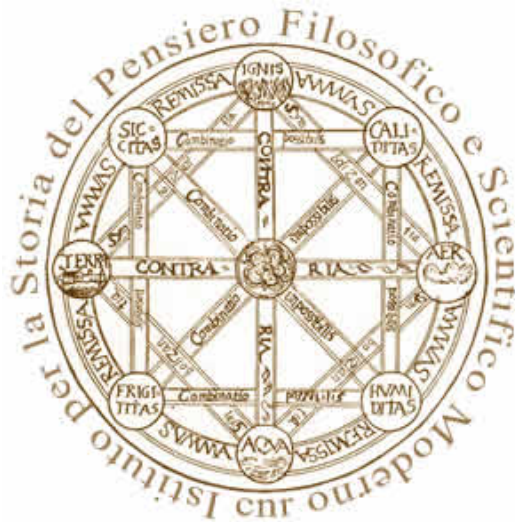


Vincenzo Vitiello

La scrittura del corpo



citare come: Vincenzo Vitiello, *La scrittura del corpo*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), II, 2005, 1, ISSN 1824-9817. Il testo è protetto da copyright.

Una storia più antica della 'storia ideale eterna'

È diffusa l'opinione che la filologia abbia a che fare solo con i pensieri fissati per iscritto, e perciò solo con uomini del passato e con la loro concezione del mondo, mai però direttamente con la natura. Come se essa esaminasse solo gli occhiali con cui uomini lontani vedevano il mondo. (Nietzsche)

1. Due e diverse storie si contendono il campo nella *Scienza nuova*. L'una, che definiamo 'spirituale', strettamente legata alla tradizione religiosa ebraico-cristiana, e che comprende tanto la «storia ideale eterna» quanto le storie che «corrono in tempo», e di queste, sia la storia del popolo eletto che quella dei gentili; l'altra, che denominiamo 'materiale', riguardante invece il corpo, ed è, invero, più che storia, genealogia, o, se si vuole, una storia genealogica, il cui narrare, però, è ben altro dal narrare tipico degli storici, essendo prossimo alla fantasia del mito più che alla logica della storia, all'eventualità del possibile più che alla fattualità del reale.

Dopo questa premessa, che qualche serio 'filologo' temerà apra la via alle ipotesi più difficilmente suffragabili con prove e documenti, penso riuscirà gradito il mio iniziare con un autore non sospetto e non sospettabile, un maestro della filologia classica: Bruno Snell.

Soffermandosi sul linguaggio di Omero, Snell elenca ben dieci verbi designanti l'atto del vedere – *horân, ideîn, leússein, athreîn, theâsthai, sképtesthai, óssesthai, dendíllein, dékresthai, paptáinein* – molti dei quali in seguito caduti in disuso, e certo non per impoverimento della lingua. È che i molti verbi, designando ciascuno una diversa modalità del vedere, si riferivano all'azione più che al 'soggetto' di essa. *Dékresthai*, ad esempio, indicava lo sguardo penetrante e acuto, o anche sinistro (di qui l'affinità con *drákon*, serpente), e in generale lo sguardo di un altro, e perciò lo si trova quasi sempre alla terza persona, laddove *leússo*, esprimendo il sentire che s'accompagna al vedere, veniva usato più frequentemente alla prima. L'abbondanza dei verbi designanti il 'vedere' testimonia di una debole coscienza dell'identità del soggetto che è 'dietro' i vari atti. Quando questa coscienza si rafforzerà, riportando le diverse manifestazioni e modalità del vedere ad un unico centro, allora al loro posto troveremo *theoreîn* e *blépein*. *Theoreîn* – spiega Snell – deriva da *theorós*, e significa originariamente 'essere

spettatore, ed in seguito ‘stare a guardare’, ‘osservare’. «In genere con *theoreîn* non viene indicato un modo determinato o affettivo di vedere, bensì un’intensificazione della vera e propria funzione del vedere. Si accentua cioè la facoltà che ha l’occhio di cogliere l’oggetto»¹.

Il medesimo discorso vale per il corpo e per l’anima. In Omero il termine *sôma* non indica mai il corpo vivente, bensì il cadavere. Per il corpo vivo non c’è una parola che ne designi la totalità, vi sono bensì i plurali *guîa* e *mélea* indicanti le ‘membra’, e cioè non il tutto ma le parti. Comparando le immagini dell’uomo della pittura vasale arcaica con le odierne raffigurazioni infantili, Snell rileva che in queste dominante è il disegno del corpo, rappresentato in forma di cerchio, cui s’aggiungono come appendici il capo e gli arti superiori ed inferiori, in quelle, invece, sono accentuate le singole parti del corpo, il petto, le cosce, i polpacci, tra loro congiunte quasi per giustapposizione. Ne conclude Snell: «Il fatto che i Greci dei primi secoli non concepiscano il corpo come unità, né nella lingua né nell’arte plastica, conferma ciò che ci avevano dimostrato i diversi verbi di ‘vedere’»². Quanto all’anima, è ben noto che *psyché* indica il respiro, l’alito vitale, mentre *thymós* designa l’organo delle ‘emozioni’ e dei ‘movimenti del corpo’ (il legame tra quelle e questi è di palmare evidenza) e *nóos* «quello che percepisce le immagini [...]. Questi organi dell’anima non si distinguono sostanzialmente dagli organi del corpo». In breve, «manca ogni idea di un organismo sopraordinato alle parti»³.

Non possiamo terminare questo brevissimo sunto del saggio di Snell, senza ricordare una sua osservazione fondamentale sul linguaggio, che riportiamo con le sue stesse parole. Snell fa riferimento al ‘vedere’, ma la sua riflessione va estesa al corpo e all’anima:

[...] nel momento che [una funzione] viene riconosciuta e le viene dato un nome, essa acquista esistenza, e la consapevolezza della sua esistenza diventa ben presto una proprietà comune⁴.

È qui delineato un *itinerario di pensiero* che conduce a quella «genealogia della storia», che noi troviamo già nella

¹ B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Torino, 1963, p. 23.

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, pp. 34, 37.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

Scienza nuova, e ne è il tratto più originale, ma che va accuratamente distinta – talora anche *oltre*, se non *contro*, Vico – dalla storia ideal eterna, perché è storia più antica. È la storia più antica, se ancora possiamo nominarla 'storia'.

Prima di entrare nei vasti territori vichiani, è opportuna, se non proprio necessaria, una seconda anticipazione. Per rassicurare ancora i filologi, anche questa seconda chiama in causa un maestro di filologia, e sarebbe riduttivo dire di filologia romanza, essendo egli maestro di *Philologie der Weltliteratur*⁵: Erich Auerbach.

Bene, nel I capitolo della sua opera più celebre, *Mimesis*, riassumendo l'episodio del canto XIX dell'*Odissea*, nel quale avviene il riconoscimento di Ulisse da parte della vecchia nutrice, Auerbach si sofferma su alcune caratteristiche della narrazione epica: la cura dei dettagli, la precisione nel descrivere luoghi e tempi, gesti e sentimenti, nonché sulle lunghe divagazioni del racconto. Ad evitare ogni lettura modernizzante, Auerbach insiste nell'affermare che nel mondo di Omero non v'è tensione temporale tra presente e passato, non v'è sfondo, dominando in esso la presenza immediata delle cose, delle azioni, delle persone. «Quando Euriclea giovane, dopo il banchetto, pone sulle ginocchia del nonno il neonato Ulisse, la vecchia che pochi istanti prima ha toccato il piede del viandante, è completamente sparita dalla scena e dall'animo dell'ascoltatore»⁶.

