu'à l'étape suivante de la *Science nouvelle*, le problème, de nature épistémologique, consiste à déterminer les conditions de possibilité qui font que le philosophe puisse se détourner d'une nature humaine noble pour descendre vers celle, privée de grandeur et de fierté, des bêtes sauvages [...]. Par conséquent, il y a deux réductions : la première consiste à se "réduire" à l'humanité et la deuxième à "nous réduire à un état de grande ignorance". [...] Oublier cette violence, faire "comme si" les origines des nations étaient homogènes par rapport à la raison qui s'apprête à les identifier a pour conséquence la célèbre "arrogance des érudits", c'est-à-dire une forme d'anachronisme épistémologique », P. GIRARD, *Corpo e scienza : un confronto fra Vico e Pierre Bourdieu*, in « IS-PF-LAB. », 2005, II (I), p. 122.

l'on peut trouver des traces de ce passage du corps comme premier lieu où s'est formée la parole vers l'esprit, dans le *Dignité LXIII* dont le but est de montrer comment les vocables des différentes langues sont « transportés des corps et des propriétés du corps afin de signifier les choses de l'esprit [*mente*] et de l'âme [*animò*]⁴⁸ », montrant l'origine corporelle du langage et de la gestualité. De la même façon la célèbre conclusion du livre IV de la *Science Nouvelle* renvoie aussi à cette origine corporelle :

« Le certain relativement au juste commença dans les temps muets avec le corps ; ensuite, quand les langues dites articulées eurent été trouvées, il passa à des idées rendues certaines par des formules verbales ; enfin, quand notre raison humaine fut entièrement développée, il parvint à son terme dans le vrai des idées relatives au juste, telles qu'elles sont déterminées par la raison d'après les moindres circonstances des faits⁴⁹ ».

Comme Vico semble le suggérer également dans le deuxième livre de la *Science Nouvelle* en se référant à la parole primitive, elle est la langue de gestes et de passions, des sens et de l'imagination, une force créative : ces premiers hommes, ces « enfants du genre humain naissant », étaient « créateurs », poètes ; ils s'exprimaient « parce qu'elle était au plus haut point corporel, ils le faisaient avec une sublimité merveilleuse, au point qu'elle troublait à l'excès ceux-là mêmes qui, en imaginant les choses, les créaient⁵⁰ ». Ce n'était pas une langue abstraite, elle « dut commencer, par des signes, des actes, des objets corporels ayant des rapports naturels avec les idées : c'est pour cette raison que LOGOS ou VERBUM signifie aussi “fait” chez les Hébreux, et “chose” chez les Grecs⁵¹ ».

En affirmant qu'il existe une racine corporelle de l'esprit, Vico fait évoluer la pensée logique en partant du sens et de l'émotion, concevables seulement à partir du corps vivant. La *Science Nouvelle* peut donc « être lue comme une longue réflexion autour du corps, du travail qu'il accomplit, des facultés qui y sont liées, de la connaissance qui en découle et de la pensée qui ne cesse jamais de s'y référer⁵² ».

Bien qu'il possède tous les éléments pour expliquer que l'esprit provient du

⁴⁸ G. VICO, *Science Nouvelle*, cit., Livre I, Seconde section, § 63, p. 108.

⁴⁹ *Ibid.*, Livre IV, Quatorzième section, § 1045, p. 504.

⁵⁰ *Ibid.*, Livre II, Première section, chap. I, § 376, p. 158.

⁵¹ *Ibid.*, Livre II, Deuxième section, chap. I, p. 171.

⁵² G. PATELLA, « Il corpo si dice in molti modi. La sapienza corporea di G. Vico », cit. p. 131. C'est Manuela Sanna qui a attiré notre attention sur le rôle de la corporité comme lieu de passage de l'état bestial à l'état humain et sur la fonction du *monstruum* dans ce passage, en précisant que chez Vico, le monstre n'est pas, comme dans la tradition tératologique, une figure double ou malformée. Il est au contraire toujours « formé d'éléments humains et bestiaux [...] restant toutefois et surtout [...] une forme exceptionnelle de passage » ; ces éléments « contiennent *in nuce* l'idée de l'humain et sont liés, moins sur le plan de la nature que sur celui de la culture ». Ainsi le processus d'humanisation n'est pas marqué par le passage biologique de l'état animal à l'état humain, mais est « un déploiement de la raison dans la richesse de toutes ses expressions », M. SANNA, *Nature discordi e corpi fantastici*, in ISPF-LAB, a. II, n° 1, 2005, p. 194-195.

corps, du corps animal, Vico ne s'y attarde pas, il ne développe pas cet argument et va au-delà de l'évolution des nations et de la succession des coutumes, des gouvernements, des langues, qu'ils soient héros, dieux ou hommes. Ainsi le corps n'a plus aucun rôle, et le philosophe renvoie à l'innéisme, fruit de sa formation religieuse, selon lequel la primauté du corps sur l'esprit serait inconcevable.

Paci comprend que cet aspect est important⁵³, mais même s'il reconnaît l'originalité de l'élément naturel, le fait d'attribuer un rôle central à la fonction de l'existence ne lui permet pas d'approfondir la force du corps qui est moins médiation que puissance originelle. Si, d'une part, son discours sur la nature le pousse à reconnaître l'importance que la corporéité, l'animalité, l'altérité ont eu à l'aube de la formation de l'homme, il finit tout de même par l'ignorer précisément à cause de la primauté qu'il préfère attribuer à la nature de l'homme comme existence. Cette existence, en tant que méta-physique, n'est pas en mesure d'absorber toute la dramatisation de la pensée vichienne qui, loin de parvenir à cette synthèse que Paci voulait à tout prix laisser, reste suspendue entre l'idée du saut originel et celle de l'évolution historique, entre « un idéalisme éthique et un réalisme politique, entre une intelligence humaine de la compréhension et une constitution humaine de la vie, une nature comme objectivité stable du pensable et une nature comme naissance infinie, une aspiration métaphysique vers l'irrésistibilité universelle et empirique des différences⁵⁴ ».

En ayant voulu pousser Vico plus loin que Vico, en le désignant comme celui ayant ouvert une voie différente à la modernité, Paci est paradoxalement ralenti à force d'avoir insisté sur le concept « trop moderne » d'existence, n'ayant pas assez analysé en profondeur la force que peut jouer la dimension la plus négative de la nature, celle de la corporéité, dans la construction et la renaissance de la civilisation. Aussi pouvons-nous donc affirmer que Paci reste, paradoxalement, inscrit dans la réception idéaliste de Vico. En revanche, en partant de cette idée de l'écriture du corps, il reste possible de retourner vers Vico et à son idée de recours et de retombée dans la barbarie. Dans cette perspective, le sens du recours et d'un retour à l'origine comme réhabilitation originelle, à travers le corps, devient une possibilité de tout recommencer avec une nouvelle langue et une nouvelle civilisation où le corps, qui ne serait plus le lieu de perversion, de la finitude et du mal, concevrait le lieu originel et proposerait la possibilité de toute renaissance.

Les érudits ont tendance à oublier précisément cette faillibilité et que la barbarie peut renaître de cet oubli. Vico nous aide à nous rappeler cette défektivité originelle qui peut, à condition de la garder toujours à l'esprit, se transformer en force. En ce sens, pour rappeler l'importance du corps, de la finitude et des limites de l'homme

⁵³ Quand Vico définit l'origine de la civilisation à partir de la sépulture, il ne pense évidemment pas au corps mais à la simple naturalité, « non pas à la grande forêt de l'être mais à certaines formes tenaces d'obscurantisme, et non pas à l'existence avec ses besoins et ses nécessités, mais à la violence pure des sens, semblable d'ailleurs à la violence d'une raison pure absolutisée », R. VITI CAVALIERE, « L'idea di "nascita" in Vico », in *Il corpo e le sue facoltà*, cit., p. 251.

⁵⁴ A. MASULLO, *La libertà e le occasioni*, cit., p. 33-34.

dans la construction de la civilisation, nous voulons conclure avec l'anecdote du tapis iranien cité par Paci :

« L'Iran a offert au Palais de Verre de l'O.N.U. un merveilleux tapis dans lequel, intentionnellement, il a été commis une erreur. Toutes les cultures, et tous les hommes, peuvent reconnaître leurs erreurs : cela est nécessaire afin de commencer un chemin radicalement nouveau [...]. C'est de cet acte [...] que peut naître une humanité nouvelle et même l'humanité véritable⁵⁵ ».

Traduit par Sandra Millot

STEFANIA ACHELLA
(Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara*)

* Courriel : <stefania.achella@unich.it>

⁵⁵ E. PACI, « Vico, le structuralisme », cit., p. 411. Sur ce point cf. A. DI MIELE, « La cifra nel tappeto. Note su Paci interprete di Vico », in *Bollettino del centro di studi vichiani*, XXXVII, 2007, p. 99.

« NEGLI INCANTI DI VICO TI RITROVO »: PRESENZE VICHIANE NELL'OPERA DI P.P. PASOLINI

Interrogarsi su Vico nel Novecento pone fatalmente di fronte a due tipologie di presenza. Da una parte vi sono gli autori che scrivono su Vico, per i quali egli è un oggetto di studio, dall'altra vi sono autori che si riferiscono a Vico, direttamente o indirettamente, per il suo valore simbolico, in quanto rappresentativo di un insieme di temi, di prospettive culturali, di "emblemi", per usare un riferimento familiare al filosofo napoletano, che la sua opera ha sedimentato nel sapere e nella cultura attraverso i secoli.

Sarebbe interessante catalogare tutti gli *emblemata* vichiani del XX secolo. Basta poco per rendersi conto che non sono quelli che il XIX secolo ha messo in evidenza. L'Ottocento è stato rispetto a Vico il secolo della storia a cominciare, naturalmente, dall'opera di riscoperta del filosofo condotta da Jules Michelet. Il Novecento è stato il secolo del linguaggio. E anche qui vi è un punto d'inizio e un autore di riferimento: Benedetto Croce e la sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Sarà interessante vedere se anche il XXI secolo sarà segnato, e come, da una presenza vichiana.

Se poi, in generale, volessimo individuare un emblema del pensiero vichiano che attraversi i secoli e che sia presente in filigrana nelle diverse valorizzazioni della sua opera questo è quello, mi sembra, di una diversa concezione della razionalità spesso ricondotta un po' semplicisticamente all'opposizione Vico-Descartes. Dietro questo luogo comune, come di frequente accade, vi è però qualcosa di vero. Vico, che comunque pensava alla *Scienza nuova* come a una scienza che « procede appunto come la geometria »¹, è il difensore di una forma di razionalità inclusiva. Conoscere razionalmente per lui non significa escludere o subordinare nell'ambito del sapere ciò che non è riconducibile a un'idea chiara e distinta ma significa, al contrario, includere tutto ciò che contribuisce allo sviluppo dell'attività o della creazione umana. L'ambito della filosofia deve dunque tenere insieme e porre sullo stesso piano ciò che rientra nell'ordine del razionale e ciò che vi sfugge, e poiché si considera che esuli dall'ambito del razionale ciò che non è riconducibile, in ultima istanza, a un procedimento logico, si tratta di trovare un modo per dar forma, e forma scientifica, a ciò che non è possibile ricondurre alle leggi della logica. Il modo individuato da Vico è la narrazione, la fabula, il mito. Ora il Novecento, forse più di ogni altro, è stato un secolo che si è interessato a ciò che precedentemente era stato relegato nell'ambito dell'"irraziona-

¹ G.B. Vico, *La Scienza nuova* [1744], § 349.

le” allargando i confini della razionalità e quindi attribuendogli un senso. La psicoanalisi ne è senz’altro l’esempio più eloquente. E sicuramente, nel successo che l’opera di Vico conosce nel XX secolo, è fondamentale la difesa di una forma di razionalità inclusiva assieme ai suoi risvolti linguistici.

Il caso di Pasolini è da questo punto di vista significativo. Pasolini appartiene a quella schiera di artisti e pensatori per i quali Vico è più un emblema che un oggetto preciso di studio. Ma è un emblema al quale ricorre spesso proprio su questi due versanti: quello linguistico e quello della difesa e valorizzazione di una forma di razionalità non escludente. Due versanti che potremmo considerare come le due facce di una stessa medaglia il cui conio è modellato da un intento al tempo stesso ideologico e poetico. Ideologico, in quanto vi è in Pasolini la convinzione che l’intelligenza sia necessariamente in conflitto con la ragione e poetico, in quanto ciò che supera i limiti della ragione verso la piena intelligenza è appartenere all’ambito della poesia. In un’intervista del 1967, rilasciata a Manlio Cancogni, Pasolini fa una serie di affermazioni che offrono un quadro abbastanza preciso delle ragioni ideologico-politiche in nome delle quali oppone una forma di razionalità non escludente, che chiama intelligenza, alla ragione.

Egli parte dall’idea che la ragione, il mito della ragione, è un mito borghese. Lo esemplifica attraverso una breve parabola:

« C’era nel mondo una società molto potente decisa a conservare il potere con tutti i mezzi. Ma che cosa c’è di più colpevole che detenere il potere? È naturale perciò che la borghesia, è di lei che si parla, si sentisse in colpa. E quando uno si sente in colpa che cosa desidera? Desidera punirsi. La borghesia, oppressa dal senso di colpa, voleva suicidarsi. E l’ha fatto. Ma indirettamente, colpendosi nella cultura, cioè nella ragione »².

In questo suicidio, spiega il poeta, la borghesia ha trovato anche il suo carnefice: Hitler. Hitler, afferma, è stato il Dio dell’irrazionalismo, e poi aggiunge: tutta la poesia europea da Rimbaud a oggi è irrazionale. L’intervistatore, molto stupito, chiede allora a Pasolini se metta sullo stesso piano Hitler e Rimbaud. Ma il poeta, mantenendo fede al proprio tono oracolare, si limita a rispondere che il culto della ragione è borghese. Per chiarire il senso di queste parole è necessario non perdere di vista l’equazione, sottesa all’inizio della parabola, tra borghesia, e quindi culto della ragione, e potere. Borghesia, ragione o razionalità e potere sono termini strettamente legati nel lessico pasoliniano. La ragione è lo strumento di potere della borghesia che taccia di irrazionale tutto ciò che in qualche modo si oppone al proprio potere e che intende fare oggetto del proprio dominio. Proprio perché strumentale all’esercizio del potere, il razionalismo borghese è essenzialmente pragmatico e utilitario. Celebra il trionfo della tecnica ma non della scienza. La scienza, come l’arte, non appartengono all’ordine della razionalità borghese ma a quello dell’irrazionale e del religioso. Lo scienziato, dichiara Pasolini, è un uomo religioso, non ha senso pratico, è disinteressato; è a suo modo un mistico,

² P.P. PASOLINI, *Se nasci in un piccolo paese sei fregato*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti e Silvia de Laude, Milano, Mondadori, “I Meridiani”, 1999, p. 1614.

che supera, con l'intuito, con la fantasia, con la totalità del suo potere conoscitivo la semplice ragione¹. Da una parte, dunque, l'intelligenza, intesa come poesia, saggezza, fantasia, intuito, capacità di capire. Dall'altra, la ragione che la limita perché esclude tutto ciò che non può utilizzare e quindi capire rigettandolo nell'inconoscibile. Il risultato di tutto questo discorso è che nessuna vera forma di opposizione al potere può situarsi dalla parte della ragione. L'opposizione è sempre sul versante del religioso e dell'irrazionalismo. L'escatologia del poetico, l'escatologia dell'essere poeta e del fare poesia è il superamento di una società fondata sul potere così come viene concepito dalla società borghese: « Mi chiedevi se fosse possibile definire la cultura del nostro tempo. È possibile: è l'irrazionalismo, che da un lato è contestazione, scandalo, violenza contro l'ordine, i codici, la società, la morale corrente, da Rimbaud a Ginsberg, tanto per intenderci; dall'altro è autopunizione, vedi Hitler »².

Stupisce, o forse no, quanto sia di un'attualità bruciante l'analisi pasoliniana. Ma, per tornare a Vico, balza altresì agli occhi quanto nell'opposizione tra intelligenza e ragione si ritrovino gli accenti della difesa vichiana, dal *De Ratione* alle *Vici vindiciae*, delle virtù dell'ingegno contro *l'esprit de géométrie* e il puro vero dei cartesiani. L'ingegno, che fa scorgere analogie tra cose di gran lunga disparate e differenti, è facoltà propria dei filosofi quanto dei poeti, ricorda Vico nel *De Ratione*. Certo il paragone può sembrare azzardato e anche solo parlare di accenti può parere eccessivo. Tuttavia, al di là delle abissali differenze di contesto e di oggetto di analisi, colpisce il fatto, che tanto in Vico quanto in Pasolini ciò che va difeso contro l'arroganza della modernità sia l'ambito dell'irrazionalismo, che in entrambi i casi veste i panni del religioso e del poetico e questo in nome, paradossalmente, della verità. Vi è insomma una linea di fondo che conduce da Vico al Novecento e che potremmo considerare come una categoria inattuale della cultura italiana moderna, che prende le difese dell'irrazionalismo contro le pretese della ragione. Tale difesa può assumere toni mistici e nostalgici, come in Ungaretti, oppure fortemente polemici e contestatari come in Malaparte e in Pasolini.

In Pasolini, Vico appare prestissimo associato al concetto di origine e d'infanzia. Prima nei *Quaderni rossi*, nel '47, dove descrive la sua esperienza d'insegnamento nella scuola di Versuta, una specie di cenacolo, dove cominciò a insegnare, racconta, dalla preistoria. « Io pensavo a Vico, scrive, ed essi a certe favole ideali; così eravamo d'accordo, presi da un identico ardore »³. L'ardore pasoliniano è ovviamente un ardore poetico. Prima quello estetizzante di *Poesie a Casarsa* dove il poeta era sì alla ricerca di una lingua primitiva, ma di una lingua infinitamente più pura di quella parlata, « una lingua antichissima eppure del tutto vergine, dove parole, pur comuni, come "coùr", "fueja", "blanc" sapevano suggerire le immagini originarie. Una specie di dialetto greco o di volgare appena svincolato dal pre-romanzo con tutta l'innocenza

¹ Ivi, p. 1615.

² Ivi, p. 1616.

