

ARS INVENIENDI

59

Direttore

Fabrizio LOMONACO

Università degli Studi di Napoli Federico II

Comitato scientifico

Louis BEGIONI

Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”

†Giuseppe CACCIATORE

Università degli Studi di Napoli Federico II

Domenico CONTE

Università degli Studi di Napoli Federico II

†Antonello GIUGLIANO

Università degli Studi di Napoli Federico II

Matthias KAUFMANN

Martin Luther Universität Halle Wittenberg

Edoardo MASSIMILLA

Università degli Studi di Napoli Federico II

Rocco PITITTO

Università degli Studi di Napoli Federico II

José Manuel SEVILLA FERNÁNDEZ

Universidad de Sevilla

Comitato di redazione

Claudia MEGALE

Università degli Studi di Napoli Federico II

Salvatore PRINCIPE

Università degli Studi di Napoli Federico II

ARS INVENIENDI

Questa collana nasce come “porta” aperta al dialogo interculturale con studiosi vicini e lontani dalla grande tradizione napoletana e italiana. Lo scopo è di offrire un nuovo luogo di confronto senza pregiudizi ma con una sola prerogativa, quella della serietà scientifica degli studi praticati e proposti sui più aggiornati itinerari della filosofia e della storiografia, della filologia e della letteratura nell’età della globalizzazione e in un’Università che cambia.

Le pubblicazioni di questa collana sono preventivamente sottoposte alla procedura di valutazione nella forma di *blind peer-review*.

La pubblicazione di questo volume si avvale di un contributo finanziario
del Dipartimento di studi umanistici dell'Università degli studi di Napoli Federico II

Classificazione Decimale Dewey:

195 (23.) FILOSOFIA OCCIDENTALE MODERNA. ITALIA

PANTALEONE ANNUNZIATA

**IL LINGUAGGIO
DELLE ORIGINI:
CONTRIBUTO ALLO
STUDIO DELLE FONTI
CLASSICHE DI VICO**
IL *CRATILO* DI PLATONE

Premessa di

FABRIZIO LOMONACO





ISBN
979-12-218-2203-8

PRIMA EDIZIONE
ROMA 18 SETTEMBRE 2025

INDICE

9	<i>Premessa</i> di Fabrizio Lomonaco
15	Capitolo primo
37	Capitolo secondo
49	Capitolo terzo
61	Capitolo quarto
83	Capitolo quinto

PREMESSA

Queste pagine di Pantaleone Annunziata rielaborano una parte degli studi universitari confluiti nella sua tesi di dottorato presentata e discussa nella Scuola di alta formazione dell'Università degli studi di Napoli Federico II in "Cultura storico-giuridica ed architettonica in età moderna e contemporanea nell'area mediterranea" (ciclo XVIII, coordinatore prof. Giuseppe Cacciatore). L'interprete affronta il tema alla luce di interessi teoretici, assistiti da vigile impegno storico, saggiando innanzitutto le posizioni dei classici privilegiati (*in primis* Socrate e Platone) in sé e per sé, per poi esaminare le ragioni della loro assimilazione critica in Vico. Com'è noto, la sua autobiografia, contemporanea alla preparazione e alla pubblicazione della *Scienza nuova prima* del 1725, propone il filosofo della *Repubblica* come uno dei quattro *auttori*, degno di profonda gratitudine intellettuale per aver sollecitato a riflettere sull'uomo quale *deve* essere. Più di dieci anni prima di tale riconoscimento il filosofo del *Cratilo* è quello del *De antiquissima*, al quale Annunziata dedica le parti centrali del suo studio, attirando acutamente l'attenzione sul rapporto di *verità e linguaggio* al fondo della metafisica vichiana, proposta a un solo anno di distanza dall'ultima orazione inaugurale, quella del 1709 sul metodo degli studi (il *De ratione*).

L'interesse del filosofo napoletano è per le questioni del «primo vero» da cui il *Liber metaphisicus* del 1710 prende avvio con la teorizzata differenza tra il divino *intelligere* e il *cogitare* umano, un andar

«raccolgendo» parziali ed esterni contrassegni della realtà. Questo approccio illumina il tono dominante di una riflessione che si propone di ritrovare le ragioni del *verum* nell'antichissima *sapienza italica* attraverso lo studio delle etimologie, condotto con il sostegno delle fonti classiche greche (il *Cratilo* platonico) e latine, lontano dalle grammatiche razionalistiche di Scaligero e Sanchez. Fonte e motivo di riflessione è il linguaggio: l'uomo è parola, è *nel* linguaggio perché lo fa e questo fare vissuto nella parola rappresenta, a sua volta, l'orizzonte di disvelamento dell'essere *a parte hominis*. Abbandonato il modello della metafisica classica (aristotelica), c'è in Vico un modo tutto moderno di ragionare sul nesso metodo-metafisica ma in termini decisamente anticartesiani. Se Aristotele ha assimilato la fisica alla metafisica, considerando la materia per generi universali astratti, Cartesio ha innalzato la fisica a metafisica, sostenendo il *cogito* quale *scienza* dell'io. Perciò, a giudizio del filosofo napoletano, non possono essere evitate le obiezioni degli scettici che dubitano della legittimità del passaggio dal *cogitare* all'*essere*, perché il *cogito* stesso non è causa dell'*esse cogitans*, il quale, a sua volta, non è *causa sui*, ma *res creata* e non ha in sé alcuna verità.

La teoria delle forme, già annunciata nel *De ratione*, indica, invece, il piano di "partecipazione", il livello metafisico in cui il fare umano si raccorda alla verità divina con un pensiero dominato da esigenze plastico-poetiche e non ontologico-metafisiche. Ad attestare tale livello è, in particolare, la geometria sintetica secondo un modello teorico che eredita la lezione neoplatonica (da Cusano al Ficino della *Theologia platonica*, XIII, 3 e del Commentario al *Parmenide*, cap. 32) e la coniuga con la cultura cristiana (Agostino). Non è, dunque, quella di Vico la ripetizione variata di una speculazione sull'essere primo, ma una nuova *metafisica* che, commisurata alla «debolezza» dell'intelletto umano e alla religione cristiana, persegue il duplice scopo di umiliare ed esaltare il pensiero umano, riconoscendone la libertà nel fare "ingegnoso". Per capacità di invenzione e composizione l'*ingenium* è la facoltà tipicamente umana di produrre conoscenza, assimilando forze sensibili e intellettuali. Esperienza, giudizio e ragione sono orientate dall'*ingegno* già nella percezione sensibile, commisurando tutti gli atti alla relazione tra corpo e mente, espressa nella parola.

Ma la "scienza" cui fa riferimento la gnoseologia del *De antiquissima* è piena di *verità*, ma vuota di *certezze*. Il fatto convergente con il vero

non è ancora il suo farsi esistenza, ma testimonianza della produzione della *mens*; è un fare astratto, separato dalle datità mondane, dalle *certezze* dell'esperienza umana. A queste si aprono, dopo i libri del *Diritto universale*, le pagine delle *Scienze nuove* che Annunziata interroga, privilegiando l'ultima edizione (1744), per riprendere il tema della *fictio* non come *adequatio* alla verità secondo Platone, bensì come primo nucleo del *verum* colto in *finzioni* poetiche originarie. E qui si consumano le eredità platoniche ancora molto presenti nel *Diritto universale* a conferma della «coerenza» e «costanza» della giurisprudenza che fu filosofia in quanto alleata con il Platone della *Repubblica*, come opportunamente documenta Annunziata, sottolineando l'aporetico, ma già maturo nesso di metafisica, diritto e storia nel *De uno*.

Non mi interessa, in questa sede, notare, come pure sarebbe opportuno fare, le persistenze e le discontinuità teoriche tra i libri del *Diritto universale* e le *Scienze nuove*, né le rilevanti divergenze strutturali e di contenuto tra gli esiti dell'*opus maius* nel 1744 e le precedenti edizioni (soprattutto la prima). Ciò che invece mi preme sottolineare in relazione al tema in questione è che nel 1725 i ricercati *principi* della «tentata» *scienza nuova* (non coincidenti con i cartesiani *Principi di filosofia*) poggiano su un'innovativa identità di *pensiero* e *parola*, pur gravata da ineludibili «dubbiezze»; quelle che nascono dalla povertà delle tradizioni filologiche e filosofiche che tradiscono la delicata questione dell'origine, perché ancorate rispettivamente a separate e «svisate» *pruove*, ad astratte e razionali formule universali. Da qui l'approdo a una metafisica della *mens* che scopre una certa «mente comune» alle nazioni e che comprende Dio come *Provvidenza* che è della «Divina Filosofia la universalissima *Pratica*». Questa «novità» esclude l'assunzione di un *verum* trascendente e ripudia ogni certezza assoluta di tipo logico. Il precedente cartesiano delle «verità eterne» create da Dio non regge alle *pruove* della storia che resta oscura e impenetrabile, se priva della nuova *verità*. Garantito dalla Provvidenza, il *verum* incontra il certo *nel* tempo. La scienza di tale divenire, estranea agli «*Interpetri Eruditi*», è sintonizzata su una nuova dimensione del filosofare che pone al centro non più il tradizionale problema dell'*essere*, ma quello modernissimo della «natura delle nazioni» da indagare nel loro storico divenire. Su questi contenuti della «filosofia nuova» di Vico si sono concentrate le innovative proposte critiche di

Pietro Piovani nel «nuovo corso» di studi di secondo Novecento italiano che Annunziata riporta e commenta nel dettaglio, documentando anche le ragionate prese di distanza dalle formule neoidealistiche del Vico «precursore» del secolo XIX e della filosofia hegeliana.

Già nella *Scienza nuova* del 1725 è significativo che il rifiuto dell'epicureismo e dello scetticismo si accompagni alla critica del «divino» Platone, vittima di un «dotto abbaglio», quando, interpretando il diritto naturale delle antichissime genti, ha preferito alla sapienza volgare le colte massime giuridiche, trasfigurando le origini rozze e barbare dell'umanità gentile-sca. Egli ha eluso le leggi del *giusto eterno*, ordinando la sua *Repubblica* con «ideali» inquinanti il significato degli antichi costumi. Questi risultano indispensabili per dare principio alla *scienza nuova* che riceva «necessità» dal certo della filologia e si definisca nelle articolazioni storiche della vita delle cose e delle lingue dalle cose, in una dimensione, almeno nel 1725, non del tutto unitaria.

Annunziata ha esaminato con adeguata attenzione critica la questione delle origini del linguaggio come ciò che informa di sé corpo e mente. Irriducibile a veicolo tra *res cogitans* e *res extensa*, la parola indica una modalità dinamica di esistenza dell'uomo quale essere che, come suo primo atto di libertà, si avverte in relazione al divino. Tutti gli originari parlari dell'umanità, in quanto immediatamente coincidenti con le prime (traumatiche) esperienze del divino (timori, sgomenti, paure), sono *divini* o d'una «*spezie divina*». A uomini ignoranti e di barbari costumi, privi del necessario alla vita e viventi in solitudine, corrispondono religioni spaventose e crudeli. Le relative forme espressive sono in lingua mutola, iconica, fatta di gesti e corpi, cerimonie solenni e interpretazioni del volere degli dèi. L'indissolubile coesistenza di religione e diritto definisce l'età degli dèi, caratterizzata dalla «scena originaria» del cielo tonante e folgorante. Non a caso, l'etimo di *ius* viene fatto derivare da Giove e dal «fischio» del fulmine che fu detto dai greci Ζεύς; dal «*fragore del tuono*», nominato dai latini *Jous*. La lingua degli uomini della «solitudine bestiale» (riferiti a Grozio e a Pufendorf, non sempre distinti da Hobbes e Selden) è quella espressa nell'avvertire il fulmine, nel vedere il tuono che determina il gesto del corpo, la figura del movimento, dettato dall'intensità del *pathos*.

Mosso dall'ignoranza, il linguaggio delle origini è immaginifico e fantastico per «la *povertà de' parlari*» degli uomini, *sublimi* nell'espressione,

gravi nel concepire, *acuti* nel comprendere. Così, si attesta la «robustezza de' sensi» che precede la logica razionale e implica l'azione della vivida fantasia, l'ottima dipintrice di immagini che imprimono gli oggetti nei sensi. La prima lingua è divina, «tutta *fantastica*» che non ritrae, perché è la «figura» (*idea*) che il gesto espone e la voce modula secondo passione. Con ciò si dà rilievo alla complicata comprensione del mondo oscuro della prima umanità coincidente con le vere origini delle lingue ritrovate nella parola poetica. Il rapporto tra la fase sensitivo-fantastica e quella «vocale» ha un grado intermedio che si qualifica come *poiesis*. Il linguaggio inarticolato, diversamente sonoro da quello articolato, consente di studiare le forme delle prime «lingue naturali» e il passaggio ai «*caratteri Eroici*», per scoprire i «*Principj comuni a tutte le Lingue articolate*», privilegiando il latino per «*cagioni e naturali, e vere*»; il che impone al filosofo di prendere le distanze definitive dalla fonte antica (il Platone del *Cratilo*), utilizzata nel *De antiquissima*.

Collegato all'originaria «*istoria di voce*» sono l'esperienza e la pratica del *mito* cui Annunziata dedica documentata attenzione anche in considerazione della fortuna diretta e indiretta del pensiero vichiano nella cultura del Novecento europeo, in particolare in Cassirer che su linguaggio e mito ha saggiato le prerogative dell'umano nella direzione di una nuova «filosofia antropologica». Il mito non è immediatamente verità, ma espressione coerente con la povertà delle prime formazioni linguistiche, luogo di mediazione nelle pratiche del rito, esperienza e misura del *vero* presente nelle finzioni poetiche. Attraverso l'identità di *favola* e *favella* si dà il rapporto fondamentale di continuità-discontinuità tra *mythos* e *logos*, cifra della scrittura filosofica e della convergenza di *sapienza riposta* e *sapienza volgare*, considerata necessaria per la *Scienza nuova*.

Il linguaggio trascorre da una fase impressa a una espressa, prima per segnali, poi per simboli unitari e concreti, infine mediante il segno delle «lingue convenute», in cui il legame con l'origine e l'originario non esiste più. Il filosofo può sprofondare nelle menti balorde dei primi uomini, riconoscendo che la logica poetica è la scaturigine della cultura umana da quella terra comune ai linguaggi che hanno perso, però, contatto con le cose. È il poi che fa sentire il prima, che fa della passione gridata il termine di riferimento del parlare articolato, come ha acutamente osservato Vincenzo Vitiello in sue note pagine che Annunziata riprende e

commenta. Il ponte tra il sentire gridato e l'avvertire articolato in parole non toglie la frattura. La prima lingua (articolata) non spiega come la poetività possa aver trasformato il segno in un complesso fonico-semantic. Se nella parola delle origini l'uomo trasferisce nell'oggetto il suo modo di fare esperienza delle cose, nel linguaggio articolato «convenuto», in cui è operante la ragione, è netta la distinzione-separazione tra l'oggetto e ciò che di esso è pensato. Il segno linguistico non si riferisce più immediatamente all'oggetto; esso si costituisce, invece, quale simbolo convenzionale del solo concetto e solo così significa la realtà. La lingua articolata interpreta le parole come segno di un significato stabilito e definito dalla mente, quella che ancora nel 1734 (nel *De mente heroica*) il maturo Vico richiamerà a un atto *eroico*, fatto di consapevolezza del limite e di assunzione della filosofia come vita nella conoscenza e nell'azione.

Napoli, 25 maggio 2025

Fabrizio Lomonaco

CAPITOLO PRIMO

Sì: vi sono alcuni che necessariamente smarriscono la strada, poiché per loro non esiste una strada giusta

T. Mann, *Tonio Kroger*

E lui era il dimenticato burattinaio Mickey Sabbath

P. Roth, *Il teatro di Sabbath*

1. Nel libro secondo della *Repubblica*⁽¹⁾ Socrate, dopo aver specificato le attitudini che i custodi della città devono possedere (per natura filosofi, istintivamente aggressivi e poi anche veloci e forti⁽²⁾), si propone di stabilire i criteri che li devono educare ed allevare. La definizione della migliore *paideia*, benché miri proletticamente ad agevolare l'indagine «sulla giustizia e l'ingiustizia e il modo in cui si generano nello Stato»⁽³⁾, è in sé rivelativa delle certezze e dei dubbi che Platone nutre nei confronti del mito. Socrate invita Adimanto a condurre la ricerca *ωσπερ μυθω μυθολογουντες*⁽⁴⁾, *come se raccontassimo un mito*. L'adozione del *mitologhein* è la conseguenza di un preciso piano pedagogico: poiché ai bambini da principio si raccontano favole⁽⁵⁾, così il principio stesso dell'educazione dovrà essere ricercato/raccontato attraverso la narrazione mitologica. Ma Socrate immediatamente aggiunge che le favole non sono altro che «ingannevoli finzioni che però rinchiudono in sé una parte di vero»⁽⁶⁾.

(1) La traduzione dei passi della *Repubblica* è quella di Roberto Radice presente nel volume Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 2000.

(2) *Repubblica*, II, 376 C.

(3) Ivi, II, 376 D.

(4) *Ibid.* Cfr. *Timeo*, 26 C-D: «E la Città con i suoi cittadini che tu come in un mito ieri ci hai descritta[...]», in Platone. *Tutti gli scritti*, cit.

(5) *Repubblica*, II, 377 A.

(6) *Ibid.*

I passi citati delineano una struttura contraddittoria: da un lato Socrate si impegna a esprimere nella forma del mito la *paideia* che dovrà vigere nella città retta da giustizia; ma subito dopo, giudicando negativamente le favole che si raccontano ai giovinetti, getta implicitamente un'ombra di dubbio sulle narrazioni per immagini che lui stesso si propone di adoperare. La contraddizione riceve una prima risoluzione dall'analisi socratica dei *miti maggiori*. Le favole raccontate da Esiodo nella *Teogonia* e da Omero nell'*Iliade* e nell'*Odissea* vengono considerate raffigurazioni errate della natura degli dei e degli eroi: «come se un pittore dipingesse immagini per niente simili al modello che ha in mente»⁽⁷⁾. Dunque, i primi poeti, sebbene intendano descrivere l'essenza degli dei e degli eroi, tradiscono questa intenzione dando, invece, vita a racconti scabrosi e incorrendo nella falsità maggiore⁽⁸⁾. Si verifica la stessa discrasia riprodotta dal pittore quando le copie non corrispondono alle cose che ha inteso dipingere. Nello specifico; le narrazioni fantastiche tracciate da Omero e Esiodo non descrivono la vera essenza di Dio. I miti di Urano e di Crono descritti da Esiodo, e le contese tra gli dei inventate da Omero⁽⁹⁾, interpretati in modo allegorico o letterale, sono da Socrate espunti dal nuovo Stato. Non finalizzati alla virtù⁽¹⁰⁾, essi costruiscono contenuti perniciosi per la malleabile psiche dei giovinetti; ascrivendo a dio «che è buono, la responsabilità dei mali»⁽¹¹⁾, o presentando gli dei nelle loro ingannevoli metamorfosi anziché nella loro semplice natura⁽¹²⁾, inducono gli stessi giovinetti a comportamenti lesivi della convivenza civile. La corrispondenza tra modello e immagine sana la contraddizione riportata distinguendo nettamente le narrazioni fantastiche di Esiodo e Omero dal *mitologhein* che Socrate si è proposto di adoperare. Nei primi

(7) Ivi, II, 377 E.

(8) *Ibid.*, II, 377 E – 378 A. I miti omerici e esiodei non s'inscrivono all'interno dell'opposizione *verol falso*, in quanto: «La mitologia consiste nella mancanza di distinzione tra il dire vero e il dire falso, tra l'essere e l'apparire, tra l'esteriorità e l'interiorità, il visibile e l'invisibile». Cfr., M. Fattal, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, Milano, Via e Pensiero, 2005, p. 50. L'indistinzione degli opposti deriva dal fatto che «il mito [...] mette in gioco una logica che, in contrasto con la logica della non-contraddizione dei filosofi, si può chiamare logica dell'ambiguo, dell'equivoco, della polarità». Cfr., J. P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Editions La Découverte, 1981, p. 250.

(9) *Repubblica*, II, 378 E.

(10) *Ibid.*

(11) Ivi, II, 380 B.

(12) Ivi, II, 380 D.

la parola erroneamente esprime la cosa, nel secondo tra i due termini dovrà crearsi corrispondenza. Tocca adesso stabilire il significato di tale *affinità*. A tal proposito è opportuno riportare un passo del *Preludio metafisico* pronunciato da Timeo: «Ora, in ogni questione è della massima importanza incominciare dal suo principio naturale. Pertanto, anche intorno all'immagine e all'esemplare di essa, bisogna riconoscere questo, che i discorsi hanno un'affinità con le cose stesse di cui sono espressione. Dunque, ciò che è stabile e saldo e che si manifesta mediante l'intelletto, conviene che sia stabile ed immutabile, almeno nella misura in cui si concede ai discorsi che siano inconfutabili ed invincibili: di questo non deve mancare nulla. Invece, i discorsi che si fanno intorno a ciò che fu ritratto su quel modello, e che quindi è immagine, sono a loro volta verosimili e in proporzione ai primi: infatti ciò che in rapporto alla generazione è l'essenza, questo in rapporto alla credenza è la verità. Dunque, o Socrate, se dopo molte cose dette da molti intorno agli dèi e all'origine dell'universo, non riusciamo a presentare dei ragionamenti in tutto e per tutto concordi con se medesimi e precisi, non ti meravigliare. Ma se presenteremo ragionamenti verosimili non meno di alcun altro, allora dobbiamo accontentarci, ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana: cosicché, accettando intorno a queste cose la narrazione probabile, conviene che non ricerchiamo più in là»⁽¹³⁾.

Il principio che soprassiede all'intera narrazione è il seguente: « Che i discorsi hanno un'affinità con le cose stesse di cui sono espressione ». Ma tale affinità viene declinata per gradi discendenti: nei discorsi inconfutabili ed invincibili essa indica il perfetto rispecchiamento della cosa da parte dell'espressione; nei discorsi umani la perfetta adeguazione non è riscontrabile. E l'imperfezione dà vita a ragionamenti verosimili, a narrazioni probabili. La distinzione riposa su questo fondamento: i discorsi immutabili ed invincibili presuppongono un intelletto che ha visto l'esemplare eterno; quelli « probabili » degli uomini implicano, invece, una decadenza: l'esemplare eterno da modello si riduce a immagine e di questa le narrazioni probabili fanno parola.

Dalla visione dell'esemplare eterno l'Artefice ritrasse il mondo, facendo, così, il cosmo immagine dell'esemplare eterno; gli uomini invece che intendono raccontare le origini discorrono intorno « a ciò che fu ritratto

(13) *Timeo*, 29 B-D.

su quel modello e che quindi è immagine». L'imperfetta corrispondenza tra il discorso e le cose impone al mito lo statuto epistemologico di narrazione probabile. La parte di vero da essa racchiusa corrisponde al suo ricalcare «il più possibile la verità»⁽¹⁴⁾. Dalla critica mossa alle narrazioni omeriche-esiodee, e dal passo del *Timeo* riportato, emergono i principi cui dovranno attenersi i miti della futura repubblica e lo stesso *mitologhein* di Socrate. Quest'ultimo, nel ricalcare il più possibile la verità, non rientra nel *ta me onta leghein*⁽¹⁵⁾, e rispetta il divieto esposto nel *Cratilo: to me ta onta leghein*⁽¹⁶⁾. Il mito inteso come allegoria della verità e finzione che contiene una parte di vero, per la parte che non lo contiene partecipa della falsità. La λογος ψευδος indica «l'ignoranza insita nell'anima propria di chi si attiene al falso», di chi accoglie nell'anima il falso «circa le cose che sono»⁽¹⁷⁾. Il *mitologhein* che Socrate si propone di adoperare per illuminare le origini è una μιμημά τι του εν τη ψυχη, una falsità delle parole che imita il falso insito nell'anima⁽¹⁸⁾. Il ricorso al falso delle parole è necessario quando, rispetto ai fatti antichi, vige l'ignoranza. Per diradarla e rendere un servizio utile alla città si foggiano favole mitiche quanto più possibili simili al vero⁽¹⁹⁾. Il contenuto proprio del vero a cui la finzione dovrà ispirarsi per le cose più antiche è la *teologia* precedentemente richiamata da Socrate: bontà e semplicità del Dio.

In base alla definizione del mito quale finzione che il più possibile deve ricalcare la verità, Socrate critica ed emenda le narrazioni costruite da Esiodo ed Omero. Questi suoi atti sono mossi dal movimento retrogrado del giudizio del vero⁽²⁰⁾: alla luce della nuova funzione che Socrate stesso affida al mito, le precedenti favole vengono giudicate. Il μηδεν εοικοτα, di cui la *Teogonia* e l'*Iliade* sarebbero sprovviste, agisce come elemento discriminante, perché la somiglianza tra modello e immagine è posta come modello che l'immagine mitologica deve ricalcare. Il giudice che cassa l'assoluta dissimiglianza, appellandosi alla norma dell'*adequatio*, la fa agire retroattivamente. L'*emendatio* dei miti passati in base ai nuovi

(14) *Repubblica*, II, 382 D.

(15) *Sofista*, 260 C.

(16) *Cratilo*, 429 D.

(17) *Repubblica*, II, 282 B (la traduzione di questo passo e dei due successivi è di Franco Sartori. Cfr. Platone, *Repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2003).

(18) *Ibid.*

(19) *Ibid.*

(20) H. Bergson, *Pensiero e movimento*, Milano-Udine, Mimesis, 2000, pp. 3-21.

principi implica la precisa definizione di questi e l'esplicita condanna di quelli. Tuttavia la tangibile conseguenza di tale dinamica è il mancato passaggio all'atto del proponimento socratico di dar vita al *mitologhein*.

Adimanto si dice soddisfatto del criterio morale introdotto da Socrate, ma, ansioso, invita il contraddittore a raccontare un mito: «Ciò effettivamente non manca di Logica – ammise – ma se qualcuno ci chiedesse quali sono questi discorsi e quali i miti, che dovremmo dire?»⁽²¹⁾. La risposta di Socrate è perentoria: «Caro Adimanto, almeno fino ad oggi, né io né tu siamo poeti, ma fondatori di uno Stato, e chi fonda uno Stato non è tenuto ad ideare lui stesso dei racconti mitologici, ma ad avere chiare in mente le linee direttive, attenendosi alle quali i poeti avranno da costruire i loro miti. E anzi, a loro non sarebbe neppure permesso di comporre opere che esulino da questi orientamenti».

Discusso lo statuto epistemologico del mito, stabilito il suo posto tra l'*ἀλεθθεια* e lo *ψευδος*, finalizzato alla virtù e alla utilità dello Stato; i poeti di professione sono incaricati del *mitologhein*. Tale delega è coerente con l'utopica costruzione dello Stato: i poeti, membri della città ideale, dovranno fondare i loro racconti mitologici sui principi specificati da Socrate. Dal disegno sistematico della *πολις* è espunta ogni forma di contraddizione, ma essa, tolta nel non luogo dell'idealità, concretamente inficia il proponimento di Socrate. Deciso a definire il mito attraverso il mito, nel momento in cui Adimanto lo invita a servirsi del *mitologhein*, egli ammette di non essere tenuto ad ideare finzioni. Ma questo *non essere tenuto* indica una necessaria preclusione: la definizione del fondamento razionale del mito non può essere espressa dal *mitologhein*. Assumendo la forma di un problema esplicitamente formulato⁽²²⁾, inquisito con il filosofico *τι εστιν* e stabilitone l'essenza, il mito si razionalizza. Definirlo finzione che deve ricalcare il più possibile la verità, significa dire la verità del mito, il quale, in base al contenuto della definizione ricevuta, non può dire la sua stessa verità. Socrate, dunque, non adopera il *mitologhein* perché il cercato che intenziona il suo ricercare, ovvero il fondamento razionale del mito, può essere detto solo attraverso la discorsività del *logos*⁽²³⁾.

(21) *Repubblica*, II, 378 E-379 A (nella traduzione di Reale).

(22) J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 2001, p. 389.