Radicalmente opposto a questo mondo di cose sempre solo presenti, definite nei loro contorni precisi, si staglia l'universo veterotestamentario ove nulla è definito con precisione. Quando il Signore chiama Abramo e questi gli risponde con un «Sono qui», nulla è detto del luogo, né del tempo. Da altezze o profondità sconosciute viene la chiamata di Dio; ma il luogo di Abramo è pur esso indeterminato: il 'qui' può essere ovunque. Così il tempo: il viaggio di Abramo col figlio Isacco al paese di Moriah dura tre giorni, ma questi tre giorni scorrono vuoti, hanno un significato più che altro 'morale', volendo indicare una grande distanza; e parimenti il fatto che il viaggio inizia «di primo mattino» è indice di un impegno non procrastinabile. Nel racconto biblico domina la

⁵ Su questa definizione cfr. il saggio introduttivo di A. Roncaglia all'ed. it. di E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., trad. di E. Romagnoli e H. Hinterhäuser, Torino, 2000², p. XIX.

⁶ *Ibid.*, p. 5.

storia, il tempo interiore che si riflette nel tempo esteriore del corpo. Se Ulisse non conosce sviluppo, e lo stesso invecchiamento del corpo sembra un effetto di superficie che l'intervento di Atena può celare o far apparire, *ad libitum*, a non dire della forza del suo braccio che rimane intatta dopo vent'anni di guerre e di viaggi, come attesta la prova dell'arco, i personaggi biblici invece mutano profondamente, nell'animo e nel corpo, col passare degli anni, basti pensare a Giacobbe giovane che strappa la primogenitura al padre, e vecchio che piange la perdita del figlio prediletto, Giuseppe; o alla vita di re David.

Due universi: lo spazio della presenza mondana nell'epica d'Omero, il tempo della storia sacra nell'Antico Testamento. Lo spazio delle cose determinate, finite, dai contorni precisi, da un lato; il tempo della mutevolezza che indetermina il determinato, sfigura le figure, infinitizza il finito, dall'altro. Scrive Auerbach nel corso del saggio, ma noi lo citiamo come conclusione di questa seconda anticipazione:

Si dirà subito che ciò si spiega con la concezione di Dio propria degli Ebrei, tanto diversa da quella dei Greci. Ed è giusto, ma non è un'obiezione. E infatti, come si spiega la concezione di Dio propria del popolo ebraico? Intanto il loro Dio, Dio dei deserti, non era fissato né in una figura, né in una dimora. Ed era solo. La sua mancanza di raffigurazione, di dimora e la sua solitudine non soltanto si sono affermate nella lotta con gli dèi del prossimo Oriente, al confronto assai più raffigurabili, ma da ultimo si è perfino fatta più netta. La concezione ebraica di Dio non è tanto causa quanto piuttosto sintomo del loro modo di vedere e di rappresentare⁷.

Su questa dicotomia ci soffermeremo al termine di questa nostra riflessione. Ma ora torniamo a Vico.

2. Già nella definizione del concetto di verità dato nel *De antiquissima* è presente *in nuce* il conflitto tra le due storie di cui s'è detto in apertura di discorso. Al *verum ipsum factum* è sin dall'inizio contrapposto il *verum ipsum genitum*, questo soltanto definibile a buon diritto 'vero', posto che il *factum* umano è solo parvenza, piatta superficie che cela la realtà profonda della figura solida. Superficie che tende a scomparire, se il *facere* umano allora è vero quando, seguendo l'idea che non è sua ma di Dio, com-pone, mette insieme, raccoglie, in *pulchra proportio*,

⁷ *Ibid.*, p. 9.

in bell'ordine, gli elementi del reale, già da sempre uniti *in mente Dei*, ma divisi *in mente hominis*⁸. L'uomo tanto più s'approssima a Dio, quanto più il suo *facere* si toglie nel puro contemplare l'*ordine* divino, sino a intendere il pensiero di sé come pensiero di Dio: non *ego cogito*, ma *Deus cogitat in me*. Nel *De uno* in luogo della verità come *verare-facere* troviamo la definizione della verità quale «conformatio ordini rerum»: a quell'ordine che è creato dalla *ratio* di Dio, che è questa stessa *ratio* che all'uomo è dato solo 'contemplare'⁹. Verità primariamente ontologica, dacché concerne le cose stesse, il loro *essere*, tutte le cose *esistendo* per la mente di Dio che le crea, e pertanto nascono conformi all'ordine divino; verità che la mente umana contempla non per virtù sua, ma per dono di Dio, che all'Adamo caduto non ha negato i *veri semina*¹⁰.

La storia umana tutta assorbita nella storia divina? Il fatto assorbito, quindi cancellato nel vero?

Non è questa la conclusione di Vico. Nella *Scienza nuova* riappare con forza il concetto del *fare umano*. E compare insieme con l'altro ed opposto concetto della storia divina, della storia della 'Provvidenza'. Leggiamo insieme questi due passaggi, entrambi celeberrimi, ma su cui è necessario sempre di nuovo tornare a riflettere, ad interrogarsi.

Dalla Sezione III del Libro I, De' principi:

[...] 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 uomini, onde se ne possono, perché se ne

⁸ G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, pp. 62-65 e 116-117.

⁹ ID., *De uno universi iuris principio et fine uno*, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 35; d'ora in poi *De uno*. Il termine «contemplare» è di Vico: cfr. *Sinopsi del Diritto universale*, in ID., *Opere giuridiche*, cit., p. 5. Sui temi, qui appena accennati, rinvio a V. VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari, 1998, pp. 82-97, e ID., *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, in *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia*, a cura di G. Matteucci, Macerata, 2002, pp. 85-98.

¹⁰ *De uno*, caput. XXXIV, p. 53.

debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana¹¹.

E dalla IV, sul Metodo, che segue poco dopo:

[...] cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, *senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini*, ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni¹².

Se adesso gettiamo uno sguardo sulla «dipintura allegorica» ci rendiamo conto che l'intento di Vico è di tenere insieme in un unico colpo d'occhio le due storie, mostrando anche visivamente la loro unità, e cioè non solo la possibilità di percorrerle prima in un senso – da Dio all'uomo – e poi in un altro – dall'uomo a Dio – o viceversa, come fa la *Scienza nuova*, ma più profondamente ancora che i due percorsi sono lo stesso percorso, e cioè che nel narrare la storia dell'educazione dell'uomo dalla vita ferina, ovvero la storia della formazione dell'identità morale e politica dell'uomo, narriamo insieme la storia della 'provvidenza'. I *semina veri* dan frutti *per* l'umano *facere*. Se la *dynamis* è divina, l'*enérghēia* è dell'uomo. È l'uomo che fa la storia, la sua storia: «questo mondo civile egli certamente è stato *fatto* dagli uomini». Ma perché allora dire «senza verun umano consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini»?

Vico si è interrogato a lungo su questo contrasto, e vi ha risposto. Al sapere superbo della «metafisica ragionata», secondo cui «homo intelligendo fit omnia», oppone la più modesta saggezza della «metafisica fantasticata», per la quale nei tempi oscuri – e, forse, non solo in questi – «homo non intelligendo fit omnia»¹³. È evidente, Vico ha esteso il concetto di *facere*, che resta certamente legato al vero, ma non più alla consapevolezza del vero. Il fare dell'uomo è spesso, il più spesso, inconscio. In particolare quel fare che è propriamente far-si, fare se stesso. L'uomo si fa, si e-duca – *non intelligendo*.

¹¹ G. VICO, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 1999², vol. I, capov. 331; corsivo nostro; d'ora in poi *Sn44*.

¹² *Sn44*, capov. 342; corsivo nostro.

¹³ *Ibid.*, capov. 405.

L'inconscio è il luogo in cui fare umano e provvidenza divina si congiungono. L'inconscio lega l'uomo a Dio, senza sottrargli libertà d'azione, e cioè possibilità d'errare. Storia sacra e storia profana si dividono, restando tuttavia unite. Dimostrare questo è il compito che Vico si assegna nella *Scienza nuova*.