³ N. NALDINI, *Cronologia* in P.P. PASOLINI, *Lettere 1940-1954*, a cura di Nico Naldini, Torino, Einaudi, 1986, p. LXXII.

dei primi testi di una lingua »⁴. Ma significativamente non è all'altezza di *Poesie a Casarsa*, pubblicate nel 1942, che appare Vico. La lingua pura perseguita nella prima raccolta giovanile è « un linguaggio poetico senza tempo, senza luogo, [...] un vocabolario senza pregiudizi, e pieno invece di dolci violenze estetiche, giustificate da un clima poetico diffuso in tutta l'Italia o meglio in tutta l'Europa »⁵. Vico appare invece, come dicevo, nel 1947 in quell'evocazione dell'esperienza pedagogica ma anche in due articoli, uno pubblicato in marzo su « La Fiera letteraria » e l'altro in ottobre su « Poesia ». Il 1947, come noto, è l'anno della grande svolta poetica di Pasolini, egli passa dalla costruzione estetizzante e astratta di una lingua friulana delle origini, per lo più inventata, a una ricerca etno-linguistica condotta sul friulano realmente parlato nella campagna casarsese. Si tratta di un'inversione di rotta dai profondi risvolti ideologici che è qui possibile soltanto accennare. Diciamo che nel contesto linguistico-culturale italiano, il toscano della letteratura italiana appare al poeta come una lingua necessariamente raziocinante, una lingua inevitabilmente artificiale perché praticamente non parlata da nessuno, appannaggio di una casta di letterati. Insomma, una lingua scissa da ogni vera esperienza, da ogni vero sentire, dal vissuto storico di chi la pratica e di chi la legge. Rispetto al toscano letterario il dialetto o la lingua vernacolare si configura invece non solo come una lingua esperienziale e storicizzata ma, soprattutto, come la lingua del sentire e del sentimento di tutto un popolo completamente rimosso dalla cultura ufficiale. Certo, la poesia pura, da Rimbaud a Valéry fino a *Poesie a Casarsa*, cercava attraverso le proprie sollecitazioni simbolico-musicali di ricreare quell'ambito irrazionale, ovvero sentimentale, scrive nel '47 su « La Fiera letteraria » Pasolini, « più vicino di qualsiasi altro a quello della poesia delle origini, come la intendeva e la tratteggiava il Vico »⁶. Ma si trattava appunto di una ricreazione per analogia. Quel che è perfettamente chiaro a Pasolini è che la poesia delle origini di cui parla Vico è una poesia nella quale il raziocinio non ha ancora introdotto nessuna discrepanza tra l'esprimere e il sentire. Ed è questa perfetta aderenza tra sentimento e linguaggio che egli persegue a partire dal '47, da una parte attraverso vere e proprie esplorazioni etno-linguistiche, prima in Friuli e poi a Roma, e dall'altra attraverso uno studio che rimane a tutt'oggi senza eguali sulla poesia dialettale italiana⁷.

Questa conosce, per Pasolini, la propria età dell'oro in età Romantica. Il Porta, il Belli, il Dall'Ongaro, lo Zorutti, il Di Giacomo, quelli che sono comunemente considerati i migliori esponenti delle rispettive poesie dialettali, appartengono tutti a questa stessa epoca ovvero quella che si può riferire « al più interiore Romanticismo, quello che si può riallacciare al concetto vichiano dell'uomo-fanciullo, quello che vortica attorno alla riscoperta della poesia romanza e che darà infine la “parlata” del migliore

⁴ P.P. PASOLINI, *Volontà poetica ed evoluzione della lingua* [1946], in ID., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, t. I, Milano, Mondadori, “I Meridiani”, 1999, p. 160.

⁵ *Ibid.*

⁶ P.P. PASOLINI, *L'ispirazione nei contemporanei* [1947], in ID., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 204.

⁷ Cfr. P.P. PASOLINI, *Passione e ideologia*, in ID., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 715-993.

Pascoli e dei Moderni »⁸. Mentre, sostiene Pasolini, il Romanticismo in lingua italiana fallisce, da Foscolo a Leopardi e a Manzoni e fallisce precisamente per ragioni linguistiche, perché ancorato a una lingua classica nemica dell'idea romantica dell'ingenuo e del popolare, il Romanticismo dialettale trionfa. Tolte alcune derive folcloristiche e macchiettistiche resta:

« il suo puro nucleo estetico corrispondente al suo etimo di "romanzo"; e un romanzo con tutta la sua inviolata fisicità! Un'Italia minore, diseredata, è stata in grado, dunque, di fornire alla poetica del Romanticismo un materiale invidiabile, straordinariamente vicino alle sue fonti dottrinarie. Popolaresco, immediato, impreciso, icastico, il dialetto si prestava con naturalezza al gioco di una poesia sentimentale con tutti i suoi profitti (verginità di lingua) e le sue perdite (scarsità di coscienza) »⁹.

Negli studi sulla poesia dialettale del Novecento, come poi in altri riferimenti contenuti anch'essi in *Passione e ideologia*, la grande matrice letteraria della poesia in dialetto è da ricercare in quello che Pasolini definisce come « l'indeterminato periodo vichianamente primordiale dei Romantici »¹⁰ ovvero il periodo in cui la lingua ha saputo manifestarsi, e massimamente nel Belli, in tutto il suo originario, esperienziale e storico sentire. Ma anche nella diversità di esso. In questo il portato ideologico del dialetto vichianamente inteso come irrazionalismo, e come lingua che preserva intatto l'originario sentire, è l'anti-letterarietà con tutti i risvolti politici e culturali che essa implica.

Ma dove l'impronta vichiana emerge in modo ancora più esplicito è nelle esplorazioni etno-linguistiche e nelle considerazioni sulla lingua orale che Pasolini conduce a partire dal '47 fino agli anni Sessanta. Due almeno sono gli elementi che meritano di essere sottolineati in una prospettiva vichiana. Il primo è l'idea che il dialetto parlato, proprio perché sprovvisto in gran parte di una tradizione grafica e ancor meno letteraria, la lingua vernacolare colta nell'oralità di un parlante non letterato e in qualche modo anche non acculturato sia:

« una categoria distinta da ogni *langue* e da ogni *parole*, una specie di ipo- o meta-struttura di ogni struttura linguistica [poiché] (non c'è segno, per quanto arbitrario, che, senza soluzione di continuità, attraverso decine di millenni, non sia riconducibile al grido, cioè all'espressione linguistica *orale* biologicamente necessaria »¹¹.

Insomma, nella parola orale, e segnatamente dialettale, per quanto riguarda l'Italia, sarebbe sempre presente la memoria delle origini. Certo, spiega Pasolini in *Empirismo eretico*, cioè quando, verso la metà degli anni Sessanta, approfondisce teoricamente questa questione, la parola orale originaria è presente nella lingua parlata come un fantasma, « trattandosi di una categoria linguistica, che solo al limite (le popola-

⁸ P.P. PASOLINI, *Sulla poesia dialettale* [1947], in ID. *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 246.

⁹ Ivi, p. 248.

¹⁰ P.P. PASOLINI, *Poesia popolare. Il problema*, in ID. *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 892.

¹¹ P.P. PASOLINI, *Empirismo eretico*, in ID. *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 1318.

zioni selvagge) è reale »¹² poiché solo al limite, ovvero nelle popolazioni selvagge, essa è reale. Ma, precisa Pasolini in termini perfettamente vichiani: « questo fantasma della vocalità, - che appartiene, al limite, a un diverso momento umano della civiltà, a un'altra cultura persistendo accanto alla oralità-graficità, ne sdoppia continuamente la natura: rappresenta *continuamente* un suo momento storico arcaico, e insieme la sua necessità vitale e il suo tipo »¹³.

Tutto in queste considerazioni sembra essere preso di peso dalla linguistica vichiana. A cominciare dall'idea che nella parola orale giunta a noi si ritrovino, senza soluzione di continuità, le tracce del grido originario, dell'espressione biologicamente necessaria. Sono queste tracce che Pasolini dice di aver percepito nel '41 quando, dalla finestra di casa, sentì risuonare la parola « rosada », pronunciata da Livio, un ragazzo dei vicini oltre la strada, che descrive un po' come un bestione, « un ragazzo alto e d'ossa grosse... proprio un contadino di quelle parti »¹⁴, certamente quella parola, aggiunge, in tutti i secoli del suo uso nel Friuli che si stende al di qua del Tagliamento, non era mai stata scritta. Era stata sempre e solamente un suono. E in questa parola, come in altre della lingua friulana, Pasolini capisce retrospettivamente di aver colto l'incanto dell'origine, quell'incanto vichiano che evoca nel verso che dà il titolo a questa relazione e nel quale ritrova la vera poesia¹⁵. Ma vi è poi anche l'idea che questo fantasma della vocalità sia presente nella parola come il suo "tipo". Il riferimento all'e-segesi tipica o figurale è un altro, nemmeno tanto implicito rimando alla *Scienza nuova* e al tipo di esegesi sulla quale Vico fonda la propria interpretazione del « ricorso delle cose umane nel risurgere che fanno le nazioni », dove ogni termine greco arcaico non solo prefigura la sua versione latina ma dove l'uno e l'altra prefigurano la loro risemantizzazione nella nuova era cristiana in modo tale che ogni parola, lungo la propria evoluzione, conserva l'eco, il fantasma vocale e la necessità delle proprie origini arcaiche.

Tutta la ricerca poetico-linguistica di Pasolini è volta a inseguire, tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Cinquanta, questo « fantasma della vocalità ». Nel '52, evocando la propria poesia friulana, mentre è già immerso nelle ricerche linguistiche che lo condurranno ai suoi romanzi romani, Pasolini ricorda di essersi trovato a Casarsa:

« in presenza di una lingua da cui era distinto: una lingua non sua, ma materna, non sua ma parlata da coloro che egli amava con dolcezza e violenza, torbidamente e candidamente: il suo regresso da una lingua a un'altra – anteriore e infinitamente più pura – era un regresso lungo i gradi dell'essere. Ma era questo il suo unico modo di conoscenza [...] *Conoscere equivaleva a esprimere. Ed ecco la rottura linguistica, il ritorno a una lingua più vicina al mondo* »¹⁶.

Il regresso, termine chiave del procedimento estetico pasoliniano, consiste nell'im-

¹² Ivi, p. 1319.

¹³ Ivi, p. 1320.

¹⁴ Ivi., p. 1317.

¹⁵ Cfr. P.P. PASOLINI, *A una brace* [1944], in ID., *Tutte le poesie*, a cura di Walter Siti, t. II, Milano, Mondadori, "I Meridiani", 2003, p. 610.

¹⁶ Ivi, p. 1254.

mersione in una lingua anteriore che consente una vera e propria discesa lungo i gradi dell'essere verso quell'aderenza alla realtà che è la vera e propria ossessione del poeta. Un'ossessione che ritroviamo invariata anche quando Pasolini passa dalla narrativa al cinema e che costituisce, dichiara : « la mia filosofia, o il mio modo di vivere[il quale] non mi sembra altro, poi, che un allucinato, infantile e pragmatico amore per la realtà »¹⁷.

Ma quello che è stato possibile fino alla fine degli anni Cinquanta, ovvero il regresso in un parlante dialettale che conservava intatto, nella propria lingua, il fantasma delle origini, a partire dagli anni Sessanta non è più possibile perché « il mondo letterario oggetto della revisione polemica degli anni Cinquanta [ormai]non esiste più » a causa di « un imprevisto stingimento dei dialetti come problema linguistico e quindi come problema sociale ». Ormai, « [una] crisi linguistica – e non soltanto stilistica – è la spia che sta accadendo nella nostra società qualcosa di profondamente nuovo »¹⁸. E la novità, come noto, è quel profondo mutamento della società italiana provocato dalla trasformazione economica, dall'avvento di una nuova società tecnologica e dei consumi che vede l'emergenza per la prima volta dell'italiano come lingua nazionale, una lingua tecno-scientifica che omologa, che riduce a sé le altre realtà linguistiche, una lingua il cui fine o, come scrive Pasolini, la cui « escatologia » è la tendenza alla strumentalizzazione e alla comunicazione.

DAVIDE LUGLIO

(ELCI, EA 1496, Sorbonne Université*)

*Email:< davide.luglio@sorbonne-universite.fr>

¹⁷ Ivi, p. 1544.

¹⁸ Ivi, p. 1254.

PAVESE, VICO E IL SELVAGGIO

1. In un luogo famoso della *Scienza nuova* Vico evoca la vischiosità dei tempi storici: non disgiunti da una cesura netta ma intrecciati, sia pure in maniera fluida e mescolata. Passato e presente non sono entità totalmente separate. Piuttosto si intersecano reciprocamente e confluiscono l'uno nell'altro. Vico ricorre all'immagine del fiume che sfocia nel mare, conservando, nell'acqua in cui fluisce, i segni della propria specifica natura. Accade così per la favella poetica, che « scorse per così lungo tratto dentro il tempo storico, come i grandi rapidi fiumi si spargono molto dentro il mare e serbano dolci l'acque portatevi con la violenza del corso »¹. La stessa penetrazione di entità dissimili riguarda la successione delle forme politiche. Anche in questo caso Vico utilizza la medesima metafora, che ribadisce un analogo processo di cambiamento e di persistenza. La concezione propria di un'epoca prolunga la sua eco nello stadio successivo e mantiene alcuni tratti della sua origine:

« Sopra questa generazione di repubbliche, scoperta nell'età degli dèi – nella quale i governi erano stati teocratici, cioè governi divini, e poi uscirono ne' primi governi umani, che furono gli eroici (che qui chiamiamo "umani" per distinguergli da divini), dentro a' quali, come gran corrente di real fiume ritiene per lungo tratto in mare e l'impressione del corso e la dolcezza dell'acque, scorse l'età degli dèi, perché dovette durar ancora quella maniera religiosa di pensare che gli dèi facessero tutto ciò che facevan essi uomini »².

L'età degli dei non si interrompe in maniera netta. Non svanisce come un giorno definito e concluso. Si mescola con l'età che segue e sopravvive in qualcuno dei suoi caratteri. Il passaggio dall'età degli dei all'età degli uomini conserva tracce del passato, che resistono come frammenti ancora attivi nel nuovo ordine del mondo.

In una nota del *Mestiere di vivere*, datata febbraio 1947, Pavese sancisce la simultaneità di questa doppia natura, che definisce il dato permanente della condizione umana: « L'età titanica (mostruosa e aurea) è quella di uomini-mostri-dèi indifferenziati. Tu consideri la realtà come sempre titanica, cioè come caos umano-divino (= mostruoso), ch'è la forma perenne della vita »³. E nei *Dialoghi con Leucò* aggiunge: « Non ritornano i sassi e le selve. Ci sono. Quel che è stato sarà. [...] E il mondo ha stagioni come i campi e la terra. Ritorna l'inverno, ritorna l'estate. Chi può dire che la

¹ G. VICO, *Principi di scienza nuova*, in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 1990, vol. I, p. 592

² Ivi, p. 727.

³ C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, a cura di M. Guglielminetti e L. Nay, Torino, Einaudi, 2000, p. 326. Tutte le citazioni tratte da questo volume saranno indicate nel testo con il solo numero arabo.

selva perisca? o che duri la stessa?»⁴. Mondo del caos e vita degli uomini posseggono una matrice che non si estingue mai del tutto: « Dai tempi del caos non si è visto che sangue. Sangue d'uomini, di mostri e di dèi. Si comincia e si muore nel sangue »⁵ e « Il sesso, l'ebbrezza e il sangue richiamarono sempre il mondo sotterraneo »⁶.

Ha scritto recentemente Anco Marzio Mutterle:

« Secondo Pavese, specifico vichiano è appunto un continuo aggirarsi tra contadinesco e selvaggio; la barbarie non viene valutata secondo una scala di scienza storiografica, quale fase superata una volta per tutte, ma come dimensione incastrata dentro il rustico o contadinesco. Pavese trova in Vico imbevuto del concetto di *rus*, Vico che addirittura legge tutta la storia come sedimento di culture e simbologie agricole, la conferma che non si può fare a meno della campagna. È un'idea della storia non periodizzata in maniera definitiva, ma sempre impostata secondo coppie di opposti, in cui tra il prima e il dopo non esiste legame di causa, ma simultaneità o meglio attraversamento reciproco »⁷.

Questa relazione vale per la storia del mondo ma anche per la storia di ogni singolo soggetto. Per ognuno il passato e la memoria della « prima volta » (quell'esperienza che Bazlen chiama *primavoltità*) fluiscono nel presente. La rivelazione della prima volta si ripete e si aggiorna, dando un senso speciale al succedersi degli eventi: « Tale la mitopeia infantile, e in essa si conferma che le cose si scoprono, si battezzano, soltanto attraverso i ricordi che se ne hanno »⁸. Passato e presente degli individui, mito e storia delle comunità sono consustanziali. L'intreccio che essi formano compone una trama che è nuova e insieme antica, contemporaneamente fissa e mobile: « A questo “temps retrouvé” non manca del mito genuino nemmeno la ripetibilità, la facoltà cioè di reincarnarsi in ripetizioni, che appaiono e sono creazioni *ex novo*, così come la festa ricebra il mito e insieme lo instaura come se ogni volta fosse la prima »⁹.

2. Questa compresenza di tempi, nel vocabolario di Pavese, prende un nome definitivo ed è “selvaggio”: « Quel che t'incanta in Vico è l'aggirarsi perpetuo tra il *selvaggio* e il *contadinesco*, e i loro sconfinamenti reciproci, e la riduzione di tutta la storia a questo germe »¹⁰. La parola “selvaggio” ha un peso speciale nel lessico che egli adopera. Concentra, nella ricchezza semantica assunta, aspetti essenziali della sua opera ed evoca le questioni che fanno dello scrittore un protagonista della storia culturale del Novecento.

Nel 1964, scrivendo a distanza di anni l'introduzione al *Sentiero dei nidi di ragno*,

⁴ ID., *Dialoghi con Leucò*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 73-74.

⁵ Ivi, p. 35.

⁶ Ivi, p. 76.

⁷ A.M. MUTTERLE, *Silvestre genus, agrestis musa. Pavese lettore di Lucrezio*, in « Quaderni veneti », n° 3, 2014, p. 255.

⁸ C. PAVESE, *Ferie d'agosto*, Torino, Einaudi, 1946, p. 142.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, op. cit., p. 288.