(23) I miti *platonici*, in quanto allegorie, sono tutti «provvisi di un rilievo filosofico insostituibile», cfr. F. Trabattoni, *Platone*, Roma, Carocci, 1998, p. 41. Nell'ampia e puntuale

Alla struttura delineata corrisponde simmetricamente l'impossibilità della grammatica mitopoietica di essere risignificata dalla *dianoia*. Nel libro terzo della *Repubblica* Socrate critica la forma dell'*imitatio* adottata dai poeti nelle loro composizioni. Pertinente al nostro discorso è la *versione in prosa* di alcuni versi dell'*Iliade* compiuta dal filosofo. Scrive Omero immedesimandosi in Crise e dandogli voce:

*Dio dell'arco d'argento, o tu che Crise
Proteggi e l'alma Cilla, e sei di Tènedo
Possente imperator, Smintèò, deh! m'od
Sedi serti devoti unqua il leggiadro
Tuo delubro adornai: se di giovenchi
E di caprette io t'arsi i fianchi opimi,
Questo voto m'adempì: il pianto mio
Paghino i Greci per le tue saette⁽²⁴⁾.*

Socrate, ristabilendo la distinzione tra narratore e personaggi, così traduce: «Quando però fu lontano dall'accampamento, levò molte preghiere ad Apollo, chiamandolo coi suoi epiteti divini, ricordandogli, se mai gli avesse fatto doni che aveva gradito, la costruzione di templi e l'offerta di sacrifici, e richiedendone ora il contraccambio; e cioè lo supplicava che, in grazia di queste sue benemerenzze, agli Achei il dio facesse scontare coi suoi dardi le lacrime che lui ora versava»⁽²⁵⁾. La poesia e la prosa dicono lo stesso, distinguendosi solo nella forma del dire? L'invocazione

introduzione a *I miti di Platone* (Milano, Rizzoli, 2006), Franco Ferrari, dopo aver analizzato i miti raccontati nel *Fedone* nella *Repubblica* nel *Gorgia* e nelle *Leggi*, così conclude: «Le immagini della linea, della caverna della botte forata e della marionetta forniscono una visione d'insieme di posizioni filosofiche argomentate in modo dialettico nel corso del dialogo» (p. 32). Dunque, i miti platonici si distinguono da quelli tradizionali poiché i primi contengono, ritratto in immagine, un imprescindibile precipitato filosofico. Nel VII libro della *Repubblica* (517/518) Socrate, dopo aver raccontato a Glaucone il *mito della caverna*, ne offre la *retta* interpretazione. Quest'ultima mira a mostrare in modo *inequivocabile* – attraverso il discorso e non attraverso la rappresentazione simbolica – «l'essenza della *paideia*», cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Seignavia*, Milano, Adelphi, 1994, p. 173. In conclusione possiamo affermare che i miti platonici contengono una *sapienza riposta* di cui sono sprovvisti i miti tradizionali. Le parole di Omero e Esiodo non richiedono dagli uditori interpretazioni che ne estrapolino il *vero* significato, ma, immediatamente agiscono sugli stessi persuadendoli. Cfr., M. Fattal, *op. cit.*, pp. 41-57.

(24) *Iliade*, 47-54 (la traduzione è di Vincenzo Monti. Cfr. Omero, *Iliade*, La Spezia, Edizioni Giacché, 1989).

(25) *Repubblica*, 394 B.

di Apollo è perfettamente sovrapponibile *alle molte preghiere che Crise rivolge ad Apollo*? La ritualità e la violenza *dell'ardere i fianchi opimi con giovenche e caprette* sono fisicamente presenti nel costruire templi e offrire sacrifici? O, al contrario, il *genus irritabile* di Crise: l'ira, la collera, la vendetta che lo posseggono possono essere ricreate solo dalla poesia? Scrive Platone: «E la poesia in quanto imitazione suscita in noi le stesse reazioni anche nei piaceri d'amore e del sentimento dell'ira e di tutti gli altri moti dell'anima sia piacevoli che dolorosi, i quali, a nostro dire, accompagnano ogni nostro gesto. Essa, in effetti, li concima e li annaffia, mentre dovrebbe inaridirli; e poi dentro di noi li istituisce come dominatori, mentre dovrebbero essere dominati, se davvero vogliamo diventare più buoni e felici da infelici e malvagi che eravamo»⁽²⁶⁾. La sfera emotiva può essere espressa solo dalla poesia. Il *genus terribile* che possiede Crise è lo stesso che vive Omero permettendogli di essere poeta. La prosa filosofica, invece, è tenuta a sterilizzare le passioni umane: Socrate, dunque, *non era tenuto* ad ideare miti.

2. La malinconica⁽²⁷⁾ *katabasis* al Pireo-Ade dell'umanità compiuta da Vico nettamente si distingue dal *romanzo di formazione* raccontato da Platone nel libro primo della *Repubblica*. La discesa di Socrate al porto, spazio che rende lo Stato «infido e nemico di sé»⁽²⁸⁾, si iscrive in un preciso paradigma fondativo. Essa è necessaria in quanto funzionale ad un predefinito ritorno: tappa obbligata e mediana tra l'iniziale *asty* e la

(26) Ivi, X, 606 D.

(27) G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1723-1728), a cura di A. Battistini, in id., *Opere*, Milano, Mondadori, 1990, t. I, p. 5: «[...] Ma dal guarito male provenne che indi in poi e' crescesse di una natura malinconica ed acre, quale dee essere degli uomini ingegnosi e profondi [...]». Cfr. M. Fumaroli, *Le api e i ragni. La disputa degli antichi e dei moderni*, Milano, Adelphi, 2005. La melanconia come stato d'animo proprio delle *api antiche* così viene specificato: «Il fatto è che la grandezza d'animo, che si esprima nell'eroismo della vita attiva o nelle lettere e nella vita contemplativa, è esposta alla solitudine, all'angoscia, alla persecuzione, alla sventura: rischia di scontrarsi tragicamente, come Socrate, con l'ostracismo del volgo» (ivi, p. 85). Già Aristotele – in *Problemata*, 30, 1 – sottolinea e analizza il nesso che lega l'attività filosofica con lo stato d'animo malinconico: «Perché tutti gli uomini eccezionali, nell'attività filosofica o politica, artistica o letteraria, hanno un temperamento malinconico [...]?» (Aristotele, *La malinconia dell'uomo di genio*, Genova, il melangolo, 1988, p. 11).

(28) *Le Leggi*, IV, 704 D.

definitiva *kallipolis*. La dimora in cui si iscrive il modello ideale di città⁽²⁹⁾ è la stessa che, accogliendo Socrate alla fine del viaggio, dà un peculiare significato al tracciato seguito. Il fine immanente al socratico dialettizzarsi con la parte non razionale dell'acropoli è la contemplazione della *kallipolis*⁽³⁰⁾. Il fine di Vico, al contrario, è quello di contemplare la dea *Bendis* per quello che realmente è: stimare dunque le origini dell'umanità che in quanto origini sono rozze⁽³¹⁾. Lo scopo individuato impone la radicale critica dei pregiudizi delle nazioni e dei dotti che inficiano la retta comprensione dei principi dell'umanità. La riduzione dell'ignoto al noto, l'interpretazione del cominciamento delle cose alla luce dello stato di perfezione da esse raggiunto, il ricondurre l'informe all'uniforme, vieta la possibilità di intendere i *certi tempi* e le *certe guise* nei quali stanno i *nascimenti* delle cose⁽³²⁾. Intramare nella processualità dell'inizio la conclusione del risultato significa invalidare il concetto stesso di nascita. Se il contenuto delle certezze dei dotti è immediatamente posto come la verità, antica «quanto che 'l mondo»⁽³³⁾, ἡ εἰς οὐχότι non nasce d'alcuno ἐξ οὐ⁽³⁴⁾. Il *terminus ad quem*, riconoscendo se stesso nella storia che l'ha preceduto, riduce il suo inizio alla ripetizione della sua identità. L'iterazione nega che il risultato sia la conclusione «di un processo genetico costitutivo»⁽³⁵⁾. Riconsegnare al contrario la natura al suo etimo significa considerare il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* come ἐναντία⁽³⁶⁾; la relazione che li lega consiste nel diventare altro dell'ἐξ οὐ. Il *sostrato* su cui i contrari si esercitano, non è da Vico fissato in un'immobile definizione. La *Dignità XIV* («Natura di cose altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre sono tali, indi

(29) *Repubblica*, IX, 292 B.

(30) Circa il rapporto *katabasis-kallipolis*, cfr. M. Vegetti, *Katabasis*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 2006, vol. I, libro I, pp. 93-104.

(31) G. Vico, *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), a cura di A. Battistini, in Id., *Opere*, cit., vol. I, p. 495: «[...] Hanno stimato l'origini dell'umanità, le quali dovettero per natura essere piccole, rozze, oscurissime». «[...] E la natura delle cose che sono mai nate o fatte porta che siano rozze le loro origini» (ivi, p. 559; d'ora in poi si cita con la sigla *SN44*).

(32) Ivi, p. 500.

(33) Ivi, p. 495.

(34) *Metafisica*, 1067 B.

(35) P. Cristofolini, *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 1995, p. 80.

(36) *Metafisica*, 1067 B.

tali e non altre nascono le cose»⁽³⁷⁾) definisce il concetto di natura senza sostanzializzarlo. L' *orismos* vichiano solo *formalmente* dichiara l'essenza: nel momento in cui la natura delle cose si smaterializza senza residui nei nascimenti delle stesse, si assiste al radicale divorzio tra essenza ed esistenza⁽³⁸⁾. Siffatta separazione riposa sul contenuto *concreto* della definizione vichiana: «la natura dell'uomo non è natura ma è *storia*»⁽³⁹⁾. Solo su tale presupposto è possibile intendere l'origine autonomamente diversa dal risultato. Nella *Degnità* LIII Vico scrive: «Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»⁽⁴⁰⁾. La triade di avverbi adoperati: *prima*, *dappoi*, *finalmente* indica una precisa scansione temporale. Ciò che accade *prima* è il contrario di ciò che accade *finalmente*, ma l'accadere del *dappoi* segna l'avvenuta modificazione della situazione iniziale, il suo diversificarsi da se stessa per diventare l' $\epsilon\iota\varsigma$ o. Il nascimento delle cose vieta alla mente di riconoscere nel suo iniziare la purezza che le spetta nel risultato. L'interesse che il pensatore napoletano sviluppa nei confronti del farsi delle cose implica «l'abbandono di ogni teoria della natura come perfezionamento di realtà e la proposta rivoluzionaria di una teoria diversa, anzi opposta, rivolta a cogliere l'essere non nel compimento ma nella genesi»⁽⁴¹⁾. I passi di Piovani meritano di essere sviluppati e analizzati. È necessario tanto evidenziare l'autonoma interpretazione del pensiero di Vico che essi offrono⁽⁴²⁾, quanto mostrare come essi si collochino all'interno del discorso che qui si tenta di portare avanti.

La rinuncia della metafisica – intesa come «conoscenza inclusiva del naturale e del soprannaturale»⁽⁴³⁾ – vieta alla *Scienza Nuova* di dispiegare una rettilinea teoria della natura⁽⁴⁴⁾; permettendole, al contrario, di

(37) *SN44*, p. 500.

(38) P. Piovani, *La filosofia Nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990, p. 83.

(39) Ivi, p. 81. Corsivo mio.

(40) *SN44*, p. 515.

(41) P. Piovani, *op. cit.*, p. 200.

(42) Vico è il classico che Piovani costantemente interroga per verificare il suo autonomo lavoro. Per quanto concerne il *Vico di Piovani*, cfr. F. Tessitore, *Lo storico della filosofia*, in *L'opera di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1990, pp. 169-205, in particolare pp. 193-196 e nello stesso volume E. Nuzzo, *Lo studioso di Vico*, pp. 207-313.

(43) P. Piovani, *op. cit.*, p. 80.

(44) Ivi, p. 68.

concepire la filosofia come *umanologia*⁽⁴⁵⁾. Ne consegue che il criterio di verità su cui poggia la *fisica dell'uomo* non è iscritto in alcun disegno universalistico-cosmologico e, dunque, non è rintracciabile con metodo deduttivo. Se l'unica verità che non può essere revocata in dubbio è «che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini»⁽⁴⁶⁾; allora il vero deve essere ricercato nella verificabilità di questo *facere*⁽⁴⁷⁾. L'essenza del mondo civile non può essere descritta: poiché esso è fatto dagli uomini, il principio di verità che lo legittima è la sua stessa esistenza⁽⁴⁸⁾. Il paradigma concettuale che si va delineando, attraverso una rilettura dell'ermeneutica piovianana, presenta una *pars destruens*, ravvisabile nell'irreversibile congedo da una struttura metafisica e una *pars costruens* da intendersi come risignificazione della relazione *fondamento/fondato*. Inclusa all'interno della dimensione del *facere*, essa subisce una profonda torsione concettuale: il fondamento non può più essere estraneo alla *vita* del fondato. Nel momento in cui Vico *denaturalizza* l'essenza, si apre un nuovo dispositivo concettuale entro cui la relazione *fondamento/fondato* non riesce ad agire. Essa, infatti, per sistemare l'intera realtà deve presupporre l'*originaria* distinzione tra i termini che la compongono: l'essenza del mondo civile, da un lato, non deve essere sovrapponibile all'esistenza dello stesso, e dall'altro, distinguendosene, deve fondarlo. Ma, se la natura della cosa è il suo stesso nascimento, se il divenire della cosa rappresenta la sua sostanzialità, la distinzione che qui si sta discutendo risulta definitivamente invalidata. Posto lo *svolgimento* come momento originario, il fondamento cessa di essere concepito immobile nella sua eternità e si trasfigura senza residui nell'esistenza storica della cosa. La quale non potrà più essere dedotta, ma dovrà essere indagata dal certosino lavoro della filologia. Porre al centro del discorso vichiano il radicale divorzio tra

(45) Ivi, p. 58.

(46) *SN44*, p. 541.

(47) P. Piovani, *op. cit.*, p. 73.

(48) Ivi, p. 83. Il passo merita di essere riportato per intero poiché le successive riflessioni costantemente lo presuppongono: «[...] la Scienza Nuova non è un'illustrazione o una previsione che si limiti, e si possa limitare, a una descrizione dell'universo civile perché esso non è in quanto è, ma è in quanto viene: la sua definizione concettuale definitiva è impossibile: per capirlo bisogna coglierlo – si potrebbe dire – sul fatto, nel suo svolgimento. La sua essenza *naturale* è svincolata così da ogni naturalità: il divorzio tra essenza ed esistenza può radicalizzarsi in tutta la sua drammaticità. L'essere di questo universo civile, l'universo conoscibile dall'uomo, non è che il suo esistere; ma il suo esistere non può essere definito in essenzialità statica, simile alla descrizione dei dati fisici, bensì va capito nella sua esistenza storica» (*ibid.*).

essenza e esistenza, far emergere in tutta la sua profondità il concetto di svolgimento, implica che si precisi in maniera netta il significato che bisogna attribuire all'*esistenza storica della cosa*. Il rischio, infatti, è quello di filosoficizzare, idealizzare, logicizzare⁽⁴⁹⁾ la storia, riproponendo così il paradigma storiografico-concettuale pensato dal neoidealismo italiano che vuole Vico precursore dello storicismo assoluto. Non è questo il luogo per compiere una puntuale ricognizione della critica piovaniaiana alle tesi esposte da Croce e Gentile⁽⁵⁰⁾, ma, in riferimento alla relazione nascita-risultato, precedentemente indagata, è opportuno riflettere sulle distonie che separano la filosofia vichiana da quella hegeliana. Scrive Hegel nell'*Introduzione alla Scienza della logica*: «Bisogna in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta – il che è propriamente una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato e non un risultato»⁽⁵¹⁾. Il *risultato*, dunque, contiene come negato ciò da cui esso risulta e, poiché il *risultato* è una negazione determinata, contiene un contenuto che in quanto concetto è «superiore e più ricco che non il precedente»⁽⁵²⁾. Il *cominciamento* non gode di una sua autonomia: è in quanto negato e come negato è trattenuto dal risultato. All'interno di tale dispositivo concettuale è il risultato ad affacciarsi come fondamento assoluto⁽⁵³⁾. Siffatto paradigma concretamente agisce quando Hegel, intenzionato ad indagare il significato della *storia universale*, muove da una prospettiva esclusivamente razionale, costruendo così il concetto della filosofia della storia⁽⁵⁴⁾. Il presupposto da cui prendono le mosse le considerazioni hegeliane è che «la ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente»⁽⁵⁵⁾. L'avverbio presuppone che il *razionale* venga inteso come «ciò

(49) Ivi, p. 195.

(50) Ci riferiamo al volume di B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1965 e al volume di G. Gentile, *Studi vichiani*, Firenze, Sansoni, 1968. Per quanto concerne il concetto di storiografia filosofica proposto dai due pensatori è necessario tener presente di Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, 2001 e di Gentile, *Il concetto della storia della filosofia e il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1996, pp. 97-149. Per quanto concerne i principi di storiografia filosofica adoperati da Piovani, cfr. P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965.

(51) G. W. Hegel, *Scienza della logica*, I, Bari, Laterza, 2001, p. 36.

(52) *Ibid.*

(53) Ivi, p. 57.

(54) Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 7-31.

(55) Ivi, p. 7.

che è in sé e per sé, e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore» e indica il compito che l'interpretazione filosofica della storia deve necessariamente raggiungere: «l'eliminazione dell'accidentale»». L'avverbio determina in maniera univoca il significato che deve assegnarsi al termine *svolgimento*: «Lo spirito è essenzialmente *risultato* della sua attività: questa è andare oltre l'immediatezza, è la negazione di essa e il ritorno in sé»⁽⁵⁶⁾. Il passo riportato ritraduce senza soluzione di continuità la struttura *logica* della scienza nell'ambito dell'interpretazione della *storia*. In vero, la storia, per assumere il crisma dell'*universalità*, deve necessariamente ricalcare con il suo svolgimento l'andamento della scienza. Solo in questo modo il processo storico è l'immagine e l'atto della ragione⁽⁵⁷⁾.

Scrive Piovani che il *tramonto* hegeliano è «una filosofia del divenire che guarda il divenire che diviene solo per raggiungere il *divenuto*, il quale è vera realtà perché è concettualità che si è compiuta nella sua assolutezza»⁽⁵⁸⁾. Al contrario, l'*alba* intravista da Vico, inaugura una filosofia dell'umano: «filosofia del divenire ma non come sviluppato (logico), bensì come filosofia dello svilupparsi (storico)»⁽⁵⁹⁾. Quest'ultimo si sottrae al *primato* del risultato sul cominciamento; non indaga i nascimenti sul fondamento assoluto del risultato ma, saldando *filologismo* e *genetismo*⁽⁶⁰⁾, relaziona il risultato con l'inizio salvando l'irriducibilità di entrambi i momenti.

Per comprendere il significato rivoluzionario della proposta vichiana, bisogna sottolineare le conseguenze ontologiche-gnoseologiche in essa implicite. Per far emergere nella sua interezza la *nuova filosofia*, è opportuno richiamare il modello platonico e mostrare poi per contrasto la *novità* a cui Vico dà vita. Teeteto, indagando il nesso tra vera opinione e conoscenza⁽⁶¹⁾, così si rivolge a Socrate: «[...] Me n'ero dimenticato, e ci penso ancora. Costui diceva che l'opinione vera accompagnata da ragione è conoscenza; ma destituita di ragione è al di fuori di conoscenza; che perciò le cose di cui non si può dar ragione, non sono conoscibili – è

(56) Ivi, p. 59. Corsivo mio.

(57) Ivi, p. 9.

(58) P. Piovani, *op. cit.*, p. 191.

(59) Ivi, p. 199.

(60) Ivi, p. 202.

(61) Platone, *Teeteto*, 200.

proprio la parola ch'egli adoperava – quelle di cui si può, conoscibili⁽⁶²⁾.» Nella risposta di Socrate il dar ragione delle cose assume uno specifico significato: si ragiona correttamente degli elementi quando essi posseggono una propria ragione⁽⁶³⁾. Il modello gnoseologico costruito da Platone indica un perfetto rispecchiamento: la conoscenza è razionale in quanto traduce la razionalità delle cose; le cose sono conoscibili poiché colui il quale ne fa *scienza* può aggiungere ad esse la ragione⁽⁶⁴⁾. Tale paradigma rappresenta il significato concreto cui rimanda il termine *episteme*. La conoscenza è scienza quando ragiona dell'essenza della cosa tralasciando ogni sua altra determinazione⁽⁶⁵⁾. Quando esprime l'ente immutabile e necessario essa è vera. L'*episteme*, dunque, non riflette tutta la cosa ma solo ciò che di essa è saldamente al riparo dal regime della temporalità. La domanda: *che cosa?* decide della stessa risposta: la cosa che viene interrogata deve essere definita in base al suo in sé⁽⁶⁶⁾; la definizione deve mostrare ciò che della cosa sta sempre allo stesso modo⁽⁶⁷⁾. Se, al contrario, tutta la cosa mutasse e niente di essa rimarrebbe ferma, all'uomo sarebbe preclusa la possibilità di conoscere. Se così fosse la stessa conoscenza sarebbe invalidata. Se la *gnosis* – in quanto cosa che è – nella sua interezza dovesse fluire essa sarebbe in ogni istante del suo divenire se stessa e il suo contrario. Non si darebbe, così, conoscente e conosciuto poiché ognuno dei due termini si sdoppierebbe in una diade contraddittoria: conoscente/non conoscente, conosciuto/non conosciuto⁽⁶⁸⁾. Per Platone, dunque, il ciò che è dell'ente deve stare fermo: le sue altre determinazioni possono e debbono modificarsi; ma l'essenza a cui è ancorata l'*episteme* non può mutare. L'opinione vera che avviene secondo ragione dice l'essere delle cose: ciò per cui la cosa è così com'è.

Scrive Vico: « Ma in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio; che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli

(62) Ivi, 201 D.

(63) Ivi, 202.

(64) Ivi, 202-203.

(65) Ivi, 202.

(66) *Sofista*, 218 C.

(67) *Cratilo*, 439 E.

(68) Ivi, 440 B-C-D. Cfr. *Teeteto*, 182 C – 183 A-B.

uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»⁽⁶⁹⁾. Il passo riportato in una forma di *pato*s profetico racchiude la freddezza di un sillogismo: si può conoscere ciò che si fa; gli uomini fanno la storia, gli uomini possono conoscere la storia⁽⁷⁰⁾. In Aristotele il sillogismo⁽⁷¹⁾ rappresenta la traduzione logica-linguistica del concetto metafisico di sostanza; il modo attraverso cui si esprime l'essenza necessaria⁽⁷²⁾. Tocca stabilire se in *concreto* la struttura sillogistica può essere applicata al discorso vichiano. In Aristotele il sillogismo esprime la sostanza poiché essa è definita *quod quid erat esse*. L'imperfetto non nomina il tempo: l'essere è posto nella sua continuità e stabilità; già da sempre è e sarà. Solo perché l'essere è definito in questo modo può venire espresso dal sillogismo. La concezione del *verum factum convertuntur*, il principio che « una cosa è vera solo in quanto siamo noi a farla »⁽⁷³⁾, in quanto lega il vero al suo divenire non può essere tradotta da alcun sillogismo. Se il vero corrisponde alla sua attuazione, al suo farsi vero, da esso non può ricavarsi alcuna immobile e necessaria deduzione. Scrive Vico che per diradare le tenebre in cui è immersa l'antichità bisogna ancorarsi al lume della verità: questo mondo civile è fatto dagli uomini. Il mondo civile – proprio perché fatto dagli uomini – è il risultato di un divenire che nel suo inizio è tenebre, non è mondo civile. E, dunque, se si domanda il che cosa del mondo civile non si può intenzionare la risposta verso il *ti estin* necessario e immutabile. Nella concezione vichiana il ricercato non è l'essenza necessaria della cosa ma le sue rozze origini e il modo attraverso cui esse si modificano. Per assolvere tale compito lo strumento del sillogismo non è adatto: rispecchiando l'in sè della cosa esso non può rendere ragione del processo a cui il vero è sottoposto. Se la natura delle cose non è l'essenza necessaria ed immutabile ma i nascimenti delle stesse, alla comprensione logica che accade fuori del tempo bisogna sostituire la conoscenza genetica

(69) *SN*44, p. 542.

(70) Così A. Battistini, in G. Vico, *Opere*, cit., vol. II, p. 1544. Circa il significato da attribuire all'espressione *dentro le modificazioni della mente umana*, cfr. K. Löwith, *Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del pensiero di Vico e le loro conseguenze secolari*, in *Omaggio a Vico*, a cura di P. Piovani, Napoli, Morano, 1968, p. 76.

(71) Aristotele, *Analitici primi*, I, 1 24 B 18.

(72) Circa il concetto di essenza necessaria, i cui precedenti Aristotele ritrova in Platone, cfr. *Metafisica*, VII, 7, 1032 B 14.

(73) K. Löwith, *op. cit.*, p. 77.

e fattiva che immergendosi nel tempo diventa propriamente storica⁽⁷⁴⁾. La sostituzione si rende necessaria. Nel modello conoscitivo costruito da Platone tutto ciò che si verifica fuori dalla ragione è immediatamente posto fuori dalla retta opinione: la cosa che non possiede una sua razionalità è inconoscibile. Nel sogno che Socrate racconta a Teeteto gli elementi primordiali costitutivi delle cose e degli uomini vengono definiti solo nomi. Poiché essi non rimandano ad alcun contenuto razionale non possono essere accolti dal retto ragionamento: o le cose accadono all'interno del paradigma epistemico stabilito o ad esse è impossibile attribuire l'essere o non essere⁽⁷⁵⁾. Ma se l'accadere delle cose è disciplinato dalla sua interna razionalità le cose non divengono: la loro essenza razionale non subisce alcun mutamento. E dunque agli elementi primordiali è attribuito lo statuto di inconoscibilità. Nel momento in cui i primordi non vengono giudicati muovendo dalla fredda razionalità ma aderendo ai loro specifici contenuti, di essi è possibile descrivere la peculiare natura. Le parole pronunciate dai primi uomini non sono solo nomi ma rimandano ad un contenuto fantastico irriducibile ad ogni forma di razionalità. Quando la mente percorre a ritroso il cammino del suo farsi mente, all'origine ritrova «le sentenze poetiche che sono formate con sensi di passioni e d'affetti»⁽⁷⁶⁾. La *katabasis* conduce Vico al cospetto di *Bendis*, dea tracciata non ancora tradotta nel pantheon ellenico. La discesa precipita Vico in *basso loco*⁽⁷⁷⁾: dinanzi ai suoi occhi si ripresentano i primi uomini «stupidi, insensati, ed orribili bestioni»⁽⁷⁸⁾ il cui pensare è mosso da violentissime passioni⁽⁷⁹⁾. Il contenuto della visione costringe chi «per lungo silenzio pareva fioco»⁽⁸⁰⁾ a permanere nel suo mutismo. Virgilio, simbolo dell'umana filosofia e della ragione che *pensa e discerne*⁽⁸¹⁾ non può far da duca per *luogo eterno*⁽⁸²⁾ attraversato da Vico: è Giove a non permet-

(74) A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, Roma, Accademia del Lincei, 1959, p. 384.

(75) Platone, *Teeteto*, 202.

(76) *Ibid.*

(77) Dante, *Inferno*, I, v. 61.

(78) *SN44*, p. 569.

(79) Ivi, p. 547.

(80) *Inferno*, I, v. 63.

(81) Ivi, v. 112.

(82) Ivi, v. 114.

tere che nella sua città per lui si *vegna*⁽⁸³⁾. Giove regna perché gli uomini che lo venerano sono di «niuno raziocino e tutti robusti sensi e vigorissime fantasie»⁽⁸⁴⁾. Giove regna perché è il prodotto della fantasia⁽⁸⁵⁾ dei primi uomini.

Nel libro terzo del *De anima* Aristotele definisce la *fantasia* «un movimento risultante dalla sensazione in atto»⁽⁸⁶⁾. La sensazione è in atto quando il sensibile e il senso si danno simultaneamente, quando sincronicamente la capacità di mostrarsi e la capacità di vedere passano all'atto⁽⁸⁷⁾: gli uomini vedono brillare un fulmine. La sintesi tra sensibile e senso mette in moto l'immaginazione: le *apparenze* infatti riguardano «ciò che è oggetto di sensazione»⁽⁸⁸⁾. Le immagini costruite *simili* alle sensazioni restano in noi anche quando le sensazioni che le hanno mosse dileguano. Il discorso *definitorio* dello Stagirita analizza le facoltà dell'anima iniziando da «ciò che è chiaro e più conosciuto *razionalmente*»⁽⁸⁹⁾; su tale fondamento la fantasia è concepita nella relazione che la distingue e lega dalla sensazione e dal pensiero⁽⁹⁰⁾. Al contrario, il nesso che Vico postula tra *robusti sensi* e *vigorosissime fantasie* non può essere chiarificato dalla ragione. Esso è operante proprio perché non rimanda a *niuno raziocino*: gli uomini, la cui mente è oscurata dalla passione⁽⁹¹⁾, vivono soltanto con l'immaginazione⁽⁹²⁾.

Il problema, dunque, non è quello di seguire il formarsi della fantasia in una *situazione normale* ma riprodurre l'eccezionalità dell'inizio: cosa si verifica quando i *primi* uomini vedono il fulmine? Vico non si nasconde le difficoltà di una siffatta interrogazione: «Ma, siccome ora (per la natura delle nostre umane menti, troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni di quante sono piene le lingue con tanti

(83) Ivi, v. 126.

(84) *SN44*, pp. 569-570.

(85) Per rendersi conto del ruolo della *fantasia* nella speculazione prima di Vico, cfr. F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli, La città del sole, 1999. Una ricognizione stringata e puntuale del ruolo della fantasia dalle origini alla filosofia contemporanea è quella di M. Ferraris, *L'immaginazione*, Bologna, il Mulino, 2001.

(86) Aristotele, *De Anima*, 429 A.

(87) Ivi, 426 A.

(88) Ivi, 428 B.

(89) Ivi, 413 A.

(90) Circa il rapporto fantasia – pensiero, cfr. ivi, 428 A – 428 B.

(91) Ivi, 429 A.