Sentirono gli eroi per umani sensi quelle due verità che compiono tutta la dottrina iconomica, che le genti latine conservarono con queste due voci di 'educere' e di 'educare'; delle quali con signoreggiante eleganza la prima s'appartiene all'educazione dell'animo, e la seconda a quella del corpo. E la prima fu, con dotta metafora, trasportata da' fisici al menar fuori le forme dalla materia; perciocché con tal educazione eroica s'incominciò a menar fuori in certo modo la forma dell'anima umana, che ne' vasti corpi de' giganti era affatto seppellita dalla materia, e s'incominciò a menar fuori la forma di esso corpo umano di giusta corporatura dagli smisurati corpi lor giganteschi¹⁴.

3. È qui delineata una duplice educazione: dell'anima e del corpo; ma è bene chiarire subito che entrambe appartengono ad un'unica storia, quella che sopra s'è definita 'spirituale', la cui matrice è da ritrovare nella tradizione biblica. L'antecedente di questa duplice educazione è il lungo divagare per la gran selva della Terra dell'empia prole dei tre figli di Noè dopo il diluvio, del formarsi delle immense stature dei giganti, della loro vita ferina. E quanto maggiore fu la caduta, tanto più dura sarà la risalita. Vico interpreta il mito di Prometeo, incatenato su un'alta rupe, al quale l'aquila divorava le viscere¹⁵: solo il fulmine di Giove poteva tenere a freno quei Polifemi. Solo il timore di una potenza superiore poteva costringerli a rinunciare all'errare ferino, alla «venere a cielo aperto», e a ritirarsi nelle caverne. Talché, più non rotolandosi nel fango della Terra e nelle lor proprie feci, «onde i sali nitri in maggior copia s'insinuavano ne' lor corpi», facendo «a dismisura ingrandire le carni e l'ossa»¹⁶, anche la loro statura da gigantesca assunse forma umana. Nacquero così le prime famiglie, e insieme con esse le sepolture: ché anche la pietà fu generata dal timore. Vico rammenta che la lingua latina conserva memoria di questa nascita dell'uomo: da *humanare*, seppellire. L'uomo 'civile', l'uomo storico, ricorda d'esser figlio della Terra, *Gegenés*. Se uso il termine greco, è

¹⁴ *Ibid.*, capov. 520.

¹⁵ *Ibid.*, capov. 503.

¹⁶ *Ibid.*, capov. 369.

certo per ricordare Platone, *Vici Magister*. Ma per rilevare una nota antiplatonica del platonico Vico, che certo non poteva condividere l'*ingegnosa* etimologia del filosofo greco che derivava *ánthropos* dalla contrazione di *anathrôn hà ópope*, quegli che riflette sulle cose viste¹⁷. La riflessione per Vico nasce ben dopo. L'etimologia vichiana, facendo discendere *homo* da *humando*, epperò da *humus*, dà alla storia umana una profondità maggiore, ne rivela più antiche radici. Dà all'uomo, all'uomo storico, una diversa consapevolezza della sua esistenza, e questa consapevolezza – per riprendere Snell – «diventa ben presto una proprietà comune».

Potenza dei nomi, del linguaggio. Di quel linguaggio, in particolare, che nominando le cose dà ad esse la misura, la norma (anche qui la presenza di Platone è chiara). Potenza politica del linguaggio giuridico. Vico interroga con pari attenzione i miti greci e il diritto romano. Questo gioca un ruolo non meno importante della poesia omerica nell'esplicare la formazione dell'umanità storica. Quello che il mito greco racconta in forma di 'favola', il diritto romano – *serioso poema* – narra in forma storica. Invero Omero – non singolo poeta, ma nome collettivo¹⁸ – e il diritto di Roma narrano, in generale, tempi storici diversi, ancor prossimo alla natura il tempo dell'epica, già interamente storico il tempo della *severa poesia* di Roma¹⁹. Non mancano tuttavia confluenze, paragoni, giustapposizioni, se, per fare un unico esempio, nel colpo di scure con cui Vulcano «fendette il capo di Giove, onde nacque Minerva» Vico legge la rivolta dei plebei contro gli ottimati²⁰. Ma per diversi che furono i tempi dell'epica e quelli del diritto romano, in entrambi l'educazione 'morale' dell'uomo fu dura, durissima. Basta considerare il diritto familiare arcaico di Roma, e per i Greci i sacrifici di giovinette e giovinetti, e tra questi il sacrificio di Ifegenia, narrato da Omero, per rendersi conto dell'asprezza dei costumi di quelle prime genti «empiamente pie»²¹. A non dire dei conflitti politici, che travagliarono la storia

¹⁷ PLATONE, *Cratilo*, 399c.

¹⁸ Cfr. *Sn44*, capov. 789.

¹⁹ «[...] i romani scrissero in lingua volgare la loro storia eroica, ch'i greci avevano scritta con favole» (*ibid.*, capov. 613). Qui la distinzione è più arcata: sembrano, i greci, appartenere ad un'età più antica di quella dei romani.

²⁰ *Ibid.*, capov. 589. Ma cfr., ID., *Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* [1725], in ID., *Opere*, cit., vol. II, capov. 284; d'ora in poi *Sn25*.

²¹ *Sn44*, capov. 517.

romana foggiaandone al contempo la grandezza. Ma queste son cose note, su cui ampia e varia è la letteratura secondaria; doveroso, pertanto, ricordarle, superfluo soffermarvisi. Preferisco sottolineare altri aspetti del problema, ed innanzitutto quello su cui già altra volta ho richiamato l'attenzione²². E cioè che in Vico la formazione 'morale' dell'umanità storica, ovvero: il processo di costruzione dell'auto-coscienza, va di pari passo con la formazione dello spazio politico. Non bisogna certo attendere *Der Nomos der Erde* per trovare la tematizzazione del rapporto tra spazio e *Nomos*²³. E non si obietti che non bisogna attendere neppure Vico, perché è Vico stesso che ce lo dice, e sin nell'*Introduzione* della *Scienza nuova*, là dove, spiegando l'«idea» dell'opera – e cioè la «dipintura allegorica» – risale al mito di Ercole, alla sua lotta con il leone nemèo, per dire del modo in cui i primi uomini dettero ordine allo spazio e a se stessi; e potremmo indicare molti altri luoghi dell'opera, e soprattutto l'osservazione, più volte ripresa, su Giove «statore», il dio che fermò l'erranza dei pii Polifemi, legandoli ad una terra dai certi confini. Ma è nella «Geografia poetica» (sezione undecima del II libro) che l'analisi dalla relazione tra *nomos* e *topos* si amplia ed approfondisce nella considerazione dei rapporti tra nomi e luoghi. E qui le esemplificazioni di Vico s'estendono dai Greci ai Latini, da questi ai Germani di Tacito, alle popolazioni della Transilvania e della Spagna. Perché quest'abbondanza di riferimenti ed esempi? La ragione è chiara: Vico intende dar prova di quella lingua mentale universale, che è alla base della costruzione della 'scienza nuova', condizione di possibilità, ed insieme testimonianza di realtà della *mathesis universalis* della storia. Ma diamo un esempio concreto di questo Vocabolario mentale universale.

Nella Germania, appo Tacito, si legge l'«ara degli ubi». In Ispagna ancor dura a molte il nome di «ara». Ma in lingua siriana la voce «ari» vuol dire «lione»; e noi sopra, nella teogonia naturale delle dodici maggiori divinità, dimostrammo che dall'«are» nacque a' greci l'idea di Marte, che loro si dice Ἀρης; talché, per la stessa idea di fortezza, ne' tempi barbari ritornati tante città e case nobili caricano di lioni le lor insegne. Cotal voce, di suono e significato uniforme in tante nazioni, per immensi tratti di luoghi e tempi e costumi tra lor divise e

²² Cfr. V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Roma-Bari, 1995, pp. 118-119 e sgg.