Calvino fissa i modelli che sono stati la guida della sua generazione. I nomi delle opere che indica sono *I Malavoglia* di Verga, *Conversazioni in Sicilia* di Vittorini e *Paesi tuoi* di Pavese. I tre nomi non valgono allo stesso modo. L'esempio di Verga era apparso già a Vittorini, nel 1931, come la lezione di un maestro irraggiungibile e remoto¹¹. Gli altri due autori, invece, per la generazione che si era formata nel fuoco della guerra, incarnano esperienze da cui non è possibile prescindere. Essi avevano indicato per tempo la linea della nuova narrativa. Questa strada, come ancora Calvino scrive nel 1959, avrebbe dovuto essere capace di dare forma a una letteratura « come epica, carica di un'energia che fosse insieme razionale e vitale, sociale ed esistenziale, collettiva e autobiografica »¹².

Pavese, nel cuore degli anni trenta e quaranta, è uno degli autori che si è posto con più acuta coscienza teorica la questione di un'arte nuova. Ogni aspetto della sua opera tende a cancellare le sinopie del passato e a disegnare la forma di una ricerca diversa. Le strade che ha seguito portano tutte verso una stessa meta. Riguardano questioni di tradizioni culturali e modelli estetici. Nel suo saggio *L'influsso degli eventi*, indica, per esempio, il ruolo che le traduzioni da letterature straniere hanno avuto durante il letargo degli anni trenta. Esse sono state un segnale alternativo a una cultura che si presentava « estraniata, imbarbarita, calcificata »:

« Il decennio dal '30 al '40 che passerà nella storia della nostra cultura come quello delle traduzioni, non l'abbiamo fatto per ozio né Vittorini né Cecchi né altri. Esso è stato un momento fatale, e proprio nel suo apparente esotismo e ribellismo è pulsata l'unica vena vitale della nostra recente cultura poetica. L'Italia era estraniata, imbarbarita, calcificata – bisognava scuoterla, decongestionarla e risporla a tutti i venti primaverili dell'Europa e del mondo. Niente di strano se quest'opera di conquista di testi non poteva esser fatta da burocrati o braccianti letterari, ma ci vollero giovanili entusiasmi e compromissioni. Noi scoprimmo l'Italia – questo il punto – cercando gli uomini e le parole in America, Russia, in Francia, nella Spagna »¹³.

Le traduzioni sono solo l'anello di una catena logica più ampia. Più importanti ancora sono le riflessioni che Pavese svolge intorno alla natura dell'arte contemporanea. Proprio in questo campo l'idea di selvaggio segna un discrimine netto tra due modi di pensare l'esistenza umana e di rappresentarla. Egli adotta questa categoria come il tratto differenziale di un intero universo. L'idea di selvaggio separa un mondo lineare, composto di relazioni semplici, dalla complessità di un universo aggrovigliato, in cui tempi e comportamenti tra loro contrastanti coesistono.

In un passo centrale del *Mestiere di vivere* Pavese iscrive tutta l'arte moderna, a partire da Leopardi per arrivare a Picasso e Joyce, sotto la categoria del selvaggio:

¹¹ E. VITTORINI, *Diario in pubblico*, Milano, Bompiani, 1976, p. 6: « Di d'Annunzio non possiamo non sentirci migliori; (...) ma da Verga lontani, diversi; e se per noi fosse stato davvero un maestro, quanti rimorsi di scolari traviati ci peserebbero oggi sulla coscienza. Nemmeno da Verga dunque un insegnamento, un indirizzo ».

¹² I. CALVINO, *Una pietra sopra*, Torino, Einaudi, 1980, p. 50.

¹³ C. PAVESE, *Saggi letterari*, Torino, Einaudi, 1951, p. 324.

« L'arte del Novecento batte tutta sul selvaggio. Prima come argomenti (Kipling, D'Annunzio ecc.), poi come forma (Joyce, Picasso ecc.). Leopardi con le illusioni poetiche giovanili ha vagheggiato questo selvaggio, come forma psicologica. Anderson, a modo suo, ha toccato questo selvaggio, nella naturalità della vita del Centro-ovest. Tutto ciò che ti ha colpito in modo creativo nelle letture, sapeva di questo. (Nietzsche col suo Dioniso...) »¹⁴.

Non è difficile riconoscere nelle tesi che qui si affermano l'ombra di Vico¹⁵. Selvaggio, barbarie, primitivismo, infanzia e poi ancora mito, immaginazione, sogno, fantasia sono i nomi distinti di una stessa sostanza. Essa richiama una dimensione estranea alle leggi dell'ordine, della causalità, della coerenza lineare del progresso. « La prima favola ... la più grande di quante mai se ne finsero appresso ... si popolare, perturbante ed insegnativa » (la frase della *Scienza nuova seconda* citata nel *Mestiere di vivere*¹⁶) è in conflitto con la luce limpida e incontrastata della ragione. Si connette, invece, al regno del primitivo e dell'arcaico. Questo campo, con la ricchezza delle sue aporie, appartiene all'arte: « l'arte si rispecchia nei riti dei primitivi o nelle passioni forti: cerca dei simboli. E vertendo sul primitivo gode del selvaggio. Cioè dell'irrazionale (sangue o sesso) »¹⁷. Vico aiuta a « studiare i documenti controluce »¹⁸. Spinge a interpretare fatti sepolti nella coscienza: « Non i fatti interessano, ma che siano nascosti e si possa svelarli ». Questa zona oscura è il campo dell'arte. Per Vico, « analogo agli artisti del '900 », conta « non il racconto, ma il raccontare »¹⁹.

In un articolo sul mito, scritto nel gennaio del 1950, Pavese incrocia le idee del filosofo della *Scienza nuova* con la propria riflessione estetica.

« Fuori da ogni campo confessionale, c'è qualcosa nella nostra esperienza che ricorda quest'attimo: un universale fantastico che al singolo individuo (in ciò la sua differenza dal mito religioso, sempre collettivo) ispira passione analoga. E anche qui cade in acconcio la parola del Vico: "... i primi uomini, come fanciulli del genere umano...". Dalla fanciullezza, dall'infanzia, da tutti quei momenti di fondamentale contatto con le cose e col mondo che trovano l'uomo sprovvisto e commosso e immediato, da tutte le "prime volte" irriducibili a razionalità, dagli istanti aurorali in cui si formò nella coscienza un'immagine, un idolo, un sussulto divinatorio davanti all'amorfo, sale, come da un gorgo o da una porta spalancata, una vertigine, una promessa di conoscenza, un avangusto estatico »²⁰.

¹⁴ ID., *Il mestiere di vivere*, cit., p. 334.

¹⁵ Sul rapporto Vico-Pavese mi limito a segnalare solo alcuni ultimi interventi: M. BRUNETTA, *Il tempo dell'essere: Vico e il neo-umanesimo di Pavese*, in « Annali di Ca' Foscari », a. XXXIV (1995), pp. 73-96; C. JØRGENSEN, *L'eredità vichiana nel novecento letterario. Pavese, Savinio, Levi, Gadda*, Napoli, Guida, 2006; L. DURÀN GUERRA, *Vico en el diario de Pavese*, in « Zibaldone. Estudios italianos », a. III, n° 1-2, 2015, pp. 133-149. Utili spunti sul rapporto di Pavese con Vico sono forniti da G. ISOTTI ROSOWSKY, *Pavese lettore di Freud*, Palermo, Sellerio, 1989, e M. MUÑIZ MUÑIZ, *Introduzione a Pavese*, Bari, Laterza, 1992.

¹⁶ C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, cit., p. 266.

¹⁷ Ivi, p. 285.

¹⁸ Ivi, p. 288.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ ID., *Saggi*, cit., pp. 317-318.

Vico entra così nell'orizzonte del Novecento: precisamente come il fiume che sfocia nel mare e mantiene il sapore della sua acqua. Il dato comune tra Vico e gli artisti inclusi nell'area del selvaggio è, infatti, la forza dell'altro, psicologico o culturale, dentro l'esistenza contemporanea. I grandi autori, al di là della semplificazione di ogni naturalismo, fanno i conti con gli strati profondi della coscienza: mai cancellati, continuamente attivi, annidati oltre la superficie chiara e distinta della ragione e dei suoi idoli. Le loro opere diventano tanto più necessarie perché scavano in un universo di pulsioni e di sentimenti dimenticati o ignoti. Danno forma e contenuto a una parte misteriosa dell'anima, di cui continuano a sondare l'interminabile ricchezza. Esplorano le sue paure e le sue emozioni senza nome. Rivelano desideri inafferrabili. Raccontano furie, ossessioni, rimpianti e risentimenti, opponendo a una logica o a un punto di vista comuni il loro rovescio infinitamente problematico.

Il mondo dell'arte moderna acquista, perciò, una dimensione propriamente arcaica: secondo la valenza di « origine » e di « fondamento » che l'etimo del termine contiene. L'8 febbraio del 1944 egli afferma: « La tua *modernità* sta tutta nel senso dell'irrazionale »²¹. L'antropologia della *Scienza nuova* acquisisce, per Pavese, l'autorità di un principio estetico. Si trasforma in ragione poetica. Diventa il reagente che spacca la corteccia delle apparenze e lascia affiorare il mondo sommerso dell'io e delle epoche perdute.

Certamente l'influsso di Vico non agisce da solo. Si incrocia con gli altri nomi di cui è ricchissima la biblioteca mentale dell'autore del *Mestiere di vivere*: da Melville a Whitman, da Lévi-Bruhl a Frazer e a Kerényi, da Freud a Nietzsche. Ma non si può sottovalutare il fatto che Vico costituisca un riferimento costante, attraverso cui filtrano le idee espresse nei romanzi e nelle poesie: dalla teoria del mito al rapporto vivo tra l'uomo e la natura, risentita con la forza dei suoi antichi e remoti significati.

Nel marzo del 1950, solo pochi mesi prima del suicidio, Pavese, in polemica con Franco Fortini, può rivendicare un'ennesima volta il significato che il mito, la magia, la « partecipazione mistica » posseggono: « l'assoluto valore conoscitivo ch'essi rappresentarono, la loro originalità storica, la loro perenne vitalità nella sfera dello spirito »; e denuncia il rischio che l'ignoranza di questi fattori può produrre: « specie in Italia, dove il Vico esercitò la sua "aspra meditazione" »²².

Vico resta una fonte di riflessione attiva, che riguarda la storia non di uno solo, ma di una generazione. Solo qualche anno prima, nella celeberrima lettera a Togliatti, Vittorini aveva ricordato la nascita di nuovi intellettuali, che proprio sulla *Scienza nuova* avevano compiuto un esemplare tirocinio: « Prendevamo, ad esempio, *La Scienza nuova* del Vico e se alla prima lettura non comprendevamo nulla, leggevamo una seconda volta e comprendevamo qualcosa, leggevamo una terza e comprendevamo di più... ». Una lunga fedeltà a un classico, che non cessa di produrre effetti nel vivo della cultura moderna.

²¹ ID., *Il mestiere di vivere*, op. cit., p. 274.

²² ID., *Saggi*, op. cit., p. 324.

3. I romanzi di Pavese, a partire dai loro titoli, rifiutano esplicitamente ogni ipotesi di racconto documentario e naturalistico. L'interesse principale non sta nel seguire la sequenza dei fatti o nella costruzione di grandi affreschi sociali. Fino al titolo simbolico e riassuntivo di *La luna e i falò*, ciascuno di essi, a suo modo, propone un percorso simbolico. *Il diavolo sulle colline*, per esempio, richiama miti antichi. Simile a *Paesi tuoi*, allude a furori mai del tutto estinti, che rimangono sepolti nella coscienza. Usi remoti, barbarici e primitivi, memorie di un mondo originario pesano ancora sulle vicende quotidiane e sui comportamenti di qualunque soggetto. In un'intervista alla radio, del giugno 1950, presentandosi in terza persona, Pavese riassume il proprio itinerario in questi termini:

« I personaggi sono per lui un mezzo, non un fine. I personaggi gli servono semplicemente a costruire delle favole intellettuali il cui tema è il ritmo di ciò che accade: lo stupore come di mosca chiusa sotto un bicchiere, in *Carcere*, la trasfigurazione angosciosa della campagna e della vita quotidiana nella *Casa in collina*, la ricerca paradossale di che cosa siano campagna, civiltà cittadina, vita elegante e vizio nel *Diavolo sulle colline*, la memoria dell'infanzia e del mondo in *La luna e i falò*. I personaggi in questi racconti sono del tutto sommari, sono nomi e tipi, non altro: stanno sullo stesso piano di un albero, di una casa, di un temporale o di un'incursione aerea »²³.

La categoria di "selvaggio" definisce questa complessità delle relazioni umane: « È ciò che le cose erano, in quanto inumane »²⁴. Lo scrittore, che ne assume consapevolezza, va in cerca di quelle forze ignote che abitano la vita e la soggiogano. Le cose « troppo spiegabili » sono irrilevanti. Conta il « mistero ». Le « possibilità aperte » sono la questione che dà senso al lavoro di uno scrittore: « Il *selvaggio* t'interessa come mistero, non come brutalità storica. Non ti piacciono le storie partigiane o terroristiche, sono troppo spiegabili. *Selvaggio* vuol dire mistero, possibilità aperta »²⁵.

Nello stesso 1950, in aperta polemica con il neo-realismo, Carlo Emilio Gadda rivendica una medesima esigenza, rimproverando « al racconto quel tono asseverativo che non ammette replica, e che sbandisce a priori le meravigliose ambiguità di ogni umana cognizione »²⁶. Gli sembra che « aspettazione o mistero non emani dalla catena crudamente obiettivante della cronaca realista ». Chiede al romanzo « una tensione tragica, una consecuzione operante, un mistero, forse le ragioni o le irragioni del fatto ».

Il nome di Vico s'intreccia per Pavese con questo orizzonte estetico e speculativo. Prima e meglio di altri pensatori, il filosofo spiega quale sia la sorgente della creazione poetica. Lo fa ricorrendo a quel « carnale senso » che connette la genesi al sistema di credenze e di valori che caratterizzano globalmente una cultura:

²³ Ivi, p. 266.

²⁴ Id., *Il mestiere di vivere*, op. cit., p. 334.

²⁵ Ivi, p. 335.

²⁶ C.E. GADDA, *Saggi Giornali Favole e altri scritti*, 2 voll., a cura di L. Orlando, C. Martignoni e D. Isella, Milano, Garzanti, 1998, vol. I, p. 630.

« Ciò che si trova di grande in Vico – oltre il noto – è quel carnale senso che la poesia nasce da tutta la vita storica; inseparabile da religione, politica, economia; “popolarmente” vissuta da tutto un popolo prima di diventare mito stilizzato, forma mentale di tutta una cultura. In particolare, il senso che ci vuole una particolare disposizione (“logica poetica”) per farne. Ed è ancora in fondo la teoria che meglio rivive e spiega le epoche creatrici di poesia, il mistero per cui tutte le forze vive di una nazione sgorgano a un dato momento in miti e visioni »²⁷.

Questa ragione poetica illumina simultaneamente la preistoria e la storia degli uomini. Il 20 agosto del 1944 Pavese annota: « Quel che t’incanta in Vico è l’aggrarsi perpetuo tra il selvaggio e il contadinesco, e i loro sconfinamenti reciproci, e la riduzione di tutta la storia a questo germe »²⁸. Una dimensione entra nell’altra. I due universi si toccano e si mescolano. Il selvaggio dà alla categoria di rustico spessore e sostanza mitica: « Ma l’umanesimo mescolava al rustico il mitico. E così aveva il selvaggio (Cfr. Vico) »²⁹. Si identifica con « il sesso, l’alcool, il sangue. I tre momenti dionisiaci della vita umana: non si sfugge, o l’uno o l’altro »³⁰. Queste potenze non smettono di assediare la parte razionale della coscienza. La minacciano. La inquietano come fantasmi mai del tutto svaniti.

I due universi, quello razionale e quello mitico, convivono mescolati, intrecciati. Le opere più care al loro autore non possono che portare dentro di loro le tracce di questo doppio legame. Mettono in scena la furia dell’istinto e il controllo della persona sociale: compresenti come un solo destino. « *Paesi tuoi* e *Dialoghi con Leucò* nascono dal vagheggiamento del selvaggio – la campagna e il titanismo »³¹.

4. *Paesi tuoi*, il primo grande romanzo pavesiano, ha la ferocia di un mito tragico. Le azioni sembrano scaturire da una forza occulta, che irrompe all’improvviso, come una furia antica. E come in un rito sacrificale, è la fanciulla a diventare il capro espiatorio, su cui si rovescia la violenza di tutta la comunità:

« — C’è chi veglia di notte e chi veglia di giorno, — gli risponde Gisella. Ma lui dice: — Fa’ bere, — e si butta sul secchio e ci ficca la faccia. Gisella glielo strappa indietro e gli grida: — No, così sporchi l’acqua —. Dietro, vedo la faccia sudata dell’altro. — Talino, — fa Ernesto, — non attaccarti alle donne.

Forse Gisella cedeva, forse in tre potevamo ancora fermarlo; queste cose si pensano dopo. Talino aveva fatto due occhi da bestia e, dando indietro un salto, le aveva piantato il tridente nel collo. Sento un grosso respiro di tutti; Miliota dal cortile che grida “Aspettatemi”; e poi Gisella lascia andare il secchio che m’inonda le scarpe. Credevo fosse il sangue e faccio un salto e anche Talino fa un salto, e sentiamo Gisella che gorgogliava: — Madonna! — e tossisce e le cade il tridente dal collo »³².

Il mondo infero esplode attraverso la brutalità del gesto improvviso. Non c’è un

²⁷ C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, cit., pp. 115-116.

²⁸ Ivi, p. 288.

²⁹ Ivi, p. 295.

³⁰ Ivi, p. 301.

³¹ Ivi, p. 334.

³² Id., *Paesi tuoi*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 78-79.

legame diretto tra la causa e l'effetto che ne deriva. Talino ha « due occhi da bestia ». La furia che lo possiede abbatte la preda e reclama il suo sangue.

Un alone arcaico può circondare lo stesso paesaggio. La realtà fisica acquista i connotati di una natura antropomorfizzata, percepita attraverso gli occhi e l'immaginazione di un'umanità infantile e immaginativa.

Le colline, per esempio, appaiono allo sguardo che le contempla simili a mammelle. La metafora collega l'esperienza di un momento a un'altra percezione, che riporta indietro nel tempo. La natura si umanizza. Si mostra quale doveva apparire alla fantasia degli uomini, quando aprivano gli occhi sulle forme della natura:

« C'era una collinaccia che sembrava una mammella, tutta annebbiata dal sole, e le gaggie della ferrata la nascondono, poi la fanno vedere un momento, poi entriamo in una galleria e fa fresco come in cantina ma si dimenticano di accendere la luce »³³.