(92) Ivi, 415 A.

vocaboli astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualizzata con la pratica de' numeri, ché volgarmente sanno di conto e ragione)[...] così ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualizzate, perch' erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate nelle passioni, tutte seppellite ne' corpi: onde dicemmo sopra ch' or appena intender si può, affatto immaginar non si può, come pensassero i primi uomini che fondarono l'umanità gentile»⁽⁹³⁾. Del passo riportato è importante sottolineare che il linguaggio astratto, parlato nell'*asty* da cui prende le mosse la *katabasis* del filosofo napoletano, non permette di intendere il *dialetto* dell'umanità. Il linguaggio parlato dalla *metafisica astratta* strutturalmente è impossibilitato a comprendere la poesia⁽⁹⁴⁾ connaturale ai *robusti sensi* e alle *vigorosissime fantasie*. È importante soffermarsi sul modo con cui Vico caratterizza la poesia, ed in particolare sull'aggettivo usato: *connaturale*. Esso è rivelativo della relazione tra la poesia e i robusti sensi e le vigorosissime fantasie. Tocca stabilire se *connaturale* indica o meno una struttura cronologica in base alla quale la fantasia e i sensi sono un *prima* rispetto alla poesia. La questione è dirimente per indagare i nascenti dell'umanità: essa nasce sì da *insensati* e *orribili* bestioni ma quest'ultimi non sono *solo* bestioni bensì *i primi uomini*. Scrive Vico: «Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano essere dèi, [...] *nello stesso tempo*, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propria idea[...]»⁽⁹⁵⁾. Dunque, *nello stesso tempo* i primi uomini fantasticano sulle cagioni del fulmine e lo nominano, con urla e brontolii⁽⁹⁶⁾, Giove. All'interno di tale dinamica la fantasia e i sensi non sono prima della poesia. Contestualmente ad essi accade il momento poetico. Esso è *immanente* alla fantasia e ai sensi: se così non fosse avremmo sì i bestioni ma non avremmo i primi uomini. Alla luce della mera cronologia la nascita dell'umano non può essere indagata: dire che i bestioni sono i primi uomini non spiega il passaggio dalla bestialità all'umanità. Se avessimo prima le fantasie e i sensi non giungeremmo ad alcun dopo: i bestioni

(93) *SN44*, p. 572.

(94) Ivi, p. 570.

(95) *Ibid.* Corsivo mio.

(96) Ivi, p. 571.

sarebbero condannati a restare nell'incoscienza della loro immediatezza. Al contrario, poiché la poesia *media* la fantasia, non come qualcosa di sovrappiù ma come qualcosa che accade contestualmente all'immaginazione, è possibile porre i primi uomini come orribili bestioni. L'esempio classico che Vico adopera per spiegare la genesi dell'umanità è il comportamento dei fanciulli. Ebbene, i fanciulli posseggono⁽⁹⁷⁾ un eccesso di fantasia ma *vagliano potentemente nell'imitare* e la poesia non è altro che imitazione⁽⁹⁸⁾. È la poesia l'impronta dell'umano: connaturale alla fantasia essa segna la prima tappa del processo dell'umanità. Il riferimento alla poesia introduce la *scoperta*: «Giammai avanza prima nella lunga speculazione intorno al linguaggio, secondo la quale l'invenzione dei segni linguistici è un fatto di ordine poetico, e pertanto gli uomini delle origini, i quali dettero vita a siffatte invenzioni, furono dei poeti, ovvero dei creatori»⁽⁹⁹⁾.

Nella *Dignità XXXVII* Vico scrive: «Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione; ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fossero, quelle, persone vive. Questa Dignità filologica – filosofica ne approva che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti»⁽¹⁰⁰⁾. Nel mondo fanciullo la poesia non è un genere letterario accanto ad altri generi letterari adottato a piacimento dagli uomini ma è l'unico modo per esprimere la forza della fantasia e la violenza del patico⁽¹⁰¹⁾. L'esclusività dell'espressione poetica è la conseguenza della natura *rintuzzata* dei primi uomini: «l'uomo dei primordi non crea con la ragione, bensì partecipando con tutto il suo essere alle cose che lo circondano, e alle quali egli risponde secondo la sua natura, che è fantastica e

(97) Ivi, p. 514.

(98) Ivi, p. 515.

(99) A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, in *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, 1961, p. 397.

(100) *SN44*, p. 509.

(101) A. Pagliaro, *Omero e la poesia popolare in G. B. Vico*, in *Altri saggi di critica semantica*, cit., p. 455. Cfr. G. Cacciato, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione contemporanea*, Napoli, Guida, 2004, p. 117. Circa il termine *patico*, da noi adoperato nel suo significato etimologico, cfr. A. Masullo, *Struttura soggetto e prassi*, Napoli, ESI, 1994; Id., *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Milano, Marietti, 1990; e in particolare cfr. Id., *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Roma, Donzelli, 1995; Id., *Pateticità e indifferenza*, Genova, il Nuovo Melangolo, 2003.

affettiva, prima che razionale»⁽¹⁰²⁾. Nella fattispecie concreta: gli uomini vedono il fulmine e «dalla loro natura credettero i fulmini, i tuoni fussero cenni di Giove»⁽¹⁰³⁾. La fantasia, che rielabora il contenuto della sensazione in atto: la visione del fulmine, costruisce un'immagine poetica: Giove. In quanto rappresentativo del primo sapere enucleato dall'umanità, Giove è un *universale fantastico*. Il congiungere l'universalità e la fantasia è un ossimoro se a giudicarlo è il conoscere logico. Per il linguaggio che media i concetti e la relazione tra concetti, che postula il presupposto del concetto nel significato del vocabolo e quello della proposizione logica nella frase grammaticale⁽¹⁰⁴⁾, l'immagine concreta della cosa o è il particolare, non il concetto particolare, o non è. Ma quando i primi uomini poeticamente esprimono il vissuto intreccio tra senso e fantasia dando così vita ad un'immagine; essa, indicando ciò che essi sanno circa la loro esperienza, rappresenta l'esperienza nella sua interezza. Giove non rimanda ad alcun significato razionale ma immediatamente evoca un'immagine che coagula potenti affetti cui si collegano cose del medesimo genere⁽¹⁰⁵⁾. L'immagine evocata, in quanto modello per «tutte le specie particolari a ciascun suo genere simiglianti»⁽¹⁰⁶⁾, non si consuma nel suo valore sensitivo⁽¹⁰⁷⁾ ma assume il ruolo di significato. Peculiare la sua natura: in quanto significato è una forma del linguaggio, in quanto forma del linguaggio poetico è un universale fantastico: non un sapere generico e spersonalizzato, né l'immagine transeunte della cosa ma il primo sapere che si realizza nell'*apparenza*, «il generico che si individualizza in un'immagine vissuta»⁽¹⁰⁸⁾.

I poeti teologi, immaginando le sostanze del cielo, della terra e del mare essere animate divinità, le nominarono rispettivamente Giove, Cibale, Nettuno. Il procedimento da essi seguito è diametralmente opposto a quello perseguito da *quelli che riflettono con mente pura*. Questi ultimi infatti volendo comunicare nozioni astratte ricorrono a personificazioni concrete delle stesse. I poeti teologi, al contrario, investendo la

(102) A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., pp. 393-394.

(103) *SN44*, p. 573.

(104) A. Pagliaro, *La parola e l'immagine*, Napoli, Edizioni scientifiche, 1957, p. 156

(105) Id., *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., p. 402.

(106) *SN44*, p. 514.

(107) A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., p. 399.

(108) *Ibid.*

realtà che li circondava con le stesse passioni violentemente operanti in loro, nel nominare le cose le vivificavano. L'atto del nominare segna l'inizio del lento processo astrattivo; il termine Giove contestualmente evoca la forza e la prima *nozione* della forza: «L'univocità del segno fu alla fine dimenticata, e, sostituendosi attraverso la metonimia una figura di divinità alla natura in ogni suo aspetto, si ebbe la nascita dei miti, che riflettono proporzioni e atteggiamenti umani. Tali miti sono ormai forme, le quali si possono considerare allegorie, non nel senso che significhino cose che si trovano su un piano diverso, bensì nel senso che in essi si riuniscono tutte le molteplici e varie esperienze, con cui le cose ci appaiono»⁽¹⁰⁹⁾. Scrive Vico: «Quindi le mitologie devono essere state i propri parlari delle favole (chè tanto suona tal voce); talchè essendo le favole, come sopra si è dimostrato, generi fantastici, le mitologie devono essere state le loro proprie allegorie»⁽¹¹⁰⁾. L'universale fantastico, inteso come forma del linguaggio poetico, è il significato che concretizza il sapere in immagine. Le mitologie⁽¹¹¹⁾ sono il segno che racchiudono ed indicano siffatto significato: allegorie poiché l'immagine poetica possiede un grado di universalità⁽¹¹²⁾. Il mito come segno tangibile dell'universale fantastico non è una narrazione probabile delle origini ma è la *vera narratio*⁽¹¹³⁾ delle stesse. Immediatamente indicando la sapienza poetica dei primi uomini esso non ricalca la verità ma la narra. La narra perché la mentalità primitiva non distingue la finzione dalla verità; il *fingersi* dei poeti creatori è la stessa verità. L'affinità che intercorre tra il discorso mitologico e il suo contenuto non si iscrive nella complessa struttura dell'*adequatio* costruita da Platone. Essa, come è stato precedentemente mostrato, è un dispositivo che permette di riconoscere dignità epistemologica all'imperfezione dei discorsi umani circa l'origine. Il *ricalcare il più possibile la verità* è una definizione che mira a sanare una *diminutio*: i miti, per Platone, intervengono poiché agli uomini non è concesso vedere il modello eterno. Per spiegare le cose antiche, i poeti costruiscono favole perché l'inizio è contemplato *dal vivo* solo dall'Artefice; esso nella visione umana da modello

(109) Ivi, p. 407.

(110) *SN44*, p. 587.

(111) Per quanto concerne il significato e la funzione del mito nella speculazione vichiana, cfr. A. M. J. Isoldi, *Il mito nel pensiero di Vico*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 37-72.

(112) A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., p. 408.

(113) *SN44*, p. 585.

si riduce ad immagine. Al contrario, per Vico, le immagini fantastiche create dai poeti teologi non partecipano né si distinguono da alcun modello. I poeti, differenziandosi infinitamente da Dio, come Dio creano le cose⁽¹¹⁴⁾. L'atto creativo è assoluto: sciolto da qualsiasi tipo di relazione.

Il circolo dell'*adequatio* escogitato da Platone: modello/immagine, discorso/cosa, finzione/verità, è retto dalla relazione tra distinti. L'immagine si ispira al modello, il discorso esprime la cosa, la finzione ricalca la verità: in ognuno di questi tre segmenti concettuali il primo termine è distinto dal secondo. La distinzione è necessaria per spiegare l'imperfezione della funzione: l'immagine, il discorso, la finzione esprimono imperfettamente il modello, la cosa e la verità. Nei miti creati dai primitivi, invece, la distinzione e la relativa imperfetta corrispondenza non si danno: la mentalità dei primi uomini *naturalmente* non distingue. Analiticamente la narrazione mitologica è il segno che si *distingue* dall'universale fantastico come significato. Ma nella sintesi dell'atto creativo il mito è l'allargarsi del significato sul suo stesso piano⁽¹¹⁵⁾. Il rapporto tra mito e universale fantastico non predica la distinzione ma l'identità tra i termini che lo costituiscono.

Alla luce dell'interpretazione vichiana dei miti risulta priva di fondamenti l'interrogazione filosofica degli stessi. Riporre nelle greche favole allegorie filosofiche⁽¹¹⁶⁾ significa non riconoscere il *mitologhein* dei primi uomini. In esso la mentalità primitiva si mostra senza logiche mediazioni: le origini della *ratio*, come tutte le origini, sono rozze.

(114) Ivi, p. 570.

(115) A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., p. 401.

(116) *SN44*, p. 496.

CAPITOLO SECONDO

1. La chiusa della lettera che Cartesio, nel novembre del 1629, indirizza a Mersenne relega nel paradiso terrestre la possibilità della costruzione della lingua universale. I grandi mutamenti che permetterebbero l'attualizzazione dell'ipotesi adamitica sono così specificati: «Se qualcuno avesse spiegato quali sono le idee semplici che sono nell'immaginazione degli uomini e che costituiscono il loro pensiero, e ciò fosse da tutti accolto, allora oserei sperare in una lingua universale, assai facile da apprendere, pronunciare, scrivere e – ciò è di gran rilievo – tale da aiutare il giudizio, rappresentandogli le cose tanto distintamente che non potrebbero cadere in errore»⁽¹⁾. La successione cronologica *spiegare-accogliere* logicamente presuppone l'esistenza di qualcuno che sappia, in maniera incontrovertibile, quali sono le idee semplici che formano il pensiero degli uomini. Se l'evidenza include l'accadere della sequenza all'interno della convenzione segnica, tocca invece stabilire che tipo di rapporto intercorrere tra la *vera Filosofia*⁽²⁾ e il linguaggio. Il primo mezzo che Cartesio indi-

(1) R. Descartes, *Opere filosofiche*, I, Torino, Utet, 1994, p. 358. L'indagine sulla concezione linguistica di Vico muove dalla posizione cartesiana poiché come è stato evidenziato «Benché Vico non entri nel merito della teoria del linguaggio di Renato, tale teoria è proprio il prototipo della concezione del linguaggio contro cui si indirizza tutto il suo pensiero linguistico». Così J. Trabant, *La scienza dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 22. Umberto Eco (in *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 233-235) definisce la concezione cartesiana del linguaggio come tentativo di costruire una lingua filosofica apriori.

(2) R. Descartes, *Opere filosofiche*, cit., p. 361. Per Cartesio è la *vera Filosofia* ad «enumerare [...] tutti i pensieri degli uomini, porli per ordine e anche distinguerli, in modo che siano chiari e semplici [...]» (*ibid.*).

vidua per differenziare gli uomini dagli animali è l'incapacità di questi ultimi ad «usar parole, o altri segni componendoli come noi facciamo per dichiarare agli altri i nostri pensieri. Di fatti, si può ben concepire che una macchina sia fatta in modo da profferire parole, e anzi da profferirne alcune in corrispondenza delle azioni corporee che procureranno qualche mutamento nei suoi organi, p. e., se la si tocca in un certo punto, essa domandi cosa le si vuol dire; se in un altro modo, che essa gridi che le si fa del male, e simili cose; ma non che essa componga diversamente, per rispondere a senso a tutto ciò che si dirà in sua presenza, come possono fare gli uomini, anche i più ebeti»⁽³⁾. L'εἰδοποιος διαφορά che determina alterità totale nel soggetto che la riceve⁽⁴⁾ non consiste dunque nella capacità di profferire parole. Essa infatti è *organicamente* comune agli uomini e alle gazze o ai pappagalli, animali che «possono profferire parole, benché non possono parlare come noi»⁽⁵⁾. Il profferire parole, dunque, non è sufficiente a differenziare la *specie* dal *genere*. È necessario, affinché si verifichi la totale alterità, specificare il *pro aliquo* a cui lo stare della parola in entrambi i casi rimanda. Negli animali emettere suoni indica il ferreo meccanismo naturale che regge il processo *stimolo-risposta*; negli uomini il profferire parole, che si compone in discorso parlato, è il sintomo tangibile di un preciso procedimento: «pensare quel che dicono»⁽⁶⁾ e comunicare agli altri questi pensieri. La differenza tra profferire parole e parlare produce alterità e non alterazione, poiché immediatamente rimanda alla definizione dell'essenza del soggetto che la riceve. Se l'uomo si distingue dall'animale perché pensa quel che dice, è il pensiero a determinare concretamente la netta separazione tra il genere e la specie. Il processo del dubbio metodico – che cronologicamente è anteriore alla *scoperta razionale* ma che logicamente la presuppone (è infatti la ragione ad esercitare il dubbio, è la ragione ad assumere la forma esclusiva del dubitare) – approda a tale definizione: «Pervenni in tal modo a conoscere, che io ero una sostanza, la cui intera essenza o natura consiste nel pensare, e che, per esistere non ha bisogno di alcun luogo, né dipende da alcuna cosa materiale. Di guisa che questo io, cioè l'anima, per opera della quale io sono quel che sono, è interamente distinta dal corpo, ed è

(3) Id., *Discorso sul metodo*, Roma, Editori Riuniti, 1996, pp. 120-121.

(4) Porfirio, *Isagoge*, Milano, 2004, pp. 77-85.

(5) R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 122.

(6) *Ibid.*

anzi più facile a conoscere di questo, e anche se questo non fosse affatto, essa non cesserebbe di essere tutto quello che è»⁽⁷⁾. Il primo principio che conferisce solidità al sapere è: *io penso dunque sono*. Il pensare implica immediatamente l'essere poiché «è contraddittorio supporre che quel che pensa non esista nel tempo stesso che pensa»⁽⁸⁾. La regola, una volta scoperta, viene da Cartesio applicata in ogni ambito conoscitivo. Essa dunque agisce anche quando il francese si impegna a descrivere il corpo umano: «Infatti, esaminando le funzioni che, di conseguenza; potevano essere in quel corpo, vi ritrovavo esattamente tutte quelle che possono essere in noi senza che ci pensiamo, e senza quindi che vi contribuisca la nostra anima, cioè quella parte distinta dal corpo la cui natura, come abbiamo già detto, consiste unicamente nel pensare: esse sono tutte uguali; in questo si può dire che gli animali senza ragione ci rassomigliano: senza però che io possa trovare in essi per questo alcuna di quelle funzioni che, essendo dipendenti dal pensiero, son le sole che ci appartengano in quanto uomini»⁽⁹⁾.

I passi riportati delineano una precisa struttura concettuale: la differenza tra profferire parola e parlare è *derivata*. Ciò che rende concreta la distinzione è il *pro aliquo* a cui il segno rimanda. I suoni emessi dagli animali indicano l'assenza totale della ragione⁽¹⁰⁾; il parlare degli uomini, al contrario, è il testimone materiale del loro pensare⁽¹¹⁾. Rispetto alla domanda che inizialmente ci eravamo posti – quale rapporto intercorre tra la *vera Filosofia* e il linguaggio – si può a questo punto rispondere che quest'ultimo è una funzione prettamente umana poiché dipendente dal pensiero. Il contenuto della risposta, però, solo parzialmente è sufficiente: rimane, infatti, da stabilire se la relazione è biunivoca. Nel momento stesso in cui Cartesio lega la durata del suo esistere alla durata del suo *cogitare*, drasticamente nega che l'esistere possa dipendere da alcuna cosa materiale.

(7) Ivi, p. 85.

(8) Id., *Principi di filosofia*, I, 7.

(9) Id., *Discorso sul metodo*, cit., p. 106.

(10) Ivi, p. 123.

(11) Scrive L. Scaravelli (in *La critica del capire*, Firenze, Sansoni, 1942, p. 140): «Si ricordi, tra parentesi, come Cartesio avesse basata la distinzione fra uomini e animali sulla differenza, non graduale ma originaria e assolutamente radicale, fra 'avere tutte' le possibili attività e 'averne molte'. 'Da questo segue non che gli automi (e gli animali che si comportano come essi) abbiano meno spirito e ragione degli uomini, ma che non ne hanno affatto'. Differenza, fra molte e tutte, non di grado ma di qualità; nella quale per lui *tertium non datur*».

Il riconoscersi «una cosa che pensa»⁽¹²⁾ ha implicato che si facesse *epochè* di quella lunga abitudine istitutrice di un diritto di familiarità⁽¹³⁾ con le cose materiali. E dunque per pervenire alla *scoperta razionale* è necessario destituire di valore anche quella cosa materiale che è il linguaggio. Il *cogito sum* fonda la conoscenza, poiché è autosufficiente e autoevidente. Definire l'uomo una cosa che pensa significa circoscriverne l'essenza alla sola ragione. Adoperare il termine *res* anziché *animal* è certamente la conseguenza di un esplicito rifiuto della metodologia aristotelica-tomistica, ma segna anche una precisa esclusione: la materialità, la corporeità che il termine *animal* comunque richiama non interviene a decidere l'essenza dell'uomo. La capacità di profferire parola – comune agli uomini e agli animali – e la stessa funzione del parlare – appartenente solo agli esseri umani – non agiscono dunque sull'esistenza del pensiero, sull'esistenza *tout court*. Tra *vera Filosofia* e linguaggio relazione non si dà. La sequenza del dubbio metodico non accade all'interno della convenzione segnica anzi, mette tra parentesi i significati accumulati dalla tradizione. Essi sono ostacoli che il dubbio deve necessariamente rimuovere per costruire se stesso come la *vera Filosofia*. Il motivo per cui Cartesio relega nell'*Eden* la possibilità di costruire la lingua universale è essenziale. Il pensiero per esistere non ha la necessità di relazionarsi ad alcunché, esisterebbe anche se nessun linguaggio lo comunicasse. Delineando siffatta struttura concettuale il discorso cartesiano anziché essere coerente è fortemente aporetico; è incoerente verso lo stesso principio di chiarezza ed evidenza che è andato costruendo. Posta l'assoluta separatezza tra la verità (il *cogito sum*) e l'errore (le cose materiali) come può il linguaggio – che rientra tra le cose materiali – comunicare il pensiero? Come può il pensiero essere espresso dal suo contraddittore? Ammesso che la relazione si istituisse e che il linguaggio comunicasse il pensiero: ciò che viene comunicato è verità o errore? Se fosse verità il linguaggio non sarebbe una cosa materiale ma il pensiero stesso; se invece fosse errore si avrebbe la paradossale situazione che ad essere errore è la stessa verità. Se ad essere vero fosse solo il contenuto e falso la sola forma che lo esprime, avremmo un contenuto che è la negazione della sua stessa forma, e una forma strutturalmente impossibilitata a veicolare quel tipo di contenuto. Non

(12) R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, 1997, p. 45.

(13) Ivi, p. 35.

avremmo il *sinolo* tra contenuto e forma ma la riproposizione in ambito diverso dell'iniziale separazione⁽¹⁴⁾.

Scrive Vico nell'*Antichissima sapienza degli italici*: «[...] Ma io che penso sono mente e corpo; e, se il pensiero fosse causa del mio essere, sarebbe anche causa del mio corpo. Ma ci sono anche corpi che non pensano. Anzi, io penso proprio perché sono formato di corpo e mente, sicché il corpo e la mente uniti sono causa del pensiero [...]»⁽¹⁵⁾. Il primo periodo sintetizza le aporie del metodo cartesiano: se la certezza del pensare fonda la verità dell'essere – se il primo vero della *scienza* è la *coscienza* – il corpo deve essere causato dal pensiero. Se così fosse cadrebbe, la distinzione tra pensiero e corpo; ma ciò è impossibile poiché l'esperienza attesta l'esistenza di corpi che non pensano e perché la caduta della distinzione implicherebbe il cortocircuito logico del discorso cartesiano. All'interno del suo dispositivo o il pensiero contrae la sua purezza accettando di essere causa del corpo (dovendo, però, giustificare l'eccezione invalidante di un corpo senza pensiero) o mantenendo ferma la distinzione, toccherà ammettere che la coscienza del pensare non implica la scienza dell'essere. *Tertium non datur*, o meglio: la ghiandola pineale è un mistero che non può essere diradato dai criteri di evidenza e certezza⁽¹⁶⁾. Vico dunque capovolge il dispositivo cartesiano: mente e corpo *uniti* causano il pensiero, il quale non è causa ma indizio dell'essere mente. La decostruzione del modello cartesiano poggia sull'osservazione della genesi del pensiero: non ignorare il modo in cui il pensiero si fa⁽¹⁷⁾. Descrivere la genesi del pensiero significa negare al *cogito sum* lo statuto di verità universale immediatamente chiara e distinta. Significa, in positivo, considerare la verità *filia temporis*⁽¹⁸⁾: «Non rimane aperta altra via per poter realmente sradicare la scempi se non ammettere che il criterio del vero consiste nell'averlo fatto»⁽¹⁹⁾. Il termine *genesis* include nel suo significato: «Il mutamento che va dal non essere all'essere del soggetto secondo la contraddizione»⁽²⁰⁾.

(14) L'antinomia *pensiero/linguaggio* riflette il *dualismo gnoseologico* di Cartesio. Circa il dualismo cartesiano tra pensiero e essere e tra spirito e corpo, cfr. G. Bontadini, *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, Brescia, La scuola editrice, 1947, pp. 9-27.

(15) G. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici* (...), a cura di N. Abbagnano, Torino, Utet, 1996, p. 203.

(16) *Ibid.*.

(17) *Ibid.*.

(18) G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 331-355.

(19) Ivi, p. 204.

(20) Aristotele, *Fisica*, V, 1, 225 A.

Il denso paragrafo in cui prende forma la *verità solida e sicura* è da Cartesio intitolato: «*Scoperta della prima certezza razionale*»⁽²¹⁾. Si scopre solo ciò che già c'è e che è tale indipendentemente dal fatto che lo si scopra o meno. Lo *stare* della scoperta implica l'immobilità del suo contenuto: la certezza razionale *sta* nella sua solidità e sicurezza perché non subisce alcun mutamento, poiché non è vittima di alcuna contraddizione che la spinga dal non essere all'essere, inscritta com'è da sempre nell'essere. Solo in quanto esente dal regime della temporalità la certezza razionale può essere *scoperta*. Nel momento in cui Vico lega il vero alla sua effettuazione, nel momento in cui la genesi del vero è reale e non fittizia, dire che la mente e il corpo uniti sono la causa del pensiero significa far agire concretamente la contraddizione: il pensiero nel suo originarsi è il suo non essere pensiero; simmetricamente la mente e il corpo uniti nel loro risultare non sono la mente e il corpo uniti ma appunto il pensiero: alla solitudine del *cogito* sostituisce il suo passato.

Con le prolusioni del 1708⁽²²⁾ e del 1710⁽²³⁾ Vico autonomamente si colloca «nella crisi dei fondamenti della nuova scienza»⁽²⁴⁾. Il paradigma che la regge postula l'identità tra la fisica e la natura: «*Hanc eandem physicam ipsam esse naturam*»⁽²⁵⁾. L'identità traduce una precisa convinzione metafisica: la natura è un ordine oggettivo che il metodo geometrico applicato alla fisica immediatamente rispecchia. All'oggettività della *phusis* corrisponde l'oggettività dello strumento che la esprime. Dire che la fisica è la stessa natura significa vietare che tra i due termini si dia distinzione: la natura è lo stesso metodo geometrico che la dimostra, ciò che è dimostrato è la stessa natura. Vico, al contrario, separa i risultati raggiunti dalla geometria dalle *cose naturali*: «Qualora necessariamente la natura si comportasse come essi l'hanno concepita, bisognerebbe ringraziarli; ma ove la sua costituzione fosse diversa e fosse falsa anche una sola delle norme fissate da codesti studiosi circa il moto (per non dire che non soltanto una se n'è dimostrata falsa) stiano attenti a non trattare con

(21) R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 84-86.

(22) G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di A. Battistini, in Id., *Opere*, cit., vol. I.

(23) Id., *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit.

(24) E. Garin, *Vico e l'eredità del pensiero del rinascimento*, in *Vico oggi*, Roma, Armando, 1979, p. 74.

(25) G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 114.

sicurezza la natura, sicché, mentre attendono a curare i tetti, trascurino con pericolo le fondamenta di quelle case»⁽²⁶⁾. La distinzione si fonda su un peculiare principio metafisico: il *verum* e il *factum* si convertono l'un l'altro⁽²⁷⁾, il criterio del vero consiste nell'averlo fatto⁽²⁸⁾. Tale criterio applicato all'identità fisica-natura produce una netta separazione dei termini che la compongono: le cose geometriche è possibile dimostrarle perché le facciamo⁽²⁹⁾, le cose della natura, al contrario, è impossibile dimostrarle poiché il creatore è Dio: «Perciò quando l'uomo, investigando la natura, si accorge che in nessun modo può attingerla perché non ha in sé gli elementi dai quali le cose sono composte, e che ciò accade per la limitazione della sua mente che ha tutte le cose fuori di sé, egli trasforma questo difetto della sua mente in un suo vantaggio e con l'astrazione s'immagina due cose il *punto* che può essere tracciato e l'*uno* che può essere moltiplicato. Entrambe queste cose sono fittizie [...]»⁽³⁰⁾. La sintesi cartesiana tra certezza e verità e le deduzioni che su essa si fondavano sono decostruite dalla vichiana conversione del *vero* col *fatto*.

Le prolusioni del 1708 e del 1710 segnano una profonda distanza tra il modello vichiana e il metodo cartesiano, essendo il primo gravido di un'intuizione che, applicata alla dimensione geometrica, presuppone al metodo analitico quello sintetico. La distanza poc'anzi accertata non si esaurisce nel solo ambito della fisica, poiché la sostituzione del metodo cartesiano compiuta da Vico non è essa stessa un'operazione analitica ma un complesso discorso che mira a stabilire tutto ciò che l'uomo può conoscere⁽³¹⁾. È opportuno, dunque, indagare alcune tappe che formano tale distanza in quanto inerenti con il ragionamento fin qui svolto. Nel capitolo VII del *De Ratione*⁽³²⁾, Vico precisa che nel momento in cui l'unico fine degli studi è la *verità* la sola materia su cui essi possono esercitarsi

(26) Ivi, p. 115.

(27) Id., *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 194.

(28) Ivi, p. 204.

(29) Id., *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 117.