²³ Cfr. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, tr. it. di E. Castrucci, Milano, 1991, in partic. pp. 56 sgg.

lontane, dovette dar a' latini la voce 'aratum', la cui curvatura si disse 'urbs'; quindi a' medesimi dovettero venire e 'arx' e 'arceo', dond'è 'ager arcifinius' agli scrittori *de limitibus agrorum*, e dovettero venir altresì le voci 'arma' e 'arcus', riponendo, con giusta idea, la fortezza in arretrare e tener lontana l'ingiuria²⁴.

In questo brano la filologia vichiana non si discosta da quella esercitata nel *De antiquissima*. L'analisi del linguaggio ha ad oggetto non altro che il 'significato', il riferimento al 'suono' sembra puramente accidentale, non essendogli dedicata nessuna specifica riflessione. E la cosa risalta particolarmente negli esempi – chiaramente non solo di questa pagina – nei quali si fa riferimento alla composizione della parola o alla congiunzione di più parole. C'è da chiedersi, però, se il passaggio dalla concezione del linguaggio arcaico come custode di una riposta sapienza filosofica, di un addottrinato sapere, all'opposta idea del linguaggio antico come espressione d'una storia inconscia, ovvero: di una non intenzionale *historia rerum gestarum* – passaggio che fu invero una decisa autocritica, anche quando Vico la copriva imputandone altri²⁵ – poteva consentire che l'esercizio filologico si fermasse a quell'unica dimensione della parola, a quella che immediatamente si mostra e chiama su di sé l'attenzione, ogni attenzione. Non era necessario spingere lo sguardo più a fondo, addentrandosi nel terreno inesplorato del non evidente, del non apparente, di ciò che immediatamente non si mostra? Non era, cioè, necessario volgersi agli elementi 'materiali' del linguaggio? A ciò che nella consapevolezza del linguaggio resta in ombra? Al non-intenzionale? Era possibile fare 'storia' del linguaggio senza mai interrogarsi sull' 'origine' del linguaggio?

4. No, non era possibile. La filologia vichiana del *De antiquissima*, come la filologia dei filologi, voglio dire di Snell e di Auerbach, presuppone già la 'realità' degli individui, anche se appena formata – come in Snell. Analizzare il linguaggio di Omero significa, infatti, prendere inizio da un'età storica, da un linguaggio già formato, da un linguaggio significante, comunicativo, intenzionale. Anche Vico, certo, muove da Omero, anche lui interroga i significati, anche lui fa 'filologia' da filologo. Ma non si ferma a questa. Volendo cogliere l'uomo

²⁴ *Sn44*, capov. 778.

²⁵ Platone anzitutto, ma non solo Platone: cfr. *Sn44*, capovv. 522 e 901.

statu nascenti, deve oltrepassare la soglia del 'significato', la soglia dei linguaggi comunicanti. Da questa prospettiva anche l'educazione del 'corpo' dei Giganti, dei *Terrae filii*, la riduzione della loro statura a forma umana, rientra nell'età storica, quantunque ai suoi primi albori. Vico mira più in là, non a tempi più remoti, ma dietro il tempo stesso. Mira al non-tempo del sorgere del tempo. Al non-tempo della nascita delle distinzioni come del tempo, così dello spazio e delle cose tutte. Intende gettare uno sguardo, uno sguardo almeno, sull'*exaíphnes* del sorgere dal Caos di quei viventi che con gesti e suoni distinsero i tempi e i luoghi e così *individuaron*o se stessi, divennero in senso proprio 'individui'. Di quei viventi che portando l'informe a *pulchra proportio*, non a forma 'bella', bensì a chiaro ordine, plasmarono le cose tutte, e con esse, se stessi. Di quei viventi che, uscendo dall'*ingens sylva*, si fecero 'uomini'. È questo il senso del *verare-facere* della *Scienza nuova*.

Scriva Vico:

I poeti teologi considerarono la fisica del mondo delle nazioni; e perciò primieramente diffinirono il Caos essere confusione de' semi umani, nello stato dell'infame comunione delle donne: dal quale poi i fisici furono desti a pensare alla confusione de' semi universali della natura, e, a spiegarla, n'ebbero da' poeti già ritrovato e quindi acconcio il vocabolo. Egli era confuso, perché non vi era niun ordine d'umanità; era oscuro, perché privo della luce civile (onde 'incliti' furon detti gli eroi). L'immaginarono ancora l'Orco, un mostro informe che divorasse tutto, perché gli uomini nell'infame comunione non avevano proprie forme d'uomini, ed erano assorti da nulla, perché per l'incertezza delle proli non lasciavano di sé nulla: questo poi da' fisici fu preso per la prima materia delle naturali cose, che, informe, è ingorda di forme e si divora tutte le forme. Ma i poeti gli diedero anco la forma mostruosa di Pane, dio selvaggio ch'è nume di tutti i satiri, che non abitano le città ma le selve; carattere al quale riducevano gli empì vagabondi per la gran selva della terra, ch'avevano aspetto d'uomini e costumi di bestie nefande: che poi, con allegorie sforzate ch'osservaremo più appresso, i filosofi, ingannati dalla voce *πάν*, che significa 'tutto', l'appresero per l'universo formato²⁶.

Un passaggio, questo, di difficile lettura, preso nella tensione tra due opposte direzioni di pensiero. Da un lato la riconduzione dell'origine all'originato, e cioè l'esplicazione di quello che è prima dell'uomo a partire dall'uomo, dalle sue

²⁶ *Sn44*, capov. 688; ma cfr. anche *Sn25*, capov. 299.

forme e disposizioni, quantunque primitive, e cioè ancor prossime alla vita ferina, dall'altro la penetrazione di queste forme e disposizioni in vista di quanto in esse v'è d'altro, di precedente ancora. Il «Cao» è, per un verso, la «confusion de' semi umani», per altro la «confusione de' semi universali»; e se si può legittimamente affermare che non questa cosmica confusione è stata pensata dai «poeti teologi», ché, così dicendo si attribuirebbe loro una sapienza ch'essi non ebbero; non si può da ciò dedurre che l'interpretazione dei «fisici» è come tale erronea, in quanto illegittima estensione di un 'significato' oltre il contesto in cui è nato, tranne che non si voglia togliere a tutta la 'riflessione' legittimità e valore. Si deve al contrario dire che nella riflessione dei «fisici» – nella «confusione de' semi universali» – si trova quella verità che i poeti teologi non potevano pensare che nella prospettiva della loro limitata esperienza, e cioè solo come «confusion de' semi umani». Ma, invero, qui c'è dell'altro ancora. Nella pagina di Vico – chiaramente non in questa soltanto – si avverte lo sforzo di parlare per forme distinte, di quanto è prima della distinzione, di dire *in forma* quanto rilutta ad ogni forma. E Vico era ben consapevole di questa difficoltà di dire-pensare con la lingua della mente riflessa ciò che è prima di questa mente, di pensare-dire con la lingua della storia quanto è accaduto prima della storia. Vico era ben consapevole che la filosofia – la sua non meno delle altre – viene sempre troppo tardi. Scriveva infatti nella prima *Scienza nuova*: «Onde intendere appena si può, affatto immaginar non si può, come dovessero pensare i primi uomini delle razze empie in tale stato, che non avevano già innanzi udita mai voce umana, e quanto grossolanamente gli formassero e con quanta sconcezza unissero i loro pensieri»²⁷. Pensiero ripreso nella terza edizione, quasi con le stesse parole, ribadendo comunque la distinzione tra l'«immaginare» che non è più nostro, e il nostro attuale intendere²⁸, col quale possiamo tentare di accostarci a quell'immaginare pre-storico, arcaico, perché prossimo alle *archai*. *Tentare* – in che modo?