« Mi volto e rivedo la collina del treno. Era cresciuta e sembrava proprio una poppa, tutta rotonda sulle coste e col ciuffo di piante che la chiazzava in punta. E Talino rideva dentro la barba, da goffo, come se fosse proprio davanti a una donna che gli mostrasse la mammella. Scommetto che non ci aveva mai pensato »³⁴.

« Guardo in su i pipistrelli che volano e mi vedo davanti, bella rosa, la collina del treno, col suo capezzolo sulla punta, e dei lumi sul fianco, e mi volto, ma la casa nasconde quell'altra che si vedeva dall'aia. Siamo in mezzo a due mammelle, dico; qui nessuno ci pensa, ma siamo in mezzo a due mammelle »³⁵.

Gli animali, dal canto loro, fanno parte di questo medesimo processo. Si muovono con gesti solenni e quasi divini. Diventano essi stessi l'epifania di un mistero, che all'improvviso si mostra con la sua imperscrutabile evidenza. Pavese ricorre all'animale che aveva segnato fin dall'inizio la sua poesia, ed è l'immagine del Dio-Caprone:

« Rido rido, e mi fermo perché diventavo matto. Qualcuno dalla stoppia mi aveva risposto ridendo, ma non era Gisella: era un verso da bestia, che sembrava una vecchia, una voce da battere i denti. Vado tutto in sudore. Poi la vedo fermarsi a metà della stoppia, una cosa nera che si muoveva adagio e che ride di nuovo, da sola.

Era una capra. Mi siedo contro il muretto e la guardo, la guardo, perché veniva proprio da me. Fortuna che non c'era Gisella e che non mi vedeva. La capra si ferma a tre metri, mi guarda; poi piglia la corsa di fianco e si butta nelle canne come un camoscio. Fece un po' di fracasso, e poi silenzio »³⁶.

Nel *Mestiere di vivere* Pavese sottolinea il valore che l'immagine assume per la sua intelligenza del mondo:

« il tuo motivo del caprone era il motivo *del nesso tra l'uomo e il naturale-ferino*. Di qua il tuo gusto della preistoria: il tempo in cui s'intravede una promiscuità dell'uomo con la natura-belva. Di qui la tua ricerca dell'origine dell'immagine in quei tempi: la promiscuità di un primo termine (*solitamente*).

³³ Ivi, p. 20.

³⁴ Ivi, p. 21.

³⁵ Ivi, p. 28.

³⁶ Ivi, p. 45.

umano) con un secondo (solitamente naturale) che sarebbe qualcosa di più di un semplice fantastico: una testimonianza di un nesso vivo ».³⁷

5. Ragione e istinto, intelligenza e passione, umano e ferino stanno insieme, connessi in una sola sfera. Una cosa è in relazione con l'altra. Entrambe diventano realtà speculari, che coesistono all'interno di un solo processo. Raccontare una parte implica anche contemplare l'altra metà. Pavese richiama la forza primitiva degli istinti, e, nello stesso tempo, evoca il suo contrario: « Tu esalti l'ordine descrivendo il disordine »³⁸.

Queste premesse legittimano le conclusioni a cui arriva. L'arte non può prescindere dalla rappresentazione simbolica dell'esperienza umana. Riproduce, piuttosto, principi contrastanti in lotta. La « favola perenne », che i suoi libri raccontano ininterrottamente, mostra « il selvaggio, il titanico, il brutale, il reazionario » contro « il cittadino, l'olimpico, il progressivo »³⁹. Questo conflitto dà senso alla genesi dei libri. Ne legittima perfino la ragione di esistere:

« L'interesse di un'opera per chi la fa – e anche per chi la capisce – è di vederla formarsi tra tendenze contrastanti, comporre ed innestare queste tendenze, dar loro un senso formale – e il massimo dei contrasti è fra l'inconscio e il conscio (esigenze sociali, comunicative, etiche, ecc.) Un'opera di mero inconscio – mero automatismo – è irrespirabile, o un mero scherzo »⁴⁰.

Il “selvaggio” e il mistero sono i veri, grandi temi. Parlare di loro è il contrassegno dell'arte moderna. Ogni altra opzione è un'irrilevante banalità: « La parola che descrive (echeggia) un ritmo (azione magica) o un fatto dimenticato o misterioso (evocazione) è la sola arte che mi interessa. Rendere direttamente la vita – se fosse possibile sarebbe inutile – perché l'uomo s'interessa soltanto a un rito o a una realtà occulta »⁴¹. Infatti, « l'irrazionale è l'enorme réservoir dello spirito, come i miti lo sono delle nazioni. Le tue creazioni le trai dall'informe, dall'irrazionale, e il problema è come portarle alla consapevolezza »⁴².

6. Qualche considerazione finale aiuta forse a illustrare il senso di marcia di questo discorso. Alla fine degli anni Sessanta Pasolini gira uno straordinario documentario che si intitola *Appunti per un'Orestiade*. Il film, richiamando puntualmente lo schema del testo di Eschilo, finisce con la trasformazione delle Furie in Eumenidi e questa conclusione è una specie di sintesi dell'intero tema dell'opera.

Pasolini si interroga sul modo di rappresentare questa sintesi. A proposito di una danza, filmata passando attraverso un villaggio, osserva che fino a pochi anni prima quella stessa danza « era evidentemente un rito, aveva significati precisi, religiosi, forse co-

³⁷ ID., *Il mestiere di vivere*, cit., pp. 162-163.

³⁸ Ivi, p. 335.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ivi, p. 336.

⁴¹ Ivi, p. 372.

⁴² Ivi, p. 274.

smogonici »⁴³. Ora, la tribù del villaggio, « in questi stessi luoghi dove una volta faceva veramente queste cose, sul serio, ora le ripete, però le ripete allegramente, come per divertirsi, svuotando questi gesti, questi movimenti del loro antico significato sacro. Ecco una metafora di quella che potrebbe essere la trasformazione delle Furie in Eumenidi ».

Pasolini, in chiusura, cita le parole di Minerva alle Eumenidi:

« Capisco la vostra ira. Siete più vecchie di me. Ma se la vostra esperienza è più grande, a me il Dio ha dato il dono della ragione. Andate, andate pure in un altro paese. Rimpiangerete questo. Io so che i giorni futuri daranno grandezza alla mia gente, e se sarete qui, nel centro glorioso di questa città, vedrete processioni di uomini e donne portarvi doni come nessun altro popolo al mondo »⁴⁴.

Le Furie si lasciano convincere dalle parole di Atena e accettano di coesistere con la Dea della ragione, esse, le dee dell'irrazionalità, nel nuovo mondo. Pasolini così conclude:

« le antiche divinità primordiali coesistono con il nuovo mondo della ragione e della libertà. [...] I problemi non si risolvono, si vivono, e la vita è lenta. Il procedere verso il futuro non ha soluzioni di continuità. Il lavoro di un popolo non conosce né retorica né indugi. Il suo futuro è nella sua ansia di futuro e la sua ansia è una grande pazienza. »⁴⁵

Pavese avrebbe chiosato tali affermazioni con le parole ricordate prima: « la festa ricelebrea il mito e insieme lo instaura come se ogni volta fosse la prima. »

MATTEO PALUMBO

(Università di Napoli Federico II*)

*Email: <matpalum@unina.it

⁴³ P. P. PASOLINI, *Sceneggiature (e trascrizioni). Appunti per un'Orestide africana*, in *Id.*, *Per il cinema*, 2 voll., "I Meridiani", Milano, Mondadori, 2001, vol. I, p. 1194.

⁴⁴ *Ivi*, p. 1195.

⁴⁵ *Ivi*, p. 1196.

BIBLIOGRAPHIE

Estetica. Studi e ricerche, vol. VIII, fasc. 2, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 439, € 30.

La rivista « Estetica. Studi e ricerche » propone un numero “vichiano”. Non solo perché ospita i contributi del seminario *Vico e l'estetica*, ospitato dall'Accademia di Belle Arti di Napoli durante l'anno dedicato alle celebrazioni del 350° anniversario della nascita di Vico, ma anche perché ospita una sezione dedicata al rapporto tra estetica e animalità, che è tema di cui il filosofo napoletano può essere considerato un “nume tutelare”. Le sezioni della rivista sono curate, rispettivamente da Dario Giugliano e Manuela Sanna, e da Micaela Latini.

Direttamente e indirettamente dedicato a Vico, dunque, questo volume raccoglie contributi importanti e meritevoli di ordinare temi già battuti e allo stesso tempo di proporre nuove strade di ricerca attorno all'estetica e al compito di descrivere l'umano e il suo sviluppo storico, a partire da questo punto di vista.

La sezione vichiana non può non aprirsi con un bel contributo di Andrea Battistini che riprende il tema del sublime e si concentra soprattutto sulla barbarie ritornata, aspetto che forse più di altri ci parla dei tempi che stiamo vivendo. Del “sublime” viene offerta una panoramica filosofica e letteraria completa, ed emerge – inoltre – l'importanza di questo “concetto” che si caratterizza, nella prospettiva di Vico – ma anche di Battistini –, come la possibilità di una via d'uscita dalla bar-

barie, inaugurando nuovi aspetti creativi che ristabiliscono l'operare umano nella storia. Il saggio di Vitiello mette a confronto Vico con Benjamin, ma soprattutto affronta il tema della teologia politica e dei suoi rapporti con l'antropologia in due autori che sembrano lontani, ma si avvicinano nella posizione di un problema comune. In questo confronto, portato avanti attraverso le “immagini”, la cristologia e il rapporto con il Vecchio Testamento assumono un ruolo importante. Il saggio di Giuseppe Patella si concentra sul rapporto tra corporeità e temporalità. Il tema del corpo e delle sue virtù conoscitive è fondamentale nell'ambito degli studi vichiani, e il rapporto tra corpo e tempo nella dimensione estetica è un aspetto specifico e originale di questo ambito di discorso. Un denso saggio di Givone sull'origine, chiude la sezione vichiana. Il tema dell'origine – che ha caratterizzato molte interpretazioni dell'autore della *Scienza nuova* – viene affrontato a partire dalla filosofia presocratica, tracciando una bella “genealogia” vichiana che parte da Anassimandro e che individua nel pensiero del *non essere* la radice antropologica e antimetafisica della filosofia.

Ne emerge un Vico *nuovo*, come la *Scienza* che ha fondato, legato al corpo più che alla materia, un corpo che è principalmente *umano*, perché si proietta indietro verso l'origine e in alto verso il cielo. In questa tensione continua sta tutta la tragicità dell'agire umano, e l'angolo dell'estetica sembra aiutare a mostrare

ancora una volta la forza dell'antropologia vichiana. D'altra parte, i contributi ospitati in questa sezione della rivista sono specchio di un seminario che ha restituito tutta la vivacità del pensiero di Vico, capace di dare stimoli e suggestioni in un momento nel quale i temi del post-umano, del linguaggio e della costruzione della realtà sembrano porsi in contrapposizione ad alcune delle conquiste della modernità.

E d'altra parte, se si volge lo sguardo alla sezione dedicata all'animalità, non si può fare a meno di scorgere anche lì temi profondamente vichiani. La domanda alla quale i contributi raccolti cercano di rispondere, come scrive anche Micaela Latini nell'introduzione, è riferita al cambiamento della prospettiva estetica, allorché si volge lo sguardo dall'uomo all'animale. Il contributo di Vallori Rasini (*Animalità e « differenza antropologica » in Plessner*) traccia un quadro del tema della differenza antropologica nella riflessione contemporanea, in un'ottica di continuità tra uomo e animale. Salvatore Tedesco, nel suo articolo (« Um den gesunden Tierverstand genommen ». *Animalità, macchina dell'ominazione, tessitura estetica*) parte da Nietzsche per analizzare la riflessione sul linguaggio di Sebald. L'aspetto più interessante di questo contributo è la necessità di superare la limitazione del corpo e dei sensi, verso una sostanza che non si conosce e non si comprende fino in fondo, andando oltre il dualismo mente-corpo di tradizione cartesiana. In un'ottica di continuità tra umanità e animalità si pone anche il saggio di Dario Martinelli (*Riflessioni per una interpretazione zoosemiotica dell'estetica*), dove l'approccio comportamentista si interseca produttivamente con la filosofia del linguaggio, e ancora

una volta la semiotica si configura come una chiave importante nel rapporto tra estetica e natura. Chiude la sezione, un ritorno esplicito alla modernità, e in particolare al secolo dell'Illuminismo. Maddalena Mazzocut-Mis, infatti, traccia nel suo intervento (*Stile animale. Un percorso settecentesco*) una linea di continuità tra uomo e animale che esprime tutta la contraddizione del Secolo dei Lumi, nel quale (soprattutto nella prospettiva di Diderot) il corpo smette di essere forza inerte, ma assume una capacità creativa che si sviluppa nell'arte umana. In quest'ultimo contributo, ma anche in quelli precedenti, il corpo si costituisce come l'elemento che ci restituisce alla nostra animalità e brutalità; un'animalità – però – nella quale “stiamo bene” e che diventa il luogo della nostra creatività, se siamo capaci di leggerla in un'ottica vichiana.

Tra le due parti della rivista, quattro contributi costituiscono la sezione *varia*, che ospita riflessioni di Agostino Cera (*Maschere nude, maschere vuote. Karl Löwith interprete del teatro pirandelliano*), Mariafilomena Anzalone (*L'immagine di sé. Coscienza morale e duplicità dell'io in Adam Smith*), Annamaria Contini (*Metaphor, Knowledge, and Semantic Innovation in Max Black*) e Federico Croci (*Seduzione e incanto della parola. Una riflessione teoretica sull'origine e lo statuto del linguaggio a partire dal « Cratilo » di Platone*), riflessioni che appaiono coerenti nei temi affrontati, pur proponendo prospettive filosofiche diverse. Il rapporto con gli altri e con noi stessi, il mistero della natura umana e l'espressione di tale mistero sia nella ricerca dei *diversiloquia* che nella nostalgia per un linguaggio “cristallino” ci mettono nella posizione di guardare al pensiero come un

riflesso della nostra natura più profonda, sia essa umana o animale.

Questo fascicolo della rivista « Estetica. Studi e ricerche » appare dunque coerente e ben curato (più giusto sarebbe dire: “custodito” con cura), e rappresenta nella sua interezza un bello e atteso omaggio a Vico.

Roberto Evangelista

JEAN-JACQUES MARCHAND, *Studi Machiavelliani*, 2 tomi, “Studi e testi di arte, lingua e letteratura”, Firenze, Polistampa, 2018, pp. 516, € 32.

Quando un autore ormai noto pubblica un così ampio volume di suoi scritti, talvolta si può sospettare che raccolga tutto ciò che ha elaborato anche a spese del discernimento critico ed autocritico. Questo non è certo il caso del presente volume, opera di uno studioso tra i più preparati e seri che esistano. Se alcuni dei lavori qui raccolti risalgono agli anni della laurea o del dottorato, molti altri sono frutto di ricerche anche recenti o addirittura inediti. Marchand non si è fermato alle pur cospicue acquisizioni di un volume fondamentale come: *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile* (Padova, Antenore, 1975), ma di esso ha conservato quelle che ci sembrano le due impostazioni principali del suo lavoro critico. Anzitutto egli ha ben colto la bipolarità del pensiero e dello stile di Machiavelli, da un lato rivolto allo stabilimento di regole e di analogie storiche, con il procedere dilemmatico che estremizza e razionalizza una materia altrimenti complessa, dall'altro animato dalla scoperta (particolarmente nei *Ghiribizzi al Soderini*, ma è una oscillazione che si può notare anche in testi precedenti) della molteplicità delle cause e delle situazioni,

quindi della *fortuna* e del necessario riscontro coi *tempi*. La disgregazione stessa della società italiana, il prodursi continuo di capovolgimenti impensabili, come la fine dei Borgia, l'intervento della Francia in Italia e il suo rapido esaurirsi, inducono lo scrittore ad arricchire di sempre nuove varianti la sua visione del mondo.

L'altra caratteristica originale del discorso critico di Marchand sta nella latitudine degli interessi. Dall'analisi della lingua e dello stile dello scrittore si perviene organicamente al pensiero, e questo a sua volta è collocato nella situazione storica e sociale, nel lavoro svolto da Machiavelli prima in cancelleria, poi per i Medici, tutto sempre documentato con una ricca e puntigliosa erudizione. Per questo le cinque sezioni in cui il volume si divide formano un sistema di ricerche complesso ma nella sostanza profondamente unitario. Nelle prime due sezioni (« Problematiche generali » e « Machiavelli cancelliere e diplomatico ») vediamo come la formazione del grande politico si stacchi gradualmente da quella che era l'immobile saggezza della classe dirigente fiorentina, espressa dalle *Consulte e pratiche*. Emergono le particolari strategie politiche, ma anche formali, impiegate da Machiavelli per convincere una classe dirigente non sempre disposta ad accettare le idee nuove proposte dal “mannerino” del Soderini, come la questione dell'ordinanza. L'analisi si fonda sulla precisa conoscenza dei rapporti politici, di classe e anche burocratici del governo di Firenze, per spingersi fino alle varie tipologie (compresi i giochi di travestimento, p. 297) del linguaggio diplomatico del Segretario, da strettamente cancelleresco a comico e tragico. La “teatralità” con cui il Segretario mette in scena i suoi rapporti con vari po-

tenti (Caterina Sforza, la corte di Francia o Giulio II) non è mai fine a se stessa, ma è legata alla penetrazione dell'ambiente, dei rapporti di forza, del carattere e delle motivazioni dei personaggi. Trascurando di necessità episodi minori messi in luce dall'infaticabile filologia di Marchand, ci imbattiamo anzitutto nel problema essenziale del rapporto fra "giusto" e "ingiusto" in Machiavelli (p. 31). L'assialità di giusto-ingiusto, bene-male, nota esattamente Marchand, è conservata da Machiavelli, che anche nelle parti più spregiudicate del *Principe* chiama "bene" e "male" coi loro nomi. Quello che viene meno è il discrimine fra legale e illegale. Machiavelli non è un giurista ma un umanista, di conseguenza non può ammettere una legittimità non fondata sui rapporti di forza. Per questo gli occorre, particolarmente nel *Principe*, un linguaggio « paradossale » (p. 39) per negare le apparenti "verità" più abusate, per capovolgere (come nel capitolo XV) la semantica di "buono" o "cattivo" in relazione alle necessità politiche, dove la retorica assume un ruolo di convincimento attivo, non esornativo. L'urto con la morale cristiana avviene inoltre attraverso il recupero del pensiero dei classici (Lucrezio, Polibio, Livio, Erodiano), anche se l'argomento non è tra quelli più particolarmente approfonditi da Marchand.