(30) Id., *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 198. Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, Firenze, Sansoni, 1940, p. 101: «La mente conosce quello che fa: la mente umana costruisce i numeri e le figure, e però può conoscerne l'essenza, nella matematica; è fabbro del mondo delle nazioni, della storia, e perciò può averne scienza: ma la natura, il cui processo è opera (creazione) d'una Provvidenza non ragguagliabile alla mente dell'uomo, si sottrae perciò ad ogni umana investigazione».

(31) G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 93.

(32) Ivi, pp. 130-145.

è la *natura*⁽³³⁾. Quest'ultima, infatti, corrisponde in modo certo ai parametri di verità postulati dalla critica cartesiana. Conseguenza immediata di tale dispositivo concettuale è che la ricerca, in base al suo stesso statuto epistemologico, è impossibilitata a indagare la natura umana. Se il risultato degli studi devono possedere i crismi della chiarezza e dell'evidenza, ne discende che la natura umana – incertissima a causa dell'arbitrio⁽³⁴⁾ – non potrà mai aspirare ad essere una risultante. La *recta ratio*⁽³⁵⁾, ricercando «una causa sola da cui poter ricavare molteplici fenomeni di natura»⁽³⁶⁾, non può dar ragione dei comportamenti umani in quanto essi non si «regolano secondo decisioni razionali, ma secondo il capriccio e il caso»⁽³⁷⁾. E dunque la *recta ratio* non può esprimere la natura umana nella sua complessa unità, ma, tautologicamente solo la parte razionale dell'uomo. Il significato di tale tautologia merita di essere specificato.

Nella parte seconda del trattato su *Le passioni dell'anima*⁽³⁸⁾ Cartesio enumera le sei passioni primitive esplicitando la funzione di ognuna. Siffatto ragionamento mira a mostrare agli uomini come «potrebbero acquistare un dominio veramente assoluto su tutte le loro passioni, se dedicassero molta cura ad educarle e a guidarle»⁽³⁹⁾. Il filosofo francese è interessato a formulare un metodo che renda possibile il dominio delle passioni. Il rimedio generale da praticarsi contro tutti gli eccessi delle passioni è il seguente: «Quando si sente il sangue così agitato, occorre stare attenti a ricordarsi che tutto ciò che si presenta all'immaginazione tende a ingannare l'anima e a farle apparire molto più forti di quel che non siano le ragioni che servono a persuaderla dell'oggetto della sua Passione e molto più deboli quelle che servono a dissuaderla»⁽⁴⁰⁾. L'immaginazione, dunque, inganna; potenzia la forza persuasiva che l'oggetto della passione sviluppa sull'anima. Ma, nel momento in cui la *Saggezza*⁽⁴¹⁾ svela tale inganno, quelle che prima erano le deboli ragioni che intendevano dissuadere l'anima dal percorrere la direzione imposta dalla passione,

(33) Ivi, p. 131.

(34) *Ibid.*

(35) Ivi, p. 132.

(36) Ivi, p. 133

(37) *Ibid.*

(38) R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, II, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 626-672.

(39) Ivi, p. 625.

(40) Ivi, p. 701.

(41) Ivi, p. 702.

finalmente prendono il sopravvento. Fuor di metafora: è la *recta ratio* – la conoscenza della verità⁽⁴²⁾ – a permettere all'anima di dominare totalmente le e sulle passioni. La *recta ratio* infatti coll'enumerare e specificare la funzione delle sei funzioni primitive compie un'operazione non neutra ma che pregiudica l'oggetto della sua ricerca. Nel momento stesso in cui le passioni vengono definite⁽⁴³⁾ esse si *razionalizzano*. La capacità di coartare entro lo schema della definizione l'oggetto della passione appartiene *solo* alla *recta ratio*: in una situazione di paura⁽⁴⁴⁾ essa è l'unica in grado di «*rappresentarsi le ragioni* per cui vi è molta più sicurezza e più amore nella resistenza che nella fuga»⁽⁴⁵⁾. Il metodo escogitato da Cartesio per *rappresentare le ragioni* delle passioni – e così sterilizzarne il connotato distruttivo in vista di un totale dominio su di esse – non può che essere tautologicamente razionale.

Vico lamenta che «oggi invece, pur con questo stesso metodo, si insegna in modo tale che sono tutti inariditi i fonti di ogni eloquenza che sia verisimile, ricca, acuta, ornata, chiara, ampia, infiammata, nonché capace di esprimere i caratteri umani, e le menti degli uditori si formano simili»⁽⁴⁶⁾. Del passo riportato importa in questa sede sottolineare la duplice funzione dell'*eloquenza*: esprimere i caratteri umani e persuadere gli uditori. Assume, così, contorni precisi l'eloquenza come disciplina: avendo da fare tutta non *cum mente* – la retta ragione – ma *cum animo*⁽⁴⁷⁾ – passione, fantasia, senso⁽⁴⁸⁾ – non può agire deducendo analiticamente una proposizione da quella che immediatamente la precede, ma deve far scorgere agli ascoltatori *analogie tra cose di gran lunga disparate e differenti*»⁽⁴⁹⁾. Alla sottigliezza del metodo geometrico l'eloquenza sostituisce l'acutezza «giacché il sottile consta di una sola linea, l'acuto di due e tra le molte acutezze il primo posto è tenuto dalla metafora, la più insigne finezza e l'ornamento più splendido di ogni parlare ornato»⁽⁵⁰⁾. La figura della retorica della metafora è in questo contesto considerata nel

(42) Ivi, p. 623.

(43) Ivi, pp. 611-612.

(44) Ivi, p. 701.

(45) Ivi, p. 702. Corsivo mio.

(46) G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 135.

(47) Ivi, p. 137.

(48) Così A. Battistini, in G. Vico, *Opere*, cit., vol. II, p. 1343.

(49) G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 117.

(50) Ivi, p. 117.

suo valore strettamente formale – linguistico, ma, come si è tentato di dimostrare nel precedente capitolo, essa nella *Scienza Nuova* riveste una capitale importanza. Scrive Battistini a tal proposito: «Vico, quindi, fa nascere la metafisica, la filosofia e ogni forma di conoscenza, dalla retorica, più precisamente da una metafora (la personificazione di un fenomeno naturale) che si può anche leggere come una metonimia consistente nel sostituire l'effetto (il tuono e il fulmine) con la sua causa ritenuta divina (la voce di Giove)»⁽⁵¹⁾.

Ritornando alla prolusione del 1708, Vico, distanziandosi dal metodo cartesiano, riflette sull'umana «capacità di avvincere con la parola l'attenzione degli uomini»⁽⁵²⁾. Lo fa tenendo presente due aspetti: da un lato l'eloquenza è capace di esprimere i *caratteri umani* della passione, della fantasia, del senso; dall'altro è in grado di persuadere gli uditori. Poiché essa adopera una lingua suscitatrice d'immagini, sono queste e non la lingua sottile dei concetti, ad imprimersi nell'animo degli uditori»⁽⁵³⁾.

Alla luce della distanza tra Vico e Cartesio fin qui motivata, è opportuno riprendere una questione precedentemente accennata per collocarla nel quadro concettuale che le è proprio: la differenza tra animale e uomo. Dopo una lunga serie di domande retoriche che permettono a Crasso di sottolineare l'importanza dell'oratoria per la società⁽⁵⁴⁾ e di indugiare sugli elementi *esteriori* che l'oratoria deve possedere, nel momento in cui ha da fondare il conversare garbato ed elegante⁽⁵⁵⁾, così risponde: «*Hoc enim uno praestamus vel maxime feris, quod conloquimur inter nos et quod esprimere dicendo sensa possumus*»⁽⁵⁶⁾. Il participio perfetto *sensa*, sprovvisto come in questo periodo del genitivo *mentis*, assume un significato univoco: *esprimere sensa* sta per *esprimere pensieri* e non già *pensieri e/o sentimenti*. La differenza tra l'uomo e l'animale consiste nel fatto che il primo esprime attraverso il linguaggio i propri pensieri. Il passo del *De oratore* immediatamente ci riporta all'articolata posizione espressa da

(51) A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, Guerini e Associati, 1995, pp. 71-72. Il senso di tale riferimento alla *Scienza Nuova*, che in questo contesto può apparire come un'ingiustificata *digressione*, si tenterà di giustificare di qui a poco.

(52) Cicerone, *Dell'oratore*, Milano, Mondadori, 2001, p. 139.

(53) G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 141.

(54) Cicerone, *op. cit.*, pp. 139-143.

(55) Ivi, p. 141.

(56) Ivi, p. 140.

Cartesio. Tenuto presente che le due posizioni si sviluppano in ambiti storici e concettuali assolutamente differenti, evidenziare l'*analogia* tra le due tesi è funzionale sul piano espositivo per mostrare come la successiva posizione vichiana rappresenti un'assoluta novità.

E dunque *anche* per il francese il linguaggio distingue l'uomo dall'animale poiché veicola il pensiero. E quindi, ciò che realmente distingue non è il linguaggio ma è il pensiero. In tale dispositivo la distinzione uomo/animale o è originaria o non riesce a costituirsi come tale. Fin dall'inizio l'uomo deve essere nettamente separato dall'animale: il *cogito* può essere considerato la prima certezza razionale poiché *nulla* è presupposto alla sua esistenza.

Al contrario per Vico, i primi uomini sono bestioni stupidi, insensati ed orribili. Essi vedono il cielo folgorare⁽⁵⁷⁾, e *nello stesso tempo* in cui immaginano le cagioni dello spettacolo che si offre loro trasferiscono alle cose ammirate l'essere di sostanze della propria lor idea⁽⁵⁸⁾. È quest'atto intuitivo, non suscettibile di scomposizione razionale⁽⁵⁹⁾, a testimoniare la condizione dei primi uomini. È in questo atto che simultaneamente l'immediato (fantasia, sensi) accade insieme al suo strutturarsi: la poesia. È quest'atto che intuisce non contemplando ma creando a segnare il progressivo e lento passaggio dall'animalità all'umano. Il risultato in cui quest'atto s'affissa: Giove indica, sì, l'avvenuta mediazione, ma poiché l'universalità raggiunta è fantastica, traspare dalla metafora il forte legame che la parola ha con la cosa designata⁽⁶⁰⁾. Quest'atto, proprio perché non è comprensibile dall'arida logica dei dotti, può essere solo immaginato e ricreato dal ritmo poetico:

[...] *Ed in quella che puoi
dir fanciullezza de l'umanità
soli i sensi regnando e, perché soli,
ad imprimer robusti
ne l'umano pensiero
le immagini qual mai più vive e grandi,
e da la povertà delle parole*

(57) SN44, p. 571.

(58) Ivi, p. 570.

(59) A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., p. 72.

(60) *Ibid.*

*nata necessità farne trasporti,
 nata necessità farne raggiri,
 o mancando e i raggiri e gli trasporti,
 da evidenti cagioni o effetti insigni
 o dalle loro più cospicue parti
 o d'altre cose più ovvie ed usate,
 co' paragoni o somiglianze illustri
 o co' vividi aggiunti o molto noti,
 s'ingegnaro a mostrar le cose stesse
 con note proprie de le lor nature,
 che i caratteri fur de' primi eroi,
 ch'eran veri poeti per natura
 che lor formò poetica la mente,
 e si formò poetica la lingua;
 ond'essi ritrovar certe favelle,
 che voglion dire favole minute
 dettate in canto con misure incerte,
 ed i veri parlari o lingue vere
 gli uomini dianzi divisi uniro in genti
 e le genti divise uniro a Giove,
 ond'è il mio sommo Giove uguale a tutti[...]»⁽⁶¹⁾.*

(61) G. Vico, *Giunone in danza*, in Id., *Opere*, cit., vv. 235-265.

CAPITOLO TERZO

1. Prima di mostrare la consistenza del nesso che Vico istituisce tra il principio del *verum-factum* e il linguaggio – muovendo dalla prolusione del 1710 – occorre richiamare le principali concezioni nutrite dai filosofi antichi nei confronti del *nome*. Il fondo arcaico della semantica rappresenta infatti il precedente che Platone nel *Cratilo* implicitamente e esplicitamente discute. Conoscere le soluzioni che Eraclito, Parmenide e Gorgia costruiscono per spiegare la relazione linguaggio – realtà, o per declinare questo stesso rapporto in senso dicotomico, permette una precisa comprensione del dialogo platonico costantemente interrogato da Vico.

Il frammento centoventi⁽¹⁾ rende noto che: «ο ἀναξ, οὐ το μαντειον ἐστὶ το ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει». Il verbo σημαίνει introdotto dall'avversativa ἀλλὰ immediatamente si contrappone al *dire* e al *nascondere*: l'oracolo che sta a Delfi non dice né nasconde ma accenna, fa segni, significa. A Creonte, venuto a Delfi per chiedere responso circa la sorte di Tebe, Apollo ordina «esplicitamente di espellere, perché non divenga immendicabile, l'impurità che è cresciuta e si è alimentata in questa terra»⁽²⁾. Edipo, dopo essersi consultato con il messo, giura solennemente che eliminerà la macchia «che proprio ora gli ha rivelato l'oracolo di Delfi»⁽³⁾. Il dramma inizia quando il re si accorge che i vaticini

(1) Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano, Mondadori, 1998.

(2) Sofocle, *Edipo re*, Milano, Mondadori, 1994, v. 169.

(3) Ivi, v. 181.

di Apollo non si esauriscono nella cosa immediatamente rivelata, ma che essa enigmaticamente rimanda a qualcosa di altro. Scioglierà l'ambiguità del messaggio divino l'oscurato Tiresia. La tragedia presenta la seguente struttura: le parole del Dio indicano una cosa che a sua volta ne indica un'altra⁽⁴⁾. Infatti, la macchia da eliminare è l'uccisione di Lao, ma questo delitto implica un altro evento: l'inconsapevole delitto commesso dallo stesso Edipo. Il contenuto della tragedia sofoclea ci rimanda al frammento menzionato: il signore, il cui oracolo sta a Delfi, non può dire né nascondere ma è *tenuto* ad accennare. Nei primi verbi si verifica una relazione tra due termini: il dire e la cosa detta, il nascondere e la cosa nascosta; nel far cenni invece il secondo termine – la cosa accennata – indica a sua volta una cosa diversa da se stessa: il *λογος*. Così esso viene definito nel primo frammento: «Non intendono gli uomini questo Discorso che è sempre né prima di udirlo né quando una volta lo hanno udito, e per quanto le cose si producano tutte seguendo questo Discorso, è come se non ne avessero alcuna esperienza, essi che di parole e di opere fanno pure esperienza, identiche a quelle che io espongo distinguendo secondo la natura ogni cosa e mostrando come è»⁽⁵⁾. Il *λογος* è il *νομος* che disciplina l'accadere delle cose: il fare uno dei contrari⁽⁶⁾. La connessione invidente⁽⁷⁾ che lega in un conflitto senza sintesi ogni cosa e il suo opposto. La profonda saggezza di Esiodo voleva che il Giorno e la Notte si incontrassero esclusivamente sulla soglia⁽⁸⁾; il *λεγειν* cui accenna Eraclito: «lascia stare–insieme–dinanzi in una presenza ciò che è staccato e opposto come il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, la pace e la guerra, la veglia e il sonno, Dioniso e Ade»⁽⁹⁾. La parola umana tace il *logos*: il legame che stringe la cosa e il suo opposto non può essere nominato. Solo in rari casi la parola può farlo allusivamente trasparire. È il caso del termine *βιος*: «il nome dell'arco è vita, opera ne è la morte»⁽¹⁰⁾. Dunque per Eraclito «la perfetta

(4) R. Dionigi, *Nomi forme cose. Intorno al Cratilo di Platone*, Macerata, Quodlibet, 2001, p. 23.

(5) Eraclito, *op. cit.*

(6) Id., *I Frammenti e le testimonianze*, a cura di A. Lami, Milano, Rizzoli, 1999, p. 161.

(7) *Ibid.*

(8) Esiodo, *Teogonia*, vv. 748-754. Cfr. Eraclito: «Maestro di moltissimi, Esiodo: costui intendendo che moltissime cose sapesse, il quale non sapeva riconoscere giorno e tenebra notturna: è infatti un'unica cosa» (in Id., *I Frammenti e le testimonianze*, cit.).

(9) M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, p. 151.

(10) Eraclito, *I Frammenti e le testimonianze*, cit., p. 27.

giustizia naturale del nome consiste nel presentare la stessa coincidenza degli opposti che è proprio dell'essere nel suo fluire incessante. Βίος, col suo significato di vita e morte, è l'esempio tipico di simile ορθότης dei nomi»⁽¹¹⁾. Al λογος istituito da Eraclito corrisponde una *ddistintiva etimologia*⁽¹²⁾: quando la parola indica il divenire della cosa – il suo essere una cosa e l'altra, la sua appartenenza all'è e al *non è* – solo allora essa significa la discorsività del reale.

2. Si legge nel frammento VIII: «Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è pensiero, perché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti, nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato ad essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore»⁽¹³⁾. L'identità tra pensare ed essere circo-scrive l'intero cui la Moira destina l'essere. Lo stare della verità nella sua immobilità implica che al di fuori del limite estremo, che la modella simile ad una ben rotonda sfera, niente altro è o sarà. Il solido cuore della Verità indica il sentiero della Persuasione⁽¹⁴⁾: la via che è e che non è possibile non sia⁽¹⁵⁾. Il contenuto del poema parmenideo nettamente distingue il regno della verità dal regno della doxa. Se il primo consiste nella ferrea astrazione in cui l'essere tautologicamente aderisce a se stesso, nel secondo accadono le fallaci opinioni dei mortali⁽¹⁶⁾. Esse si esprimono attraverso i nomi: è la parola a dare forma alle incertezze degli uomini. Il termine *onoma* che ricorre nel frammento otto è dall'eleate adoperato nel significato specifico di verbo⁽¹⁷⁾. La coppia d'infiniti adoperati dai mortali: nascere/perire, essere/non-essere, indicando il processo a cui le cose sono sottoposte, si riducono a simboli fittizi. La mediazione del linguaggio, dunque, è esclusa dallo spazio della verità. Essa, al contrario, caratterizza il regno dell'opinione introducendo ciò che la Giustizia non

(11) R. Mondolfo, *Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», IX (1954), 3, p. 228.

(12) Ivi, p. 227.

(13) Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 2003, fr. 8.

(14) Ivi, fr. 1.

(15) Ivi, fr. 2.

(16) Ivi, fr. 1.

(17) A. Pagliaro, *Il Cratilo di Platone*, in «Dioniso», XV (1952), 1-4, p. 180.

concede all'essere⁽¹⁸⁾. La Giustizia, infatti, tiene saldamente l'essere poiché lo scioglie dalle catene del nascere e del perire; le parole degli uomini, invece, considerano «l'essere e il non-essere la medesima cosa e non la medesima cosa». Il riferimento alla commistione di essere e non-essere è polemicamente indirizzato contro il *logos* di Eraclito. Al pensiero discorsivo costruito dal pensatore di Efeso, Parmenide, rivendica e contrappone la «verità come appannaggio esclusivo della mente che intuisce ciò che è»⁽¹⁹⁾. Se per Eraclito la parola è in rari casi vera poiché capace di esprimere la discorsività del reale, per Parmenide la stessa parola proprio perché esprime il divenire della realtà è falsa. È il *pro aliquo* a cui l'*ovoma* rimanda a decidere del suo destino. Ciò che il termine *bios* testimonia per Eraclito è lo stesso *logos*, per Parmenide invece è *doxa*. Nel complesso orizzonte concettuale dischiuso dall'eleatismo, la parola è relegata nel mondo fallace dell'opinione. Ciò che i mortali ritengono essere giudizi veri circa le cose – il nascere e il perire delle stesse – sono invece solo nomi. Sono costretti ad essere solo nomi: nella statica identità dell'*einai* a non trovare posto sono appunto le cose. Il forestiero di Elea, dopo aver attribuito il qualcosa alla cosa che è⁽²⁰⁾, s'interroga sullo statuto epistemologico delle determinazioni positive. Per superare la ghigliottina logica costruita da Parmenide introduce la nozione di *eteron*. Il qualcosa che è non è il contrario dell'essere ma *soltanto* il diverso⁽²¹⁾. Il tentativo di Platone di *salvare i fenomeni* per contrasto illumina la posizione dell'eleate rispetto alla funzione dell'*onoma*. Posto l'essere e il suo assoluto contrario⁽²²⁾ ciò che manca è l'intero positivo degli enti. Nello spazio compatto dell'*aleteia* le determinazioni assunte dalle cose non sono ammesse. L'*einai* parmenideo non consente fratture al suo interno: l'assoluta identità in cui giace è tale perché al suo interno non si dà distinzione. La molteplicità degli enti – il loro essere ciascuno una cosa e non l'altra – non è contemplata dal dispositivo ideato da Parmenide. All'interno di esso la riduzione dell'*onoma* a simbolo fittizio è necessaria: gli uomini credono di esprimere le cose e il loro divenire ma, in verità, producono nomi. *Solo nomi*: le cose a cui essi dovrebbero radicarsi propriamente non sono.

(18) Parmenide, *op. cit.*, fr. 8.

(19) A. Pagliaro, *Il Cratilo di Platone*, cit., p. 181.

(20) Platone, *Sofista*, 237.

(21) Ivi, 257.

(22) Ivi, 259.

3. La posizione di Gorgia mira ad erodere il contenuto didascalico del poema parmenideo: «Gorgia afferma che nulla esiste; se poi esiste è in conoscibile; se poi anche esiste ed è conoscibile, non è però manifestabile ad altri⁽²³⁾. La prima proposizione è il prodotto di tale ragionamento: poiché i filosofi precedenti il pensatore di Lentini hanno espresso opinioni contraddittorie circa le cose esistenti ne consegue che l'essere, non potendo accogliere alcun attributo da essi attribuitogli, è nulla. La seconda proposizione scinde l'identità tra pensare ed essere formulata da Parmenide. L'esperienza dimostra che le cose pensate non esistono, dunque l'esistenza delle cose non è pensabile. L'uomo che vola o i carri che corrono sul mare malgrado siano contenuti del pensiero in realtà non esistono. Al contrario, se si ammettesse che il pensato immediatamente è, dovrebbe ammettersi anche che l'inesistente, in quanto non è, non può essere pensato. Ma tale conclusione è per Gorgia improponibile. Dell'inesistente è impossibile predicare la non pensabilità: Scilla e Chimera, benché cose inesistenti, sono pensate. La terza proposizione – la più importante per il nostro discorso – separa il linguaggio dalle cose: «E se anche [queste cose] fossero conoscibili, in che modo, egli osserva, uno potrebbe manifestarle ad un altro? Quello che uno vede, come egli si chiede, potrebbe esprimerlo con la parola? O come questo potrebbe divenir chiaro a chi ascolta senza averlo veduto? Come infatti la vista non conosce i suoni, così neppure l'udito ode i colori, ma i suoni; e chi parla, pronunzia, ma non pronunzia né suoni né oggetto»⁽²⁴⁾. Il passo riportato esprime l'assoluta eterogeneità tra il fatto e la parola. Ammesso che qualcosa possa essere conosciuto, la natura dell'oggetto esterno non può essere resa dal linguaggio. Gorgia radicalmente professa l'incomunicabilità tra l'immediata presenza del fatto e la dilazione che la parola compie di quella presenza. Nel momento in cui comunichiamo di aver visto dei colori o udito dei suoni ciò che abbiamo visto e udito non è trattenuto dalla parola che lo esprime. Il frammento gorgiano dà vita a due parallele tautologie: il fatto è il fatto – e all'interno di quest'identità rientra il suo non essere parola-, e la parola è la parola e in tale identità rientra il suo non essere fatto. L'insuperabile distinzione tra i due termini non permette alcun tipo di convergenza: ognuno di essi vive l'autoreferenzialità della propria natura.

(23) Gorgia, fr. 82 B 3 e 82 B 3a., tr. it. Di M. Timpanaro Cardini, cit. in E. Severino, *Antologia filosofica dai Greci al nostro tempo*, Milano, Rizzoli, 2005, pp. 50-53.

(24) Ivi, p. 52.

4. Immediatamente Platone presenta le due tesi contrapposte: «Cratilo qui, Socrate, afferma che ciascun essere ha il nome che per natura giustamente gli s'addice; e nome non è quello con cui taluni, accordatisi tra loro a chiamarlo, lo chiamino, emettendo una particella della propria voce; ma che una certa giustezza dei nomi ci sia da natura per gli Elleni come per i Barbari, e la stessa per tutti»⁽²⁵⁾. Il resoconto tracciato da Ermogene introduce le due diverse posizioni. Quella sostenuta da Cratilo circa la giustezza naturale del nome, e quella sostenuta dallo stesso Ermogene circa la giustezza convenzionale del nome. Nel primo caso il nome è inscritto «nell'essenza propria e salda della cosa»⁽²⁶⁾ e la cosa, in base alla sua «nominabilità»⁽²⁷⁾, è «descritta dal suono del nome»⁽²⁸⁾. Nel secondo caso invece il nome non istituisce nessuna relazione con la cosa e la norma a cui il dire si conforma è la convenzione, il patto, il consenso, la consuetudine⁽²⁹⁾. Interrogato da Ermogene, Socrate, dopo aver dichiarato il suo non sapere⁽³⁰⁾, sonda nella prima parte del dialogo la consistenza della tesi convenzionalistica. Essa viene così riformulata: «Tu [Ermogene] affermi che il nome che uno dà a ciascun oggetto, questo è il suo nome?»⁽³¹⁾. La domanda radicalizza il convenzionalismo professato da Ermogene. Infatti, se ciascuno è libero di scegliere il nome da assegnare alle cose, la libertà del singolo agisce contro le stesse norme stabilite dalla consuetudine. Nel momento in cui io chiamo cavallo ciò che fino adesso ho convenzionalmente chiamato uomo⁽³²⁾, il mio gesto detronizza l'efficacia del patto precludendosi così la possibilità di essere comunicato.

L'analisi socratica continua collocando la questione del nome nel suo luogo naturale: all'interno del *discorso*⁽³³⁾. Le domande a cui Ermogene acconsente producono delle specifiche distinzioni: tra dire vero e falso,

(25) Platone, *Cratilo*, 383 A-B.

(26) Ivi, 386 D-E.

(27) A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Firenze-Messina, D'Anna, 1956, p. 65.

(28) R. Dionigi, *op. cit.*, p. 60.

(29) Platone, *Cratilo*, 384 D.

(30) Ivi, 384 C.

(31) Ivi, 385 A.

(32) Ivi, 385 B.

(33) G. Casertano, *Discorso, verità e immagine nel Cratilo*, in *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli, Loffredo, 2005, p. 129.

tra discorso vero e falso, tra nome vero e falso⁽³⁴⁾. Il *termine terminante*⁽³⁵⁾ *aletes* dischiude un'essenziale novità: l'analisi della funzione dell'*o-noma* è collegata alla sua verità ed accade in un orizzonte che non isola il nome dal discorso. La discussione promossa da Socrate trascrive dunque l'iniziale resoconto all'interno di un diverso dispositivo concettuale. Con riferimento al tutto – il discorso – che contiene la parte – il nome-, Socrate esplicita la sintesi tra discorso e verità: «il discorso vero è quello che dice le cose come sono, il falso le dice come non sono»⁽³⁶⁾. La distinzione inerisce al dire non alle cose: le cose che nel discorso vero sono dette come sono, sono le stesse che nel discorso falso vengono dette come non sono. In base a questo schema, il nome è vero quando è parte di un discorso vero, falso quando è parte di un discorso falso⁽³⁷⁾. La contraddizione interna al dire espressa dallo *pseudos* induce Socrate a riformulare la relazione dire-cose movendo dall'essenza degli *onta*. Per introdurre siffatta *rifondazione*, è opportuno riportare per intero la parte finale del *Cratilo* (385 B) e cercare di sciogliere quella che sembra presentarsi come una stridente contraddizione. Come è stato sottolineato, Socrate, nel momento in cui chiede l'assenso di Ermogene in merito alla natura del discorso – vero quando dice le cose come sono, falso quando dice le stesse cose come non sono – individua nel dire e non nelle cose il luogo deputato ad accogliere l'opposizione *vero/falso*. Ma, subito dopo aver ricevuto la conferma, Socrate domanda: «È dunque possibile dire col discorso e le cose che sono e le cose che non sono?»⁽³⁸⁾. Tale quesito adombra la possibilità che il discorso è vero quando esprime ciò che è, falso quando esprime ciò che non è. Se così fosse ci troveremmo di fronte a un'insormontabile aporia: nella prima domanda tanto il dire vero che quello falso mostrano ciò che è; nella seconda invece solo il dire vero si esercita su ciò che è, mentre il dire falso esprime ciò che non è. Se il contenuto della seconda domanda confutasse la tesi sostenuta nella prima, si costituirebbe una duplice contraddizione. Da un lato la particella propositiva *ara* – dunque – non denoterebbe il passaggio da un pensiero all'altro sulla base

(34) Platone, *Cratilo*, 385 B-D.

(35) G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Firenze, Sansoni, 1955, p. 221.

(36) Platone, *Cratilo*, 385 B.

(37) Ivi, 385 C-D.