Anzitutto narrando, affidandosi al mito, o meglio: alla interpretazione dei miti, ma non in vista di una sapienza riposta, e neppure di 'fatti', che sono già tutti 'figure' della mente riflessa, o ad essere più precisi, prodotti delle categorie, dell'iconologia della mente. Il narrare di Vico mira ad avvicinare quel possibile evento da cui nacque la storia, la mente umana, e

²⁷ *Sn25*, capov. 42.

²⁸ *Sn44*, capov. 378.

le categorie e i fatti: *possibile* perché mostrato attraverso una lente che necessariamente lo modifica, anche lo falsa, ma che tuttavia può lasciar intravedere qualche tratto originario. Di qui la varietà d'interpretazioni dello stesso mito, tutte da accogliere, perché sono come le diverse fenditure di un muro – il muro delle nostre categorie storiche – che sono per noi come le spie, attraverso cui possiamo gettare uno sguardo sul tempo-non-tempo delle origini, quando l'uomo ancora non era, quando nella gran «confusione de' semi universali» – tra i quali anche, ma non solo, i «semi umani» – si andava formando qualcosa come un 'corpo', un'«identità» animale, un 'io': non pensante, ma semplicemente vivente, senziente. Vico si avventura in un territorio mai esplorato, ancor oggi vergine. Il territorio della *scrittura del corpo*. Di quella scrittura del corpo che è prima della scrittura della mente. Se, come si legge nella conclusione del IV Libro della *Scienza nuova* del 1744, non è «altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella», allora qui Vico sta tentando una genealogia dell'essere umano e storico, che è, deve essere insieme, genealogia della favella, «essendo [questa] come posta in mezzo alla mente ed al corpo»²⁹. *Scrittura del corpo* – si badi – non dice punto che è il corpo che scrive; al contrario il corpo è scritto. È il primo scritto, la prima scrittura di...

Di chi, o di che cosa?

Del tuono e del fulmine, del tremar della terra. Del tuono e del fulmine, s'è detto, e non di Giove tonante e saettante; del tremar della terra, e non del tridente di Nettuno. Giove e Nettuno sono già scrittura d'uomo, e qui il genitivo è tutto soggettivo. Scrittura d'uomo, scrittura storica. Scrittura d'una identità che è già formata. Scrittura di pii Polifemi che nel tuono e nel fulmine sentono il linguaggio degli dèi. Scrittura già assunta nella 'storia spirituale', nella *mathesis universalis*, nella iconologia della mente, nella educazione *morale* dell'uomo.

Ma se non si risale alla scrittura del Cielo e della Terra, alla scrittura del fulmine e del *terrae motus*, resta inspiegata ed inspiegabile non soltanto la dottrina del ricorso, che si radica nel problema del male, che il neoplatonico Vico, o per accogliere la giusta precisazione di Mathieu³⁰, del *neoplatoniano* Vico, sentì, ed anzi soffersse potentemente, sì anche la prima scrittura umana, ed il primo linguaggio: resta inspiegata e inspiegabile la *nascita* del linguaggio umano.

²⁹ *Ibid.*, capov. 1045.

³⁰ Cfr. V. MATHIEU, *Vico e Leibniz*, in *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, a cura di F. Tessitore, Salerno, 1968, p. 178.

5. Il risultato di maggior rilievo conseguito da Vico nel ‘passaggio’ dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova* è costituito dall’analisi del linguaggio, non più volta esclusivamente al ‘significato’, ma tesa a cogliere le componenti materiali della ‘parola’. Per chiarire il senso di questo passaggio, che fu una vera e propria ‘svolta’, chiamo in causa Platone – maestro di Vico, particolarmente nelle questioni attinenti al linguaggio.

Nel *Cratilo* dopo aver fatto a lungo esercizio di creativa e fantasiosa filologia ricavando per composizioni e scomposizioni una parola da altre, affini talora per significato, talaltra e più spesso per ‘suono’ – e s’è già ricordato di sopra il caso di *ánthropos* da ‘anathrôn ha ópope’, cui possiamo aggiungere l’altro di *theoí*, gli dei, da ‘theîn’, correre³¹ –, Platone si chiede poi che cosa lega la cosa, tò *prágma*, alla parola, alla *phoné*, nell’ultimo esempio che s’è fatto l’atto del correre a ‘theîn’. La risposta è abbastanza tortuosa. Respingendo esplicitamente l’onomatopea³², Platone si richiama al *fatto*: la ‘rho’ che si trova in ‘rheîn’ (fluire), ‘rhoé’ (flusso), ‘trómos’ (tremore), ‘tréchein’ (correre), ecc. – termini tutti che indicano movimento – in tanto è usata, in quanto «nel pronunciarla la lingua sta ferma il meno possibile e vibra il più che può», laddove ‘déлта’ e ‘taû’, presenti in ‘desmós’ (legame), e ‘stásis’ (sosta), esigono, per esser pronunciate», «la pressione e l’appoggio della lingua» sui denti, e cioè la quiete che esse poi son portate a significare³³. Mi limito a questo esempio, dal quale appare chiara l’artificiosità dell’argomento, se proprio in ‘theoí’ e ‘theîn’ non v’è la lettera ‘rho’, e ‘thêta’ è, al pari di ‘déлта’ e ‘taû’, una dentale! Ed ora Vico. Se gli è facile ricavare una parola da altra o da più altre – ad esempio: ‘aquilae’ da ‘aquilegae’ e ‘aquilex’: «Così gli uomini semplici e rozzi, seguendo l’aquile [...], ritrovarono le fontane perenni»³⁴ – più complicato trovare il legame tra gli elementi delle parole, i suoni e le cose. Vico non respinge l’onomatopea, anzi in essa confidando, collega *Ious*, il nome latino del «re e padre degli dèi e degli uomini», al «fragore del tuono», e *Zeus*, il nome greco, al «fischio del fulmine»³⁵. Ma

³¹ «I primi uomini viventi nell’Ellade», come poi «la maggior parte dei barbari», ritennero dèi «il sole e la luna e gli astri e il cielo», «in quanto li vedevano tutti andar sempre di corsa e correre [*aei íonta drómo kai théonta*]» (PLATONE, *Cratilo*, 397c-d).

³² *Ibid.*, 423b-c.

³³ *Ibid.*, 426d - 427b.

³⁴ *Sn44*, capov. 525.

³⁵ *Sn25*, capov. 369.

l'onomatopea è una soluzione molto parziale. Per Giove e Zeus si può certo fare appello ai tuoni e ai fulmini, ed anche a fenomeni di più umile esperienza, quali il friggere sul fuoco del «grascio delle vittime dovuto a Giove»³⁶; per gli animali al loro verso; per gli alberi allo stormire delle fronde; ma per le pietre? Quale suono hanno le pietre, e i monti, le nuvole, e gli astri?

Le artificiose argomentazioni di Platone e gli evidenti limiti della soluzione vichiana non debbono, però, impedirci di vedere quale fecondo pensiero riposa in essi.

Torniamo dunque agli esempi che si son fatti, e chiediamoci: perché 'rhô' è la lettera del movimento e 'déltà' e 'taû' lo sono della stasi? Perché nel pronunciare la prima la lingua si muove, vibra, e cioè imita il movimento, contrariamente a ciò che fa quando pronuncia 'déltà' e 'taû'. Il senso dell'esempio è tutto qui, come emerge chiaramente da quello che Platone stesso dice nel seguito del dialogo, quando adduce l'altro esempio del gesticolare dei 'muti'. Cosa fa chi non ha voce quando vuol comunicare ad altri il levarsi in alto di una foglia per un colpo di vento, o il suo cadere in basso? Alza la mano nell'un caso, l'abbassa nell'altro. Imita il fatto: non la foglia, non ciò che si muove – bensì il movimento. E lo imita non altrimenti che col movimento. Imita il simile col simile.