Come abbiamo già osservato, è invece centrale nella sua riflessione il problema della fortuna e del riscontro coi tempi. Se per Machiavelli la storia resta "la maestra" delle nostre azioni, egli deve però constatarne l'almeno parziale imprevedibilità già nel 1506, assistendo all'incredibile successo di Giulio II contro Perugia (p. 171); e la riflessione, sempre arricchendosi e anche contraddicendosi, dai *Ghiribizzi* arriva al *Principe* (XXV), fino ai *Discorsi* (I, 27) e al capitolo « Di fortuna ». Ma a

cambiare può essere anche il giudizio sulle stesse vicende riconsiderate a distanza di anni, come avviene per Cesare Borgia, visto come invincibile, poi miserabile e sconfitto, infine ricuperato come possibile modello esemplare nel VII del *Principe*. Così nelle *Istorie fiorentine* un Machiavelli, ormai in parte lontano e diverso dalle conclusioni delle grandi opere teoriche, si arrovela sulla applicabilità dell'esempio romano a Firenze, si chiede se sia possibile interrompere, per mezzo di « uno savio dator di legge » (III,1), un declino che, secondo le regole razionali dell'analogia storica, apparirebbe irrimediabile. A manifestarsi è qui lo scrittore, pessimista ma anche possibilista verso il principato, del *Discursus florentinarum rerum*, quell'ultimo Machiavelli che Marchand ritiene giustamente non ancora del tutto approfondito (p. 311). Circa gli incarichi ricevuti dai Medici, il critico si sofferma sulla missione a Carpi e sul rapporto che si stabilisce tra Machiavelli, Guicciardini, i frati o l'ospite carpigiano, con una messa in scena che comprende tonalità autoironiche, beffarde o tragicomiche. Ma quando è chiaro che ormai si va « Verso la catastrofe » (p. 341), con la guerra della Lega di Cognac e infine il Sacco di Roma, il discorso fra i due si farà tutto tragicamente politico e sembrano attenuarsi le differenze di valutazione che li dividono, anche se Machiavelli capisce meglio quel rapporto ambiguo fra il duca d'Urbino e il papa, che sarà una delle cause del disastro. L'analisi delle principali opere storiche dei due autori permette una verifica delle loro differenze anche sul terreno strutturale e stilistico. L'« anello di congiunzione » tra di esse (p. 397) è costituito dalla morte di Lorenzo il Magnifico, con cui si chiudono le *Istorie fiorentine* e si apre invece la *Storia d'Italia*. Machiavelli compone

un “medaglione” di tipo plutarchesco che però non si stacca dalla trattazione storica, a differenza del precedente ritratto di Cosimo, ove lo scrittore avverte il netto cambio di impianto narrativo (dice di aver imitato « quelli che scrivono le vite dei principi, non quelli che scrivono le universali istorie » [VII,6]). Ma per Lorenzo è impossibile separare la sua vita (quasi formata da « due persone diverse » [VIII,36]) dalla politica italiana, e quindi la sua prematura morte dalla rovina d'Italia. Per Guicciardini non importa affatto la personalità dell'uomo, bensì il rilievo tutto pragmatico della sua azione, e lo stesso accade per altre grandi personalità sussunte in una storia politica motivata da una pluralità di concause spesso oscure. Lo stesso si può notare nel giudizio dei due autori sull'azione di Carlo V e Francesco I: più pragmatico Guicciardini, più preoccupato Machiavelli di analizzare le singole personalità e le loro scelte, spesso incomprensibili alla luce della ragione e dell'analogia.

Non ci soffermiamo su altre annotazioni circa la “fortuna” di Machiavelli, anche se è interessante l'analisi dell'antimachiavellismo francese di Gentillet e Bodin, da spiegare almeno in parte con l'odio per Caterina de' Medici e altri potenti toscani di quella corte e il loro creduto machiavellismo (in senso deteriore). Il tema dell'antimachiavellismo si collega idealmente all'interpretazione del Dionisotti, primo dei tre grandi critici trattati nell'ultima parte del volume. L'“accanimento” contro Machiavelli di quello studioso (p. 459-465) ha una genesi etico-politica, che egli stesso ha spiegato con l'uso falso e retorico fatto dal fascismo di quell'autore, come pure di Dante. L'odio di Dionisotti per la *Realpolitik* lo induce a definire “pe-

ricoloso” Machiavelli riferendosi soprattutto al cap. VII del *Principe* e all'ipotesi, che Marchand giudica giustamente arbitraria, per cui la proposta assunzione di don Micheletto come uomo d'armi per Firenze dimostrerebbe un intento criminoso di Machiavelli. Il grande critico è insomma, secondo una definizione che ci sembra esatta, l'ultimo rappresentante dell'antimachiavellismo etico ottocentesco, a fronte della tendenza opposta rappresentata dal Ridolfi o da interpretazioni rivoluzionarie come quelle di De Sanctis o Gramsci. Ma Dionisotti non si è solo limitato alla polemica, poiché ha aperto prospettive originali per quanto concerne il Machiavelli letterato (*Decennali*) e l'opera storica. Di Corrado Vivanti (pp. 473-479) è posta in rilievo l'attenzione per il Machiavelli storico; per Ezio Raimondi, Marchand rileva che non si è occupato a lungo di Machiavelli, ma l'ha fatto in modo intenso e innovativo. In un quadro critico ancora dominato sostanzialmente dal crocianesimo, con la sola eccezione delle prime analisi li.

Alessandro Montevercchi

CLAUDIO CIOCIOLA, CLAUDIO VELA (a c. di), *La Tradizione dei Testi, Atti del Convegno (Cortona, 21-23 settembre 2017)*, “Il testo nel tempo”, 1, Firenze, Società dei Filologi Italiani, 2018, 294 pp., € 30.

Il volume si apre con « Storia delle tradizioni » e varianti d'autore (Barbi, Pasquali, Contini) di Claudio Ciociola (pp. 3-22), una rassegna puntuale della vivace discussione ecdotica degli anni '30, attraverso cui si manifesta in modo ancora più articolato il ruolo fondamentale di Giorgio Pasquali nella messa in

rilievo degli argomenti menzionati nel titolo, anche se lo stesso studioso romano nei lavori successivi alla pubblicazione del suo famoso libro del 1934 non era più così sicuro circa la riconoscibilità di varianti d'autore nel campo dei testi antichi.

Segue *Il grano e la zizzania. L'autore, il copista, l'editore* di Alessio Decaria (pp. 23-49), che presenta una serie di casi in cui l'analisi della storia della tradizione solleva dubbi sulle lezioni tradite senza che ciò permettesse di apportare correzioni inoppugnabili. Tuttavia, anche la consapevolezza di leggere tramite la mediazione stilistica o linguistica di un copista dagli usi scrittori ed espressivi ben precisi (qui si dà l'esempio del trevigiano Nicolò de' Rossi e del pistoiese Tommaso Baldinotti, che ci hanno trasmesso il sonetto dantesco *Un dì si venne a me Malinconia*), rappresenta un risultato prezioso di tale tipo di studio.

Esaminando una varietà di precedenti dove le testimonianze manoscritte lasciate da letterati italiani sono state soggette a successivi lavori di riordinamento (Della Casa, Verri, Montale, Gadda, Sereni... a cui si contrappongono le carte meticolosamente curate e strutturate di Luigi Meneghelli), il contributo *Autografi, documenti, archivi. Solitudine degli originali e configurazioni storiche dei manoscritti letterari* di Simone Albonico (pp. 51-74) invita a una maggiore consapevolezza storica e metodologica nel trattamento di tali documenti, a partire dalla loro registrazione e conservazione. Così ci si augura non soltanto uno scambio più profondo fra filologi, archivisti, bibliotecari e letterati, ma soprattutto l'affermarsi di un ruolo di primo piano della storia della tradizione nell'ordinamento archivistico dei materiali.

Simona Brambilla conduce *Spigolature nella tradizione manoscritta delle "Chiose Selmi"* (pp. 75-92), da cui emerge il quadro di una tradizione quantitativamente contenuta, ma piuttosto mobile e disorganica, segnata dall'esistenza di varie redazioni e da un carattere eterogeneo sia dal punto di vista macrostrutturale, sia da quello lessicale. All'interno di tale insieme di chiose toscane all'*Inferno* si può comunque identificare un gruppo compatto di codici recanti la redazione breve, accomunati anche dall'appartenenza comune a una cultura popolare, propensa al racconto novellistico, la cui stabilità testuale permette l'applicazione di criteri rigorosamente lachmanniani. Così si prospetta in sede editoriale un corredo al testo – per il cui stabilimento pare tuttavia possibile avvalersi, con cautela, anche delle redazioni più ampie – che fornisce le sue diverse stratificazioni, rendendo così possibile seguire le dinamiche della trasmissione a cui era sottoposto il commento dantesco in oggetto.

In *Sillogie e serie: leggere la tradizione della poesia lirica tra Due e Trecento* (pp. 93-116), Marco Berisso presenta un panorama delle possibili testimonianze di raccolte d'autore presso la poesia italiana delle origini che siano assimilabili a quella guittoniana ricostruita da Lino Leonardi per i testi riuniti dal cod. Riccardiano 2533. Nella valutazione dei casi esaminati si manifestano a tal proposito il ruolo determinante di elementi esterni, possibilmente paratestuali, o comunque di « spie di costruzione della serie particolarmente significative » (p. 110) nonché l'importanza del « criterio dell'adiacenza geografica » (p. 111), vigente o meno fra il collettore e la sua fonte. Di conseguenza, Berisso ritiene plausibile ascrivere l'ordinamento delle

sillogi presenti nei mss. Barb. lat. 4036 (Marino Ceccoli), Marc. It. IX. 529 (Cino da Pistoia), Laurenziano Redi 9 (Panuccio del Bagno) ai loro rispettivi autori, mentre respinge le rispettive ipotesi avanzate per Cavalcanti nel Vat. lat. 3214 e Monte Andrea nonché Rustico Filippi nel Vat. lat. 3793.

Giulio Vaccaro analizza in *Copisti e Filologi. Per la tradizione dei volgarizzamenti a Firenze nel primo Trecento* (pp. 117-138) alcune traduzioni fiorentine da cui emerge un ruolo particolarmente attivo del copista: le *Epistole a Lucilio* e le *Ars amandi* negli autografi di Andrea Lancia, i *Facta et dicta memorabilia*, la versione lunga dei *Fet des romains*, vergata dal mercante fiorentino Lapo di Neri Corsini, e, infine il *Libro del saver de Astrologia*, meticolosamente riprodotto, persino negli aspetti materiali, dal suo modello castigliano da « Guerruccio figliuolo di Cione Federighi » (p. 136). Così si dimostra che quanto più attivo si presenta l'operato del copista, tanto più delicato può risultare collazionare il rispettivo testo, visto che si registrano non soltanto fenomeni di contaminazione oppure la presenza di diversi stati testuali, ma anche cospicue difficoltà nel distinguere fra riscritture di brani circoscritti, rimaneggiamenti e redazioni autonome.

Nicoletta Marcelli affronta con *Tradizione connotativa e tradizione deformante: il caso del "Tancredi" e della "Novella di Seleuco" di Leonardo Bruni* (pp. 139-172) due effetti specifici della trasmissione dei testi: uno che produce lo snaturamento dell'opera in oggetto, e uno che le conferisce un determinato significato tramite l'inserimento in miscellanee ideologicamente orientate. La prima situazione, quella della *tradizione deformante*, si

può osservare nella precoce scissione del dittico narrativo bruniano, a cui seguì, probabilmente, una ricomposizione poligenetica sull'iniziativa di tre copisti particolarmente abili e, infine, in alcuni manoscritti, la sostituzione del *Tancredi* latino con l'originale boccacciano (*Dec.* IV, 1). Il fenomeno della *tradizione connotativa* si manifesta in un gruppo di codici del *Seleuco* che, affiancando a quest'ultima novella diversi testi uniti dall'esaltazione – in chiave anti-medicea – dell'oligarchia fiorentina, cercarono di diffondere l'immagine del Bruni fautore dell'antica nobiltà cittadina.

Le *Indagini sulla tradizione dei canzonieri in volgare del Quattrocento* (pp. 173-190) svolte da Tiziano Zanato e Andrea Comboni presentano alcuni risultati emergenti dall'*Atlante* che a tale proposito è stato allestito dai due studiosi (Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2017). Così balzano agli occhi il grande numero di testimonianze uniche (43 manoscritti e 12 stampe su 96 canzonieri) e l'alta percentuale di esemplari autografi o ideografi (ca. il 25%). Si possono individuare anche parecchi casi di una stesura condotta in varie fasi redazionali (come nel caso del ravennate Bernardino Lidio Catti) nonché di problemi attributivi che continuano a sussistere.

Seguono le osservazioni *A proposito della "Lettera di Aristeia"* di Concetta Bianca (pp. 191-210): tale opera fu tradotta prima da Iacopo Angeli da Scarperia, su incarico del francescano Tedaldo Della Casa, e poi, nel 1457, da Mattia Palmieri. Quest'ultima iniziativa di traduzione può fungere da « caso esemplare di archetipo in movimento » (p. 201), visto che Palmieri stesso rielaborò il testo nel 1467 e che anche la *princeps*

dello stesso anno non è priva di varianti forse attribuibili all'autore. La stampa del 1471, invece, rivela la volontà dell'editore, Giovanni Andrea Bussi, di riportare « la *Lettera di Aristeo* alla sua sede naturale, cioè di *accessus* al testo biblico » (p. 203). In appendice si danno le dediche dell'Angeli e del Palmieri.

Sebastiano Gentile conduce un'indagine sulle *Tradizioni in presenza dell'autore: Ficino e dintorni* (pp. 211-236), prendendo le mosse dai problemi ecdotici legati all'edizione dell'epistolario dell'autore neoplatonico. In effetti risulta caratteristica della tradizione degli scritti umanistici in generale proprio una marcata presenza dell'autore, il quale spesso interveniva anche su opere già messe in circolazione, cosa che produsse frequenti divergenze fra l'autografo ed esemplari successivi nonché una certa fluidità del testo pubblicato. Ne consegue l'importanza di prendere in considerazione le correzioni apportate alle stampe, a contrario di quanto avvenuto nell'edizione del commento ficiniano al *Parmenide* di Maude Vanhaelen, dove si è ignorato l'esemplare aretino del 1496, corretto da Ficino Ficini. Infine, Gentile mette in rilievo la similarità fra la tradizione di tale testo e quella della *Vita civile* di Matteo Palmieri, sottolineando la necessità di un maggiore scambio fra il "mondo latino" e il "mondo volgare", dato che le questioni ecdotiche variano secondo « la modalità di diffusione dei testi » (p. 236), a prescindere dalla lingua di composizione.

Giulia Raboni prende in esame l'importanza che anche in epoca più recente continua ad avere la *Storia della tradizione in presenza di autografo. Applicazioni Manzoniane* (pp. 237-252),

dimostrando così l'utilità delle acquisizioni metodologiche ottenute dalla filologia della copia, quali l'interesse per gli aspetti materiali della trasmissione, un censimento più approfondito e l'attenzione alle forme strutturali della diffusione, anche nel campo della filologia d'autore.

Con *Il testimone anfibio. Il dattiloscritto fra tradizione manoscritta e tradizione a stampa* (pp. 253-274) di Paola Italia, il volume approda al Novecento. La studiosa mette in evidenza alcuni problemi filologici propri dei testimoni letterari tipici del XX secolo: la non sempre facile distinzione fra esemplari autografi e apografi, che richiedono un diverso trattamento degli errori, la necessità di distinguere fra dattiloscritti d'autore primari e secondari nonché la possibilità di interventi correttori riportati in un secondo momento. Da tutto ciò si evince la necessità di assumere nei confronti di tali materiali, che, appunto, condividono delle caratteristiche sia del manoscritto che (a causa della loro natura replicabile) della stampa, un atteggiamento cauto e orientato al caso singolo.

In virtù del carattere eterogeneo dei vari lucidi contributi qui riuniti, gli atti del convegno di Cortona riescono così a dimostrare quanto continui a rivelarsi proficuo per ogni analisi filologica un esame approfondito della storia della tradizione di qualunque testo.

Matthias Bürgel

MARCO CARMELLO, *La poesia di Elsa Morante. Una presentazione*, Roma, Carocci editore, 2018, pp. 112, €12.

Modeste dans son ampleur comme dans l'objectif qu'il se pose, l'ouvrage de Marco Carmello, professeur de philologie italienne à l'Université Complutense de Madrid, est pourtant le fruit d'un enjeu critique capital : celui de rendre justice à la poésie d'Elsa Morante. Publié en 2018 chez Carocci editore, *La poesia di Elsa Morante. Una presentazione*, constitue en effet la première monographie exclusivement consacrée aux recueils poétiques de celle qui fut considérée comme la plus grande romancière italienne du XXe siècle dès la parution, en 1948, de son premier roman *Menzogna e sortilegio*. L'éclat puissant de la prose morantienne, réverbéré de roman en roman, éclipsa longtemps le versant poétique de son œuvre, plongeant celui-ci dans un oubli et un désintérêt tenaces : un bref passage en revue des essais et articles dédiés à l'œuvre de Morante suffit ainsi pour mesurer l'étendue de cette lacune et pour constater, avec Cesare Garboli, que les vers de l'auteur reposent dans une « sepoltura che dura tuttora ». Comme l'explique Marco Carmello dans la brève introduction qui ouvre le recueil, cette absence de considération vis-à-vis de la poésie de Morante, inévitablement répercutée par les historiens de la poésie italienne de la seconde moitié du XXe siècle, est à l'origine du travail qu'il entreprend. À ce motif historique, s'ajoute une suggestion poétique, puisque l'auteur perçoit l'œuvre poétique de Morante comme une voie alternative aux jeux linguistiques, placés sous le signe de la négativité, dont se réclame tout un pan de la tradition poétique italienne du XXe siècle, de Gadda à Bufalino en passant par Manganelli et Pizzuto. De là, la

troisième considération au fondement de cette étude : une considération pleinement critique qui entend démontrer la portée et la valeur, tant dans l'économie de la production morantienne que dans le panorama de la poésie italienne, d'une œuvre aussi mésestimée qu'inexplorée. Ce double projet d'exhumation symbolique et de réhabilitation critique de la poésie morantienne s'effectue autour des deux œuvres poétiques publiées par la romancière : *Alibi* et *Il mondo salvato dai ragazzini*. Obéissant à ce qu'il appelle « la volontà autoriale ferrea » (p. 7) de Morante qui exerça, en effet, un contrôle inflexible sur la publication de chacun de ses livres, l'auteur de l'essai fait le choix d'écarter une approche génétique des textes qui nécessiterait d'analyser les poésies disséminées dans les carnets de l'écrivain (on pense notamment au cahier *Narciso. Versi poesie altre cose molte delle quali rifiutate*, document inédit de 1945, dans lequel figurent, à l'état d'ébauches, certaines poésies qui conflueront dans *Menzogna e sortilegio* et *Alibi*) ou qui apparaissent, sous forme d'épigraphes et de citations, dans ses romans. Il s'agit, selon nous, d'une restriction salutaire qui répond entièrement au dessein de l'ouvrage : renouveler la réception des poèmes d'Elsa Morante *a parte lectoris* et fournir les moyens d'évaluer l'armature ciselée et complexe de ces textes. Organisé en sept chapitres, divisés en sous-sections thématiques, l'essai mobilise, avec clarté et méthode, les ressources de la contextualisation historique, de l'analyse stylistique et de l'herméneutique littéraire pour tracer un parcours progressif dans les deux recueils étudiés.