(38) Ivi, 385 B. Corsivo mio.

di una ferrea deduzione o epesegesi; dall'altro verrebbe inficiata la struttura *ontologica* del pensiero platonico. Infatti, la traslitterazione dell'analisi dal dire alle cose e l'ammissione che il discorso, benché falso, possiede la forza di esprimere *ciò che non è*, darebbero necessariamente vita a un'inconciliabile contraddizione: il discorso falso – che è una cosa che è – avrebbe come suo contenuto ciò che non è. Se il ragionamento platonico desse vita a questo risultato, si abbatterebbe su di esso la ghigliottina parmenidea sancendone l'inintelligibilità. Ma, la contraddizione, letta alla luce di alcuni passi del *Sofista*, mostra la sua inconsistenza.

Il Forestiero invita Teeteto ad analizzare la combinazione tra le parole⁽³⁹⁾. Raggiunta la definizione del discorso⁽⁴⁰⁾, il Forestiero esprime un'altra *osservazioncella*: «Un discorso, quando sia tale, è necessario che sia un discorso di qualche cosa; che non sia di qualche cosa è impossibile»⁽⁴¹⁾. Tale osservazione non permette alla contraddizione che stiamo discutendo di formarsi. Infatti, la proposizione: *il discorso, quando è, si riferisce a qualcosa che è*, nega la sua invalidante negazione: è impossibile che il discorso verta su ciò che non è. L'unico discorso che non ontologizza ciò che non è, è quello che tautologicamente registra che *il non essere non è e non può essere*. Stabilito questo, il Forestiero introduce l'opposizione *vero/falso* e riflette sulle *qualità* che il discorso può accogliere dando vita a due brevi discorsi: il primo è: *Teeteto siede*, il secondo: *Teeteto vola*⁽⁴²⁾. Entrambe le proposizioni si riferiscono ad un *ente*: Teeteto, ma sono *qualitativamente* opposte: il primo è vero, il secondo è falso. Il discorso falso, dunque, non verte su ciò che non è (a Teeteto, nella fattispecie progettata, appartiene l'essere), ma «dice qualcosa che è, ma diversamente da ciò che non è»⁽⁴³⁾. Il falso quindi non esprime il *nulla* ma ciò che è diversamente da com'è. Ricapitolando: per Platone il discorso dice sempre ciò che è. L'opposizione *vero/falso* non interessa gli enti ma sono *qualità* del discorso. La contraddizione che sembrava inficiare le due successive domande di Socrate è una *falsa* contraddizione.

È possibile, ora, ritornare al dialogo oggetto delle nostre riflessioni. Ad Ermogene che ripropone la tesi della giustezza convenzionale del nome,

(39) Platone, *Sofista*, 261.

(40) Ivi, 261/262.

(41) Ivi, 262/263.

(42) *Ibid.*

(43) Ivi, 263.

Socrate rivolge l'invito a scandagliare la sua convinzione iniziando dalla natura degli enti. Il riferirsi alle cose stesse, il ricercare ciò che di saldo vi è nel loro essere⁽⁴⁴⁾, implica che preliminarmente siano discusse e negate le posizioni di Protagora. Dall'affermazione che è l'uomo la misura di tutte le cose, immediatamente deriva che «come le cose paiano a ciascuno, tali anche siano»⁽⁴⁵⁾. Una siffatta concezione dà vita a insormontabili aporie: ridotto il vero a ciò che a ciascuno pare tale⁽⁴⁶⁾, la differenza tra sapienza e insipienza non sorge⁽⁴⁷⁾; tutti gli uomini sono sapienti. La differenza non si forma poiché a mancare è il presupposto che dovrebbe fondarla. Posta come unica verità le certezze che di volta in volta gli uomini nutrono rispetto alle cose, tutte le opinioni si equivalgono. Se l'essenza delle cose è l'immagine che di esse ci formiamo⁽⁴⁸⁾ e se queste immagini sono tutte vere, il concetto di verità non agisce negando la sua negazione. Non distinguendo da sé il falso, la verità non può essere invocata per giudicare le certezze umane. Alla posizione sofistica, Socrate contrappone «l'essenza propria e solida delle cose», il loro esistere *καθ'αυτά*: le cose assecondano «la loro propria essenza come l'hanno avuta da natura»⁽⁴⁹⁾. L'esistenza di essa è *per sé* poiché è irrelativa ai giudizi umani e conforme solo all'essenza ricevuta secondo natura. Ristabilita l'essenza solida delle cose, Socrate dimostra che gli atti, in quanto cose che sono, accadono anch'essi in conformità della loro propria natura e non «già in conformità del nostro arbitrio»⁽⁵⁰⁾. Il tagliare, il bruciare sono atti che non avvengono secondo una qualsiasi opinione, ma secondo l'opinione giusta. Il primo secondo la natura del tagliare, dell'essere tagliato e attraverso lo strumento adatto; il secondo in base alla natura del bruciare, dell'essere bruciato attraverso il mezzo idoneo⁽⁵¹⁾. La stessa cosa avviene per l'atto del dire. Il nominare, che è una parte del dire⁽⁵²⁾, deve sottostare alla medesima norma vigente per il tutto che la contiene. Dovrà assecondare la sua interna coerenza: «le cose bisogna nominarle come la loro

(44) Ivi, 386 A.

(45) Ivi, 386 C.

(46) Ivi, 386 D.

(47) *Ibid.*

(48) Ivi, 386 E.

(49) *Ibid.*

(50) Ivi, 387 A.

(51) Ivi, 387 A-B.

(52) Ivi, 387 C.

natura vuole che si nominino e siano nominate e con quello con cui occorre»⁽⁵³⁾. Il qualche cosa attraverso cui il nominare si attua è il nome. Esso, nella prima parte del dialogo, viene definito come «uno strumento atto ad insegnare e a farci discernere l'essenza, come la spola il tessuto»⁽⁵⁴⁾. Assicurata l'essenza delle cose e la coerenza degli atti, l'opinione arbitraria di opporre i nomi è esclusa dall'orizzonte concettuale del dialogo. Tocca adesso stabilire se la definizione che il nome ha ricevuto corrisponda alla giustizia naturale propugnata da Cratilo. Come la *spola* il nome è uno strumento, la sua funzione è quella di insegnare e discernere l'essenza delle cose. Nella *Repubblica* Socrate ritiene che la funzione propria del cavallo sia quello che si può fare o solo mediante esso o solo con esso nel migliore dei modi⁽⁵⁵⁾. Analogamente, la *δυναμεις* del nome è il suo essere il necessario strumento per compiere l'atto del nominare. La giustizia del nome come strumento non dipende dalla cosa designata, come sosteneva Cratilo, ma coincide con la sua adeguatezza funzionale⁽⁵⁶⁾. Ma, nel momento in cui il discorso si sposta dalla funzione del nome alla sua produzione – su chi produce il nome – una forma di naturalismo viene ristabilita. Infatti, il battesimo compiuto dal nomoteta, congiungendo inevitabilmente nome e cosa, rientra nell'orizzonte della giustizia naturale.

Dopo lo sciame delle etimologie, la definizione ricevuta dal nome è dallo stesso Socrate problematizzata. Se la giustizia del nome consiste nel mostrare «quale l'oggetto è»⁽⁵⁷⁾, il nome, in base alla sua definizione, differisce dall'essenza della cosa⁽⁵⁸⁾. Se così non fosse, se il nome riproducesse *naturalmente* la cosa, se fra nome e cosa non si desse distinzione, si verrebbe a creare una situazione ridicola. Se il nome Cratilo fosse lo stesso di ciò che Cratilo è, avremmo una duplicazione paradossale: non uno ma due Cratili⁽⁵⁹⁾. Socrate rifugge dall'aporia introducendo il concetto di imitazione: il nome imita la cosa e le immagini stesse sono lontane dal riprodurre in tutto e per tutto gli oggetti di cui sono immagini⁽⁶⁰⁾. Il concetto

(53) Ivi, 387 D.

(54) Ivi, 388 C.

(55) Platone, *Repubblica*, I, 352 D - 353 D. Cfr R. Dionigi, *op. cit.*, p. 70.

(56) R. Dionigi, *op. cit.*, p. 75.

(57) Platone, *Cratilo*, 428 E.

(58) Ivi, 430 A.

(59) Ivi, 432 C.

(60) Ivi, 432 D.

di *mimemata* stabilisce una precedenza: vengono prima le cose e poi le immagini. La gerarchia implica un preciso piano gnoseologico: la stabile conoscenza deve riferirsi immediatamente alle cose, non alle immagini.

Ciò che nel *Cratilo* rimane indiscussa è l'origine del linguaggio. I tre personaggi che inscenano il dialogo danno per certa l'avvenuta costituzione del segno e la riproduzione che gli uomini ne fanno. Ciò che resta non indagato non è la congiunzione tra il linguaggio e la realtà, ma il *perché* di tale congiunzione⁽⁶¹⁾. Il ripensamento vichiano delle tesi platoniche rappresenterà un oltrepassamento delle stesse poiché l'originarsi del segno sarà il problema che occuperà la speculazione del pensatore napoletano.

5. Scrive Aristotele nel *De interpretatione*: «I suoni che sono nella voce sono simboli dell'affezioni che sono nell'anima, e i suoni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche»⁽⁶²⁾. Per lo stagirita i suoni della voce sono simboli delle affezioni dell'anima, e tali connotazioni sono immagini delle cose. Mentre le affezioni dell'anima e le cose sono identiche, i suoni che sono nella voce «cambiano da luogo a luogo, cambiano anche nello stesso luogo»⁽⁶³⁾. Tra le affezioni dell'anima e le cose si istituisce una relazione necessaria. I significati sono per tutti uguali perché i contenuti che essi riflettono sono identici per tutti. La corrispondenza tra le due identità implica che la stessa relazione tra il significato e il suo contenuto sia per

(61) R. Dionigi, *op. cit.*, p. 62.

(62) Aristotele, *De interpretatione*, Milano, Rizzoli, 16 A.

(63) E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992, p. 137. Il riferimento a questo testo di Severino è *funzionale* alla spiegazione della teoria *linguistica* costruita da Aristotele e che qui si sta cercando di mostrare. Non è questo il luogo per discutere la complessa concezione linguistica di Severino. Brevemente si possono solo indicare le fondamentali tappe di tale concezione. In *La struttura originaria* il linguaggio, non essendo illuminato dalla *struttura della Necessità*, si espone attraverso le forme proprie della *Follia* dell'occidente. Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 2004, pp. 14-100. Solo nei testi successivi, il linguaggio testimonia *il destino della Necessità*. Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980 e Id., *Oltre il linguaggio*, cit. In tale testo viene affrontato la relazione parola/significato e sancita la *preminenza* del significato sulla parola poiché è il significato a *togliere* la totalità della contraddizione.

tutti identica. La stabilità del significato e della sua relazione con la cosa sono per Aristotele la condizione che rende effettivo il comunicare⁽⁶⁴⁾. Il suono che è nella voce e che assume la funzione di richiamare il significato non è per tutti identico: il suo stabilizzarsi all'interno di una comunità è il frutto di un'intesa che si verifica tra gli uomini⁽⁶⁵⁾. Aristotele, dunque, si impegna a costruire una teoria del significato. Affermando che «il falso e il vero concernono la congiunzione e la separazione»⁽⁶⁶⁾ e non i singoli nomi o verbi, il pensatore dimostra di concepire la lingua nella sua funzione «comunicativa e logica»⁽⁶⁷⁾. All'interno di tale dispositivo la questione della genesi del simbolo fonico resta impregiudicata: la validità del significante risulta dalla convenzione tra parlanti. Così Boezio commenta il passo aristotelico: «*Secundum placitum vero est, quod secundum quondam positionem placitumque ponentis aptatur: nullum enim nomen naturaliter constitutum est, neque unquam sic subiecta res a natura est, ita quoque a natura veniente vocabolo nuncupatur*»⁽⁶⁸⁾. L'interpretazione complica il dettato dello stagirita. Il legame tra significato e significante istituito nella συνθήκη subisce nelle parole di Boezio una importante torsione. Mentre in Aristotele il simbolo fonico ha la funzione di richiamare l'identico significato, nell'espressione *ad placitum* l'arbitrio del significante sta ad indicare che «chi ha posto il nome ha obbedito soltanto a un suo criterio, e non a una necessità che discendeva dalla natura della cosa designata»⁽⁶⁹⁾. Nella *suntechè* ad un determinato significante corrispondeva un preciso significato; nell'espressione *ad placitum* la corrispondenza non sussiste: i suoni che sono nella voce «non riflettono necessariamente alcuna qualità naturale della cosa»⁽⁷⁰⁾.

(64) A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 390.

(65) *Ibid.*

(66) Aristotele, *De interpretatione*, cit., 16 A.

(67) A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 390.

(68) Boezio, *Opera omnia*, cit. in A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 390. Attraverso il commento di Boezio, Vico interpreta i passi di Aristotele.

(69) A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 391.

(70) *Ibid.*

CAPITOLO QUARTO

Per saggiare la consistenza della giustezza che da natura deve appartenere al nome⁽¹⁾, Socrate indirizza la propria indagine su alcuni lessemi adoperati da Omero⁽²⁾. Il proposito socratico è quello di riferirsi immediatamente alle parole e, attraverso un'*illuminata* filologia, ricavarne il giusto significato. Discusse le due tesi contrapposte: la giustezza naturale del nome e quella convenzionale, Socrate inquisisce direttamente le parole. L'unico modo per scoprire e far emergere la ragione profonda che fa preferire ad Omero la scelta di un nome anziché di un altro è quello di interrogare il nome stesso. Qual è – chiede Socrate – il nome giusto da attribuire al figlio di Ettore: *Astyanax* o *Skamandrios*? Per rispondere in modo corretto, occorre vagliare ognuno dei due nomi adoperati da Omero. Ebbene, *Astyanax* significa «re della città», e poiché Ettore è il «protettore della città», a suo figlio corrisponde non *Skamandrios* ma *Astyanax*: colui il quale è signore della città salvata dal padre⁽³⁾. La filologia *filosofica* inquisendo direttamente il nome ne stabilisce la giustezza.

Nel *Proemio* – che precede *L'antichissima sapienza degli italici* – Vico rende esplicito il fine a cui mira il suo lavoro: estrarre l'antichissima sapienza degli italici dalle origini della stessa lingua latina. Immediatamente aggiunge che la via che intende seguire è la stessa percorsa da Platone nel *Cratilo*

(1) Platone, *Cratilo*, 391 A-B.

(2) Ivi, 391 D-E.

(3) Ivi, 392-393.

per mostrare l'antica sapienza dei greci⁽⁴⁾. Vico immediatamente stabilisce che i termini *verum* e *factum*, usati scambievolmente dai latini, si convertono l'uno con l'altro»⁽⁵⁾. Indagando con metodo filologico-filosofico le origini della lingua latina, Vico costruisce il caposaldo della *sua* concezione filosofica: il vero è il fatto stesso⁽⁶⁾, si conosce solo quello che si fa. In ogni breve capitolo di tale scritto, Vico muove dall'indagine *filologica* dei termini di volta in volta presi in esame ma, contestualmente trae dalle definizioni *scoperte* importanti implicazioni *filosofiche*. Subito dopo aver sancito la convertibilità del vero col fatto, il pensatore napoletano stabilisce *filologicamente* il significato del verbo *intelligere* e del verbo *cogitare*. Il primo indica il «leggere perfettamente», «il conoscere chiaramente», mentre il secondo «l'andar raccogliendo»⁽⁷⁾. Siffatte scoperte *filologiche*, lette alla luce della convertibilità del vero con il fatto, permettono di stabilire *filosoficamente* che solo a Dio compete l'intelligenza poiché «legge tutti gli elementi delle cose, sia esterni sia interni, perché li contiene e li dispone» mentre la mente umana può solo pensare le cose in quanto «ha fuori di sé tutte le altre cose che non sono essa stessa, è costretta a muoversi tra gli elementi esterni delle cose e non li raccoglie mai tutti»⁽⁸⁾. Far consistere il vero nella certezza del suo farsi⁽⁹⁾ significa decostruire alle fondamenta il paradigma cartesiano. La *riduzione filosofica della realtà*⁽¹⁰⁾ operata da Cartesio, producendo un insuperabile dualismo, anziché fissarsi in un quadro concettuale chiaro e evidente, dà vita ad aporie che il *metodo* non riesce a controllare. Nel secondo capitolo di questo lavoro, si è cercato di mostrare le contraddizioni in cui si risolve il discorso del pensatore francese; contestualmente e per contrasto

(4) G. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 192.

(5) Ivi, p. 194.

(6) Ivi, p. 195. Tale principio ha una *sua storia*. La relazione conoscere/fare, infatti, segna il pensiero filosofico fin dal suo inizio. Rodolfo Mondolfo indaga i *precursori* del *verum ipsum factum* vichiano muovendo dai filosofi classici e sottolineando «la profonda diversità dei vari contesti storico culturali nei quali vanno inquadrare le testimonianze» di volta in volta vagliate. Cfr. R. Mondolfo, *Il «Verum-Factum» prima di Vico*, Napoli, Guida, 1969, in particolare p. 15.

(7) G. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 194.

(8) Ivi, p. 195.

(9) F. Tessitore, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p. 18.

(10) E. Grassi, *Dell'apparire e dell'essere*, Firenze, La Nuova Italia, 1933, p. 27. Questo contributo, discutendo il modo in cui Cartesio risolve il problema dell'errore, mostra come il concetto di verità a cui giunge il pensatore francese (verità intesa come *adequatio* ad una realtà *esteriore* al *cogito*) sia contraddittoria rispetto alla stessa ineducibilità del *cogito*.

si è sottolineato il significato metafisico da attribuirsi al principio del *verum-factum*. La reciproca relazione tra il vero e il fatto permette a Vico, in quest'orazione, di sottrarsi all'illusione dell'oggettività della geometria o della matematicità della natura⁽¹¹⁾. L'articolata critica del presupposto cartesiano (che sia la coscienza a determinare l'essere)⁽¹²⁾ implica la messa in discussione della «concezione sicura di una mente pura e attenta che nasce dal solo lume della ragione»⁽¹³⁾. Cartesio invita i *Mortali* a occuparsi di quei soli oggetti alla cui «conoscenza certa e indubitabile sembra sia sufficiente il nostro ingegno»⁽¹⁴⁾. Ma, affinché ciò avvenga, il pensatore francese riduce l'ingegno a due sole facoltà: intuito e deduzione. Il primo termine indica la concezione di una mente pura ed attenta che abbia precedentemente fatto *epochè* delle mutevoli attestazioni dei sensi e dei giudizi fallaci dell'immaginazione⁽¹⁵⁾. Il secondo scandisce una precisa successione cronologica: quando le cose non sono evidenti in se stesse, è necessario muovere da principi veri e, attraverso una serie di continue e ininterrotte deduzioni, conoscere quelle stesse cose in maniera trasparente⁽¹⁶⁾. Le uniche discipline in cui l'ingegno agisce tramite queste due vie certissime⁽¹⁷⁾ sono l'aritmetica e la geometria; scienze queste in cui l'intuito è chiaro ed evidente e la deduzione è certa⁽¹⁸⁾. Sintetizzando: è l'intuito, il cui contenuto è un'evidenza attuale delle cose, a mostrare la verità delle stesse.⁽¹⁹⁾ Al contrario, per Vico la creazione delle matematiche è «la conseguenza della consapevolezza, cui perviene la mente umana, della sua incapacità di comprendere la natura per non possedere in sé gli elementi delle cose: l'uomo converte questo difetto della sua mente in suo profitto creando con l'astrazione le due finzioni del punto (che può disegnarsi) e dell'uno (che può moltiplicarsi), e così per via di aggiunte e sottrazioni, composizioni e divisioni[...] come dal nulla, crea quasi fossero cose, il punto, la linea, la superficie⁽²⁰⁾.

(11) G. Gentile, *Studi vichiani*, Firenze, Sansoni, 1968, p. 114.

(12) Cfr. qui, *infra*.

(13) R. Descartes, *Regole per la guida dell'ingegno*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 241.

(14) Ivi, p. 237.

(15) Ivi, p. 241.

(16) Ivi, p. 242.

(17) Ivi, p. 243.

(18) Ivi, p. 240.

(19) Ivi, pp. 242, 287.

(20) R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 41. La parte finale di questo passo cita direttamente l'opera di Vico, cfr., *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 198.

Nel momento in cui è posto come criterio di verità il principio del *verum-factum*, ciò che garantisce la conoscenza umana non può essere il cartesiano intuito ma il fatto che nell'aritmetica e nella geometria «dimostriamo il vero in quanto lo facciamo»⁽²¹⁾.

Interessa ora analizzare il principio vichiano sottolineando la *teoria del conoscere* ad esso corrispondente. Vico invita Paolo Mattia Doria a guardarsi «dunque dall'attribuire, per modestia, al metodo ciò che è frutto del tuo divino ingegno»⁽²²⁾. Al metodo cartesiano corrisponde la critica; alla convertibilità del vero col fatto l'ingegno: la facoltà che permette di scorgere in cose molto distanti e diverse una ragione simile, nella quale esse si apparentano. È l'ingegno la sola facoltà che permette all'uomo di trovare cose nuove⁽²³⁾. Nella pagina precedente si legge: «Al principio, bisogna porre la questione se la cosa ci sia per evitare di parlare di niente; poi, bisogna porre la questione del che cosa sia, per evitare che si disputi sul nome; poi quella di come grande sia, cioè dell'estensione, del peso, del numero.[...] E così via, passando alle altre categorie e confrontando la cosa di cui si tratta con tutte quelle che le sono in qualche modo connesse; quali siano le cause dalle quali essa nasce, gli effetti che produce, e le sue operazioni, dopo averla posta in relazione con ciò che è simile, dissimile, contrario, maggiore, minore e uguale. Pertanto le *Categorie* e i *Topici* di Aristotele sono completamente inutili per chi voglia in essi trovare qualcosa di nuovo[...]»⁽²⁴⁾. La lunga citazione introduce un elemento gravido di importanti implicazioni: *trovare qualcosa di nuovo*. Per *qualcosa di nuovo* è da intendersi quel qualcosa che, prima del suo *essere stato fatto*, era nulla. Il *nuovo* non preesiste alla sua creazione. Se il vero consiste nell'averlo fatto, la dimensione del *facere* implica una modificazione dell'ordine all'interno del quale esso agisce. Il presentarsi del *fatto nuovo* modifica l'ordine entro cui accade poiché quest'ordine non lo prevedeva. Il *ciò che è stato fatto* è un *fatto nuovo* poiché presuppone una precisa operazione: portare ad essere ciò che prima era nulla. Proprio perché il fatto non è presupposto alla sua creazione esso può essere *nuovo*. Scrive Vico: «Giacché nella nostra religione, per la quale crediamo che *il mondo è stato creato dal nulla* nel tempo, bisogna distinguere il vero creato

(21) G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 233.

(22) Ivi, p. 241.

(23) Ivi, p. 240.

(24) Ivi, p. 238.

che si converte col fatto e il vero increato che si converte col generato»⁽²⁵⁾. L'espressione in corsivo è quella che interessa il discorso che qui si tenta di portare avanti: appare necessario, infatti, stabilire se il *creare dal nulla* riferito a Dio strutturi anche il *facere* umano, e se sì, in che misura ciò avvenga. Riportiamo due passi della prolusione in esame:

- Facciamo vere le cose che conosciamo componendole e con ciò possediamo il genere o la forma con la quale le facciamo⁽²⁶⁾.
- La forma del vasaio quando dà forma a qualcosa rimane la stessa ed è sempre più perfetta di ciò che ha formato⁽²⁷⁾.

Il primo passo decreta che nel momento stesso in cui facciamo le cose possediamo la forma con le quali le facciamo. Ma, il *con ciò* indica che la dimensione del *facere* è prioritaria rispetto all'atto di possedere la forma. La forma, per essere tale, non necessita dell'atto che *fa vere le cose*, ma senza di questo essa non può essere conosciuta dall'uomo. Affinché l'uomo possa possederla è necessario che l'uomo crei le cose.

Il secondo passo stabilisce che la forma, nell'atto del formare la cosa, resta se stessa ed è sempre più perfetta rispetto a ciò che forma. Il sempre *più perfetta* indica una differenza qualitativa tra forma e formato ma, soprattutto, stabilisce che il risultato non riproduce la forma così com'era prima dell'atto del formare. Affinché la forma sia più perfetta del formato, e quest'ultimo meno perfetto di ciò che lo forma, è necessario che il dare forma modifichi l'iniziale identità (=la forma) e produca *qualcosa di nuovo* (=il formato). Il formato non può in ogni elemento che lo compone essere preventivamente contenuto dalla forma; se così fosse l'atto del formare riprodurrebbe perfettamente la forma. Al contrario, il formato si differenzia da ciò che gli dà forma poiché, almeno uno degli elementi di cui è composto, non era contemplato nella forma. È il dare forma che costringe ciò che non era ad essere. Ammesso che il formato – in quanto meno perfetto – subisce nell'atto che lo forma non un incremento ma una *steresi*, anche in questo caso, come risultato, è *un qualcosa di nuovo* rispetto alla forma, non potendo quest'ultima sopportare alcuna

(25) Ivi, p. 196. Corsivo mio.

(26) Ivi, p. 204.

(27) Ivi, p. 206.

privazione. Ciò che qui si tenta di dire è che il qualcosa, per essere nuovo, non può preesistere alla sua creazione. Esso può essere un fatto nuovo poiché prima del suo essere creato esso è nulla: è la creazione che lo costringe ad essere qualcosa. Per chiarezza espositiva si è preferito presentare tale dispositivo concettuale sottolineando che il formato è qualcosa di nuovo rispetto alla forma nel momento in cui uno dei suoi elementi, precedentemente all'atto del formare, non era ancora. Nel momento in cui, invece, si analizza il formato come risultante dell'atto che gli dà forma deve dirsi che esso è rispetto alla forma qualcosa di assolutamente nuovo. Esso rappresenta un'assoluta novità poiché l'elemento nuovo che lo costituisce è ciò che lo contraddistingue e lo differenzia dalla forma. Strutturato in questi termini, il principio vichiano del *verum – factum* risulta incompatibile con la concezione platonica del *ποιεῖν*. Il brusco passaggio dalla concezione ontologica a quella gnoseologica⁽²⁸⁾, che si concentra nei passi 248-249 del *Sofista*, è indicativo del modo in cui il pensatore greco intende il nesso conoscere/fare. Alla coerenza di Teeteto che, andando incontro agli amici delle forme⁽²⁹⁾, dichiara che né al conoscere né all'oggetto conosciuto devono corrispondere il fare e il patire⁽³⁰⁾, così risponde il Forestiero: «Capisco, ma questo almeno 'lo concederanno': che, se, credo, il conoscere sarà un fare, l'essere conosciuto a sua volta accade che sia di necessità un patire. Ora, giusta questo ragionamento l'essenza, che è conosciuta dalla cognizione, nella misura in cui è conosciuta, nella stessa misura 'accade' che per via del patire sia mossa; il che noi affermiamo non possa aver luogo di ciò che è in quiete»⁽³¹⁾. L'assicurazione del Forestiero assegna, dunque, al conoscere la dimensione del fare e all'oggetto conosciuto la passività del patire. Non è questo il luogo per discutere le numerose aporie che sorgono nel momento stesso in cui Platone, sferrando indirettamente un attacco a Parmenide⁽³²⁾, pone l'antitesi tra conoscere e oggetto conosciuto⁽³³⁾; ma, con riferimento al nostro discorso, è necessario evidenziare quanto segue. L'essenza che viene conosciuta, malgrado sia mossa dal patire, «in quanto conosciuta,

(28) G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 71.

(29) Platone, *Sofista* 247-248.

(30) Ivi, 248-249.

(31) *Ibid.*

(32) G. Sasso, *op. cit.*, p. 71.

(33) Ivi, pp. 69-73.

non è mossa, e in quanto, eventualmente, sia mossa, non è, e non può essere conosciuta»⁽³⁴⁾. Questa secca alternativa è da Platone prospettata, in maniera inequivocabile, nella parte finale del *Cratilo*⁽³⁵⁾. Socrate, nominata la teoria eraclitea – ogni cosa muta e niente rimane fermo⁽³⁶⁾ – ne sancisce l'irricevibilità, dimostrando che, se gli enti fossero incessantemente in moto⁽³⁷⁾, di essi non si potrebbe avere alcuna conoscenza. Se ogni cosa fosse esclusivamente il suo stesso trapassare in altro, essa «non potrebbe neanche essere conosciuta da nessuno. Giacché, nel momento stesso che uno le si avvicinasse per conoscerla, essa diverrebbe altra e diversa, sicché più non potrebbe essere conosciuta *qual è o come si trovi ad essere*. Nessuna conoscenza difatti conosce quello che conosce, se questo non sta fermo in nessun modo»⁽³⁸⁾. La cosa, per essere conosciuta qual è o come si trovi d'essere, non può sottostare ad un eterno fluire. Ma, da questa necessità, ne deriva un'altra assolutamente decisiva per mostrare la differenza tra il fare platonico e quello vichiano. Per Platone, è la stessa conoscenza che, per mostrare l'essenza della cosa, non ne deve alterare l'essere, ma limitarsi a rispecchiarne il modo in cui è. Quest'ultimo è indipendentemente dal suo essere conosciuto. E dunque la conoscenza è sì fare, ma il ποιειν è circoscritto al solo ambito soggettivo; l'oggetto che lo fronteggia è «realtà naturale, verso la quale l'uomo può essere intelletto che vede e intende non volontà che *crei* il suo mondo»⁽³⁹⁾.