Diciamo adesso di Vico. A cosa allude l'«onomatopea» nel suo senso più profondo e vero? Lo si è detto: alla connessione di suono e cosa. Connessione che si presenta anzitutto nella forma di una riconduzione delle cose all'uomo: il rumore del tuono, interpretato come voce, cenno e linguaggio di Giove, è solo un esempio dei mille addotti da Vico³⁷. Ma è esatto parlare di «riconduzione delle cose all'uomo»? O non stiamo interpretando il fenomeno originario della connessione parola-cosa, voce, o suono, azione, con le tardive categorie della mente pura, della riflessione che separa, della «lingua pistolare» che ha già diviso parola e cosa?

L'imitazione di cui Platone parla nel *Cratilo*, l'imitazione del simile col simile, indica una coappartenenza più antica tra voce e cosa, suono e gesto, che non la connessione intesa come riconduzione all'uomo dell'universo mondo. Si consideri anzitutto questo: quando Platone dice che alle cose tutte

³⁶ *Sn44*, capov. 489.

³⁷ Per citarne alcuni: «lingua di mare», «braccio di fiume», «viscere della terra»; e ancora, nell'antico linguaggio dei contadini del Lazio: «sitire agros», «laborare fructus», «luxuriari segetes»; e in quello dei nostri contadini «andare in amore le piante», «andar in pazzia le viti», «lagrimare gli orni» (*ibid.*, capov. 405).

appartengono *phonè kai schêma*, suono, o voce, e disegno, o figura, le cose, a cui si riferisce, non le nomina *ousíai*, sostanze, enti (oggetti – si dirà più tardi), ma *prágmata*, che sono le cose agite, usate, manipolate³⁸. Cose che appartengono all'uomo, nella misura stessa in cui l'uomo appartiene ad esse. L'appartenenza è reciproca, è co-appartenenza – altrimenti qual senso mai potrebbe avere la successiva affermazione platonica, che, se non a tutti, a molti *prágmata* appartiene anche il 'colore' (*chrôma*)? Il colore della passione, chiaramente³⁹.

A cogliere questa originaria co-appartenenza mira anche Vico – con l'onomatopea. Dietro la quale v'è ben più profondo pensiero. Il pensiero che i primi uomini parlarono 'cantando', meglio: 'scrivendo-cantando', 'cantando-scrivendo'. Afferma, elevando a Dignità l'esperienza comune: «Gli uomini sfogano le grandi passioni dando nel canto, come si sperimenta ne' sommamente addolorati e allegri»⁴⁰. Ma questa esperienza è solo un piccolo lume per far luce su più antiche vicende: «Le lingue debbon aver incominciato da voci monosillabe; come, nella presente copia di parlari articolati ne' quali nascon ora, i fanciulli, quantunque abbiano moltissime le fibre dell'istrumento necessario ad articolare la favella, da tali voci cominciano»⁴¹. Chiaro il nesso di Vico con Platone, il suo sforzo di spiegare la connessione tra voce e cosa con argomenti non artificiosi, come quello del vibrare della lingua o dell'appoggiarsi di questa ai denti per poter pronunciare le consonanti, ma pur sempre legati al corpo. Ne è conferma la Dignità LVII: «I mutoli si spiegano per atti o corpi c'hanno naturali rapporti all'idee ch'essi vogliono significare»⁴². E per togliere ogni equivoco circa la natura del primo linguaggio che non fu solo gestuale, è sufficiente leggere il successivo capoverso: «Questa Dignità è 'l principio de' geroglifici, co' quali si truovano aver parlato tutte le nazioni nella loro prime barbarie». *Aver parlato* – dice Vico. E parlare coi geroglifici non

³⁸ PLATONE, *Cratilo*, 423d.

³⁹ *Chrôma*: non il colore degli 'oggetti', ma la 'passione' dei *prágmata*, il sentire immediato, il «sentire senza avvertire». *Exempli gratia*: il rosso che «inquieta e infuria le bestie»; il giallo sereno e gaio della calda intimità; il freddo e triste azzurro; l'appagante verde: W. GOETHE, *Farbenlehre*, ed. it. a cura di R. Troncon, Milano, 1981, in partic. sez. VI, e ID., *Schriften zur Naturwissenschaft*, a cura di M. BÖHLER, Stuttgart, 1977, pp. 175-203.

⁴⁰ *Sn44*, capov. 228.

⁴¹ *Ibid.*, Dignità LX, capov. 231.

⁴² *Ibid.*, capov. 225.

altro può significare che parlare *scrivendo-cantando*: lo sfogo delle passioni non si esprime soltanto nel grido, nell'urlo – *der Schrei des Gefühls*, dirà più di un secolo dopo Nietzsche, ignaro di Vico, traducendo le «cri des passions» di Condillac⁴³ –, sì anche nel gesto, nel movimento del corpo. La prima lingua fu un'icono-logia del corpo, immagine, *eidón*, o *schêma*, e suono, voce, *logos*, o *phoné*. Il gesto e il respiro del corpo che, gesticolando e respirando, prendeva forma, figura, insieme formando, figurando lo spazio circostante, mutando l'indefinita *chôra* in definiti *tópoi*. Scrittura del corpo e voce del corpo assolutamente passive, prodotte cioè da passione – il timore della Terra che trema, del fulmine che rompe la Notte e divide Cielo e Terra – e pertanto affatto inintenzionali. Queste prime voci figurate, veri e propri monosillabi disegnati, questi primi segni vocali, o geroglifici sonori, Vico nomina «parole reali». No, non la ranocchia, il topo, l'uccello, il dente d'aratro e l'arco inviati dal re scita Idantura a Dario il maggiore che gli aveva intimato la guerra – questi son già 'segni' che rinviano ad altro, che significano altro: guerra e potere, terra natale e coraggio –; le originarie «parole reali», i «geroglifici» sonori, non rinviano ad altro che a sé medesime, perché *sono* esse le cose: le cose in quanto gesti vocali, disegni, figure, forme, icone, *eíde*. Parole reali, ovvero: *tà prágmata*. *Tà prágmata*: *schêma kai phoné*, gesto e respiro. Ma forse qui il singolare è inadeguato, potremmo – dovremmo? – dire *guîa* o *mélea* e *psyché*, volendo intendere 'arti', 'membra', ed 'alito'. L'aria che i corpi, formandosi, ispirano ed espirano, l'alito vitale. La filologia del filosofo Vico ci fa meglio intendere, ovvero: più profondamente comprendere quanto la filologia del filologo Snell ci ha detto, e cioè che «nel momento che [una funzione] viene riconosciuta e le viene dato un nome, essa acquista esistenza»: la parola *forma* la cosa, perché è la cosa. Cosa e parola si formano insieme: sono *unum et idem*. È questo il senso nuovo del *verare-facere* conseguito da Vico con la sua genealogia del linguaggio.

Nelle note aggiunte al *De constantia iurisprudentis* Vico aveva descritto un fatto: la separazione introdotta dalla «lingua pistolare» tra cose e parole, all'origine unite⁴⁴. Nella *Scienza*

⁴³ Cfr. F. NIETZSCHE, *Die dionisysche Weltanschauung*, in ID., *Werke*, 15 voll. a cura di G. Colli e M. Montinari, München-Berlin-New York, 1988, vol. I, pp. 575 e sgg.; sul riferimento a Condillac cfr. J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it. di D. Di Cesare, Roma-Bari, 1996, pp. 141 e sgg.