Le premier chapitre, « Elsa Morante e la sua poesia » expose le sens et la valeur de la poésie qui émergent des déclarations de l'auteur contenues dans

les brefs essais de *Pro o contro la bomba atomica*. En rangeant la prose des romans, des épopées, et des nouvelles, comme les vers des poèmes sous la dénomination de « poésie », Morante élève le langage poétique au rang d'absolu : principe d'ordre et de vie, la poésie donne forme à l'existence, contre la menace de l'anéantissement. Si l'écriture romanesque d'Elsa Morante, inscrite de droit fil dans la lignée des grands romanciers français, italiens et russes du XIXe siècle, est le reflet de cette poétique que M. Carmello qualifie à juste titre de classique, sa production en vers se déroule, toutefois, sur un autre bord de la langue, plus mobile et bousculé, dont on il est difficile de saisir les contours. La poésie de Morante fait écho aux vers de Saba et se mêle aux voix de Sandro Penna et de Pier Paolo Pasolini, trois figures marginales, à certains égards antimodernes, qui se tiennent obstinément hors du canon poétique du XXe siècle italien. Si bien que, pour M. Carmello, « [...] l'opera poetica di Morante pare essere priva di una genealogia, di un'origine, sembra scaturita da una fonte personale, nascosta, indifferente al tempo in cui è stata scritta, e per questo non collocabile in un quadro di riferimento » (p.11). Par ailleurs, la conception de la poésie comme forme d'expression totale, soustraite à toute partition générique, a pour corollaire l'absence de jugement de la romancière sur l'écriture en vers même. C'est dans la neuvième partie de *La Storia* que l'auteur de l'essai extrait ce qui se rapproche le plus d'une « déclaration de poétique » morantienne : passage célèbre où le petit Useppe déclame ses humbles poésies à Davide Segre, triste figure de l'intellectuel désespéré, auquel l'accès à la simplicité du verbe originel est définitivement défendu. L'écriture poétique

en vers est ainsi le lieu d'un jaillissement originaire de la parole, une pure expression du contact avec le monde, en-deçà du signe, et du côté du rythme, au sens où Henri Meschonnic l'entend (p. 16).

Muni de cette première définition du dire poétique chez Morante, M. Carmello engage une présentation d'*Alibi* et de *Il mondo salvato dai ragazzini* dans le deuxième chapitre intitulé « Prima presentazione della poesia morantiana ». Au terme d'un exposé de la longue phase d'apprentissage « artisanal » du métier d'écrivain auquel Elsa Morante voua sa jeunesse, l'auteur propose de lire les deux recueils poétiques comme des textes de seuil, dans lesquels Morante aurait mené une réflexion métalittéraire sur l'origine de sa propre écriture. Paru en 1958, *Alibi* marque, en effet, la fin de la première phase de la production morantienne, après les succès éditoriaux de *Menzogna e sortilegio* et *L'Isola di Arturo*, tandis que *Il mondo salvato dai ragazzini*, publié en 1968, ouvre la saison finale de la *Storia* et d'*Aracoeli*. Entre ces deux dates charnières, Morante ne publie que deux recueils de nouvelles, composés de textes de jeunesse (*Le bellissime avventure di Caterina*, 1959 et *Lo scialle andaluso*, 1963), elle abandonne définitivement, en 1962, son ambitieux projet romanesque *Senza i conforti della religione* et sombre dans une profonde dépression après la mort tragique de son amant, Bill Morrow. On mesure l'intensité de la crise, existentielle et poétique, traversée par Morante dans la décennie qui sépare les deux œuvres, grâce à l'analyse comparée de leurs incipit, que Marco Carmello mène de façon convaincante. Le ton badin des premiers vers d'*Alibi*, consacrés aux occupations anodines d'une chatte domestique, s'oppose à l'atmosphère lourde et solennelle

qui pèse sur le quatrain initial d'*Addio*, premier poème de *Il mondo salvato dai ragazzini*. Au plan formel, comme le montre l'analyse de M. Carmello, Morante recourt à un même procédé métrique, la synalèphe intrastrophique, pour construire deux structures rythmiques, là aussi, radicalement différentes. Les premières strophes d'*Alibi* sont construites sur un effet de décalage rythmique entre la syntaxe et la mesure métrique qui fait du texte un « flux poétique continu » et mélodieux. Dans *Addio*, à l'inverse, la métrique et la syntaxe procèdent d'un même mouvement, accentuant ainsi la vigueur solennelle de l'opposition entre le jour et la nuit (« l'urlo del mattino »/ O notte celeste »), mise en place à l'orée d'un parcours poétique qui sabotera continuellement les plans spatio-temporels. De cette brève étude de texte, il apparaît clairement que l'opération herméneutique du critique est soumise à l'autorité du texte poétique, formellement et thématiquement autonome, vis-à-vis des romans et de la vie de l'auteur.

Ainsi, dans le chapitre intitulé « Alibi », le critique prend le parti d'occulter les circonstances biographiques (l'amour aussi profond que paradoxal pour Luchino Visconti) qui entourent l'écriture des poésies pour se concentrer sur l'architecture métrique du recueil et proposer, à partir de celle-ci, une lecture métalittéraire du thème de l'alibi. Le constat d'un « double discours » au soubassement des seize poésies de la plaquette marque le point de départ de l'analyse textuelle. De fait, le commentaire serré des deux strophes initiales de la poésie *Alibi* et du bref poème *Sherazade*, montre comment Morante use constamment de la synalèphe et de l'enjambement pour créer une tension continue

entre la « lettre » du texte, c'est-à-dire sa syntaxe, et son « rythme ». Car si du point de vue du rythme, ces deux figures de liaison produisent des effets de fusion, du point de vue de la syntaxe, elles produisent une impression de rupture et, donc, de déphasage de la lettre par rapport au rythme. Ce procédé de décalage, qui ouvre une béance dans la texture de chaque poème, est la clef de lecture métalittéraire à travers laquelle le critique expose « la poétique de l'alibi » réalisée par Morante. Comme l'illustre clairement l'analyse thématique menée en fin de chapitre, toutes les compositions du recueil peuvent être lues comme des variations autour du méta-thème de l'alibi qui vise à « raccontare l'esperienza dell'essere altro, del trovarsi altrove ». L'innocence pré-linguistique des animaux auxquels le poète s'adresse (*Minna, Canto per il gatto Alvaro*), l'enfance, embuée dans l'éloignement du souvenir (*A una bambina, Ai personaggi*) l'*eros*, toujours malheureux (*Sherazade, Amuleto, Avventura*) sont les symboles de l'indissoluble relation binaire entre la langue et le mystère d'une « phrase céleste » que la langue humaine, même poétique, ne peut redire. Cette distance entre un état de grâce évangélique et la condition du poète, exilé dans la langue, se résout dans la parodie qui sonde, avec amertume, l'impossibilité du lyrisme. En dissipant l'enchantement d'une langue poétique qui s'était développée, jusque-là, dans l'enceinte de la fable, *Alibi* clôt une époque de l'écriture morantienne et ouvre une crise, non pas d'inspiration, mais de moyens et de conscience littéraire (p. 51). Avec ce livre-seuil, la langue d'un « je » lyrique qui se tenait dans une extranéité radicale par rapport au monde, s'épuise : ou, comme le ré-

sume avec élégance M. Carmello, « con *Alibi*, anche Morante esce dal “limbo” per affrontare l’assenza di “eliso” » (p. 52).

Dans cette optique, *Il mondo salvato dai ragazzini* est lu, dans le quatrième chapitre, comme le fruit d’une évolution de la conception du monde et de la littérature (p. 55) qui exige du poète l’invention d’une langue nouvelle, adaptée à l’historicité de la réalité humaine : une poésie de l’ici pouvant affronter le scandale et la pesanteur de l’histoire. De là le paradoxe central de ce recueil qui emprunte les outils expressifs de la *neoavanguardia* (expérimentation formelle, fusion des genres, réécriture parodique de la tradition) pour reformuler avec force, la fonction « classique » de la poésie, envisagée comme révélatrice de vérité. L’analyse des trois grandes parties qui divisent le recueil suit l’idée directrice selon laquelle Morante prendrait congé de la poésie lyrique (« Addio ») pour poser les bases d’un nouvel univers linguistique et poétique (« Canzoni popolari »), à travers une mise à l’épreuve des mythes de la création poétique (« La commedia chimica »). De nouveau, le commentaire des structures rythmiques du recueil (effets d’accentuation rythmique, rythme graphique du poème *Il mondo salvato dai ragazzini*, description du phrasé des personnages mythiques de *La serata a Colono*) soutient l’interprétation générale de cette « œuvre joyeuse » (selon l’expression de Pasolini), profondément anti-tragique, qui s’ouvre, avec la première partie « Addio », sur l’enfer de l’absence et se conclut, dans la troisième partie, « Canzoni popolari », sur le message évangélique des *ragazzini* qui refusent « l’oppio dell’irrealità per compiere la fatica della felicità » (p. 63). Au

cœur de ce parcours, tout entier soutenu par l’hypotexte dantesque, « La commedia chimica », deuxième grande partie du recueil, recèle le sens et la valeur de la poésie de Morante. Car pour accueillir le message salvateur des *Felici Pochi* présentés dans les chansons populaires, le poète s’engage d’abord dans un long et raisonné démantèlement des fausses valeurs de l’ordre bourgeois. Comme le montre parfaitement l’analyse de Marco Carmello, Morante recourt à l’instrument de la parodie pour réactiver le langage du mythe tout en le mettant à distance : c’est dans cette brèche, doublement critique, que la voix poétique affronte le monde. La reprise parodique du mythe des paradis artificiels (*La mia bella cartolina dal Paradiso*, *La serata domenicale*) liquide le mythe de l’alibi poétique pour nous dévoiler la misère du monde et éprouver la valeur créative des états de conscience altérés. Ainsi, dans *La Serata a Colono. Parodia*, texte théâtral en vers, Morante renverse complètement le modèle sophocléen de départ pour exprimer sa critique de la connaissance logique et de la norme. Cette critique soutient la dernière partie de « La commedia chimica », *La smania dello scandalo* dans laquelle le mythe de l’ivresse poétique et l’éclatement des repères temporels donnent congé à la rationalité au seuil des « Canzoni popolari » (*La canzone degli F. P. e degli I. M. in tre parti ; Il mondo salvato dai ragazzini*).

Dans les trois derniers chapitres du livre (« 5. Il resto dell’opera in versi »; « 6. Carattere di una poesia: Morante fra ritmo e contenuto »; « 7. Morante e il Novecento poetico italiano : ragioni di un’assenza »), Marco Carmello intègre les fruits de son analyse textuelle dans

une optique interprétative plus large : le rapport entre la poésie et la prose des romans de la première et de la seconde phase de la production morantienne y est ainsi développé en détail dans le chapitre 5. Nous souhaitons souligner la finesse qui sous-tend la lecture d'*Aracoeli*, présenté comme le « roman de la perte de la langue maternelle » (p. 82), survivant sous la forme d'un « chant fragmentaire » qui serait le symbole de la désintégration de l'enfance et de l'ordre symbolique de la mère. Le sixième chapitre s'arrête avec clarté sur des catégories centrales de poésie morantienne telles que « la parodia, « la parola », « la levità », « il ritmo » pour en révéler le trait essentiel, c'est-à-dire « l'umile sottomissione della lingua alla cosa » (p. 94). Enfin, le dernier chapitre de l'essai jette une lu-

mière sur la réception manquée des deux recueils poétiques d'Elsa Morante au XXe siècle : l'extranéité de Morante par rapport au canon poétique de la seconde moitié du XXe siècle, s'expliquerait par sa volonté de construire une poésie adaptée au monde et soumise à la chose, une « poétique du positif » radicalement opposée au « di più » linguistique de la poésie de la négativité de l'époque.

Ainsi, dans la brève conclusion de son essai, l'auteur souligne, de nouveau, sa visée principale, à savoir proposer une approche inédite de la poésie d'Elsa Morante en l'analysant comme « momento autonomo e rilevante sia per l'opera autoriale nel suo complesso sia per la poesia italiana del secondo Novecento » (p. 105).

Alexandra Khaghani

RÉSUMÉS

ANDREA BATTISTINI

A scuola di Vico: lo storicismo prospettico di Erich Auerbach

Fu il suo maestro Ernst Troeltsch a indurre il giovane Auerbach a studiare il pensiero di Vico. Seguendo passo passo la sua formazione culturale secondo un'ordinata scansione temporale, si mettono in luce le differenze con cui Auerbach prende le distanze dallo storicismo assoluto e categoriale di Croce, che si pone sulla scia di Hegel, a favore di quello problematico che muove sulla direttrice di Humboldt, Droysen, Ranke, Dilthey, Meinecke e Troeltsch. E mentre Croce proietta Vico in avanti, secondo la logica idealistica dei precorriti, Auerbach lo volge all'indietro, verso la cultura barocca e alla sua prospettiva antropologica e delle epoche storiche, nutrita di una profonda matrice cristiana, che indirizza la *Scienza nuova* alla natura creaturale dell'uomo per interrogarla nelle sue testimonianze concrete, esposte a una continua tensione esistenziale. Si affaccia allora l'ipotesi che il concetto auerbachiano di *Figura*, per riferirsi a un evento preciso nella sua piena storicità, debba molto più di quanto si sia creduto alla nozione vichiana di « universale fantastico », che conserva tutta la concretezza dei solidi miti nonostante che possieda una valenza gnoseologica e non meramente retorica.

C'est Ernst Troeltsch, maître du jeune Auerbach, qui l'incite à étudier la pensée de Vico. En retraçant pas à pas sa formation culturelle selon l'ordre linéaire du temps, on jette une lumière sur les différences à partir desquelles Auerbach prend ses distances avec l'historicisme absolu et catégoriel de Croce, qui s'inscrit dans le sillage de Hegel, en faveur de l'historicisme problématique qui suit la ligne tracée par Humboldt, Droysen, Ranke, Dilthey, Meinecke et Troeltsch. Alors que Croce projette Vico au-delà du présent, selon la logique idéaliste de l'anticipation, Auerbach le renvoie en arrière, en direction de la culture baroque, et de la perspective anthropologique des époques historiques, nourrie d'une profonde matrice chrétienne, qui oriente la *Scienza nuova* vers la nature créaturale de l'homme, pour l'interroger dans ses formes concrètes, exposées à une incessante tension existentielle. Émerge alors l'hypothèse selon laquelle le concept auerbachien de *figura*, qui s'applique à un événement précis saisi dans sa pleine historicité, serait bien plus tributaire qu'on ne l'a cru jusqu'à maintenant de la notion vichienne de « l'universel fantastique », qui conserve la solide concrétude des mythes, bien qu'elle possède une valeur gnoseologique et non pas purement rhétorique.

RENATA VITI CAVALIERE

Hannah Arendt e Vico: la vexata quaestio della storia

Nel testo si esaminano i luoghi dell'opera arendtiana in cui compaiono riferimenti a Giambattista Vico: essi non sono molti ma tutti assai significativi. Si prova inoltre a rivedere alcuni temi essenziali della filosofia vichiana adottando gli strumenti concettuali della pensatrice di origine tedesca. L'incontro avviene principalmente sul tema della storia nella prospettiva dei moderni. Hannah Arendt legge nella Scienza nuova una visione 'provvidenzialistica' dello sviluppo umano, tipica della tradizione cristiana secolarizzata. Le sfuggiva così lo spirito nuovo del pensiero vichiano in estetica, in gnoseologia, nel diritto e nell'educazione. E tuttavia, in evidente sintonia con Vico, ella concepì la storia come possibilità, ossia nascita dell'inedito sulla base di 'strutture' della mente che sono il pensare, il volere, il giudicare. Vera e propria corrispondenza d'intenti si può rinvenire infine nella nozione di senso comune, 'giudizio senza alcuna riflessione', di natura pedagogica e politica insieme.

Cette étude prend en examen les moments de l'œuvre arendtienne où apparaissent des références à Giambattista Vico : des références, certes, peu fréquentes mais très significatives. On tente, du reste, de relire certains thèmes essentiels de la philosophie vichienne en adoptant les instruments conceptuels de la philosophe d'origine allemande. Le rapprochement entre les deux philosophes se fait principalement sur le thème de l'histoire dans la perspective des modernes. Hannah Arendt perçoit, dans la *Scienza nuova*, une vision « providentialiste » du devenir humain, propre à la tradition chrétienne sécularisée. En ce sens, l'esprit nouveau de la pensée vichienne dans le champ de l'esthétique, de la gnoseologie, du droit et de l'éducation, lui échappait. Et pourtant, en accord avec Vico, Arendt conçoit l'histoire comme possibilité, c'est-à-dire comme naissance de l'inedit sur la base de structures de l'esprit que sont la pensée, la volonté et le jugement. Enfin, on peut déceler une véritable proximité dans la notion de sens commun, « jugement sans aucune réflexion », de nature, à la fois, pédagogique et politique.