Se il risultato a cui perviene il *facere* umano è qualcosa di nuovo, esso non solo non corrisponde al fare platonico ma non può essere dedotto dai *Topici*. Affinché possa dedursi sillogisticamente la definizione⁽⁴⁰⁾ è necessario che essa sia «il discorso che esprime l'essenza individuale oggettiva»⁽⁴¹⁾.

Così definita, i soli predicati che compariranno nella definizione sono quelli immanenti all'essenza dell'oggetto»⁽⁴²⁾. Precedentemente è stato

(34) Ivi, p. 72.

(35) Platone, *Cratilo* 439-440. È utile confrontare questi passi con il passo 449 del *Sofista*.

(36) Platone, *Cratilo* 440 A.

(37) Ivi, 440 B-C.

(38) Ivi, 440 A. Corsivo mio.

(39) G. Gentile, *Storia della filosofia. (Dalle origini a Platone)*, Firenze, Le Lettere, 1998, p. 227. Corsivo mio.

(40) Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 2003, p. 599.

(41) Ivi, p. 411.

(42) Ivi, p. 599.

mostrato come il termine *sostanza* includa nel suo orizzonte concettuale la necessità del *continuo*: l'essere già da sempre e per sempre è. Ad esso si applica, sillogisticamente, la definizione. Rispetto al *trovare qualcosa di nuovo* proposto da Vico, la definizione aristotelica mostra la sua impotenza. Essa non può esprimere cose nuove: cose che prima della loro creazione non erano. Né può farlo il metodo cartesiano, in quanto attraverso le sue deduzioni adopera la catena sillogistica del sorite proposta dagli Stoici⁽⁴³⁾. Lo fa l'ingegno nel momento in cui trova quella ragione simile in cui cose lontane si apparentano. È tale ragione la cosa nuova che l'ingegno costruendo scopre.

Rispetto a tale quadro concettuale, è importante ora decifrare il significato e la funzione che Vico assegna al *linguaggio*. A tal proposito è necessario riportare un passo fondamentale: «Inoltre, poiché il fisico non può definire la cosa dal vero, cioè attribuire a ciascuna cosa la sua natura e produrla realmente – il che è lecito a Dio ma non è lecito all'uomo – egli definisce i nomi e, sull'esempio di Dio ma senza alcun sostrato reale, crea quasi dal nulla cose come il punto, la linea, la superficie: sicché col nome punto s'intende qualcosa che non ha parti; col nome linea il tracciato del punto o la lunghezza, priva di larghezza e di profondità; col nome superficie l'incontro di due linee diverse in un unico punto, cioè l'insieme di larghezza, lunghezza senza profondità»⁽⁴⁴⁾. Nella prima parte Vico stabilisce che il fisico, non avendo creato l'oggetto della sua ricerca: la natura, non può *attingerla* poiché non possiede gli elementi dai «quali le cose sono composte»⁽⁴⁵⁾. Il fisico, dunque, non può definire le cose *naturali* in base al *vero*: create da Dio esse non possono essere penetrate dal pensare della mente umana. Al fisico spetta il compito di *definire i nomi*. La suddetta espressione merita particolare attenzione. Posta l'assoluta distinzione tra Dio e l'uomo muovendo dal principio del *verum-factum* e dedotta l'impossibilità da parte dell'uomo di conoscere la natura, l'espressione, che qui si vuole discutere, rischia di ricadere all'interno del paradigma parmenideo⁽⁴⁶⁾: poiché l'uomo non conosce *in verità* le cose naturali, i nomi che egli definisce testimoniano le fallaci opinioni che caratterizzano il regno della *doxa*. La precedente proposizione causale può

(43) G. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit. p. 200.

(44) Ivi, p. 199.

(45) Ivi, p. 198.

(46) Cfr. qui, *infra*.

essere in questo modo risignificato: poiché l'uomo non conosce la *verità*, i nomi che egli attribuisce esprimono l'*errore*, non la *verità*.

Vico specifica il significato dell'espressione *definire i nomi* sottolineando come attraverso quest'operazione l'uomo non crea *solo* nomi, ma cose: il punto, la linea, la superficie. Tocca stabilire in base a che cosa l'uomo non solo crea nomi ma, contestualmente, crea le cose a cui i nomi si riferiscono. La convertibilità del vero con il fatto sancisce che «il criterio e la regola del vero è l'averlo fatto»⁽⁴⁷⁾. Con riferimento al nostro discorso, dunque, è sì vero che l'uomo non *fa* la natura ma è altrettanto vero che l'uomo *crea* la scienza naturale. Tenuto fermo questo principio è necessario affermare che la scienza naturale circoscrive non lo spazio dell'*errore* ma quello della *verità*. Al suo interno i nomi indicano non se stessi ma cose: il punto, la linea, la superficie sono *entità* geometriche che si costituiscono contestualmente alla loro definizione.

In base alle cose dette, è possibile stabilire il significato e la funzione che Vico assegna al linguaggio. L'atto del definire aderisce al principio della convertibilità del vero con il fatto; sulla base dell'appartenenza del nominare all'ordine del fare, Vico «identifica il segno con la definizione della cosa»⁽⁴⁸⁾. Nel momento in cui il fisico definisce i nomi, definisce le cose stesse. Siffatta operazione isola dal linguaggio la componente logico – razionale: la definizione *platonicamente* esprime la razionalità della cosa. Le stesse definizioni che Vico offre all'inizio di ogni capitolo esprimono la *razionalità* delle cose investigate, e non può essere altrimenti: le parole che compongono la lingua latina sono *dotte*. Contengono l'antichissima *sapienza* degli italici ed è questa che Vico intende estrarre. Le parole raffinate degli italici sono il prodotto della loro sapienza e non il prodotto della *fantasia*. Evidenziare attraverso la definizione l'elemento logico-razionale significa *immobilizzare* la cosa. Per rendersene conto è sufficiente riportare la definizione vichiana dell'*anima dei bruti* «[...] i latini chiamavano bruti gli animali privi di ragione; per essi brutto significava lo stesso che immobile e tuttavia vedevano che i bruti si muovono. È quindi necessario che gli antichi filosofi d'Italia credessero che i bruti fossero immobili, perché sono mossi soltanto da circostanze o da oggetti presenti, come per un meccanismo, mentre gli uomini hanno un

(47) Ivi, p. 200.

(48) A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 401.

principio interno di movimento, cioè l'animo, che si può muovere liberamente»⁽⁴⁹⁾. Siffatta definizione è rivelativa del metodo vichiano adottato in questa prolusione: gli italici, alla luce della loro sapienza, distinguevano l'animale dall'uomo in base al fatto che i primi non posseggono la ragione. Nel momento in cui l'animale è definito, alla sua naturale immobilità corrisponde l'immobilità del discorso che lo concerne. Dire che esso è privo di ragione significa esprimerne l'essenza. Il contenuto negativo in cui essa si determina – la mancanza di ragione – è il risultato di un procedimento razionale. È la razionalità degli antichi filosofi a definire gli animali privi di ragione; è quella definitoria che riconosce negli animali l'assenza di ragione. *L'essere privi di ragione*, infatti, acquista un significato, solo se il soggetto che esprime il giudizio è *razionale*. È *il possedere ragione* ad escludere dal suo orizzonte concettuale il *non possedere ragione*; è la ragione a negare e quindi a riconoscere il suo contraddittorio. Ma siffatto metodo non esprime la *vita* dei bruti. Quando Vico, nella *Scienza nuova*, narrerà la *storia* dei bestioni dovrà egli stesso obliare le sentenze dei dotti circa l'oscurità dell'inizio, e ridestando la *sua* fantasia immaginare ed esprimere il linguaggio poetico delle origini. Nel momento in cui l'ingegno si esprime, come in questo scritto, attraverso un linguaggio dotto e sapienziale, teso ad evidenziare di ogni lessema il precipitato logico-razionale, esso è impossibilitato ad esprimere il qualcosa di nuovo. Il contenuto del dire, infatti, riproduce la razionalità del soggetto che esprime giudizi sulle cose. La razionalità della cosa non può essere nuova, rispetto alla ragione che la definisce. Il qualcosa di nuovo, potrà apparire solo quando l'ingegno vichiano si esprimerà esso stesso attraverso un linguaggio poetico; unico modo per esprimere l'assoluta novità che il parlare poetico dei primi uomini rappresenta di contro alla dispiegata razionalità moderna. L'espressione, poc'anzi adoperata, secondo cui l'ingegno si esplica attraverso il linguaggio sapienziale e dotto, merita di essere problematizzata e analizzata. Infatti, resta da stabilire il significato di un preciso segmento concettuale: stabilire che cosa si verifica allorquando è l'ingegno ad essere investito dalla struttura definitoria. Il sottotitolo del terzo paragrafo del capitolo settimo recita «Che cosa è la memoria. Che cosa è la reminiscenza»⁽⁵⁰⁾. La spiegazione offerta da Vico è in

(49) G. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 200.

(50) Ivi, p. 234.

perfetta sintonia con il *che cosa* presente nella domanda: memoria è quella facoltà che conserva nel suo deposito le cose percepite dai sensi⁽⁵¹⁾. Il contenuto della risposta *platonicamente* è intenzionato dal modo dell'inquisire⁽⁵²⁾. Ed, inoltre, siffatta facoltà non è riferita ai *bestioni* – nei quali essi non convive con altre facoltà – ma ai pittori e ai poeti, a categorie di individui che posseggono tutte le facoltà che costituiscono l'essere uomo. Ma, questo modo di procedere, mostra il suo limite nel momento in cui l'oggetto che si vuole definire è l'ingegno stesso. Vico chiede: «Che cosa è l'ingegno?». Così risponde: «È la facoltà di congiungere cose lontane e diverse[...] è ciò che permette all'uomo di generare cose meccaniche»⁽⁵³⁾. Tenendo presente che precedentemente è stato concepito come la facoltà che permette di trovare qualcosa di nuovo; l'ingegno, come contenuto della definizione – posto all'interno di un quadro concettuale *formalmente* platonico – segna il congedo dalla struttura che lo contiene. L'ingegno, come contenuto della definizione, mostra l'insufficienza di tale modello. Vico certamente pone al principio dell'indagine la questione se la cosa sia e che cosa essa sia ma, aggiunge che per trovare qualcosa di nuovo bisogna procedere con *altre* operazioni⁽⁵⁴⁾; è necessario integrare il modello definitorio per scoprire analogie tra cose lontane. Per trovare qualcosa di nuovo, dunque, lo strumento della definizione si rivela insufficiente: in base ad esso, infatti il non essere non è qualcosa «giacché l'opinione che lo riguarda non è che è, ma che non è»⁽⁵⁵⁾. Nel momento in cui il vero non preesiste al suo essere fatto, l'ingegno umano – proprio in base alla definizione ricevuta – non può procedere alla creazione e al riconoscimento del fatto attraverso il modello definitorio. Se il qualcosa di nuovo è nulla prima della sua creazione la struttura concettuale platonico-aristotelica non può esprimerlo. Potrà farlo l'ingegno: perimetrato *dall'interno* il limite oltre cui le concezioni precedenti non possono sporgersi pena la loro delegittimazione, esso è chiamato a mostrare *sul campo* le sue peculiarità.

Il fine che Vico intende perseguire nel *De Uno* è quello di stabilire «esservi un diritto vero ed eterno, da tutti, sempre e dovunque accettato. La

(51) *Ibid.*

(52) Il modo platonico del domandare è stato esaminato qui *supra*, *passim*.

(53) G. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 235.

(54) Cfr. qui *infra*.

(55) Aristotele, *Della interpretazione*, cit., p. 113.

metafisica è la dottrina che c'insegna l'eterna scienza della verità, la quale viene diffinita: la critica della verità. La sola metafisica può dunque dimostrare l'esistenza del diritto, in modo da toglierci lo sciagurato arbitrio di mettere in dubbio la giustizia; e da quella filosofia potremo trarre principi giuridici universalmente e concordemente creduti»⁽⁵⁶⁾. La metafisica è dunque quella disciplina che insegna la critica del vero⁽⁵⁷⁾, dove per vero è da intendersi la conformità della mente coll'ordine delle cose⁽⁵⁸⁾. Poiché l'ordine delle cose è eterno è eterna la ragione «la quale ci porge l'eterna verità»⁽⁵⁹⁾. Questo iniziale modo di procedere e la *conformatio mentis cum aeterno rerum ordine* indubbiamente mostrano una non dissimulata sintonia con formule scolastiche⁽⁶⁰⁾, ma, la successiva integrazione problematizza la relazione metafisica/critica del vero. Vico introduce, infatti, il concetto del certo: è sì esso prodotto dalla coscienza assicurata dalla dubitazione⁽⁶¹⁾, ma, contestualmente, viene stabilito che: «L'auttorità è forma del certo, come la ragione del vero; talché l'auttorità sia parte della ragione, come il certo la è del vero»⁽⁶²⁾. La reciproca relazione tra il vero e il certo, testimonia «l'esigenza dell'uomo di superare la propria incapacità d'affidarsi al solo vero, che la sua limitazione non gli consente di attingere nella purezza razionale della *vis veri*, la quale, pertanto, deve certificarsi, ossia confrontarsi con quanto le sta intorno, con quanto la limita e la condiziona, [...], con la *vis faciendi*»⁽⁶³⁾. L'indissolubile rapporto tra certo e vero, si origina dalla ferrea convinzione che, l'approccio filologico al mondo storico – slegato dalla riflessione filosofica che lo concerne – non è sufficiente a far emergere *il paradigma del passato*⁽⁶⁴⁾. Il fatto, *diacronicamente* accertato dalla filologia, deve essere *sincronicamente* vagliato dalla filosofia: «Si ha scienza quando il sapere dei dati e dei particolari, la conoscenza di ciò che è individuale e *certo* riesce a saldarsi al sapere dei concetti e dei principi, alla conoscenza di ciò che è tipico e *vero*. La

(56) G. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno*, in Id., *Opere giuridiche*, Firenze, Sansoni, 1974, p. 31.

(57) Ivi, p. 32.

(58) Ivi, p. 34.

(59) *Ibid.*

(60) P. Piovan, *La filosofia nuova di Vico*, cit., p. 63.

(61) G. Vico, *De uno...*, cit., p. 34.

(62) Ivi, p. 6.

(63) F. Tessitore, *op. cit.*, p. 22.

(64) P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, il Mulino, 1991, pp. 123-127.

saldatura dev'essere così profonda da dar luogo non ad una provvisoria mescolanza, ma ad una miscela indissolubile. Sapere del certo e sapere del vero debbono convertirsi l'uno nell'altro: ogni *vero* deve essere *accertato* e ogni *certo* deve essere *avverato*»⁽⁶⁵⁾. La sintesi tra certo e vero, dunque, per essere operante – far emergere il passato arcaico dell'umanità e contestualmente conferirgli un significato *vero* – deve realmente mediare i due elementi che la costituiscono: «La filologia, ovvero la descrizione empirica degli eventi che sono accaduti nel tempo, vede solo una metà del mondo. La filosofia, ovvero l'analisi delle 'guise eterne' o delle leggi formali del divenire, vede solo l'altra metà. Una Nuova Scienza dell'uomo e della storia richiede che le due metà (dopo lunga separazione) rimesse insieme, vivano insieme, diventino una cosa sola»⁽⁶⁶⁾. La duplice relazione tra verità e certezza, circoscritta alla possibilità di rintracciare il fondamento universale del diritto, stabilisce che l'indagine deve ricollegare «il diritto nella sua *fatticità* alla *verità* di un'idea metafisica del diritto e da questa derivare la sua *certezza* storica». Affinché il diritto possa fungere da mediazione tra la metafisica e la storia, è necessario tener presente che «il diritto è sempre posto da un'autorità che deve essere legittimata come vera per poter produrre certezza per l'uomo storicamente vivente»⁽⁶⁷⁾. Alla luce della relazione testé richiamata, e in base alla funzione che Vico assegna al diritto, si giustifica la tripartizione della giurisprudenza: la filosofia (ricerca delle ragioni necessarie delle cose), la storia (la conoscenza dei vari e successivi voleri) e una certa arte che consiste nell'accomodare ingegnosamente il diritto ai fatti⁽⁶⁸⁾.

Questo, in sintesi, il quadro concettuale che Vico costruisce in quest'opera. Ma, in riferimento all'oggetto della nostra indagine, è necessario rintracciare ed indagare le riflessioni sul linguaggio presenti in questo scritto: «Già possedevano i padri romani quel diritto anche in quel tempo ov'erano da Romolo istituite clientele, perché era loro essenziale condizione che i clienti si facessero consapevoli dei giuridici doveri, ed in virtù del diritto del diritto delle genti spettava ai padri l'ufficio d'interpretargli. Ma, una sì fatta interpretazione non era punto un raccozzar le parole ed avvertirne la somiglianza, come sarebbe, verbi grazia, il dire che

(65) Ivi, pp. 125-126.

(66) Ivi, p. 126.

(67) S. Otto, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Napoli, Guida, 1992, p. 94.

(68) G. Vico, *De uno...*, cit., p. 22.

fundamentum sia tratto da *fundamen*, e *testamentum* da *testamen*, la qual cosa è etimologia grammaticale; ma avvertiva quella sposizione alla forza ed alla significanza delle cose istesse, esplicando per esempio come *testamentum* fosse così nominato per significare la testificanza della mente, *testatio mentis*»⁽⁶⁹⁾. La lunga citazione distingue tra l'etimologia grammaticale – all'interno della quale la somiglianza avviene esclusivamente tra le parole – e l'etimologia filosofica, propugnata dai giureconsulti romani, e che traeva la forza e la significanza dalle cose stesse. Ma, le cose stesse che in questi capitoli⁽⁷⁰⁾ Vico si impegna a certificare sono gli *arcana* della giurisprudenza romana⁽⁷¹⁾. *Arcana* sta ad indicare ciò che è segreto, ciò che è protetto, difeso: gli *arcana* sono le legali dottrine ritrovate presso al collegio dei pontefici⁽⁷²⁾. Ma la segretezza – che è un modo per *tener lontano* il popolo – è giustificata dal fatto che «le prime leggi avevano *sempre* il carattere di leggi divine»⁽⁷³⁾. L'avverbio merita particolare attenzione; esso infatti testimonia l'uso di una particolare facoltà: solo l'ingegno può pronunciarlo: «Presso agli Ebrei ai soli leviti era palese il sentimento delle leggi comunicate a Moisè dal vero Iddio. Presso ai Caldei i magi, ch'erano i sapienti ed i sacerdoti di quelle genti, erano nella scienza giuridica versatissimi; tra gli Egizi ai soli sacerdoti era riserbata la cognizione delle leggi; come appo i Galli ella era proprio ufficio druidi, i quali riunivano il doppio carattere di sacerdoti e di filosofi. I sacerdoti dei Germani avevano l'autorità di pronunziare le capitali sentenze, ed in Roma ogni legale dottrina ritrovata presso al collegio dei pontefici»⁽⁷⁴⁾. Questo denso passo mostra il modo attraverso cui l'ingegno, precedentemente definito, agisce al di fuori della struttura definitoria: eventi lontani vengono analogicamente ricostruiti e il risultato a cui esso dà vita è qualcosa di nuovo: *sempre* le prime leggi avevano il carattere divino. Ciò che manca all'esperienze considerate, prese nelle loro singolarità, è l'*universalità* indicata dall'avverbio: ciò che, prima del momento creativo dell'ingegno, era nullo; ciò che l'ingegno porta ad essere. Ed il *sempre* pronunciato dall'ingegno riduce sì ad unità le esperienze vagliate ma non ne mortifica la

(69) Ivi, p. 242.

(70) Ivi, pp. 232-242.

(71) Ivi, p. 233.

(72) Ivi, p. 234.

(73) *Ibid.* Corsivo mio.

(74) *Ibid.*

molteplicità: il *sempre* è sì il momento che prima non c'era, è l'elemento che nessuna cosa può singolarmente contenere, ma esso lascia intatte le differenze da cui si origina. Anzi, l'avverbio ha una sua validità fin tanto che i fatti da cui si origina sono distinti gli uni dagli altri e distinti dal risultato creato dall'ingegno. È quest'ultimo a stabilire che la funzione che presso gli Egizi rivestivano i geroglifici è la stessa ricoperta presso i Greci dalle favole. Viene domandato retoricamente: «Non potrebbesi supporre che le favole fossero pei Greci ciò che erano pegli Egizi i geroglifici, cioè caratteri segreto del tempo oscuro usati dagli ottimi a tramandare la memoria dei pubblici fatti?» Da questa prima scoperta ne scaturisce un'altra: «E le favole del tempo eroico non sarebbero elle le storie del tempo oscuro? Non sarebbe questa la cagione della tanta varietà ed incertezza, o, meglio, della tanta infelicità della mitologia?». Ed infine, con la concitazione propria del momento creativo: «Queste considerazioni ci diedero occasione di andar rintracciando l'origina della poesia, ben lungi dalle comuni credenze»⁽⁷⁵⁾. È l'ingegno che in maniera incessante e martellante dapprima stabilisce che le favole sono i caratteri del tempo oscuro; di poi pone la mitologia come la storia dei tempi eroici, ed infine nomina il rapporto mito/poesia. Dopo aver mostrato queste strette interconnessioni e dopo aver giustificato la sacralità delle leggi e specificato il significato delle stesse, Vico scrive: «Le leggi non nacquero al certo per effetto di una qualsiasi impostura, e male s'accorderebbe l'impostura collo stato d'animo d'infanzia del genere umano»⁽⁷⁶⁾. Il passo riveste un'importanza capitale: nel tempo eroico, nel tempo dell'infanzia dell'umanità, le leggi non sono il risultato di una premeditazione, non attestano un deliberato ed artificioso consiglio⁽⁷⁷⁾, ma si originano dalla forza istessa delle cose⁽⁷⁸⁾. La giurisprudenza è inizialmente arcana e misteriosa⁽⁷⁹⁾ poiché questi caratteri sono i soli che *immediatamente*⁽⁸⁰⁾ risignificano la forza delle cose. L'atto del risignificare, compiuto dalla giurisprudenza, non può essere tacciato d'impostura poiché esso accade in una dimensione

(75) *Ibid.*

(76) *Ivi*, p. 236.

(77) *Ibid.*

(78) *Ibid.*

(79) *Ibid.*

(80) Il significato di tale avverbio, già discusso nel capitolo primo di questo studio, verrà approfondito nell'ultimo capitolo.

che non contempla la razionale distinzione vero/falso. Questo atto riceve la sua fondazione all'interno dello spirito religioso⁽⁸¹⁾, nel tempo in cui la religione è l'unica dimensione vissuta con certezza e verità dal principe, dai sacerdoti, dal popolo.

In questo testo, la certificazione della storia del tempo oscuro⁽⁸²⁾ è ristretta all'ambito giuridico. Ma, all'interno del tema prescelto da Vico, l'ingegno agisce senza reticenze e consegna al lettore importanti *scoperte* – la funzione del mito, il ruolo della poesia – che, una volta impiantate sul terreno dell'*ingens silva*, decifreranno l'oscura origine non delle leggi ma dell'intera umanità. Interessa qui rilevare che il distacco dalla struttura platonica qui si consuma in tutta la sua potenza: se la definizione relegava il mito a narrazione probabile; l'ingegno lo penetra e si immedesima con esso senza snaturarlo scoprendo così qualcosa di nuovo. Il serpente di Cadmo e l'idra di Ercole sono la medesima cosa; queste le parole dell'ingegno: «*Heic mihi nunc concedatur [...]*»⁽⁸³⁾.

Nella *Pars posterior* del *De Costantia*, Vico riconosce a Platone il merito di avere riportato la filologia ai principi della filosofia ma ritiene infondato l'esito del *Cratilo*, «perché ignorò la lingua certa introdotta dalle prime leggi al tempo degli eroi-poeti, i quali fondarono per primi le repubbliche sulle leggi. E lo ignorò perché già da tempo le leggi di Atene parlavano la lingua a lui contemporanea, emendate come erano di anno in anno dai nomoteti»⁽⁸⁴⁾. Platone, dunque, si preclude la possibilità di certificare le leggi vigenti al tempo degli eroi-poeti poiché il linguaggio, attraverso cui esse si esprimevano, non viene indagato dalla sapienza divina che colpisce gli orecchi di Socrate⁽⁸⁵⁾. Il vaticinante Socrate, infatti, indaga i lessemi adoperati dai primi uomini viventi nell'Ellade⁽⁸⁶⁾, circoscrivendo la ricerca a quei soli nomi che si riferivano a quegli enti, eterni per loro natura⁽⁸⁷⁾. Il perimetro entro cui si muove l'ispirata filologia socratica è l'Ellade: l'antichità che viene attinta dallo studio dei nomi è quella che si esprime con la lingua attica. Gli *eroi*, indagati movendo dal dialetto

(81) G. Vico, *De uno...*, cit., p. 236.

(82) Ivi, p. 240.

(83) Ivi, p. 241.

(84) G. Vico, *De constantia iurisprudentia*, in Id., *Opere giuridiche*, cit., p. 400.

(85) Platone, *Cratilo* 196-7.

(86) Ivi, 397-398.

(87) Ivi, 397.

attico, sono i nati dall'unione tra un dio innamorato e un mortale o tra un mortale innamorato e una dea⁽⁸⁸⁾; dunque da *ερως* sono nati gli *ηρωες*. L'alterazione introdotta dalla vocale «η» richiama la radice del verbo *ειπειν*: parlare. Gli eroi, diventano così, una stirpe di retori e sofisti⁽⁸⁹⁾.

Gli eroi-poeti, incontrati dall'ingegno vichiano, non abitano la Grecia, non sono retori né si esprimono nel dialetto attico. Essi vivono in un tempo precedente e per comprenderne la funzione è necessario distogliere lo sguardo dall'Ellade. Rivolgerlo, invece, al tempo oscuro dell'umanità e cercare di rischiararlo affidandosi, per questa impresa, al metodo filologico. Tentare, dunque, *nova scientia* il cui caposaldo è: « La filologia è lo studio del discorso e la considerazione che si rivolge alle parole e che ne tramanda la storia spiegandone le origini e gli sviluppi. In tal modo essa ordina i linguaggi a seconda delle epoche, per comprenderne le proprietà, le variazioni e gli usi. Ma, siccome alle parole corrispondono le idee delle cose, alla filologia spetta anzitutto il compito di comprendere la storia delle cose »⁽⁹⁰⁾. La filologia si interessa delle parole (indagandone l'origine e narrandone gli sviluppi), ma, poiché alle parole corrispondono le idee delle cose, essa racconta la storia delle cose stesse. Il nesso parola/cosa è instaurato sul terreno della storia: poiché le parole subiscono variazioni, poiché le cose subiscono variazioni, la filologia è l'unica disciplina che, interessandosi di *questa* comune storia, è legittimata a testimoniare il passare del tempo⁽⁹¹⁾. Due sono gli errori che, secondo Vico, non hanno permesso alla filologia di raggiungere il crisma della *scientificità*: ritenere che il linguaggio poetico sia improprio e dare per scontato che Omero, Esiodo e Orfeo abbiano parlato una lingua propria⁽⁹²⁾. L'accusa è precisa e perentoria: « L'errore di tutti gli eruditi: essi ritengono che la poesia sia nata intenzionalmente e che la locuzione poetica si sia intenzionalmente diversificata dalla locuzione volgare »⁽⁹³⁾. Il primo errore consiste nel concepire la prosa linguaggio comune e la poesia, causa l'uso traslato dei vocaboli, linguaggio improprio. Il secondo, invece, nel ritenere il linguaggio adoperato dai poeti-eroi diverso dal linguaggio parlato dal volgo nei

(88) Ivi, 398.

(89) Ivi, 398-399.

(90) G. Vico, *De costantia...*, cit., p. 386.

(91) Ivi, p. 390.

(92) Ivi, p. 398.

(93) Ivi, p. 392.

tempi eroici. Inficiata da questi due errori, la filologia non ha compreso le origini della poesia⁽⁹⁴⁾, precludendosi in questo modo la possibilità di scoprire che la prima lingua parlata dalle genti fu poetica: «L'errore consiste in questo: che si pensò sempre che la lingua poetica fosse lingua peculiare dei poeti, anziché lingua comune. La verità è invece che le lingue sono conservate dalla religione e dalle leggi. Tutti dicono che i poeti fondarono le false religioni e poi, con le religioni, le città: affermano anche che i poeti sono stati i primi scrittori e non riconoscono quello che ci sta accanto: che cioè la lingua poetica fu la prima lingua delle genti, con la quale furono fondate le prime leggi e le loro prime religioni»⁽⁹⁵⁾. L'assunto presente in questa citazione – la lingua poetica non è peculiare ai poeti ma è lingua comune – è saggiato e giustificato dalla «natura delle cose stesse»⁽⁹⁶⁾ che il filosofo intende indagare. La lingua eroica si esprime comunemente attraverso la poesia, poiché la *mentalità eroica* si regge su precisi fattori: l'ingegno – virtù propria dell'inventare, formata dalle temperie del cielo e stimolata dalla necessità-, l'acutezza dei sensi e una vivida fantasia⁽⁹⁷⁾. Dunque, la situazione iniziale, *ingegnosamente immaginata* da Vico, presenta la natura umana non iscritta in alcun ordine razionale ma caratterizzata da quegli elementi arazionali poc'anzi citati. I poeti-eroi «esprimevano le sensazioni della mente attraverso i tratti caratteristici delle cose stesse e in sommo grado sensibili, e con i sensi, e con la fantasia, dipingevano immagini vivacissime delle cose, dei costumi degli affetti»⁽⁹⁸⁾. L'espressione *sensazioni della mente*, giudicato in base ad una concezione razionalistica della ragione, rappresenta un ossimoro: il senso e la ragione non possono occupare lo stesso spazio concettuale, ma devono essere gerarchicamente concepiti come distinte facoltà umane. La ragione non esprime sensazioni ma, agendo sulla materia che le sensazioni le offre, ritraduce attraverso i concetti ciò che i sensi passivamente subiscono. La filosofia, intesa appunto come discorso *razionale*, indica il processo attraverso cui la ragione si depura «via via dai sensi»⁽⁹⁹⁾. Ma, questo schema non può essere utilizzato per spiegare la mentalità eroica:

(94) Ivi, p. 398.