⁴⁴ «[...] uti lingua heroica prius heroes ab hominibus diviserat, ita postea lingua vulgaris divisit philologos a philosophis. Cuius

nuova mostra come e perché sono *gemmae ortae*. Ma, data l'unità d'origine, come e perché si sono poi divise?

Nello stesso linguaggio originario delle «parole reali» – delle parole che manifestano e sono *tà prágmata* – v'è il seme dell'oblio dell'unità di parola e cosa, *id est*: di voce e gesto. Nell'unità di *phonè kai schéma*, nell'identità di geroglifici e voci monosillabe, nel parlar scrivendo-cantando della lingua primitiva, l'elemento 'iconologico', 'eidetico', è destinato a prevalere. Il carattere *naturalmente* – vale a dire: inintenzionalmente – comunicativo del linguaggio porta a questa prevalenza. Il suono, la *phoné*, infatti, veicola l'immagine, l'icona del gesto anche quando questo non è immediatamente presente alla vista. L'attenzione di chi ode il suono è in tal caso tutta rivolta all'immagine, all'icona che la voce reca con sé, in sé. Ora con l'espandersi delle relazioni interumane, e cioè col progredire della storia, l'elemento iconologico assume sempre più importanza. Scrive Vico nella Dignità LXIII – richiamata in seguito nel capitolo III, «De' Principi», del I Libro:

La mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere se medesima.

Questa Dignità ne dà l'universal principio d'etimologia in tutte le lingue, nelle qual'i vocaboli sono trasportati da' corpi e dalle proprietà de' corpi a significare le cose della mente e dell'animo⁴⁵.

L'assioma enunciato nella prima proposizione trova la sua spiegazione proprio nel carattere iconico del linguaggio. La 'mente' pensa le cose per lo più in loro assenza, e quindi attraverso le immagini che il linguaggio conserva di esse. E quanto più pensa 'obiettivamente', senza cioè farsi prendere dalla passione, quanto più pensa 'scientificamente', freddamente, tanto più guarda fuori di sé, ossia: tanto più si ferma al solo 'significato' logico, alla pura 'idea', all'icono-logia. E pertanto vede anche se stessa – come dice la II proposizione della citata Dignità – attraverso questi stessi 'éide', queste medesime icone.

secundae observationis ea ratio est, quod, cum lingua vulgi, quia communis, rerum naturas et proprietates non significabat, philosophi in naturis rerum, philologi in originibus verborum investigandis divisi sunt; et ita philosophia ac philologia, quae ab heroica lingua geminae ortae erant, lingua vulgari distractae» (Nota 33 al *De constantia iurisprudientis*, in ID., *Opere giuridiche*, cit., p. 771).

⁴⁵ Sn44, capovv. 236-237.

Qui Vico mostra piena consapevolezza dell'origine corporea, *gestuale*, come del linguaggio così del pensiero. Talché l'interiorizzazione riflessiva del linguaggio, operata dalla «mente pura», non diminuisce affatto, al contrario potenzia il carattere 'iconologico' del linguaggio e del pensiero. Ché il pensiero tanto più è *puro*, quanto più esclude dal linguaggio il lato non iconico, quanto più prescinde dall'elemento passionale, 'cromatico' direbbe Platone, del linguaggio (*id est*: delle cose, dei *prágmata*).

6. Non sempre Vico è all'altezza dei suoi pensieri. La Dignità LXIII, appena citata, ma non solo essa, pone il problema di spiegare – es-plicare – il processo di formazione, di costituzione della mente umana (evito di proposito la parola 'spirito') a partire dal corpo – dal *corpo animale* dell'uomo. Un compito che Vico non assolve, pur avendo tutti gli elementi per farlo. *Rectius*: pur avendo lui stesso pre-disposto tutti gli elementi per affrontarlo ed assolverlo. Si limita semplicemente a descrivere il Corso che fanno le nazioni, presentando tre spezie di nature, e quindi di costumi, diritti naturali e governi, di lingue e caratteri e giurisprudenze, autorità, ragioni, giudizi, e sette di tempi⁴⁶. L'una dopo l'altra, senza non dico 'deduzione', ché la parola reca con sé una cogenza logica che ha del riduzionismo, bensì senza spiegazione alcuna. Le cose stan così: prima la lingua degli dèi, poi degli eroi, infine quella degli uomini. Che il semplice richiamo al fatto non sia sufficiente, lo testimonia l'oscillazione dello stesso Vico nel tracciare i confini tra le varie età. Ma questo è il meno. Non assolvendo al compito che il suo stesso impianto problematico impone, Vico cade in palesi assurdità, quando ad esempio afferma, trattando «De' principi», che la mente umana, per essere «restata immersa e seppellita nel corpo [...] dee usare troppo sforzo e fatica per intendere se medesima»⁴⁷. La mente seppellita nel corpo? Come, quando? Nell'età del divagare ferino? Ma allora la mente – la mente pura, è chiaro – neppure c'era. Come non c'era nell'età dei poeti

⁴⁶ «Insomma - non essendo altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella, e la favella essendo come posta in mezzo alla mente ed al corpo - il certo d'intorno al giusto cominciò ne' tempi muti dal corpo; dipoi, ritruovate le favelle che si dicon articolate, passò alle certe idee, ovvero formole di parole; finalmente essendosi spiegata tutta la nostra umana ragione, andò a terminare ne vero dell'idee d'intorno al giusto, determinate con la ragione dall'ultime circostanze de' fatti.» (*Sn44*, capov. 1045).

⁴⁷ *Ibid.*, capov. 331.

teologi, e più innanzi ancora nell'età degli eroi, perciò definite «tempi oscuri». Cosa porta Vico a questa assurda – assurda dal suo punto di vista – concezione *innatistica* della mente pura? Chiaramente l'influenza della tradizione ebraico-cristiana, l'influenza di quella che sopra s'è definita la 'storia spirituale' dell'umanità, la permanenza negli uomini dei «semina veri» pur dopo la caduta. Questa storia spirituale – voglio ripeterlo: comprensiva della storia ideal eterna come delle storie che corrono in tempo – impedisce ogni e qualsiasi ricerca di storia 'materiale', ogni e qualsiasi genealogia della mente, e prim'ancora della 'favella', a partire dal corpo – come pure Vico stesso, nei momenti più raccolti del suo pensiero, accenna a svolgere. Ad esempio – ed è solo un esempio, seppure tra i più rilevanti – là dove descrive la mente (la mente in generale, non la «mente pura»!) degli eroi antichi e degli eroi della barbarie ritornata, quali Cola di Rienzo:

Riducevano tutte le funzioni interne dell'animo a tre parti del corpo: al capo, al petto, al cuore. E dal capo richiamavano tutte le cognizioni; che percciocch'erano tutte fantastiche, collocarono nel capo la memoria, la quale da' latini fu detta per 'fantasia'. E a' tempi barbari ritornati fu detta 'fantasia' per 'ingegno', e, 'n vece di dir 'uomo d'ingegno', dicevan 'uomo fantastico' [...]. Ma la fantasia altro non è che risalto di reminiscenze, e l'ingegno altro non è che lavoro d'intorno a cose che si ricordano. Ora, perché la mente umana de' tempi che ragioniamo non era assottigliata da verun'arte di scrivere, non spiritualezzata da alcuna pratica di conto e ragione, non fatta astrattiva da tanti vocaboli astratti di quanti or abbondan le lingue [...], ella esercitava tutta la sua forza in queste tre bellissime facultà, che le provengon dal corpo; e tutte e tre appartengono alla prima operazione della mente⁴⁸.

Orbene, come eseguire questo compito che Vico stesso ha preparato, ma non svolto? Tornando sulla memoria o fantasia, e mostrando come si forma la 'prima' memoria, quella che conserva nella voce l'icona del gesto, in assenza del gesto, nella *phoné* lo *schéma*: la fantasia che *altro non è che risalto di reminiscenze*, e che rende possibile il prodursi dell'«ingegno» che *altro non è che lavoro d'intorno a cose che si ricordano*.

Cosa, dunque, fa sì che nell'urlo animale – la prima voce monosillaba – si conservi l'immagine del gesto, e che all'ascolto dell'urlo si ricordi il gesto? La 'passione', il sentire immediato, il

⁴⁸ *Ibid.*, capov. 699.

sentire senza avvertire. *Der Rausch des Gefühls* – per riprendere Nietzsche⁴⁹, inconsapevolmente prossimo a Vico nella sua riflessione sul linguaggio – e cioè l'ebbrezza del sentimento, quale si manifesta nel grido animale. Ebbrezza, passione violenta, come la paura della morte, o un incoercibile impulso. Per questa passione si fissa nella voce l'icona del gesto: del gesto dell'animale che ci azzanna, o dell'animale che fugge per non essere preda del nostro incoercibile appetito. Questa passione *può essere* all'origine della memoria – ma certo la memoria che nella voce conserva l'icona del gesto, che nel canto conserva la scrittura del corpo, tutto potrà conservare, custodire, non però, nell'immagine, la passione da cui è sorta. Non c'è immagine, icona, schema, idea, forma della passione. La passione è colore. Perciò la scienza tanto più è 'oggettiva', quanto più si affida all'icona, e quanto più 'idealizza' l'icona. Ovvero: quanto più si allontana dalla passione, dal 'colore'. Di qui l'enorme difficoltà – con forza denunciata da Vico – di risalire al linguaggio originario, all'originaria barbarie, al sentire senza avvertire: che forse si può intendere, certo non immaginare. Quel sentire, infatti, è *chrôma*, non *schêma*, né ri(con)ducibile a *schêma*.

7. Eppure delle passioni si parla. Delle passioni, certamente. Al plurale. Dell'amore e dell'odio, del coraggio, del timore, della speranza. Ma della passione che non conosce plurale? Di quel *singolare* patire che è al fondo di ogni singola passione, di quella *singolare* passività che all'origine di ogni passione e di ogni azione, ed ogni passione ed azione colora di sé? Di quella corporeità – possiamo nominarla anche così – che è di ogni corpo e che ad ogni immagine corporea si sottrae? Di quel corpo che come la *chôra* è tutti i *tópoi* e nessuno in particolare? Come parlarne?

Qui soccorre la distinzione di Auerbach tra il linguaggio dei greci, determinato, particolare, lingua delle cose singole, lingua che nasce dal corpo, dalla figuratività del corpo e da esso mai si allontana pur quando nomina e pensa l'universale: lingua della memoria e della fantasia; lingua figurale; lingua degli eroi e degli dèi, di Achille e di Ettore, di Ulisse e di Paride, e di Zeus e Giunone, Atena e Marte; lingua mondana, pagana (da *pagus*, la terra che si abita, ove si piantano case e alberi, e figli) – lingua estetica e politeistica se mai altra ve ne fu – da un lato; e dall'altro la lingua del popolo eletto, la lingua senza vocali, senza suono definito, la lingua del Dio unico, solo e distante;

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *op. e loc. cit.*

lingua del deserto, dell'instabile peregrinare dietro la colonna di fumo che cela Dio allo sguardo, ch  se mai uomo vedesse il volto di Dio morirebbe; lingua dell'indefinito essere, dell'indefinito luogo, dell'indefinito tempo. Ma non sono due lingue appartenenti a due diverse nazioni, gli ebrei e i greci. Sono la stessa lingua della stessa nazione: la duplice lingua dell'umanit  storica, che pensa-dice, nomina le cose del mondo, definite, esatte, circoscritte ciascuna nel suo ambiente, e dice, e nomina, e tenta di pensare ci  che   maggiore di quanto si possa pensare (*quiddam maius quam cogitare possit*). Non sono due lingue, ma quell'unica lingua che si distingue in analitica e dialettica, e che nella distinzione resta pur sempre una. Come testimonia il fatto che anche Dio, il Dio lontano e solo, chiama da un luogo, che, per quanto remoto,   pur sempre un luogo, per quanto indefinito,   pur sempre un 'qui'. Certo, un luogo che, per essere ogni luogo, non   nessuno in particolare – come gi  Auerbach sottolineava parlando del 'Son qui' di Abramo. Anche Dio, dunque, per chiamare l'uomo a s , educarlo e ammonirlo, persino punirlo, deve avere luogo, assumere figura, anche se nell'atto stesso che l'assume, la cancella. Il pensiero pensa sempre *in figuris*, anche quando nega e si nega ad ogni figura. Il legame col corpo   alla base anche della negazione del corpo.

Torniamo alla dipintura allegorica. L'occhio si ferma su immagini che rinviano all'umano operare: in terra, ai piedi della statua d'Omero, l'aratro e il timone, il fascio e i caratteri alfabetici, e la spada, la borsa, la bilancia; poi, pi  su, pi  su delle opere dell'uomo, l'altare con i simboli e i sacri strumenti delle religioni, e l'universo con i segni delle costellazioni, e su di esso la fanciulla alata, la Metafisica, nel cui petto si riflette il raggio di luce divino – immagini tutte dai contorni netti, anche dove spandono ombra. Ma i due estremi, in alto a sinistra, l'occhio da cui si diparte il raggio luminoso, entro un triangolo a sua volta compreso in un cielo di luce diffusa e vaga, che lotta con le tenebre dello sfondo, e in basso a destra, dietro l'urna funeraria, l'*ingens sylva*, che par confondersi con lo sfondo tenebroso, insieme terra selvaggia di ferini erramenti e luogo sacro – i due estremi sono come evanescenti. Tendono a svanire l'uno nell'altro. Sono invero immagini di ci  che   altro dall'immagine. La dipintura era necessaria per pensare la *realt * della storia ideal eterna e delle storie che corrono in tempo, necessaria a raffigurare la storia spirituale dell'umanit ; necessaria anche ad integrare il *mythologe n* con cui si narra la storia delle pi  antiche et  del mondo, a dar corpo alla memoria visiva, alla fantasia delle «parole reali»; ma non era bastevole a

pensare-dire la radice ed il fondo di questa medesima storia, che la dipintura può raffigurare solo ai margini e nello sfondo: essi, che non sono margini né sfondo, accompagnando la storia tutta, e tutta attraversandola, come l'alito che alimenta lo spirito e la carne. A dire tutto questo, superficie e fondo, principio e principiato, radice e pianta, dire tutto questo insieme, *simul*, era necessario un altro dire – la lingua barocca di Vico, cornucopia di 'significati', che nella e per la sua *hyperoché*, nella e per la sua sovrabbondanza, richiama il semplice, il più semplice: *tò aploústaton*. La lingua della lontananza e dell'esilio, l'unica che permette di dire-pensare la prossimità del Sacro. Del Sacro che è oltre il divino in cui pure deve farsi figura, mondo, carne. Del Sacro che, *informe*, è *ingordo di forme e si divora tutte le forme*.

Potrei chiudere citando il *nóthos logismós* di Platone; ma preferisco alla riflessione sul linguaggio allegorico, l'esercizio di questo linguaggio, la riflessione in atto. Perciò chiudo col «toscano Omero», il più alto esempio di lingua dell'esilio:

Qual è 'l geometra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,
tal era io a quella vista nova:
veder volea come si convenne
l'imago al cerchio e come vi s'indova;
ma non eran da ciò le proprie penne...⁵⁰

⁵⁰ DANTE, *Paradiso*, XXXIII, vv. 133-139.