DARIO GIUGLIANO

« *Tutte le Nazioni prima parlarono scrivendo* »:
Vico, Derrida e il problema della scrittura

Il saggio propone un primo approccio al problema della scrittura in Vico, mettendolo in relazione con la grammatologia di Derrida. Il punto di partenza di questa breve riflessione è l'affermazione di Vico, secondo cui "tutte le Nazioni prima parlarono scrivendo", affermazione *scandalosa* per tutta la tradizione vistosamente fonocentrica della concezione classica del linguaggio in Occidente. Si ricostruiscono poi alcuni dei momenti salienti della polemica contemporanea che si è accesa su questo problema del rapporto tra scrittura e linguaggio, soprattutto a partire dalla critica che di questo rapporto compie Derrida (tentando anche una ricostruzione filologica del

rapporto tra Derrida e Vico). Infine, si giunge a una proposta che cerca di isolare un concetto che possa fare da sintesi tra i due paradigmi possibili del fonocentrismo e del grafocentrismo: il concetto di “istituzione”, considerato centrale sia in Vico che in Derrida.

L'essai propose une première approche du problème de l'écriture chez Vico, en le mettant en relation avec la grammatologie de Derrida. Le point de départ de cette brève réflexion est l'affirmation de Vico selon laquelle « toutes les Nations parlèrent d'abord en écrivant », une affirmation *scandaleuse* pour toute la tradition résolument phonocentrique de la conception classique du langage en Occident. On reconstruit, ensuite, certains moments cruciaux de la polémique contemporaine qui s'est déclenchée sur ce problème du rapport entre écriture et langage, notamment à partir de la critique de ce rapport proposée par Derrida (et en tentant également une reconstruction philologique du rapport entre Derrida et Vico). Enfin, on aboutit à une proposition qui cherche à isoler un concept qui pourrait synthétiser les deux paradigmes possibles du phonocentrisme et du graphocentrisme : le concept « d'institution », central aussi bien chez Vico que chez Derrida

PIERRE GIRARD

Le Vico d'Ernesto Grassi

Questo saggio si propone di considerare il ruolo di Vico e della lettura che ne fa Ernesto Grassi nell'ambito della rivalutazione della filosofia dell'umanesimo italiano. In tal senso, più che volgersi ai concetti che Grassi individua nel pensiero di Vico e che fanno di lui (secondo la sua celebre formulazione) “il culmine dell'umanesimo italiano”, ci concentreremo ad analizzare la funzione che Vico assume nella formazione del suo pensiero. Ne scaturisce una contestualizzazione necessaria del rapporto di Grassi con Vico, soprattutto in relazione all'interpretazione heideggeriana dell'umanesimo, ma anche rispetto a un altro tentativo di rivalutazione dell'umanesimo, proposto da Eugenio Garin, contemporaneo e in qualche misura concorrenziale a quello di Grassi e a quello del dopo-guerra.

Cette étude se propose de mettre au jour le rôle de Vico et de la lecture qu'en fait Ernesto Grassi au sein de sa revalorisation de la valeur philosophique de l'Humanisme italien. En ce sens, nous nous attachons moins à souligner les concepts que Grassi discerne dans la pensée de Vico et qui font de lui, selon sa célèbre formule, le « culmine dell'Umanesimo italiano », que de discerner la fonction qu'a Vico au sein de la formation de sa propre pensée. Il s'ensuit une contextualisation nécessaire du rapport de Grassi à Vico, notamment par rapport à l'interprétation heideggerienne de l'humanisme, mais aussi, par rapport à une autre tentative de revalorisation de l'humanisme, contemporaine et dans une certaine mesure concurrentielle de celle de Grassi, à savoir celle proposée par Eugenio Garin, et cela dès l'Après-guerre.

ROSALIA PELUSO

Aurore estetiche. Sul Vico e di Croce

Il Vico di Croce è una delle pagine più alte e discusse della filosofia italiana e europea del Novecento. Non a caso il Secolo si apre per Croce sotto il segno di Vico, col quale egli rimedita da un lato il senso della storia, dall'altro l'autonomia dell'estetico. Lo studio, che approfondisce prevalentemente la prospettiva estetica, si occupa nello specifico della genesi dell'interesse per Vico in Croce, a partire dai primissimi anni del secolo, quando il filosofo napoletano è presentato come « scopritore della scienza estetica », fino alla monografia del 1911, *La filosofia di Giambattista Vico*, che tuttavia, nella prospettiva genetica qui seguita, costituisce più un punto d'approdo che l'inizio di un percorso destinato a durare e a influenzare in positivo e in negativo i successivi studi vichiani. La centralità di Vico nel pensiero crociano è principalmente indagata nella nascita dell'interesse estetico in Croce – questo il significato di *auroralità dell'estetico* – e dunque ricercato nella costellazione di lavori preparatorii e supplementari alla *Estetica* del 1902, dove trova compimento la trama filosofica dell'estetica vichianamente concepita come *aurora della vita teoretica*.

Le Vico de Croce est l'une des pages les plus hautes et les plus discutées de la philosophie italienne et européenne du XXe siècle. Ce n'est pas un hasard si ce Siècle s'ouvre, selon Croce, sous le signe de Vico, avec lequel il repense, d'une part, le sens de l'histoire, et de l'autre, l'autonomie de l'esthétique. Cette étude, qui s'arrête principalement sur la perspective esthétique, se donne pour objet la genèse de l'intérêt que Croce porte à Vico, depuis les toutes premières années du siècle, lorsque le philosophe napolitain est présenté comme le « découvreur de la science esthétique », jusqu'à la monographie de 1911, *La philosophie di Giambattista Vico* qui, toutefois, dans la perspective génétique qui est la nôtre, constitue plus un point d'abordage que le point de départ d'un parcours destiné à durer et à influencer, en bien comme en mal, les études vichiennes à venir. La centralité de Vico dans la pensée crocienne est sondée, essentiellement, à partir de la naissance de l'intérêt esthétique chez Croce – c'est là le sens de « l'auroralità dell'estetico » - et donc recherchée dans la constellation de travaux qui préparent et accompagnent l'*Estetica* de 1902, où la trame philosophique de l'esthétique conçue, de façon vichienne, comme *aurora de la vie théorétique*, trouve son accomplissement.

PAOLO DESOGUS

L'influenza di Vico sul concetto gramsciano di praxis

L'articolo ripercorre alcuni dei principali passaggi che hanno condotto Gramsci ad elaborare la filosofia della praxis anche attraverso l'influenza del pensiero di Giambattista Vico. In particolare il testo mostra come lo studio della *Scienza nuova* abbia agito nella critica gramsciana al determinismo del materialismo di Bucharin e abbia altresì condizionato, nella direzione di un nuovo umanesimo integrale marxista, la riformu-

lazione del pensiero dialettico aperto alla funzione attiva e costruttiva della volontà politica.

Cet article retrace certains passages principaux qui ont conduit Gramsci à élaborer la philosophie de la praxis, y compris à travers l'influence de la pensée de Giambattista Vico. Plus particulièrement, notre réflexion montre comment l'étude de la *Scienza nuova* a agi dans la critique que Gramsci formule contre le déterminisme du matérialisme de Bucharin, et a, en revanche, conditionné, dans la perspective d'un nouvel humanisme intégral et marxiste, la reformulation de la pensée dialectique ouverte à la fonction active et constructive de la pensée politique.

GIUSEPPE MORO

« *La micrologia nuova di Vico* ».

Linguaggio e storia nella topica del « De ratione »

Tra gli aspetti centrali della rinascita degli studi vichiani v'è stata l'esigenza di rinnovare lo studio del pensiero giovanile vichiano (1699-1708), attraverso una sostanziale revisione degli schemi interpretativi idealistici. Il presente saggio intende proseguire tale indirizzo di studi, con l'obiettivo di sviluppare due ipotesi di lettura. Anzitutto, sul piano esegetico, s'intende mostrare, attraverso uno studio filologico del lessico vichiano, come Vico elabori il nesso tra linguaggio ("oratoria") e storia ("scrittura") nel passaggio dalle Orazioni inaugurali al *De ratione*. In secondo luogo, sviluppando l'osservazione di Pietro Piovani circa la "necessità sistematica" gentiliana e la sua incapacità d'intendere il valore della "micrologia" vichiana, si tratta di verificare come tale idea trovi riscontro nella teoria del giudizio contenuta nel *Sistema di logica*, dove per Gentile la dimensione vocale del linguaggio (il suo carattere "acroamatico" direbbe Vico) deve di necessità essere escluso dal processo di realizzazione dell'atto di pensiero.

L'exigence d'un renouvellement dans l'approche de la pensée du jeune Vico (1699-1708), à travers une révision substantielle des schémas d'interprétation idéalistes, est l'un des aspects principaux de la renaissance des études vichiennes. Cet essai entend poursuivre cette tendance, dans le but de développer deux hypothèses de lecture. Tout d'abord, au niveau exégétique, on souhaite montrer, à travers une analyse philologique du lexique vichien, comment Vico construit le lien entre le langage (« l'art oratoire ») et l'histoire (« l'écriture »), dans le passage des *Orazioni inaugurali* au *De ratione*. En second lieu, tout en développant l'observation de Pietro Piovani sur la « nécessité systématique » gentilienne et sur son incapacité à saisir la valeur de la « micrologia » vichienne, nous entendons vérifier comment une telle idée trouve un écho dans la théorie du jugement contenue dans le *Sistema di logica*, où, pour Gentile, la dimension vocale du langage (son caractère « acroamatique » comme le dirait Vico) doit nécessairement être exclus du processus de réalisation de l'acte de pensée

JÜRGEN TRABANT

*La “discoverta” di Vico come filosofo del linguaggio:
Antonino Pagliaro e Eugenio Coseriu*

Antonino Pagliaro presenta, nel 1959, Vico come filosofo del linguaggio, scopre cioè che quella che Croce chiama “gnoseologia” vichiana è proprio una filosofia linguistica. E dimostra che questa è fundamentalmente nuova nella storia della filosofia europea. Eugenio Coseriu (1972), che segue Pagliaro, integra Vico nella sua *Storia della filosofia del linguaggio* come il primo autore a trattare il linguaggio come oggetto autonomo di riflessione e ricerca. Vico riconosce che il linguaggio non è solo uno strumento di comunicazione di una attività mentale ma la prima forma elementare, una forma fantastica, del pensare umano.

Antonino Pagliaro présente, en 1959, Vico comme un philosophe du langage, cela signifie qu’il découvre que ce que Croce nomme la « gnoséologie » vichienne, est précisément une philosophie du langage. Il démontre ainsi le caractère fondamentalement nouveau de cette dernière dans l’histoire de la philosophie européenne. Eugenio Coseriu (1972), qui s’inscrit dans la lignée de Pagliaro, intègre Vico dans sa *Storia della filosofia del linguaggio*, en tant que premier auteur à concevoir le langage comme un objet autonome de réflexion et de recherche. Vico reconnaît que le langage n’est pas seulement un instrument de communication d’une activité mentale mais la première forme élémentaire – une forme fantastique – de la pensée humaine.

VALERIA GIANNETTI

*« Versare l’anima nella notte ».
Echi vichiani nei « Giganti della montagna » di Luigi Pirandello*

Nei primi anni Venti Pirandello si interessa alla vichiana « metafisica della mente »; proprio quando, appena terminati i Sei personaggi in cerca d’autore, matura l’idea dei « nuovi miti » teatrali. Le riflessioni proposte sono volte a rilevare e analizzare la prossimità della poetica e delle interrogazioni pirandelliane illustrate nell’ultimo mito, I giganti della montagna, con alcuni aspetti della teoria vichiana. Forse, ed è questa l’ipotesi valutata, dopo le fonti antiche del mito sollecitate nella prima stagione dell’opera pirandelliana, è il Vico della *Scienza Nuova* che viene a illuminare la genesi delle ultime opere di Pirandello, e a chiarire la loro distanza rispetto alle forme mitologizzanti e allegoriche della drammaturgia contemporanea.

Au début des années Vingt, Pirandello s’intéresse à la « métaphysique de l’esprit » vichienne, au moment même où il forge l’idée des « nouveaux mythes » théâtraux, une fois achevés les *Sei personaggi in cerca d’autore*. Les réflexions proposées dans cet essai visent à révéler et à analyser la proximité de la poétique et des interrogations pirandelliennes telles qu’elles sont illustrées dans son dernier mythe, *I giganti della montagna*, avec certains aspects de la philosophie vichienne. Peut-être, et c’est là

l'ipotesi che nous interrogeons, qu'après les sources antiques du mythe convoquées dans la première saison de l'œuvre pirandellienne, le Vico de la *Scienza Nuova*, peut servir à éclairer la genèse des dernières œuvres de Pirandello, ainsi qu'à jeter une lumière sur la distance qui les sépare des formes mythologisantes et allégoriques de la dramaturgie contemporaine.

MAURO SCALERCIO

Traveling Vico. Vico, Said e gli studi postcoloniali

In questo testo si misura il vichismo di Said alla luce di una categoria interpretativa, la *traveling Theory*, che il pensatore palestinese-statunitense elabora in due articoli, mostrando che l'uso saidiano del pensiero vichiano rientra perfettamente in questa categoria interpretativa. Il punto cruciale della *traveling Theory* saidiana è che il viaggio, tanto spaziale quanto temporale, può aprire la possibilità di rinvigorire e radicalizzare la teoria stessa. Nel caso del viaggio da Said-Vico-Said, il viaggio, che compie il pensiero di Vico acquisisce una connotazione più decisamente politica, una radicalità politica quasi "militante". L'idea vichiana che il mondo delle nazioni sia fatto da uomini e donne è preso da Said come punto di partenza della teoria postcoloniale, che può ripensarsi proprio alla base del farsi vichiano come codice alla base della nascita e della trasformazione dei gruppi sociali.

Dans cet écrit, nous évaluons l'empreinte de la pensée de Vico chez Said, à la lumière d'une catégorie interprétative, la *traveling Theory*, que le penseur palestinien-américain élabore dans deux articles, en montrant que l'usage saidien de la pensée vichienne coïncide parfaitement avec cette catégorie interprétative. L'idée centrale de la *traveling Theory* saidienne est que le voyage, tant spatial que temporel, peut offrir la possibilité de revivifier et de radicaliser la théorie même. Dans le cas du voyage de Said-Vico-Said, celui qu'accomplit la pensée de Vico acquiert une connotation nettement plus politique, une radicalité politique presque « militante ». Said adopte l'idée vichienne selon laquelle le monde des nations serait fait d'hommes et de femmes comme point de départ de la théorie postcoloniale, qui peut être précisément repensée à la base de la pensée vichienne, comme code à la base de la naissance et de la transformation des groupes sociaux.

VINCENZO VITIELLO

Vico et Benjamin : « histoire idéale éternelle » et « dialectique de l'arrêt »

Tema della relazione è il rapporto tra la filosofia di Vico e quella di Benjamin. Vitiello inizia con l'analisi delle rispettive concezioni del linguaggio – legate, quella di Benjamin alla tradizione ebraica, quella di Vico alla filosofia classica, greca in particolare –, per poi passare alla loro meditazione 'teologico-politica'. La distanza tra i due filosofi, che nell'analisi del linguaggio è massima, si riduce di molto nel confronto

tra le loro “filosofie della storia”. In particolare la concezione monadologica della storia di Benjamin, culminante nella “dialettica dell’arresto”, ribaltando la tradizionale lettura del rapporto tra *Hora* e *nyn* – tra l’orizzonte complessivo che detta l’ordine storico e il ‘momento’ dell’“azione” – consente un’lettura innovativa della vichiana “storia ideale eterna”, spostando l’ambito della riflessione sulla storia dall’ontologia alla prassi. Resta al fondo la differenza tra i due Autori: la meditazione benjaminiana è fondamentalmente politica, nelle motivazioni, come nei risultati; la “teologia civile” di Vico è, per contro, essenzialmente “morale” – *morale non etica*.

Le thème de cette contribution est le rapport qui existe entre la philosophie de Vico et celle de Benjamin. L’auteur commence par analyser leurs conceptions respectives du langage – rattachées, dans le cas de Benjamin, à la tradition juive, et, dans le cas de Vico, à la philosophie classique, grecque notamment –, pour ensuite s’arrêter sur leur méditation “théologico-politique”. La distance qui sépare les deux philosophes, qui, dans l’analyse du langage atteint son point maximal, se réduit considérablement lorsque l’on confronte leurs « philosophies de l’histoire ». Plus particulièrement, la conception monadologique de l’histoire de Benjamin, qui culmine dans la « dialectique de l’arrêt », en renversant la lecture traditionnelle du rapport entre la *Hora* et le *nyn* – entre l’horizon d’ensemble qui dicte l’ordre de l’histoire et le “moment” de l’histoire – donne lieu à une lecture innovatrice de « l’histoire idéale éternelle » de Vico, en déplaçant l’axe de la réflexion sur l’histoire, du champ de l’ontologie à celui de la *praxis*. La différence entre les deux auteurs demeure intacte : la méditation benjaminienne est fondamentalement politique, dans ses motivations comme dans ses résultats ; la “théologie civile” de Vico est, en revanche, essentiellement « morale » - *morale et non éthique*.

MAURIZIO MARTIRANO

Itinerari cassireriani intorno a Vico

Attraverso una ricognizione dei luoghi nei quali Cassirer riflette sulla *Scienza nuova* di Vico, il saggio intende mostrare le assonanze e le dissonanze tra i due filosofi. Dall’analisi emerge come per Cassirer se il napoletano ha presagito le questioni legate alla filosofia delle forme simboliche e alla logica delle scienze della cultura, la centralità della sua prospettiva teorica non si manifesta tanto nelle soluzioni proposte quanto piuttosto nei problemi che è stato in grado di porre, ai quali non ha però offerto soluzioni adeguate. Da questo punto di vista Cassirer può condividere con Vico solo un tratto del suo itinerario, quello che riguarda le formazioni oggettive e simboliche intese come il *medium* tra l’azione e l’attività dell’io-fenomeno e il mondo storico-reale, i cui principi sono « dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana ».