(95) Ivi, p. 450.

(96) *Ibid.*

(97) Ivi, p. 452.

(98) Ivi, p. 464.

(99) *Ibid.*

i poeti-eroi non possedevano una ragione tutta dispiegata atta ad ordinare e discernere l'esperienza; filtravano, al contrario, l'esperienza attraverso una ragione *patica*; una ragione che subisce, partecipa e così rappresenta i tratti caratteristici delle cose. Queste ultime non sono gli oggetti che, nell'atto conoscitivo, frangono il soggetto conoscente; ma, investite dalla passione della ragione, diventano immagini vivacissime non estranee alla vita della mente. Se in questi uomini è predominante la dimensione fantastica, necessariamente essa si esprime attraverso la poesia. L'ingegno vichiano risale all'origine della poesia investigando il modo di agire dell'ingegno dei fanciulli ingegnosi⁽¹⁰⁰⁾. Affinché la mentalità dell'infanzia – la mentalità, quindi, dell'infanzia del genere umano⁽¹⁰¹⁾ – possa apparire nella sua vera *natura* è opportuno stabilire che: «La fantasia dei fanciulli non può essere misurata su quella degli uomini fatti. In questi ultimi, essa, viene rinsaldata e completata dalla ragione, mentre nei fanciulli, che stimano le cose unicamente in base alla sensibilità, prevale in sommo grado. E questo perché essendo nei fanciulli più tenere le fibre cerebrali, gli oggetti vi imprimono immagini più grandi e più vivide». La fantasia, non può essere interpretata come quella facoltà che *convive* nell'uomo con la facoltà razionale. Se così fosse lo schema Aristotelico – indagato nel primo capitolo di questo lavoro – non verrebbe scalfito. La fantasia diventerebbe una facoltà che, una volta ricevuta la sua definizione, agirebbe in una situazione *normale* e non, come Vico pretende, in una dimensione di assoluto dominio. Inclusa in una struttura razionale la fantasia non avrebbe necessità ad esprimersi attraverso le *figure* retoriche della poesia. Ma pervadendo, essa, ogni fibra dell'animo fanciullesco non può non adoperare gli strumenti della poesia. Prima di mostrare questi strumenti, giova sottolineare che essi non sono artifici di cui il poeta può, in base ad un canone di bellezza perseguito, a piacimento adoperare. Essi al contrario rappresentano l'unico modo per esprimere quelle cose percepite prevalentemente coi sensi e con la vivida fantasia⁽¹⁰²⁾. Le

(100) Ivi, p. 452.

(101) P. Rossi, *op. cit.*, p. 123: «L'idea che un passato primitivo possa in qualche forma riemergere nell'uomo del presente appare, nella grande maggioranza dei casi, fondata su un presupposto metafisico di portata non indifferente: quello di un'analogia o corrispondenza o parallelismo fra la vita del singolo individuo e la vita della specie umana. Anche la specie della specie, come la vita del singolo, sarebbe scandita in fasi o stadi: infanzia, adolescenza, maturità, vecchiaia».

(102) G. Vico, *De constantia*..., cit., p. 458.

cause, infatti, da cui necessariamente si originano i tropi dell'iniziale lingua poetica non sono ascrivibili né si giustificano all'interno di un paradigma estetologico, ma interessano le condizioni in cui si trovano le cose stesse: la penuria di parole e la somiglianza delle cose tra loro⁽¹⁰³⁾. La metonimia – sorta dall'incapacità di denominare perfettamente una cosa con il proprio nome, indicata quindi con circonduzioni attraverso le cause o gli effetti della cosa più tangibili⁽¹⁰⁴⁾, la sineddoche (che ha origine nell'incapacità di parlare)⁽¹⁰⁵⁾, i pleonasmi e l'antonomasia (a indicare la cosa attraverso attributi recepiti dai sensi)⁽¹⁰⁶⁾, le ipotiposi (il rivivere qualcosa di spaventoso o piacevole precedentemente vissuto, ma che nell'atto del ricordare si ripresentano come se stessero *veramente davanti agli occhi*)⁽¹⁰⁷⁾, i paragoni (un modo proprio dei fanciulli di esprimere le sensazioni della loro mente)⁽¹⁰⁸⁾, le circonlocuzioni (ignorare la precisa datazione di un anno ma esprimerla con espressioni del tipo: sarà la terza del mese)⁽¹⁰⁹⁾ e, infine, le onomatopee (imitare le voci dei cani, gatti topi, galli)⁽¹¹⁰⁾ sono le figure poetiche attraverso cui non può non esprimersi l'iniziale fantasia. La poesia non è una scelta ma è l'unico modo per esprimere la penuria dei tempi eroici: essa, dunque, nasce non per un disegno intenzionale dell'uomo, ma dalla necessità naturale⁽¹¹¹⁾. L'idea di poesia proposta da Vico rappresenta, rispetto alle concezioni precedenti, un'assoluta novità. Essa infatti nata non per capriccio di piacere ma per necessità di natura, critica: «Tutt'insieme le tre dottrine della poesia, come esortatrice e mediatrice di verità intellettuali, come cosa di mero diletto, e come esercitazione ingegnosa di cui si possa senza danno far di meno». La poesia non è «sapienza riposta non presuppone la logica intellettuale, non contiene filosofemi: i filosofi, che trovano queste cose nella poesia, ve le hanno introdotte essi stessi, senza avvedersene»⁽¹¹²⁾. In positivo, la poesia: «anzi che essere una maniera di divulgare la metafisica, è

(103) Ivi, p. 454.

(104) *Ibid.*

(105) *Ibid.*

(106) *Ibid.*

(107) Ivi, pp. 454-456.

(108) *Ibid.*, p. 456.

(109) *Ibid.*

(110) *Ibid.*

(111) Ivi, p. 470.

(112) B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, cit., p. 51.

distinta e opposta alla metafisica: l'una purga la mente dai sensi, l'altra ve la immerge e rovescia dentro; l'una è tanto più perfetta quanto più s'innalza agli universali, l'altra quanto più si appropria ai particolari; l'una infievolisce la fantasia, l'altra la richiede robusta; quella ci ammonisce di non fare dello spirito corpo, questa si diletta di dare corpo allo spirito; le sentenze poetiche sono composte di sensi e passioni, quelle filosofiche di riflessioni, che, usate nella poesia, la rendono falsa e fredda: non mai, in tutta la distesa dei tempi, uno stesso uomo fu metafisico e grande poeta. Poeti e filosofi possono dirsi gli uni il senso, gli altri l'intelletto dell'umanità; e in tale significato è da ritenere vero il detto delle scuole che 'niente è nell'intelletto che prima non sia nel senso'. Senza il senso, non si dà intelletto; senza poesia, non si dà filosofia né civiltà alcuna»⁽¹¹³⁾.

La parola poetica, che emerge dall'applicazione della filologia vichiana, non è inscritta né veicola la natura *razionale della cosa*. Allo stesso modo, essa, non richiama arbitrariamente lo *stabile significato*, ma poeticamente richiama le cose. Alla luce di tale concezione si comprende perché per Vico, i primi uomini, simili a bambini balbuzienti impediti nella pronuncia, prorompono nel canto. Ma questo parlare cantando non rimodula il ritmo del canto degli uccelli e il sibilo del vento ascoltati nei momenti d'ozio: esso è un suono aritmico e non modulato nato non da bucolici pastori ma da uomini che avevano forti difficoltà nel parlare⁽¹¹⁴⁾.

(113) Ivi, p. 52.

(114) G. Vico, *De constantia...*, cit., p. 466.

CAPITOLO QUINTO

C'è dunque un pensare e un dire che in nessun modo oggettivano, né pongono di fronte.

M. Heidegger

Necessariamente come le mangiane dune che l'una all'altra si susseguono senza fine e simboleggiano il tempo che, anch'esso non ha fine, il linguaggio è sempre preceduto dal linguaggio; e per quanto si vada oltre la ricerca di quanti ante Agamennona vixere et luciti sunt, è sempre e soltanto nel linguaggio che ci si imbatte.

G. Sasso

Fedro conduce Socrate sulle sponde dell'Illiso⁽¹⁾. Seduti all'ombra e raggiunta la massima tranquillità, il primo personaggio rammenta che, secondo la tradizione, proprio su quelle sponde Oritia fu rapita da Borea⁽²⁾. Poi chiede: «[...] Credi tu, Socrate, che questa tradizione sia vera?»⁽³⁾. La risposta è articolata: «Se non ci credessi, come non ci credono i sapienti, non sarebbe poi strano. E, sottilizzando, potrei dire che Oritia, mentre giocava con Farmakeia, travolta da una folata di borea, precipitò giù dalle balze vicine, e, così essendo morta, si disse che era stata rapita da Borea»⁽⁴⁾. Socrate è un uomo avvezzo a sottilizzare. L'infinito non indica la sterile pratica dei sofisti ma si regge su una precisa massima: «di non obbedire dei fatti miei a nient'altro, fuorché a quel consiglio che a me ragionando sembri il migliore»⁽⁵⁾. L'uso costante di siffatto principio, nel momento in cui è applicato ai miti tramandati dalla tradizione;

(1) Platone, *Fedro*, 228-229.

(2) Ivi, 229-230.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) Platone, *Critone*, 46 B.

li destituisce di veridicità riconducendoli a cause razionali. Mentre la narrazione fantastica racconta che sulle rive dell'Ilisso Oritia fu rapita da Borea; la ragione insegna che Oritia, probabilmente, giocando con Farmakeia, travolta da una folata di vento e precipitata dalle balze vicine, perse la vita. La ragione, ragionando sul contenuto offertole dal mito, lo snatura demitizzandolo. Nell'atto stesso in cui ricerca e scopre il perché *vero* nascosto dal linguaggio fantastico, risignifica il mito con un apparato concettuale ad esso estraneo. Posto all'interno di categorie razionali, all'accadimento mitico viene applicata una sequenza causale attraverso cui si deduce la *corretta* interpretazione di ciò che è tramandato. La giusta spiegazione offerta da Socrate non fa cenno del rapimento di Oritia ma lo riduce ad un possibile incidente di cui narra la dinamica causale: alla luce del precipitare di Oritia, l'antico ratto è una leggenda pronunciata da un impersonale *si disse*. Non è un caso che il termine *Borea*, pronunciato da Fedro è trascritto in maiuscolo da Platone; pronunciato da Socrate è segnato in minuscolo. Per Fedro infatti esso è il nome proprio di una divinità, per Socrate *solo* il nome di un vento.

La risposta continua con parole ironiche e a tratti sprezzanti: «Per me, del resto, mio caro Fedro, trovo che queste indagini sono, sì, attraenti, ma vogliono un uomo abilissimo, laborioso e che si rassegni a non essere molto felice, non foss'altro, perché via via gl'incombe l'obbligo di ricondurre alla realtà l'aspetto degl'Ippocentauri e poi ancora della Chimera, e gli piove addosso la turba dei Gorgoni e dei Pegasi e una folla d'altri esseri inesplicabili e di strane e mostruose nature. E se uno vi presta fede, e vuol correggere ciascun d'essi alla stregua del verisimile, dacché si vale d'una sapienza alquanto ingrata, dovrà spendervi intorno un gran tempo, che io non ho davvero per siffatte ricerche. E la ragione, caro mio, è questa: che non possa ancora, secondo il precetto delfico, conoscere me stesso, e mi sembra ridicolo che, ignorando tuttora questo, cerchi d'investigare i fatti altrui»⁽⁶⁾. Il filosofo che ha posto come fine della sua ricerca il precetto delfico: *conosce me stesso*, se non considerasse vano lo sforzo di ragionare sui miti, sarebbe tenuto a correggerli e ricondurli a cause che vigono nella *realtà*. Questo il suo unico compito. Ma nel momento in cui corrisponde all'imperativo dell'oracolo, deve lasciar perdere i *fatti altrui*: i miti non interessano l'indagine che si è proposto di portare a

(6) Platone, *Fedro*, 229-230.

termine. Quest'ultima deve adoperare i soli *strumenti* del discorso filosofico e, com'è stato giustamente notato, «la filosofia è in se stessa richiesta di dissolverlo, il mito, non di trascrivervi sé stessa; è richiesta di distruggerlo, non di farne il puntello delle sue pur meno pretese»⁽⁷⁾.

Nel libro primo della *Metafisica*, Aristotele individua l'origine del φιλοσοφειν nel θαυμάζειν: la filosofia è causata dalla meraviglia⁽⁸⁾. Il modo d'essere della filosofia, dunque, nell'atto del suo costituirsi non è *filosofico*: ci si meraviglia delle difficoltà più semplici e, riconoscendo la propria ignoranza, si inizia a ricercarne le cause⁽⁹⁾. La filosofia nasce dall'indigenza, dal fatto che i fenomeni si presentano senza una spiegazione causale. Ma essa, però, nel suo stadio finale – quando i fenomeni sono stati inclusi all'interno di una conoscenza che ne spieghi le cause – raggiunge uno stato d'animo simmetricamente contrario all'iniziale meravigliarsi: «una volta che si sia imparato: di nulla un geometra si meraviglierebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile al lato»⁽¹⁰⁾. Il discorso filosofico si origina, sì, dal *taumazein* ma ne rappresenta l'avvenuta fuoriuscita: ciò che prima destava meraviglia, una volta spiegato, diventa per il ricercatore conoscenza abituale. Ma, all'infinito (*taumazein*) compete anche un altro significato. Nel libro nono dell'*Odissea*, ad Ulisse e alla sua ciurma – finalmente giunti a terra – si presenta una spaventosa visione: Polifemo. Omero così lo introduce: θαυμ'ετέτυκτο πελωριον⁽¹¹⁾. Il *tauma* presente in tale espressione indica certamente la meraviglia di Ulisse nel momento in cui incontra il ciclope ma, dice qualcosa in più: Ulisse è *terrorizzato* dalla visione. Di fronte a Polifemo, uomo e mostro⁽¹²⁾, l'eroe si meraviglia *perché* prova paura; il portentoso mostro desta stupore negli ospiti perché li terrorizza con la sua figura. Il *tauma*, dunque, nomina in questi versi una precisa esperienza: ciò che è orrendo, ciò che fa paura, s'imprime in maniera indelebile nella mente dello spettatore meravigliato. Ulisse, fatto si Nessuno, ingannato il mostro, riesce a fuggire, ma il suo «cuore resta sconvolto»⁽¹³⁾. Ma, malgrado la fuga, l'immagine di Poliremo, trattenuta

(7) G. Sasso, *Filosofia e idealismo II Giovanni Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 194.

(8) Aristotele, *Metafisica*, vv. 982-983.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*

(11) Omero, *Odissea*, v. 195.

(12) *Ivi*, v. 187.

(13) *Ivi*, v. 565.

dalla sua mente, continua a perseguitarlo: il mostro personificava la reale possibilità della sua morte⁽¹⁴⁾. Il *tauma* omerico esprime un unico stato d'animo: meravigliarsi di ciò che, attentando alla vita, incute terrore.

Osservato tutto ciò, è opportuno ritornare alla riflessione aristotelica. Lo Stagirita, infatti, nello stesso luogo tematico in cui discute del rapporto tra lo stato d'animo della meraviglia e la filosofia, scrive: «Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che *ama il mito* è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia»⁽¹⁵⁾. Il passo è di straordinaria importanza poiché introduce un'importante novità rispetto alla concezione platonica, riportata innanzi, e perché permette di chiarificare la concezione vichiana del mito, che verrà successivamente indagata. Rispetto alla condanna platonica del mito, Aristotele riconosce alle narrazioni fantastiche un *grado* di legittimità: il *taumazein*, da cui si origina la filosofia, è alla base anche della mitologia. Le due *discipline* divergono nella risposta che offrono all'iniziale e comune meraviglia. Mentre la filosofia propone un sistema di significati tesi ad *anestetizzare* lo stato d'animo che induce alla ricerca; il mito offre un orizzonte di senso in cui le cose *mitizzate* continuano a destare meraviglia in chi le ricorda. Il cuore di Ulisse, benché lontano da Polifemo, resta sconvolto.

Osserva Vico: «La meraviglia è figliola dell'ignoranza; e quanto l'effetto ammirato è più grande, tanto più a proporzione cresce la meraviglia»⁽¹⁶⁾. Tocca stabilire il significato preciso da attribuire alla *meraviglia* provata dai primi uomini nel momento in cui vedono il cielo sfolgorare: «Quivi pochi giganti, che dovetter esser al più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, *spaventati ed attoniti* dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo»⁽¹⁷⁾. Ebbene i giganti sono terrorizzati – spaventati – e meravigliati – attoniti – dallo spettacolo che la natura presenta loro. Aristotelicamente si meravigliano del fenomeno perché ne ignorano le cause; ma, il *taumazein* di cui Vico parla in questa pagina, nomina *anche* l'esperienza capitata

(14) Ivi, v. 566.

(15) Aristotele, *Metafisica*, v. 982. Corsivo mio.

(16) *SN44*, p. 509.

(17) Ivi, p. 571. Corsivo mio.

ad Ulisse: i giganti sono terrorizzati. Provano tremore poiché la situazione che stanno vivendo include nel suo orizzonte la certa possibilità della loro morte. La possibilità concreta della loro inesistenza è trattenuta e resa palese dal nome con cui indicano il cielo folgorante: Giove. Alla divinità spetta tale nome, perché è il *salvadore*, colui il quale ha risparmiato le loro vite: «E da questo primo gran beneficio fattogli al gener umano vennegli il titolo di sotere o di salvadore, perché non gli fulminò»⁽¹⁸⁾. L'unitaria esperienza primordiale, raccontata da Vico, si fonda sulla triade meraviglia/terrore/morte. Com'è stato giustamente notato «nelle selve primigenie la terrificante lotta per l'esistenza è dominata dal terrore»⁽¹⁹⁾, in quanto nella lotta all'uomo si presenta la possibilità della propria morte. Il fulmine colpisce l'attenzione dei giganti, suscita in loro meraviglia e tremore, perché mette a repentaglio la loro immediata e inconsapevole esistenza. La possibilità concreta della morte, il *terrore della cancellazione radicale*, è ciò che precipita l'uomo dalla naturalità dei bestioni alla storicità dell'umano: è il *rimedio* che l'uomo oppone all'assurdo della propria inesistenza a rendere integralmente umana la sua vita⁽²⁰⁾. Ma è di fondamentale importanza indagare la natura del *rimedio* che i primi uomini oppongono al terrore della morte. È opportuno riportare le parole di Vico: «E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, [...], e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove[...]»⁽²¹⁾. Essi, dunque, immaginarono il cielo essere un gran corpo e per tale motivo lo chiamarono Giove. L'esperienza, testé riportata, non indica una sequenza temporale, fondata la quale gli uomini *prima* immaginano il cielo come corpo animato e *poi* lo chiamano Giove. Ma, *nello stesso tempo* in cui immaginano, significano con la parola ciò che immaginano: il cielo animato è Giove; Giove è il cielo animato. Nel primo capitolo di questo lavoro si è sottolineata la struttura su cui poggia la *metafisica poetica*: nello stesso tempo in cui gli uomini immaginavano le cagioni delle cose; alle

(18) Ivi, p. 573.

(19) P. Piovanì, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, Morano, 1981, p. 79.

(20) Ivi, pp. 77-88.

(21) *SN44*, p. 571.

cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propria lor idea⁽²²⁾. Dovrà ora dirsi che nello stesso tempo in cui gli uomini immaginano il cielo animato pronunciano la parola Giove. Di questa tesi è necessario, ora, mostrare la plausibilità: cercare di fondarla affinché perda il carattere postulatorio fin qui assegnatole. Ed allora: l'espressione *nello stesso tempo* non nomina un prima e un poi; non distingue due momenti temporali. Se distinguesse, se la parola intervenisse in un secondo momento per mediare il contenuto offertole dall'immaginazione, Giove non sarebbe la parola dei primi uomini. Per delucidare questo primo segmento concettuale è opportuno riportare e interpretare alcuni passi tratti da *Linguaggio e mito*. Con riferimento all'atteggiarsi della parola all'interno del *pensiero discorsivo*, scrive Cassirer: «La parola entra quasi come una formazione di un altro ordine, di un'altra dimensione spirituale, *tra* i particolari contenuti intuitivi che si affollano via via nella coscienza nel loro immediato qui e ora; e proprio a questa posizione intermedia, a questo singolare distacco dalla sfera dell'immediatamente esistente, la parola deve la libertà, la levità con cui può muoversi, con cui con cui può collegare i diversi contenuti. Ma questa sua libera idealità, in cui risiede il nucleo della sua funzione *logica*, deve rimanere necessariamente estranea alla visione mitica del mondo, per la quale soltanto ciò che le appare come realmente presente ha un'esistenza e un senso»⁽²³⁾. Se la parola dei primi uomini intervenisse in un momento successivo a quello dell'immaginazione, se avesse la sola funzione di mediare e relazionare ciò che precedentemente è stato intuito, e se, soprattutto, essa apparisse come proveniente da una dimensione spirituale altra rispetto a quella occupata dalla fantasia, si riproporrebbe uno schema valido per la *metafisica ragionata* ma incapace di raccontare la vita di uomini che vivono la sola dimensione dei sensi e della fantasia. E dunque, se è vero che tale dimensione non riceve dall'esterno la sua mediazione, dovrà dirsi che l'immediato (=fantasia, sensi) accade con (=nello stesso tempo) il suo strutturarsi in parola.

Nell'esperienza arcaica «la coscienza non fronteggia il contenuto con libera riflessione, per chiarirlo nella sua struttura e nelle sue leggi costitutive, per analizzarlo nelle sue singole parti e nei suoi presupposti, al contrario è prigioniera del contenuto, così come si presenta nella sua

(22) Ivi, p. 570.

(23) E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, Milano, il Saggiatore, 2006, p. 73.

immediata totalità. Essa non sviluppa il contenuto singolo, non muove da esso e a esso torna per considerarlo secondo i suoi fondamenti o le sue conseguenze, ma permane nella sua semplice esistenza»⁽²⁴⁾. Tocca da stabilire in che senso, con riferimento al paradigma vichiano, si deve parlare di *immediata totalità* del contenuto. S'inizi col dire che il cielo visto dai primi uomini è il cielo avvertito con animo perturbato e commosso. Quest'esperienza nomina l'apparire del cielo contemporaneamente al suo essere avvertito. L'elemento naturale non è un elemento *neutro*, esso è, nell'atto dell'esser visto, investito dallo stato d'animo dell'osservatore. I primi uomini sono perturbati e commossi, ma, il cielo, per apparire loro come un campo animato, è esso stesso ad *essere* perturbato e commosso. Il fenomeno naturale, essendo colto nel suo presentarsi, non è scisso dalla relazione con l'osservatore. E, se quest'ultimo è un bestione primitivo, trasferisce al cielo ciò che egli prova nell'atto del vedere. Tale esperienza è caratterizzata dalla dimensione della simultaneità: non si dà prima il cielo e poi la commozione o il perturbamento dell'osservatore, ma, il presentarsi del fenomeno è immediatamente relazionato a chi, subendolo, lo vede. Questa relazione merita di essere accuratamente indagata. È stato giustamente notato che il linguaggio vichiano non nomina «Caos e Notte, non l'*ingens sylva*, ma l'uscita da questa», l'uscita «dall'*ingens sylva* della pre-storia»⁽²⁵⁾. Quest'importante passo bisogna coglierlo nelle ripercussioni che ha sul rapporto fantasia/poesia, immaginazione/parola. Se si desse prima un tempo della fantasia e dopo il tempo della poesia, avremmo un prima che è il tempo dell'*ingens sylva* e un dopo che è il tempo dell'umano, ma non assisteremmo alla fuoriuscita dall'*ingens sylva*. Nel momento in cui per *ingens sylva* si intende il puro immediato pre-storico, slegato, da uno scarto temporale, dalla successiva mediazione; appartenente all' *ingens sylva* è anche la fantasia o i sensi che, posti nella loro immediatezza, solo successivamente vengono mediati dalla parola poetica. Ma l'espressione *tempo dell'ingens sylva*, in base alla definizione che di quest'ultima si è dato, al massimo evocherebbe un'immagine non avendo una sua consistenza concettuale. Ed infatti,

(24) *Ibid.* Corsivo mio.

(25) V. Vitello, *Vico e la topologia*, Napoli, Cronopio, 2002, p. 38. È opportuno avvertire che per *ingens sylva*, si intenderà nel prosieguo di questa ricerca, il puro immediato, appunto il pre-storico. Ciò che, in riferimento al presentarsi dello spettacolo del *cielo*, poc'anzi interpretato, verrebbe ad essere il *cielo* estraneo alla relazione con l'osservatore.

un tempo in cui collocare l'*ingens sylvia* non può essere fondato: essendo la *selva* il puro immediato, la natura posta nel suo isolamento, ciò che non si relaziona ad alcunché nemmeno per escluderlo, essa, è per qualsiasi linguaggio ciò che non può essere attinto. Di essa, servendoci di immagini ma non di concetti, dovrà dirsi che, poiché nelle sue terre regna l'assoluto silenzio, si sottrae ad ogni discorso che intenda definirlo. Posto come immediato pre-istorico, esso è un puro nome che non indica nulla. Se la fantasia fosse posta allo stesso modo nella sua immediata immediatezza a essa toccherebbe la stessa sorte. Ma, fuor di metafora, ad essa, fantasia, non potrebbe essere concesso un tempo in cui è il puro immediato e un tempo successivo in cui interviene la parola poetica a mediarlo. Se la dimensione del tempo che qui si discute si biforcasse tra un prima e un poi, la possibilità di assistere alla fuoriuscita dall'*ingens sylvia* ci sarebbe preclusa. Essa, invece, è possibile osservarla dal vivo, poiché è racchiusa dall'espressione *nello stesso tempo*: la fantasia accade con il suo principiarsi in parola.

Tenendo presente la configurazione che qui si sta tentando di assegnare all'*ingens sylvia* – e con riferimento al problema che qui interessa, ovvero quello del linguaggio dell'origine, presentato nella struttura di un contestuale apparire della fantasia e della parola poetica che la esprime – è necessario riportare e discutere un'importante esegesi del pensiero vichiano espressa nel '900: l'interpretazione di Enzo Paci. Il fondamentale scritto del pensatore allievo di Banfi, pone al centro della sua riflessione la nozione fin qui richiamata. Dopo aver espresso la posizione filosofica di Cartesio, il maestro osserva: «In realtà per Vico si pongono per primi i corpi, gli uomini-bestie, la natura; poi le immagini dalle quali soltanto può nascere il mondo degli uomini civili. Da principio non c'è il *cogito* ma la natura»⁽²⁶⁾. Focalizzando il primo periodo – prima la natura e poi le immagini – tocca stabilire se la natura, che in questo paradigma è posta prima dell'immagine, è da Paci concepita nella sua pura immediatezza, come l'assolutamente altro dall'immagine, o se al suo interno possiede qualche pur minima forma di mediazione. Sciogliere questa alternativa è dirimente: infatti, ove l'*ingens sylvia* fosse interpretata come la brutta natura, il discorso che qui si è tentato di portare avanti sarebbe indirettamente invalidato. Se il termine

(26) E. Paci, *Ingens Sylva*, Milano, Bompiani, 1984, p. 49.

indicasse la semplice naturalità, innestare su questo terreno la relazione fantasia/parola sarebbe un ragionamento viziato da insormontabili aporie e votato al naufragio. Ciò accadrebbe perché il primo termine della nostra relazione – la fantasia – sarebbe possibile porlo in un tempo del prima: quello dell'immediatezza. È opportuno cedere la parola a Paci. Scrive: «La natura intesa come principio può far pensare a un ingenuo presupposto realistico? Non si creda. È per ragioni *metodiche*, com'è chiaro, che Vico pone al principio la natura, e la natura di Lucrezio diventa sempre meno realistica e si avvicina sempre più a quella che noi moderni indicheremmo come *esistenza*. Si tratta di qualcosa di attivo, ma di negativo, di qualcosa che non ha la realtà del pensiero, ma ha tuttavia un suo modo di agire, e un agire senza il quale non sarebbe possibile nemmeno quella realtà di cui si può dire, con Hegel, che è uguale alla razionalità. È qualcosa di negativo, ma un negativo che regge sul suo nulla l'essere dell'uomo e della storia: la potenza del negativo di Hegel. In altre parole, non è la conoscenza razionale, ma il *riconoscimento della funzione della cosa in sé*, del sentimento, della passione, della zona oscura dell'esistere che Cartesio e l'idealismo assoluto negano come realtà, ma che, pur non avendo realtà, assolve un compito, il compito fondamentale di porsi all'inizio del sapere e della civiltà»⁽²⁷⁾. E inoltre: «La natura di Vico è energia e forza, o, per usare un'espressione bergsoniana, slancio vitale. Ma Vico è ben consapevole del carattere «demoniaco» – direbbe Goethe – di una tale natura, per cui, se ne rivendica la funzione e ne risente il fascino, è ben lungi dal farne l'apologia contro lo spirito e contro la ragione. Anche per questo la natura vichiana, che contiene in sé le premesse della barbarie e della negazione della realtà e della ragione, e che tuttavia è l'elemento indispensabile per la costruzione della scienza e della società umana, noi possiamo indicarla come *esistenza*»⁽²⁸⁾. Da questi passi riportati si evince, in maniera inequivocabile, che – per Paci – la natura di cui Vico si interessa è non l'immediata naturalità, ma, con termine carico di storicità, *esistenza*. La natura può essere risignificata dall'immagine non perché natura ma perché *esistenza*. E dunque, così concepita la natura non è l'immediata *ingens sylvæ*, ma l'esistenza che fuoriuscendo da essa, la pone come

(27) *Ibid.*

(28) Ivi, p. 51.

eternamente già abbandonata. Fuor di metafora e tentando di applicare a questa dinamica il discorso filosofico: la naturalità dei bestioni primi uomini pone nel suo orizzonte la pura naturalità, ma come ciò che l'esistenza storica nega nell'atto del suo accadere. Il momento della pura immediatezza è posto come negato⁽²⁹⁾. Infatti una volta ammesso in positivo esso rappresenterebbe la negazione invalidante della storia umana. Giova avvertire, che questa cornice è logica-formale e se la si volesse riconvertire sul piano della storia non darebbe vita ad un percorso lineare di progresso. Quello che qui si intende mostrare sono le condizioni di possibilità affinché l'umano possa apparire: e dunque, affinché ciò avvenga, o l'*ingens sylva* è il fuori uscire da essa o l'umano non appare. Infatti con riferimento alla storia – tema che qui può solo essere accennato – l'esistenza, la passione, lo slancio vitale, il qualcosa di negativo, non è l'immediato e in quanto tale permette alla storia di *iniziare*. Se poi si mira al suo contenuto concreto, è esso, in quanto negativo, a permettere le epoche in cui sono predominanti i *ricorsi*. Fin qui Paci.