À travers un repérage des passages où Cassirer réfléchit sur la *Scienza nuova* de Vico, cet essai entend montrer les assonances et les dissonances entre les deux philosophes. De cette analyse il émerge que si pour Cassirer, le Napolitain a annoncé les

questions liées à la philosophie des formes symboliques et à la logique des sciences de la culture, la centralité de cette perspective théorique ne se manifeste pas tant dans les solutions qu'il propose que dans les problèmes qu'il a été en mesure de poser, sans y apporter, toutefois, de solutions adéquates. De ce point de vue, Cassirer ne peut partager avec Vico qu'une partie de son itinéraire : celui qui a trait aux formations objectives et symboliques entendues comme le *medium* entre l'action et l'activité du Je-phénomène et le monde historique et réel, dont les principes reposent « au sein même des modifications de notre esprit humain ».

ROBERTO EVANGELISTA

La verità del mito. Spunti vichiani in due voci italiane del '900
(Ernesto De Martino, Furio Jesi)

Il mito è uno dei problemi della riflessione di Vico che più ha avuto risonanza nel Novecento. tra i filosofi che si sono confrontati con il tema, ci sono sicuramente Furio Jesi ed Ernesto De Martino. Pur nella diversità della loro proposta, entrambi affrontano il problema del mito in maniera "vichiana": ovvero, a partire dalla sua origine e dalla sua funzione nella civiltà umana. entrambi, inoltre, ne affrontano la crisi riscontrandone un duplice sguardo: verso un passato ancestrale da rileggere ogni volta, e verso un progetto futuro da costruire.

Le mythe est l'un des problèmes de la réflexion de Vico qui a eu le plus d'écho au XXe siècle. Parmi les philosophes qui se sont mesurés à ce thème, Furio Jesi et Ernesto De Martino se détachent de façon significative. Bien que dans une orientation différente, tous deux affrontent le problème du mythe de façon « vichienne », c'est-à-dire à partir de son origine et de sa fonction dans la civilisation humaine. Tous deux, par ailleurs, affrontent la crise qu'il connaît pour y dégager une double perspective : vers un passé ancestral qu'il ne faut cesser de relire, et vers un projet futur à construire.

EMMA NANETTI

Narratività ed educazione. Vico, Bruner, Ricoeur

L'intera opera vichiana è vivacemente pervasa da un originale afflato educativo, che si concretizza nel parallelismo tra ontogenesi e filogenesi ma comprende anche interessanti spunti di natura eminentemente pedagogica. Proprio la lettura paidetica del pensiero del filosofo napoletano è uno dei perni intorno al quale ruota la ripresa di Vico negli anni '70 del secolo scorso e che è analizzata nel presente lavoro a partire da due temi principali: il rapporto tra narrazione ed educazione così come lo concepisce Jerome S. Bruner e la funzione della metafora descritta da Paul Ricoeur.

Toute l'œuvre vichienne est parcourue par un souffle éducatif puissant et original, qui se matérialise dans le parallèle tracé entre l'ontogénèse et la phylogénèse, mais qui comporte également des développements intéressants de nature pédagogique. La

lecture de la pensée du philosophe napolitain à la lumière de la *paideia* est l'un des pivots autour duquel tourne la reprise de Vico dans les années 1970 du siècle dernier. Ce travail entend analyser cette lecture à partir de deux thèmes principaux : le rapport entre la narration et l'éducation tel que le conçoit Jerome S. Bruner et la fonction métaphorique décrite par Paul Ricoeur.

MANUELA SANNA

Immaginazione e narrazione: alcuni sguardi contemporanei su Vico

Il saggio analizza una stagione particolare della lettura novecentesca della filosofia di G. Vico, vale a dire quella legata alla dimensione retorica e narrativistica. Mettendo in primo piano il ruolo creativo della metafora e del suo legame con il conoscere immaginativo, la filosofia contemporanea propone un connubio tra narrazione storica e narrazione poetica, trasformando insieme il concetto di storia.

Cet essai analyse une saison particulière de la lecture contemporaine de la philosophie de G. Vico : celle qui se rattache à la dimension narrative et rhétorique de sa pensée. En mettant au premier plan le rôle créateur de la métaphore et de son lien avec la faculté cognitive de l'imagination, la philosophie du XXe siècle propose une alliance entre la narration historique et la narration poétique, transformant ainsi le concept d'histoire.

GIUSEPPE PATELLA

Vico moderno o postmoderno?

Qual è il legame tra Vico e la modernità? Vico è moderno, antimoderno o postmoderno? Il presente contributo cerca di rispondere a queste domande, forse un po' insolite o provocatorie ma non inutili, partendo dalla convinzione che dal più profondo della cultura barocca, tutt'altro che buia e polverosa. Vico contribuisce a delineare i tratti di una nuova visione del sapere, che possiede alcuni punti di contatto con quella cultura che alcuni hanno definito postmoderna, ma che forse potrebbe anche dirsi *neobarocca*. L'ipotesi di fondo è infatti che il pensiero di Vico rappresenti il coronamento teorico, il compimento filosofico compiuto della cultura del Barocco, cioè di quella straordinaria esperienza culturale tutta centrata attorno alla facoltà dell'ingegno, ponendosi in aperta contrapposizione con la linea di pensiero razionalistica e cartesiana prevalente nella modernità finendo così per entrare in risonanza diretta con il nostro tempo e per parlare in modo insospettato alla sensibilità contemporanea.

Quel est le lien entre Vico et la modernité ? Est-il moderne, antimoderne ou postmoderne ? Cette contribution tente de répondre à ces questions, certes un peu insolites ou provocatrices, mais utiles, en partant de la conviction que du tréfonds de la culture baroque, bien loin d'être obscure et poussiéreuse, Vico contribue à tracer les contours d'une nouvelle vision du savoir, ayant des points de contact avec cette culture que

certains appellent « postmoderne », mais que l'on pourrait peut-être aussi appeler *néobaroque*. L'hypothèse de fond est, de fait, que la pensée de Vico représenterait le couronnement théorique, l'aboutissement philosophique de la culture du Baroque, en d'autres termes de cette extraordinaire expérience culturelle tout orientée sur de la faculté de l'*ingegno*, en nette opposition avec la ligne de pensée rationaliste et cartésienne qui prévaut à l'époque moderne. En ce sens, la pensée de Vico entrerait en résonance directe avec notre temps et parlerait, de façon insoupçonnée, à la sensibilité contemporaine.

GERI CERCHIAI

L'etica della storia.

Una polemica fascista su Vico e Spinoza.

Questo saggio si propone di considerare il ruolo di Vico e della lettura che ne fa Ernesto Grassi nell'ambito della rivalutazione della filosofia dell'umanesimo italiano. In tal senso, più che volgersi ai concetti che Grassi individua nel pensiero di Vico e che fanno di lui (secondo la sua celebre formulazione) "il culmine dell'umanesimo italiano", ci concentreremo ad analizzare la funzione che Vico assume nella formazione del suo pensiero. Ne scaturisce una contestualizzazione necessaria del rapporto di Grassi con Vico, soprattutto in relazione all'interpretazione heideggeriana dell'umanesimo, ma anche rispetto a un altro tentativo di rivalutazione dell'umanesimo, proposto da Eugenio Garin, contemporaneo e in qualche misura concorrenziale a quello di Grassi e a quello del dopo-guerra.

Cet article retrace, en s'appuyant notamment sur des documents d'archive, la polémique qui, en 1942, fut déclenchée à la suite de la conférence tenue par Siro Contri au « Centro milanese per lo studio del problema ebraico ». Sa leçon, consacrée au thème des *Pervertimenti giudaici nella filosofia*, opposait l'« italianité » de la pensée vichienne au « caractère perversif » du judaïsme de Spinoza, et fut contredite par l'intervention de Giovanni Emanuele Barié, professeur de Philosophie théorique. Cet épisode qui doit avant tout être replacé dans le débat historiographique autour de la philosophie vichienne dans la première moitié du XXe siècle, se présente aussi – par certaines positions qui s'y expriment – comme un exemple éloquent de l'effondrement moral d'une partie de la culture italienne durant la dictature fasciste

SARA FORTUNA

Plurisemiotismo e dimensione sociopolitica nella « Scienza nuova ».

Una prospettiva vichiana sulla storia della disabilità e dell'inclusione.

Questo intervento presenta alcuni risultati di una ricerca ancora in corso, frutto del collegamento fra i tre nuclei teorici indicati nel titolo: il plurisemiotismo e la dimensione sociopolitica nella *Scienza nuova* di Vico, la storia della disabilità e quella dell'inclu-

sione, in particolare quella scolastica secondo le linee pedagogiche proposte dall'educazione linguistica democratica di Tullio De Mauro e dall'idea di scuola a essa sottesa. La connessione tra questi nuclei è stata resa possibile da una interpretazione del pensiero linguistico vichiano che pone al centro una nozione originale di plurisemiotismo considerato in rapporto all'antagonismo politico che fin dal principio delle società umane oppone classe dominante e classe subalterna. L'ipotesi proposta è che la recezione del pensiero vichiano sia da includere tra i molteplici fattori che hanno prodotto in Italia, nella seconda metà del Novecento, un processo di democratizzazione dell'istituzione scolastica, e non solo, fondato su un modo diverso di concepire, da un lato, la diversità tra individui e, dall'altro, le modalità di apprendimento (leggi Codignola, Falcucci, Basaglia). L'articolo propone dunque un'analisi delle nozioni vichiane che si reputano particolarmente rilevanti per spiegare l'influsso che il pensatore napoletano ha avuto sul contesto sociale e politico dell'Italia contemporanea, applicando dunque e in certo modo verificando la proposta ermeneutica dell'*Italian Thought* introdotta da Bodei e da Esposito. In analoga direzione la parte conclusiva del saggio propone un confronto con la cultura francese contemporanea proprio in rapporto alla disabilità e all'inclusione a partire dalle riflessioni filosofico-linguistiche e psicoanalitiche di Julia Kristeva e dal suo impegno intellettuale e sociale nell'ambito dell'inclusione dei disabili, con l'obiettivo di mostrare come in essi si possa rintracciare una residua influenza del dualismo cartesiano e della concezione del linguaggio da esso mediata.

Cette intervention présente les résultats d'une recherche encore en cours, qui est le fruit d'une mise en relation des deux noyaux théoriques indiqués dans le titre : le plurisémiotisme et la dimension sociopolitique dans la *Scienza nuova* de Vico, l'histoire du handicap et de l'inclusion, notamment scolaire, selon les orientations pédagogiques proposées par l'éducation linguistique démocratique de Tullio De Mauro, et de l'idée d'école qui les sous-tend. La connexion entre ces deux noyaux théoriques est rendue possible grâce à une interprétation de la pensée linguistique de Vico centrée sur une notion originale de plurisémiotisme, envisagé par rapport à l'antagonisme politique qui oppose la classe dominante à la classe subalterne depuis le début des sociétés humaines. L'hypothèse que nous proposons est que la réception de la pensée vichienne devrait être inscrite au rang des multiples facteurs qui ont produit, en Italie, dans la seconde moitié du XXe siècle, un processus de démocratisation de l'institution scolaire, entre autres, fondé sur façon différente de concevoir, d'une part, la diversité entre les individus, et les modalités d'apprentissage (lois Codignola, Falcucci, Basaglia) d'autre part. Cet article propose donc une analyse des notions vichiennes que l'on considère comme dignes du plus grand intérêt pour expliquer l'empreinte que le penseur napolitain a laissée sur le contexte social et politique de l'Italie contemporaine, en appliquant et, d'une certaine façon, en vérifiant la proposition herméneutique de l'*Italian Thought*, introduite par Remo Bodei et Roberto Esposito. Dans la même direction, la partie conclusive de l'essai propose un rapprochement avec la culture française contemporaine, en rapport, précisément, avec la question du handicap et de l'inclusion, et à partir des réflexions philosophico-linguistiques et psychanalytiques de Julia Kristeva et de son engagement intellectuel et social dans le domaine de l'inclusion des handicapés, dans l'objectif de

montrer comment l'on peut dégager en eux, une trace de l'influence du dualisme cartésien et de la conception du langage qu'il implique.

STEFANIA ACHELLA

Vico entre phénoménologie et existentialisme.

La lecture d'Enzo Paci.

Nel 1950, Enzo Paci pubblica la sua opera principale dedicata a Giambattista Vico, *Ingens Sylva*. In questo testo, ma anche nelle riflessioni successive, l'opera e la biografia del filosofo napoletano vengono guardati da Paci con l'intento di far interloquire Vico con la filosofia novecentesca. Questo sforzo si concentra in particolare sul tentativo di interpretare il concetto di natura vichiano in termini di esistenza. L'audacia di questa lettura è però chiara agli occhi dello stesso interprete, consapevole che l'idea di natura in Vico esprime l'elemento fondamentale nella costruzione della scienza e della società umana, ma allo stesso tempo anche l'energia, la forza o, per usare un'espressione bergsoniana, lo "slancio vitale", che costituisce la minaccia costante di una ricaduta dalla civiltà alla barbarie. Pur soffermandosi sui punti critici di questa interpretazione il saggio analizza la capacità di Paci di far interloquire in modo fruttuoso la filosofia vichiana con due grandi tradizioni filosofiche novecentesche: la fenomenologia e l'esistenzialismo.

En 1950, Enzo Paci publie son principal ouvrage consacré à Giambattista Vico, *Ingens Sylva*. Dans ce texte, mais aussi dans les réflexions qui suivent, l'œuvre et la biographie du philosophe napolitain sont examinées par Paci dans l'intention de faire interagir Vico avec la philosophie du XXe siècle. Cet effort se concentre en particulier sur la tentative d'interpréter le concept de la nature vichienne en termes d'existence. L'audace de cette lecture est cependant évidente aux yeux de l'interprète lui-même, conscient que l'idée de nature chez Vico exprime l'élément fondamental dans la construction de la science et de la société humaine, mais aussi l'énergie, la force ou, pour utiliser une expression bergsonienne, « l'élan vital », qui constitue la menace constante d'une rechute de la civilisation à la barbarie. Tout en s'attardant sur les points critiques de cette interprétation, l'essai montre aussi la capacité de Paci à faire interagir fructueusement la philosophie vichienne avec deux grandes traditions philosophiques du XXe siècle : la phénoménologie et l'existentialisme.

DAVIDE LUGLIO

« Negli incanti di Vico ti ritrovo »: presenze vichiane nell'opera di P.P. Pasolini

L'intervento pone a confronto l'"emblema del pensiero vichiano" presente attraverso i secoli, e cioè la sua idea di una razionalità inclusiva con la poetica pasoliniana, che, senza mai confondersi con l'irrazionalismo, oppone l'intelligenza poetica al culto

borghese – e quindi impoetico – della ragione. L'articolo mostra l'affinità tra Pasolini e Vico partendo dall'analisi della prima stagione friulana della poesia pasoliniana per mettere in luce i concetti di origine, di immediatezza espressiva e d'infanzia, a cui il giovane Pasolini associa la figura di Vico, per soffermarsi poi sulla svolta, del 1947, quando la ricerca poetico-linguistica pasoliniana sembra rivolgersi direttamente alla linguistica vichiana. Lo strumento poetico della regressione etno-linguistica, la ricerca di un'oralità originaria ma anche le considerazioni sul dialetto sviluppate nei saggi critici di *Passione e ideologia* mostrano, vichianamente, la difesa pasoliniana di una vitalità conoscitiva dell'irrazionalità contro le pretese di una ragione disseccante.

Cette contribution propose un rapprochement entre l'«emblème de la pensée vichienne» présent à travers les siècles, à savoir sa conception d'une rationalité inclusive, avec la poétique pasolinienne qui, sans jamais se confondre avec l'irrationalisme, oppose l'intelligence poétique au culte bourgeois – et donc impoétique – de la raison. L'article éclaire les affinités qui existent entre Pasolini et Vico en analysant, tout d'abord, la première saison friulane de la poésie pasolinienne pour jeter une lumière sur les concepts d'origine, d'immédiateté expressive et d'enfance auxquels le jeune Pasolini associe la figure de Vico. Il s'arrête ensuite sur le tournant de 1947, lorsque la recherche poético-linguistique de Pasolini semble faire directement référence à la linguistique vichienne. L'instrument poétique de la régression ethnolinguistique, la recherche d'une oralité originaria ainsi que les observations sur le dialecte menées dans les essais critiques de *Passione e ideologia* exposent, dans une optique vichienne, la défense pasolinienne d'une vitalité cognitive propre à l'irrationalité, contre les prétentions d'une raison asséchante.

MATTEO PALUMBO

Pavese, Vico e il selvaggio

L'intervento analizza l'importanza di Vico nell'opera di Pavese. In questione è soprattutto una categoria fondamentale come quella di selvaggio, che Pavese ricava soprattutto dalla *Scienza nuova*. Nel *Mestiere di vivere* e in altri testi ci sono molteplici testimonianze della forza immaginativa e concettuale che essa possiede. Pavese utilizza l'idea in chiave estetica e ne fa il presupposto di un'idea specifica di arte. Per lui ogni espressione della modernità mostra, attraverso il selvaggio, la persistenza del passato mitico, nascosto sotto la superficie della vita presente. Non minore è l'effetto del selvaggio nelle opere creative: a partire dai *Dialoghi con Leucò* fino ai romanzi. Il caso di *Paesi tuoi* offre una testimonianza esemplare. La trama esplose e gli antichi demoni riappaiono sulla scena, rivendicando la propria legge. La cultura di Pavese, nelle sue testimonianze teoriche o creative, testimonia il continuo intreccio tra un'idea razionale della vita e la dimensione oscura che la attraversa e ne fa parte.

Cette intervention analyse l'importance de Vico dans l'œuvre de Pavese. Il y est question, notamment, de la catégorie fondamentale du sauvage que Pavese extrait de la *Scienza nuova*. Dans le *Mestiere di vivere*, et dans d'autres textes qui sont autant de

témoignages de la force imaginative et conceptuelle qu'elle possède, Pavese emploie cette idée dans un sens esthétique et en fait le présupposé d'une idée précise de l'art. Pour lui, toute expression de la modernité montre, à travers le sauvage, la persistance du passé mythique, caché sous la surface de la vie présente. L'effet du sauvage n'est pas moins fort dans les œuvres créatrices : des *Dialoghi con Leucò* jusqu'aux romans. Le cas de *Paesi tuoi* en offre un témoignage exemplaire. La trame explose et les anciens démons reviennent sur le devant de la scène, en revendiquant leur propre loi. La culture de Pavese, dans ses témoignages théoriques et créatifs, témoigne de l'entrelacement continu entre une idée rationnelle de la vie et la dimension obscure qui la traverse et en fait partie.