Tenendo presente che l'*ingens sylva*, una volta discussa, non si presenta nei caratteri della pura immediatezza, è possibile, in maniera definitiva, chiarificare il nesso fantasia/parola. I due termini analizzati al di fuori della loro relazione, costituiscono elementi sottoposti alla legge temporale del prima e del poi, e quindi risultano irrelati o, che è lo stesso, la presenza dell'uno esclude nello spazio concettuale da esso occupato la presenza dell'altro. Considerati invece, alla luce del loro accadere nello stesso tempo, essi si mostrano nella loro decisiva coappartenenza: nello stesso tempo la fantasia si fa parola e la parola trattiene, attraverso il dire, l'immagine. Ma decisiva anche perché questa relazione porta alla *catastrofe la pura immediatezza*. Che l'immediato (fantasia) compaia insieme alla sua mediazione (parola) è, alla luce anche della ricognizione dell'opera di Paci, un'ipotesi che mostra la sua plausibilità: la fantasia *umana* o si dà contemporaneamente alla parola che la nomina o non accade. La sequenza temporale non agisce poiché il momento fantastico non riesce a formarsi in un tempo antecedente al suo strutturarsi in parola. La fantasia – sì dei bestioni ma simultaneamente i primi uomini – è già posta in salvo dal mutismo cui sarebbe costretta se fosse un'abitante dell'*ingens sylva*: essa è fantasia poetica o, a rigore, non è.

(29) Per questa 'negazione' cfr. qui, *infra*.

In conclusione, si può affermare che il linguaggio può esprimere l'origine, perché l'origine accade contestualmente alla parola che la nomina.

Resta da stabilire come la parola, all'interno di questa relazione, agisca nei confronti del suo contenuto, se essa ne rappresenti o meno la negazione. Giova avvertire che questo momento della riflessione predilige il momento analitico, ma esso deve essere letto alla luce della sintesi prodotta dall'espressione *nello stesso tempo*. I termini usati finora – negazione, sintesi – richiamano il paradigma idealistico, compito dunque di questo paragrafo sarà quello di mostrare l'antitesi del discorso vichiano dalla filosofia idealistica. Scrive Bertrando Spaventa, riferendosi a Vico: «L'uomo parla, perché è uomo, cioè pensiero, ragione, spirito. La parola non è una parte dello spirito, ma lo spirito, tutto lo spirito come parola. L'uomo, la società, il popolo, lo spirito, che parla depone nella parola la sua rappresentazione o intuizione originaria delle cose e di se stesso, della sua esistenza, delle relazioni della sua vita; e in generale, del mondo, dell'universo. La parola è essa stessa un mondo; è l'universo in quanto rappresentato e immaginato originariamente dallo spirito. Questa immaginazione – questo mondo immaginato – è in sé pensiero, ragione ma non sussiste ancora come pensiero, come ragione; è un'intera dottrina, un organismo, un sistema, ma che non sussiste ancora come riflessione, scienza, filosofia: come vera dottrina. Perché questa immaginazione diventi nello sviluppo della vita di un popolo vera dottrina; perché l'intuizione originaria diventi piena e riflessa coscienza, cioè scienza, si richiede un lungo lavoro di riflessione; la filosofia è l'ultimo grado della riflessione»⁽³⁰⁾. Questo passo è rivelativo del procedere idealistico: l'immaginazione è già pensiero (l'in sé – ma, poiché non si è ancora verificato l'automovimento della forma, esso, rispetto al suo risultato) la filosofia – rappresenta l'astratta universalità. Può rappresentarla perché non è l'immaginazione espressa dalla parola, ma è l'immaginazione, che è già pensiero, espressa con la parola. L'immaginazione, all'interno di questa dinamica, è interpretato solo alla luce del risultato: la rigorosa filosofia che circolarmemente ritornando sul suo inizio – l'immaginazione che è già pensiero – la nega come astratta universalità. Se questa dinamica fosse vera anche

(30) B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1908.

per Vico, dovrebbe dirsi che il termine Giove, in quanto parola, nega il contenuto a cui si riferisce. Lo universalizzerebbe fino a farne un concetto. Ma, così non è. Lo testimoniano le aporie che un grande idealista del secolo scorso *riprovera* a questo concetto vichiano: «Il concetto dell'universale fantastico come anteriore all'universale ragionato concentra in sé la duplice contraddizione della dottrina; perché all'elemento fantastico dovrebbe essere congiunto in quella formazione mentale l'elemento dell'universalità, il quale, per sé preso, sarebbe poi un vero e proprio universale, ragionato e non fantastico: donde una *petito principii*, per la quale la genesi degli universali ragionati, che dovrebbe essere spiegata, viene presupposta. E, d'altro canto, se l'universale fantastico s'interpretasse come purificato dell'elemento universale e logico, cioè come mero fantasma, la coerenza si ristabilirebbe certamente nella dottrina estetica; ma la sapienza poetica o civiltà barbarica verrebbe mutilata di una parte essenziale del suo organismo, perché privata di ogni sorta di concetti, e per dir così, disossata»⁽³¹⁾. Croce, da un punto di vista strettamente idealistico, ha ragione nel far notare ciò che si presenta in maniera assolutamente antinomico: l'universalità non può essere applicata alla fantasia e la fantasia non può sopportare di essere disossata dal concetto. I termini, interpretati alla luce della sintesi idealistica, risultano incompatibili poiché non posseggono la *definizione* che li costringa ad entrare in questa sintesi: la fantasia non può relazionarsi con l'elemento logico dell'universale, e quest'ultimo non può agire sulla sola fantasia. In termini spaventiani: l'universale può agire sulla fantasia che è già pensiero, non sulla fantasia *tout court*. Con riferimento alla relazione esaminata in queste pagine, e collocata all'interno del paradigma idealistico dovrebbe dirsi che la parola – che già esprime la ragione, il pensiero dell'uomo – è il temine di un rapporto dialettico perché agisce mediando sulla fantasia che è già pensiero. La mediazione importa che la parola neghi l'astratta universalità della fantasia-già-pensiero, o, che è lo stesso, lo trattenga ma come negato. Ma al termine Giove è impossibile, per comprenderlo, applicare il metodo *fenomenologico*. Esso, inteso come universale fantastico, «non consiste né nella sostituzione di un individuo a una classe, né nella sommatoria di tanti aspetti giustapposti, ma in un individuo che conserva la sua unità pur

(31) B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, cit., p. 60.

presentandosi in diverse ipostasi»⁽³²⁾. Certamente questa la funzione dell'universale fantastico e il modo del suo operare.

Ma, giova riascoltare le parole di Vico per risolvere la questione che ci siamo posti all'inizio di questo paragrafo: come la parola agisce sul suo contenuto. Ebbene: «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 dovetter esser per natura poetiche[...]»⁽³³⁾. L'avverbio *naturalmente* indica una necessità: pronunciato dalla poesia il termine Giove non può non essere che un universale fantastico, non ragionato. Ma, il contenuto della visione, proprio perché accade con il suo essere pronunciato, è sì mediato dalla parola – tutte le antiche nazioni gentili – ma, nello stesso tempo, è presente all'interno della parola nella sua corpulenza, materialità, pesantezza. Giove indica sì la divinità che risparmia gli uomini, in questo senso è un universale, ma rammemora a chi lo pronuncia una determinata esperienza vissuta: il cielo folgorante. Il termine Giove, nel momento in cui è pronunciato non indica una precisa divinità di cui è possibile narrare la genealogia, ma, appunto, indica un preciso *taumazein* subito dall'uomo che lo pronuncia. Se l'accadere della fantasia simultaneamente alla parola ha implicato che, per dir così, essa dovesse spogliarsi della sua immediatezza; allo stesso modo la parola, riportata all'interno di questa necessaria e necessitante mediazione – poiché è una parola che non proviene da una dimensione *spirituale* altra rispetto a quella occupata dalla fantasia, ma molto probabilmente è il suono interrotto pronunciato dal balbuziente – non può aspirare al crisma dell'assoluta mediazione, ma subire il condizionamento del suo contenuto: essa non è altro che il modo di presentarsi di questo contenuto. All'interno della relazione fantasia/ parola, quest'ultima non effettua alcuna negazione rispetto al suo contenuto, ma si *limita* a pronunciarlo; ad universalizzarlo poiché detto, pronunciato, gridato. Rispetto al passo vichiano riportato, se si mira ora al momento dell'universalità, deve dirsi che la parola Giove dà vita al mito fondativo dell'umanità. La parola, poiché mitica non è vera né falsa: *il mito non mente*⁽³⁴⁾. Ovidio, riferendosi al contenuto delle sue stesse paro-

(32) A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 185.

(33) *SN44*, p. 574.

(34) Questa espressione è usata da Renè Girard. Per comprendere il senso che essa assume all'interno del suo discorso, cfr. *La voce inascoltata della realtà*, Milano, Adelphi, 2006, pp. 27-56.

le avverte il lettore: «Prodigiosa loquor veterum mendacia vatum. Nec tulit haec umquam nec feret ulla dies»⁽³⁵⁾. Certo, questi versi possono rappresentare la metamorfosi⁽³⁶⁾ del poeta fattosi suo stesso burattino. Ma, insinuano il dubbio che i miti da lui riportati racchiudono strabilianti bugie di antichi poeti.

Per Vico i miti raccontano la storia arcaica dell'umanità. Non mentono perché in essi agisce la *vis veri*. A conclusione di queste pagine intendo riportare le riflessioni che Luigi Pareyson dedica alla questione. La concezione vichiana del mito, indica la ragione «dentro l'irrazionale, il vero operante anche nelle manifestazioni più elementari dell'umanità». Questo procedimento, «apre la via a quella filosofia dell'implicito che è così feconda di virtualità, spiegazioni e »⁽³⁷⁾. Per Pareyson Vico è un esempio di quel pensiero rivelativo all'interno di cui «accade che per un verso tutti dicono la stessa cosa e per altro ciascuno dice un'unica cosa: tutti dicono la stessa cosa, cioè la verità, che non può essere che unica e identica; e ciascuno dice un'unica cosa, cioè dice la verità nel proprio modo, nel modo che *solum* è suo»⁽³⁸⁾. Questo passo riveste un significato preciso nel momento in cui è collocato nel suo luogo *naturale*: in *Verità e interpretazione*. Ma, con riferimento alla struttura delle narrazioni fantastiche proposta da Vico è esso stesso rivelativo. Allorquando il mito si è sedimentato, si è fatto ricordo; nel momento in cui esso viene pronunciato, con riferimento quindi alla sua valenza fondativa e condivisa, gli uomini pronunciano l'unica verità. Ma questo pronunciare, implica che ognuno dica al suo modo la stessa verità. All'interno del dire mitologico l'universale che accomuna non è scisso dal vissuto di chi lo pronuncia. La parola del mito è universale e fantastica, è fantasiosa e poetica: è una parola che, come vuole Aristotele, mantiene intatta la meraviglia per le cose che nomina. Per questo motivo è una parola che non consola e non può essere la parola definitiva sulle cose.

(35) Ovidio, *Amores*, VI, vv. 17-18.

(36) Id, *Metamorfosi*, Torino, Einaudi, 2005, I, v. 400, XIII, vv. 733-734, XV, vv. 282-283.

(37) L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 2005, p. 114.

(38) Ivi, p. 18.

ARS INVENIENDI

1. Gustavo COSTA

Celestino Galiani e la sacra scrittura

Prefazione di Fabrizio Lomonaco

ISBN 978-88-548-4327-1, formato 17 × 24 cm, 356 pagine, 20 euro

2. Manuela MEI

L'intuizione dei pensieri. La pars inferior animae nella psicologia cognitiva di Christian Wolff

Prefazione di Luigi Cataldi Madonna

ISBN 978-88-548-4170-3, formato 17 × 24 cm, 380 pagine, 21 euro

3. Vincenzo CUOMO (a cura di)

Carattere e stile

Contributi di Vincenzo Cuomo, Filippo Fimiani, Fabrizio Lomonaco, Felice Ciro Papparo, Fabrizio Scrivano, Fabio Tolledi

ISBN 978-88-548-4388-2, formato 17 × 24 cm, 148 pagine, 12 euro

4. Hermann NOHL

Carattere e destino. Per un'antropologia pedagogica

Prefazione e traduzione di Giovanni Ciriello

ISBN 978-88-548-4405-6, formato 17 × 24 cm, 248 pagine, 15 euro

5. Riccardo DE BIASE

Tre scritti su Heidegger

ISBN 978-88-548-4571-8, formato 17 × 24 cm, 84 pagine, 8 euro

6. Ippolito NIEVO

Storia filosofica dei secoli futuri. Fino all'anno dell'E.V. 2222 ovvero fino alla vigilia in circa della fine del mondo

Ristampa anastatica dell'edizione originale apparsa sulla «Strenna dell'Uomo di Pietra» nel gennaio 1860.

A cura di Roberto Amato e Marco Lauri. Prefazione di Giuseppe Panella

ISBN 978-88-548-4819-1, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 10 euro

7. Chiara FABBRIZI

La logica applicata. Logica e condizioni empiriche soggettive nella filosofia di Kant

ISBN 978-88-548-4873-3, formato 17 × 24 cm, 316 pagine, 18 euro

8. Cesare CATÀ
La passeggiata impossibile. Martin Heidegger e Paul Celan tra il niente e la poesia
Prefazione di Diego Poli
ISBN 978-88-548-5001-9, formato 17 × 24 cm, 320 pagine, 18 euro
9. Alfonso MIRTO
Lettere di Antonio Magliabechi a Leopoldo de' Medici (1666–1675)
Presentazione di Fabrizio Lomonaco
ISBN 978-88-548-5371-3, formato 17 × 24 cm, 388 pagine, 22 euro
10. Giacomo RINALDI, Thamar ROSSI LEIDI (a cura di)
Il pensiero di Hegel nell'Età della globalizzazione
Atti del Congresso internazionale (Urbino, 3-5 giugno 2010)
Contributi di Stefania Achella, Giovanni Bonacina, Davide D'Alessandro, Klaus-Michael Kodalle, Domenico Losurdo, Alfredo Marini, Douglas Moggach, Wolfgang Neuser, Thomas Posch, Giacomo Rinaldi, Thamar Rossi Leidi, Luigi Ruggiu, Hans-Martin Sass, Helmut Schneider, Massimiliano Tomba, Dieter Wandschneider, Norbert Waszek, Richard D. Winfield
ISBN 978-88-548-5140-5, formato 17 × 24 cm, 536 pagine, 30 euro
11. Mirella FORTINO
L'Aufklärung del XX secolo. Origini storiche ed epistemologia del Circolo di Vienna
ISBN 978-88-548-5423-9, formato 17 × 24 cm, 200 pagine, 12 euro
12. Vincenzo CUOMO
C'è dell'io in questo mondo? Per un'estetica non simbolica
ISBN 978-88-548-5290-7, formato 17 × 24 cm, 132 pagine, 10 euro
13. Antonia PELLEGRINO
Una logica per il tempo. Crisi della fondazione logica, idea di storicità ed esperienza religiosa nel primo Heidegger
ISBN 978-88-548-5431-4, formato 17 × 24 cm, 316 pagine, 18 euro
14. Davide SPANIO
Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel
ISBN 978-88-548-5304-1, formato 17 × 24 cm, 200 pagine, 12 euro
15. Cesare NATOLI
Il suono dell'anima. Musica e metafisica nella riflessione filosofica e teologica
ISBN 978-88-548-5732-2, formato 17 × 24 cm, 252 pagine, 15 euro

16. Francesca BRENCIO
Scritti su Heidegger
Prefazione di Paolo Diego Bubbio
ISBN 978-88-548-5755-1, formato 17 × 24 cm, 160 pagine, 10 euro
17. Giuseppe GORANI
Descrizioni filosofiche, storiche e critiche dei costumi e dei governi dei popoli d'Italia
Presentazione di Alberto Borghini. Traduzione e commento di Daria Ferrero De Bernardi
ISBN 978-88-548-6019-3, formato 17 × 24 cm, 440 pagine, 24 euro
18. Francesco AQUECI
Ricerche semioetiche
ISBN 978-88-548-6052-0, formato 17 × 24 cm, 224 pagine, 21 euro
19. Maria Laura GIACOBELLO
Per un'etica "complessa"
ISBN 978-88-548-6225-8, formato 17 × 24 cm, 156 pagine, 15 euro
20. Rosario DIANA
Identità individuale e relazione intersoggettiva. Saggi di filosofia interculturale
ISBN 978-88-548-6228-9, formato 17 × 24 cm, 142 pagine, 10 euro
21. Francesco TIGANI
La rinomanza e l'ascolto. Discorsi sulla società, il totalitarismo e la storia
Prefazione di Dario Caroniti
ISBN 978-88-548-6342-2, formato 17 × 24 cm, 140 pagine, 12 euro
22. Salvatore PRINCIPE
Descartes e la filosofia trascendentale
Presentazione di Fabrizio Lomonaco
ISBN 978-88-548-6428-3, formato 17 × 24 cm, 160 pagine, 12 euro
23. Herbert SPENCER
La sfera propria del governo
Introduzione e traduzione di Roberta Visone
ISBN 978-88-548-6426-9, formato 17 × 24 cm, 142 pagine, 20 euro
24. Giuseppe GUIDA
Durata e storia. Aspetti di una nuova percezione del tempo agli inizi del Novecento
ISBN 978-88-548-6534-1, formato 17 × 24 cm, 488 pagine, 26 euro

25. Emilio Maria DE TOMMASO
De summa rerum. Viaggio attraverso le esplorazioni metafisiche del giovane Leibniz (1675–76)
Prefazione di Francesco Piro
ISBN 978-88-548-6602-7, formato 17 × 24 cm, 464 pagine, 25 euro
26. Claudia MEGALE
Esplorando la coscienza. Filosofia, psicologia e letteratura in Pietro Piovani
Presentazione di Fabrizio Lomonaco
ISBN 978-88-548-6738-3, formato 17 × 24 cm, 240 pagine, 14 euro
27. Giuseppe CACCIATORE
Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel. Filologia, critica, storia civile
Presentazione di Fabrizio Lomonaco
ISBN 978-88-548-6767-3, formato 17 × 24 cm, 176 pagine, 12 euro
28. Julia V. IVANOVA, Fabrizio LOMONACO (edited by)
Investigations on Giambattista Vico in the Third Millennium. New Perspectives from Brazil, Italy, Japan and Russia
Preface by Julia Ivanova and Fabrizio Lomonaco. Contributions by Romana Bassi, Daria S. Farafonova, Andrey A. Isérov, Julia V. Ivanova, Fabrizio Lomonaco, Vitalij L. Makhlin, Claudia Megale, Yelena N. Penskaya, Alexandr G. Pogoniailo, Mikhail V. Shumilin, Sertório de Amorim e Silva Neto, Stefania Sini, Pavel V. Sokolov, Tadao Uemura, Elena A. Vishlenkova, Mark A. Youssim
ISBN 978-88-548-6971-4, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 25 euro
29. Salvatore GRANDONE
L'immagine mediatrice. Bergson storico della filosofia
ISBN 978-88-548-6985-1, formato 17 × 24 cm, 84 pagine, 10 euro
30. Francesco TIGANI
Nel mare delle possibilità. Prospetto per una storia dell'idea di Infinito
ISBN 978-88-548-7187-8, formato 17 × 24 cm, 100 pagine, 10 euro
31. Igor PELGREFFI
Scrittura e filosofia. Jacques Derrida interprete di Nietzsche
Prefazione di Manlio Iofrida
ISBN 978-88-548-7455-8, formato 17 × 24 cm, 280 pagine, 14 euro
32. Giovanni GENTILE
Scritti
A cura di Gianfranco Giudice. Prefazione di Gianfranco Dalmaso
ISBN 978-88-548-7606-4, formato 17 × 24 cm, 436 pagine, 20 euro

33. Luca PETRICONE
Aspetti e momenti della speculazione su Dio nella tradizione occidentale. Appunti per una breve storia filosofica di un concetto
Presentazione di Paolo Marolda
ISBN 978-88-548-7760-3, formato 17 × 24 cm, 148 pagine, 10 euro
34. Francesco Paolo RAIMONDI
Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento. Seconda edizione aggiornata
ISBN 978-88-548-7894-5, formato 17 × 24 cm, 936 pagine, 42 euro
35. Edvige DI RONZA
Scienza infelice. Filosofia ed ecologia, oggi
Presentazione di Fabrizio Lomonaco
ISBN 978-88-548-8140-2, formato 17 × 24 cm, 248 pagine, 12 euro
36. Andrea BOCCHETTI
Per una storia dell'io. Un nesso impensabile: Descartes–Nietzsche
Presentazione di Fabrizio Lomonaco
ISBN 978-88-548-8462-5, formato 17 × 24 cm, 188 pagine, 52 euro
37. Salvatore GRANDONE
Struttura, imitazione, evento. La filosofia della vita in Henri Bergson
ISBN 978-88-548-8541-7, formato 17 × 24 cm, 212 pagine, 16 euro
38. Ernesto PAOLOZZI
Benedetto Croce. La logica del concreto e il dovere della libertà
Prefazione di Giuseppe Gembillo
ISBN 978-88-548-8529-5, formato 17 × 24 cm, 108 pagine, 10 euro
39. Andrea PINAZZI
Attualismo e problema giuridico. La filosofia del diritto alla scuola di Giovanni Gentile
Prefazione di Marcello Mustè
ISBN 978-88-548-8648-3, formato 17 × 24 cm, 304 pagine, 15 euro
40. Stefano SANGIORGIO, Marco SIMIONATO, Luigi VERO TARCA (a cura di)
A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea
Contributi di Dario Berti, Laura Candiotti, Andrea Dal Sasso, Tiziana Mattiazzi, Federico Perelda, Attilio Pisarri, Andrea Sangiacomo, Stefano Sangiorgio, Marco Simionato, Luigi Vero Tarca
ISBN 978-88-548-8449-6, formato 17 × 24 cm, 332 pagine, 16 euro

41. Giovanni CIRIELLO
Stratificazione e polarità del vivente. Saggio sull'antropologia di Herman Nohl
ISBN 978-88-548-9473-0, formato 17 × 24 cm, 184 pagine, 11 euro
42. Wilhelm DILTHEY
Archivi di letteratura e altri scritti
Traduzione e cura di Giovanni Ciriello. Prefazione di Fulvio Tessoro
ISBN 978-88-548-9538-6, formato 17 × 24 cm, 172 pagine, 11 euro
43. Mariangela CAPORALE
Povertà è sua madre
ISBN 978-88-548-9865-3, formato 17 × 24 cm, 148 pagine, 10 euro
44. Rosa SPAGNUOLO VIGORITA
Accoglienza, fecondità, trascendenza. Dis-dire il soggetto con Emmanuel Lévinas
ISBN 978-88-255-0383-8, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 10 euro
45. Fabrizio LOMONACO
EroicaMente Vico
Contributi di Romana Bassi, Sertório de Amorim, Rosario Diana, Julia V. Ivanova, Fabrizio Lomonaco, Claudia Megale, Silva Neto, Stefania Sini, Pavel V. Sokolov, Francesco Valagussa
ISBN 978-88-255-0978-6, formato 17 × 24 cm, 160 pagine, 10 euro
46. Giuseppe GUGLIELMI (a cura di)
In dialogo con Bernard J.F. Lonergan. Scritti in onore di Rocco Pititto
Contributi di Edoardo Cibelli, Francesco De Carolis, Adriana Gini, Pasquale Giustiniani, Giuseppe Guglielmi, Alfonso Lanzieri, Fabrizio Lomonaco, Saturnino Muratore, Rocco Pititto, Nicola Rotundo, Cloe Taddei Ferretti, Antonio Trupiano
ISBN 978-88-255-0895-6, formato 17 × 24 cm, 248 pagine, 11 euro
47. Piergiorgio DELLA PELLE (a cura di)
Introduction a K. Marx Le Capital. Edizione critica con il testo italiano a fronte e le repliche di Turati, Guindani, Bissolati e Lafargue
ISBN 978-88-255-1409-4, formato 17 × 24 cm, 316 pagine, 18 euro
48. Salvatore GRANDONE
Lucrezio e Bergson. La ricezione del De rerum natura in Francia nel XIX secolo
ISBN 978-88-255-1679-1, formato 17 × 24 cm, 136 pagine, 13 euro

49. Giovanni TURCO
Sentieri della logica e responsabilità dell'intelligenza. Il pensiero filosofico di Michele Malatesta
ISBN 978-88-255-3863-2, formato 17 × 24 cm, 204 pagine, 15 euro
50. Francesco DE CAROLIS (a cura di)
Da Tommaso Campanella a Pasquale Galluppi. Il filosofo e la città (im)possibile
Contributi di Romeo Bufalo, Francesco De Carolis, Fabrizio Lomonaco, Giovanni Macri, Luciano Malusa, Luciano Meligrana, Rocco Pezzimenti, Rocco Pititto, Fabio Seller, Pasquale Ventrice
ISBN 978-88-255-4114-4, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 14 euro
51. Giovanni CIRIELLO
Coscienza storica, relativismo e filosofia. Studio su Dilthey e Simmel
ISBN 978-88-255-4064-2, formato 17 × 24 cm, 320 pagine, 18 euro
52. Rossella GAGLIONE
Una promenade nella "musicologia satirica". Vladimir Jankélévitch e Giovanni Morelli
Presentazione di Gianfranco Vinay
ISBN 979-12-218-0240-5, formato 17 × 24 cm, 180 pagine, 15 euro
53. Herman NOHL
Il movimento tedesco. Lezioni e saggi sulla storia dello spirito dal 1770 al 1830
ISBN 979-12-218-0711-0, formato 17 × 24 cm, 700 pagine, 40 euro
54. Gaetano ORIGO
Descartes tra scienza e teologia
ISBN 979-12-218-0859-9, formato 17 × 24 cm, 154 pagine, 16 euro
55. Herman NOHL
Lezioni sulla coscienza storica
ISBN 979-12-218-1209-1, formato 17 × 24 cm, 256 pagine, 25 euro
56. Giuseppe GUGLIELMI
Produzioni dell'origine. Filosofia e teologia a confronto
ISBN 979-12-218-1420-0, formato 17 × 24 cm, 192 pagine, 16 euro
57. Davide SPANIO
Serietà della contraddizione. Oltre Parmenide
ISBN 979-12-218-1311-1, formato 17 × 24 cm, 224 pagine, 18 euro

58. Herman NOHL

Friedrich Schiller. Un corso di lezioni

Traduzione, Introduzione e Note a cura di Giovanni Ciriello

ISBN 979-12-218-1739-3, formato 17 × 24 cm, 232 pagine, 20 euro

59. Annunziata PANTALEONE

Il linguaggio delle origini: contributo allo studio delle fonti classiche di Vico.

Il Cratilo di Platone

ISBN 979-12-218-2203-8, formato 17 × 24 cm, 108 pagine, 15 euro

Finito di stampare nel mese di settembre del 2025
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma