

## PAROLA, LOGOS, DABAR: LINGUAGGIO E VERITÀ NELLA FILOSOFIA DI VICO

1. *Vico nella tradizione dell'ermeneutica.* Se alla filosofia di Vico vada riconosciuto un rilievo in una prospettiva ermeneutica è una questione che, già emersa qui e là negli studi vichiani, è riproposta nella sua complessità in quelli più recenti<sup>1</sup>, merita di essere approfondita e precisata. Questo può contribuire a segnare più nitidamente lo spartiacque tra chi intende il progetto di una «scienza nuova»<sup>2</sup> come progetto di una ermeneutica della lingua e chi lo intende in modo diverso o addirittura opposto, ma può servire soprattutto a riconsiderare la gerarchia tra le componenti di tale progetto. Porre tale questione non significa dunque attribuire per l'ennesima volta a Vico il ruolo del precursore, tracciando paralleli, storicamente dubbi, che conducono spesso a una lettura semplificatrice dell'opera vichiana e ne mancano perciò la grande originalità. Al contrario, rieseminando in questo contesto la tradizione dell'ermeneutica, l'intento è semmai quello di mettere in discussione tale ruolo che è andato via via consolidandosi nell'esgesi.

La fortuna di Vico non è stata, nella tradizione dell'ermeneutica, più notevole che altrove. Alla fine del Settecento Vico penetra in Germania nell'ambito della filologia piuttosto che in quello della filosofia. Sebbene ciò avvenga nel momento di grande rinnovamento dell'esgesi biblica e della filologia classica, entro il quale si delinea una nuova *filosofia della filologia*, pure il suo pensiero resta privo di un'influenza effettiva<sup>3</sup>. Ancora nel dicembre 1801 Wilhelm

<sup>1</sup> Cfr. K. MUELLER-VOLLMER, *Vom wahren Homer und vom historischen Abstand. Gedanken zu Vicos wilder Hermeneutik*, in AA.VV., *Sinn und Symbol. Festschrift für J.P. Strelka*, hrsg. v. K.K. Polheim, Bern-Frankfurt a. M.-New York-Paris, 1988, pp. 45-64.

<sup>2</sup> Con «scienza nuova» mi riferisco qui alla dottrina complessiva di Vico nel suo sviluppo, non solo a quella contenuta nella *Scienza nuova*.

<sup>3</sup> È presumibile che le idee esposte nella *Scienza nuova*, riprese dal filologo danese Johann Georg Zoëga in un saggio del 1788, scritto in italiano e intitolato *Omero*, siano circolate nella scuola filologica di Göttingen, nella quale va senza dubbio individuato uno dei centri propulsori del rinnovamento. Christian Gottlob Heyne, il più autorevole rappresentante di questa scuola, tiene nel 1790 un ciclo di lezioni nelle quali afferma di poter ravvisare nella civiltà omerica una civiltà analoga a quella dei popoli primitivi (cfr. B. CROCE,

von Humboldt, in risposta ad una lettera indirizzatagli da Friedrich August Wolf, scrive che a Berlino Vico è sconosciuto. Il saggio *Giambattista Vico über den Homer*, che Wolf pubblica dopo le polemiche sorte intorno all'originalità delle sue tesi omeriche, segna solo nel 1807 l'esordio, seppure forzato, di un riconoscimento ufficiale. Ma, a parte il caso insolito determinato da queste polemiche, l'ermeneutica sarà sempre parca di citazioni nei confronti di Vico. Accanto ai riferimenti presenti nella *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, diretta da Moritz Lazarus e Heymann Steinthal, che costituiscono piuttosto l'eccezione, si deve infatti ricordare il silenzio paradigmatico di August Boeckh nella *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* del 1877.

Un punto di svolta, all'interno di questa tradizione, è rappresentato dallo storicismo di Wilhelm Dilthey. Preoccupato di determinare il posto che a Vico spetta nello sviluppo dell'ermeneutica, Dilthey sottolinea la relazione teorica che intercorre tra la propria fondazione delle scienze dello spirito e la centralità della storia nella «scienza nuova»<sup>4</sup>. Questa relazione, ripresa con accenti diversi da Troeltsch<sup>5</sup>, e riformulata in modo più sistematico da Meinecke<sup>6</sup>, poggia sulla riconducibilità del *verum-factum* alla congenerità di soggetto e oggetto che giustifica la possibilità della conoscenza storica. Scaturisce da qui l'immagine di un Vico «Galileo delle *Geisteswissenschaften*»<sup>7</sup>. Diffusa anche al di fuori della tradizione dell'ermeneutica, questa immagine ha contribuito in modo determinante ad uniformare la prospettiva vichiana a quella diltheyana. Per un

*Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, 2 voll., Napoli, 1947-1948, vol. II, pp. 393-400).

<sup>4</sup> Non pochi sono i riferimenti a Vico nelle opere di Dilthey, dalla *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), ai *Beiträge zum Studium der Individualität* (1896), al *Leben Schlegelmachers* (1867-1870) (ora in W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen, 1966<sup>8</sup>). Il nesso Vico-Dilthey è stato oggetto di numerosi studi; per una analisi recente volta a ricostruire puntualmente la lettura diltheyana dell'opera di Vico, cfr. G. CACCIATORE, *Vico e Dilthey. La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*, in questo «Bollettino», IX (1979), pp. 35-68.

<sup>5</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), in *Gesammelte Schriften*, vol. III, (ristampa) Aalen, 1961, pp. 18 e 104-105; su questo cfr. G. CANTILLO, *Su Troeltsch e Vico*, in questo «Bollettino», IX (1979), pp. 69-75.

<sup>6</sup> Cfr. F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo* (1936), tr. it. Firenze 1954<sup>9</sup>; su questo cfr. F. TESSITORE, *Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 587-639.

<sup>7</sup> Lo definisce così E. PACI, *Barbarie e civiltà in G. B. Vico*, in AA.VV., *Campanella e Vico*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», CCCLXVI (1969), p. 357.

verso appare motivato il nesso teorico e metodologico che lega la «scienza nuova» alla riflessione avviata dallo storicismo sulle condizioni di possibilità della conoscenza storica<sup>8</sup>; per un altro verso tuttavia tale nesso non può non rivelarsi riduttivo se, al di là della concezione della storia e della interpretazione storica, si guarda alla «scienza nuova» nel suo complesso e si pone l'interrogativo circa l'asse centrale della filosofia vichiana.

Il nesso Vico-Dilthey, insieme all'interpretazione che in Vico vede il precursore dell'opposizione storicista tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito», si è radicato profondamente nella esegesi vichiana, in particolare in quella tedesca<sup>9</sup>, condizionandone fortemente gli sviluppi. La ricezione di Vico nell'ermeneutica filosofica contemporanea ne offre la testimonianza più evidente; questo non può non sorprendere se si pensa che proprio nell'ermeneutica filosofica sarebbe stato lecito aspettarsi un atteggiamento più attento alle dissonanze che pure separano Vico da Dilthey, più disponibile ad un confronto aperto con l'opera vichiana, più sensibile dunque all'originalità del suo carattere ermeneutico.

In Gadamer Vico è considerato l'ultimo rappresentante della tradizione retorica dell'umanesimo, esaminata nell'apporto che offre alla fondazione dell'ermeneutica<sup>10</sup>. Imperniato su «antiche verità»<sup>11</sup>, il progetto di una «scienza nuova» riproporrebbe i valori del *sensus communis* e della *eloquentia* al fine di criticare la pretesa di assolutezza della scienza moderna e, nel riprendere il contrasto tra l'ideale

<sup>8</sup> Questo nesso ha avuto peraltro il pregio di allentare l'esclusivo vincolo storiografico che tra Vico e Hegel si era andato istituendo con Croce. Cfr. F. TESSITORE, *Vico tra due storicismi*, in ID., *Dimensioni dello storicismo*, Napoli, 1971, e ID., *Vico nelle origini dello storicismo tedesco*, in questo «Bollettino», IX (1979), pp. 5-34.

<sup>9</sup> In tal senso una parte determinante ha svolto in Germania l'interpretazione di Auerbach, che ha inserito Vico nel quadro epistemologico dell'ermeneutica diltheyana. Di Auerbach, oltre alla *Einleitung* alla sua traduzione della *Scienza nuova* (1924), si vedano in particolare i saggi *Vico e Herder* (1931), *Vico e lo storicismo estetico* (1948), *Vico e il Volksgeist* (1955), *Il contributo di Vico alla critica letteraria* (1958), in E. AUERBACH, S. Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza, tr. it. Bari, 1970.

<sup>10</sup> Analoga è, sotto questo aspetto, la posizione di Apel che considera Vico la «civetta della Minerva della cultura italiana rinascimentale» (Cfr. K.-O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, tr. it. Bologna, 1975, p. 408). Ma come per Gadamer, così anche per Apel, questa immagine si coniuga con quella che fa di Vico colui che ha percorso la fondazione delle scienze dello spirito (cfr. *ibid.*, p. 128). E per quanto Apel reintegri la problematica del linguaggio, del tutto trascurata da Dilthey (cfr. *ibid.*, p. 406), pure si deve concordare con il giudizio espresso da K. MÜLLER-VOLLMER, (*op. cit.*, pp. 53-56), secondo il quale Apel non ha fatto che sanzionare la tradizione esgetica tedesca.

<sup>11</sup> H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it. Milano, 1983, p. 42.

pratico della *phronesis* e quello teoretico della *sophia*, mirerebbe in particolare a difendere i diritti del verosimile e del sapere orientato nella prassi. In rapporto a questo sapere assume quindi particolare rilievo il concetto di *sensus communis* che nell'interpretazione di Gadamer finisce per apparire un concetto-chiave del progetto vichiano. Condizione stessa di quel sapere pratico, il *sensus communis* non è «solo quella capacità generale che tutti gli uomini possiedono, ma è anche il senso che fonda la comunità»<sup>12</sup>. Su questo senso comune Vico istituirebbe «il significato e il valore autonomo dell'eloquenza»<sup>13</sup>. Sorge però il dubbio che il rapporto, alla luce dello sviluppo della filosofia vichiana, vada semmai invertito, e insieme a questo sorge anche il dubbio, più radicale, che i valori della retorica tradizionale vengano rielaborati, in quello sviluppo, in modo da acquistare una dimensione del tutto nuova. Ma il Vico di Gadamer è quello dei primi scritti, del *De nostri temporis*, e non della *Scienza nuova*. È questo, certo, ciò che impedisce a Gadamer di vedere come la filosofia di Vico, che affonda le proprie radici nel terreno della retorica, e dunque in quello della riflessione intorno al linguaggio, grazie ad un intendimento del tutto nuovo di quest'ultimo, che ne riconosce l'autonomia, si situi decisamente al di là dei confini della retorica tradizionale per assumere un orientamento ermeneutico; è questo ciò che gli impedisce di individuare proprio nella filosofia del linguaggio di Vico la realizzazione di quel legame tra retorica ed ermeneutica che pure lo stesso Gadamer<sup>14</sup> tiene a valorizzare. Ne deriva così, per conseguenza, che anche in *Wahrheit und Methode* si perpetui il nesso Vico-Dilthey, che in forza del *verum-factum* si riprospetti l'immagine del precursore<sup>15</sup>.

Nella medesima linea interpretativa, che riduce il *verum-factum* al tema della storia e della conoscenza storica, si situa anche la lettura di Betti<sup>16</sup>. Non mancano qui tuttavia suggestioni e spunti diversi. Dal rifiuto del cliché che nella «scienza nuova» crede di ravvisare una «filosofia della storia», si fa strada in Betti l'idea di scorgervi

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>13</sup> *Ivi*.

<sup>14</sup> H.-G. GADAMER, *Rhetorik und Hermeneutik*, Göttingen, 1976, pp. 7-8.

<sup>15</sup> *Id.*, *Verità e metodo*, cit., pp. 264, 270. È interessante notare che il concetto di senso comune, su cui Gadamer tanto insiste, proprio in quanto inteso come «l'universalità concreta che costituisce l'unità comune di un gruppo, di un popolo, di una nazione o di tutto il genere umano» (*ibid.*, p. 44), avrebbe dovuto in realtà aprire la via ad una considerazione approfondita del linguaggio nella filosofia di Vico.

<sup>16</sup> E. BETTI, *Teoria generale della interpretazione*, Milano, 1990 [1955], p. 437.

piuttosto una «hermeneutica historiae»<sup>17</sup>. In questa prospettiva viene affermata la presenza, nell'opera di Vico, di una teoria generale dell'interpretazione che consiste in una epistemologia e in una metodologia ermeneutica; questa affermazione viene motivata sulla base dell'inversione dell'iter genetico in quello ermeneutico, in Vico già teorizzata esplicitamente e genialmente realizzata nella comprensione del «mondo civile». E poiché in questa inversione si deve riconoscere il cardine della moderna teoria dell'interpretazione, a nessun altro filosofo potrebbe – secondo Betti – «con maggiore fondamento far capo, come antecessore e maestro, una teoria dell'interpretazione che mirasse a raccogliere le fila del pensiero ermeneutico europeo»<sup>18</sup>.

Già in queste prime considerazioni emergono i limiti della linea interpretativa che, sviluppandosi in forme diverse, a partire dal nesso Vico-Dilthey, si prolunga, come si è visto, sino al dibattito contemporaneo. È difficile scorgere in Vico l'opposizione tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito» nei termini in cui è affermata dallo storicismo; questa opposizione non sembra anzi avere valore e consistenza nel progetto vichiano, teso semmai a superare la scissione cartesiana tra natura e spirito, tacitamente ammessa invece nella discussione sui fondamenti delle scienze dello spirito<sup>19</sup>. Così, risalendo al possibile nucleo della questione, si può sostenere che l'esclusione o almeno la sottovalutazione del linguaggio, nel ruolo di mediazione tra natura e spirito che Vico gli attribuisce, sia ciò che rappresenta il limite più grave di quella linea interpretativa basata sulla centralità della storia nella «scienza nuova»<sup>20</sup>. Né va dimenticato di osservare, segnalando tale limite, che proprio con Dilthey il tema del linguaggio, dominante nell'ermeneutica romantica, assume un ruolo secondario, sicché all'ampliamento dell'ermeneutica, promossa ad organo delle scienze dello spirito, fa tuttavia riscontro il restringimento del suo oggetto, di nuovo ridotto al documento scritto; se l'ermeneutica romantica pone cioè le basi per

<sup>17</sup> ID., *I principi di scienza nuova di G. B. Vico e la teoria dell'interpretazione storica*, in «Nuova Rivista di Diritto commerciale, Diritto dell'Economia e Diritto sociale», I (1957), pp. 48-49.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>19</sup> J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, tr. it. Bari, 1970, pp. 179 sgg.

<sup>20</sup> Neppure Cassirer, che ha sottolineato tuttavia l'importanza del linguaggio nella filosofia di Vico, costituisce un'eccezione. Per Cassirer infatti Vico è il primo ad avere osato tracciare un disegno complessivo delle scienze dello spirito affine a quello sviluppato dal «movimento tedesco»; il tema del linguaggio non viene in primo piano ma, accanto ad altri, è collocato «nella sfera di una metafisica generale dello spirito» (E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. Firenze, 1963, vol. I, p. 106).

una universalizzazione della prassi ermeneutica, che dal testo, prevedibilmente oscuro, viene estesa ad ogni forma di linguaggio, Dilthey riconduce nuovamente questa prassi al testo. Non è un caso che, nei suoi riferimenti a Vico, il tema del linguaggio venga da Dilthey trascurato. Anche in un *excursus* incentrato sul sorgere delle teorie sui tropi<sup>21</sup>, la teoria vichiana della metafora è considerata sintomaticamente momento fondamentale nella metodologia della interpretazione storica.

2. *Il linguaggio, fondamento di una «scienza nuova»*. «Nell'ermeneutica non c'è che un presupposto, il linguaggio»<sup>22</sup>. Assunto con le dovute precauzioni, questo aforisma di Schleiermacher appare appropriato anche alla «scienza nuova» di Vico.

Benché la filosofia del linguaggio abbia acquistato sempre maggiore rilievo negli studi vichiani, pure non si può dire che la centralità del linguaggio nella «scienza nuova» sia oggi unanimemente riconosciuta, né tanto meno si può dire che, laddove è riconosciuta, venga pienamente valutata nei suoi riflessi sulla concezione della filosofia e sul tentativo di rifondarla. Gli importanti contributi, che soprattutto negli ultimi decenni sono stati dedicati al tema del linguaggio in Vico, si sono molto spesso presentati timidamente come contributi settoriali, o hanno finito comunque per essere considerati tali<sup>23</sup>. A questo fa riscontro, d'altra parte, la scarsa attenzione prestata a questo tema in studi vichiani di grande rilievo, anche recen-

<sup>21</sup> W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, in *Gesammelte Schriften*, cit., pp. 761 sgg.

<sup>22</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, a cura di H. Kimmeler, Heidelberg, 1959, p. 38.

<sup>23</sup> Restano fondamentali in tal senso i contributi di A. PAGLIARO (*Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, in *Id.*, *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961, pp. 299-444; *Le origini del linguaggio secondo Vico*, in *AA.VV.*, *Campanella e Vico*, cit., pp. 269-288; *Giambattista Vico tra linguistica e retorica*, in *AA.VV.*, *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, a cura di E. Pontieri, Napoli, 1971, pp. 133-162), T. DE MAURO (*G. B. Vico dalla retorica allo storicismo linguistico*, in *Id.*, *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, Bologna, 1980 [1968], pp. 29-44), quelli di E. GRASSI (*Filosofia critica o filosofia topica. Il dualismo di Patbos e Ragione*, in «Archivio di Filosofia», 1969, pp. 109-121; *Vom Vorrang des Gemeinsinns und der Logik der Phantasie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXX (1976), pp. 67-94; *Preminenza del linguaggio razionale o del linguaggio metaforico? La tradizione umanistica*, in «Archivio di Filosofia», 1977, pp. 67-94 e *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, tr. it. Milano, 1989), di E. CONZATTI (*Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Tübingen, 1972, Teil II), di A. BATTISTINI (*La dignità della retorica. Studi su G. B. Vico*, Pisa, 1975), cui vanno aggiunti quelli di S. HAMPSHIRE (*Vico and Contemporary Philosophy of Language*, in *AA.VV.*, *G. B. Vico. An International Symposium*, ed. by G.

ti<sup>24</sup>. Proprio per questo non sembra superfluo ribadire che la «discoverta» di Vico, che è «la chiave maestra» della «scienza nuova», si compie con e nel linguaggio.

Considerare il linguaggio un fenomeno marginale, o comunque isolabile, nella filosofia di Vico, vuol dire non già trascurare un aspetto più o meno importante di quest'ultima, ma mancarne addirittura l'asse centrale intorno al quale viene costituendosi<sup>25</sup>. Perché in Vico la riflessione sul linguaggio non si sviluppa in conseguenza della sua riflessione sulla storia, ma, al contrario, da un nuovo modo di intendere il linguaggio scaturisce un nuovo modo di intendere la storia dell'umanità. Qui va colta l'originalità della sua filosofia che, proprio in quanto filosofia del linguaggio, può proporsi come «scienza nuova». Alla base vi è un capovolgimento di prospettiva sul linguaggio, quale viene configurandosi nell'ambito di studi a Vico più familiare, quello della retorica. Superata la concezione strumentale che caratterizza nel complesso la tradizione filo-

Tagliacozzo and H. White, Baltimore, The John Hopkins University P., 1969, pp. 475-481), H. READ (*Vico and the Genetic Theory of Poetry*, in AA.VV., *G. B. Vico's Science of Humanity*, ed by G. Tagliacozzo & D. Ph. Verene, Baltimore & London, The John Hopkins University P., 1976, pp. 341-350), J. M. MOONEY (*The Primacy of Language in Vico*, in AA.VV., *Vico and Contemporary Thought*, ed. by G. Tagliacozzo, M. J. Mooney and D. Ph. Verene, in «Social Research», XLII, 1976, 3, pp. 581-600 e *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, 1985) e più di recente quelli di G. WOHLFART (*Vico e il carattere poetico del linguaggio*, in questo «Bollettino», XI, 1981, pp. 56-95), di M. AGRIMI (*Ontologia storica del linguaggio in Vico*, in AA.VV., *Teorie e pratiche linguistiche del Settecento*, a cura di L. Formigari, Bologna, 1984, pp. 57-60), di M. PAPINI (*Arbor humanae linguae. L'etimologico di G. B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Bologna, 1984), di G. CANTELLI (*Mente corpo e linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, 1986), di G. MODICA (*Sulla fondazione del linguaggio in G. B. Vico*, in AA.VV., *Prospettive di storia della linguistica. Lingua, linguaggio, comunicazione sociale*, a cura di L. Formigari e F. Lo Piparo, Roma, 1988, pp. 175-190), J. TRABANT (*Phantasie und Sprache bei Vico und Humboldt*, in AA.VV., *Poetik - Humboldt - Hermeneutik. Studien für K. Müller-Vollmer zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. H. Müller-Sievers u. J. Trabant, Tübingen-Philadelphia-Amsterdam, 1988, pp. 23-41, e *Parlare scrivendo: Deconstructive Remarks About Derrida's Reading of Vico*, in «New Vico Studies», VII (1989), pp. 43-58).

<sup>24</sup> Basti qui citare ad esempio la *Einleitung* di Hösle alla nuova traduzione tedesca della *Scienza nuova* (V. HÖSLE, *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Einleitung*, in G. B. VICO, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übers. v. V. Hösle und C. Jermann, Hamburg, 1992, pp. XXXI-CCXCIII), nella quale la retorica e la filosofia del linguaggio appaiono relegate in un ruolo del tutto secondario. Per una discussione più puntuale mi permetto di rinviare alla mia recensione (cfr. questo «Bollettino» XXI, 1991, pp. 135-138).

<sup>25</sup> Su questo hanno insistito in particolare i già citati A. PAGLIARO, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*; e T. DE MAURO, *G. B. Vico dalla retorica allo storicismo linguistico*.

sofica precedente, il linguaggio viene esaminato non in relazione ad altro, ma in sé e per sé<sup>26</sup>. Il linguaggio non è lo strumento più o meno adeguato ad esprimere una verità separata ed esterna ad esso; piuttosto esso contiene la propria verità, verità che è non una sapienza riposta, ma una prima esperienza umana del reale. Sul riconoscimento di tale esperienza – che è riconoscimento della semanticità – si fonda l'autonomia della riflessione linguistica, la quale appare dunque guidata da una finalità interna, non esterna. Principio e fine della ricerca si situano per Vico all'interno del linguaggio. Dalle forme di quest'ultimo egli aspira a fondare ed elaborare l'intera filosofia.

La meditazione sul linguaggio, centrale in Vico sin dai primi scritti, dischiude quella sulla storia. Non più forzatamente ricondotto ad una verità assoluta e atemporale, cui non pare mai adeguato, il linguaggio rivela al suo interno una verità che, in quanto esperienza umana del reale, è sempre immersa nel tempo. Il linguaggio entra per così dire nella storia e, nel medesimo istante, la storia viene dispiegando il proprio corso. La scoperta della storia è in questo senso compresa in quella del linguaggio. Si deve pensare che la stessa introduzione del criterio genetico nell'interpretazione delle cose umane, basato sul postulato che identifica «natura» e «nascimento» di queste<sup>27</sup> (SN §§ 147, 148) sia suggerita immediatamente dal linguaggio, dall'osservazione che il suo essere è consegnato sempre nelle «guise» del suo divenire. L'esigenza di risalire alla genesi del linguaggio si estende a tutte le cose umane; nel tentativo di una ricostruzione genetica delle lingue si apre una nuova prospettiva sulle origini dell'umanità. Non è quindi l'interesse per i primordi a suscitare quello per il linguaggio<sup>28</sup>, perché se così fosse, il

<sup>26</sup> Cfr. in particolare E. COSERIU, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, cit., p. 91.

<sup>27</sup> Le citazioni vichiane sono tratte da G. B. VICO, *Opere*, 8 voll., a cura di B. Croce, G. Gentile, F. Nicolini, Bari, 1914-1953, osservando le seguenti sigle:

DT = De nostra temporis studiorum ratione (I)

DA = De antiquissima italorum sapientia (I)

R = Risposte (I)

DU = De Uno (III)

DC = De constantia Philologiae (112)

SNP = Scienza nuova Prima (III)

SN = Scienza nuova Seconda (IV)

A = Autobiografia (V)

C = Carteggio (V)

IOr = Institutiones Oratoriae, a cura di G. Crifò, Napoli, 1986.

<sup>28</sup> È quanto sostiene ad esempio V. HÖSLE, (*op. cit.*, p. CLXXX) nel paragrafo intitolato «Sprache und Schrift».

linguaggio avrebbe pur sempre una finalità esterna e strumentale, in tal caso quella della documentazione, consentendo i residui delle lingue, la cui remota antichità giunge ben al di là degli stessi reperti storici, un accesso, altrimenti precluso, al mondo dei popoli primitivi. Il linguaggio è anche documentazione, ma non è solo questo. La ricerca dell'origine delle «voci» è al contempo ricerca «delle vere storie dintorno alle origini delle cose da esse voci significate» (SNP 249). Questo però è possibile non solo perché la «*historia verborum*» è per così dire lo scrigno della «*historia rerum*», ma anche perché il linguaggio permette di ripercorrere a ritroso il cammino dell'umanità mediante l'inversione dell'iter genetico in quello ermeneutico che rappresenta la chiave interpretativa su cui si basa la novità della scienza vichiana.

Principio insieme costitutivo e interpretativo del «mondo civile», il linguaggio non è parte, per quanto essenziale, di questo mondo, non è istituzione accanto ad altre istituzioni. Il rischio maggiore di concepirlo così è quello di intenderlo in modo strumentale e non autonomo. Una differenza, di solito trascurata, che separa Vico dalla tradizione umanistica italiana, cui pure, com'è noto, è sotto molteplici aspetti debitore, sta proprio nel considerare il linguaggio non come veicolo della cultura umana, ma come forma di quest'ultima, come forma anzi primaria dell'essere-uomo e dell'umano essere-nel-mondo<sup>29</sup>. È mediante la parola che l'uomo emerge alla civiltà, umanizzando la «gran selva antica della terra» (SN § 3) con lo sforzo e la sofferenza che sempre accompagnano la formazione di sé e del mondo. In questo processo l'uomo trasfonde la propria soggettività nella realtà che va umanizzando e la oggettiva nelle forme linguistiche che ne assicurano la durata, e dunque la storia<sup>30</sup>. Tutto quello che è umanizzato appare perciò sempre linguisticamente formato. Non stupisce allora che l'attività linguistica, per tale sua primarietà, venga presa anche a modello di ogni altra attività umana che in essa appare radicata. Proprio nella misura in cui nel linguaggio può scorgersi più che altrove il divenire umano, in esso Vico ricerca non solo e non tanto la documentazione, quanto piuttosto la genesi stessa di quelle attività e di quegli istituti in cui l'uomo si realizza storicamente. Religione e diritto, che rappresentano per Vico le condi-

<sup>29</sup> Da questo punto di vista il tema del linguaggio non consegue ancora presso gli umanisti piena autonomia, poiché le lingue, in quanto veicoli culturali, vengono giudicati rispetto alla cultura tradita; di qui l'importanza assunta dalle *linguae eruditee*. In Vico viceversa l'autonomia del linguaggio porta con sé la pari dignità di tutte le lingue.

<sup>30</sup> Vale la pena di ricordare, proprio in relazione alla durata assicurata dalle forme linguistiche, il grande rilievo che nella riflessione di Vico assume la lingua scritta. Su questo cfr. J. TRABANT, *Deconstructive Remarks About Derrida's Reading of Vico*, cit.

zioni stesse della civiltà, per un verso si danno solo nel linguaggio e per l'altro in esso trovano il proprio modello originario, ossia sono poetici per necessità (DU XIII, 20)<sup>11</sup>. Come la religione nasce attraverso il nome di Dio (SN §§ 9, 375-376), così «i popoli si fondarono con le leggi, e le leggi appo tutti furono in versi dettate» (SN § 470)<sup>12</sup>. E questo radicamento della religione e del diritto nel linguaggio si spiega guardando non tanto alla dimensione intersoggettiva, che ne fa la base del sorgere della società umana, quanto piuttosto alla dimensione poetica, per cui il linguaggio sembra rivelarsi forma prima e modello di ogni «fare» umano.

3. *Il verum, il factum e il linguaggio.* È all'interno della riduzione del principio del *verum-factum* al tema della storia che è stata sollevata la questione della trascendentalità della filosofia vichiana<sup>13</sup>. Tale questione ha a dir vero non pochi precedenti nella lunga tradizione esegetica di questo principio. Già Jacobi nell'opera *Von den*

<sup>11</sup> Cfr. anche K. O. APEL, *op. cit.*, p. 345. Così, riesce difficile credere che l'interesse per il linguaggio nasce in Vico da quello per l'ermeneutica giuridica, secondo quanto afferma L. FORMIGARI, *Ermeneutica giuridica e teoria della lingua* in G. B. Vico, in «Intersezioni», 1987, 1, pp. 53-71. Se si può parlare di inerenza nel rapporto tra linguaggio e diritto, si dovrà tuttavia supporre che sia l'ultimo ad inerire al primo, e non il contrario. Quest'ultima tesi, inoltre, non solo implica una primarietà del diritto rispetto al linguaggio, con la conseguente, immediata individuazione nel diritto dell'asse centrale della «scienza nuova», ma comporta anche inevitabilmente una considerazione strumentale del linguaggio.

<sup>12</sup> L'esigenza di connettere tra loro religione e diritto si manifesta nel tentativo di ricercarne un nesso anche etimologicamente (SNP § 433).

<sup>13</sup> E questo, nonostante Otto, il maggiore sostenitore della tesi di una fondazione logico-trascendentale del sapere storico in Vico, introduca in tale contesto il tema dell'ideale metodico della costruttività geometrica. Cfr. in particolare S. OTTO (*Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms 'verum et factum convertuntur'*, *Überlegungen zu Giambattista Vicos 'Liber metaphysicus'*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXXIV, 1977, 1, pp. 32-54; *Faktizität und Transzendentalität der Geschichte. Die Aktualität der Geschichtsphilosophie G. B. Vicos im Blick auf Kant und Hegel*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XXXI, 1977, 1, pp. 43-60; *Vico als Transzendentalphilosoph*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXII, 1980, pp. 68-76; *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in questo «Bollettino», XI, 1981, pp. 33-57). Cfr. anche H. VIECHTBAUER, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte. Überlegungen zu G.B. Vicos 'Liber metaphysicus'*, München, 1977. Vico viene qui inserito nella linea di pensiero che da Cartesio, attraverso Kant, giunge fino a Husserl. Ha contestato questa tesi F. FELLMANN, (*Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München, 1976; *Ist Vico 'Neue Wissenschaft' Transzendentalphilosophie?*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXI, 1979, pp. 68-76; *La teologia storica in Vico e in Kant*, in questo «Bollettino», XI, 1981, pp. 96-111), che muovendo dall'esame della filosofia della storia di Vico, ha inteso in particolare sottolineare la distanza di quest'ultimo da Kant.

*göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, ricollegandosi al *Liber metaphysicus*, crede di scorgere un nesso ideale tra Vico e Kant<sup>34</sup>. Ed in effetti, sulla scia di Jacobi, non si può non convenire sull'esistenza di questo nesso che lega il *verum-factum* di Vico alla svolta copernicana di Kant e che poggia in definitiva sulla possibilità della conoscenza di quegli oggetti che il soggetto stesso costituisce. Ma, se nella convertibilità del vero e del fatto è insita una trascendentalità, questa tuttavia non può venire semplicemente ricondotta a quella kantiana a meno della perdita proprio del nucleo più nuovo e peculiare del principio vichiano. Pertanto guardando, come pare qui opportuno, non solo alle affinità, ma anche alle differenze tra i due filosofi, e nell'ambito di queste ultime non solo ai limiti di Vico rispetto a Kant<sup>35</sup>, ma viceversa anche ai limiti di Kant rispetto a Vico, ossia a quei motivi che inducono a situare quest'ultimo nell'orizzonte della critica postkantiana, emerge con chiarezza proprio il tema del linguaggio che la centralità e tale tema ha nella filosofia vichiana<sup>36</sup>. In questa prospettiva il nucleo del principio del *verum-factum* sembra rivelarsi un nucleo linguistico e, proprio perché linguistico, pragmatico.

A questo proposito vale la pena ricordare l'importante contributo che la «teoria critica» ha fornito, con Horkheimer<sup>37</sup> prima, con Habermas poi, alla lettura del *verum-factum* vichiano. È stato in particolare Habermas a porre l'accento sulla dimensione pragmatica della filosofia vichiana<sup>38</sup>. Ma pur rinviando al nodo comunicazione-prassi<sup>39</sup>, Habermas non ne coglie tutte le implicazioni. La possibilità di considerare la «scienza nuova» come una «filosofia della prassi» è stata delineata anche da Riedel, che ha richiamato l'attenzione sul nesso tra linguaggio e azione alla base delle «scienze ermeneutico-pratiche» che Vico intende fondare<sup>40</sup>. E proprio questo nesso deve essere ulteriormente indagato, perché non basta, in antitesi alla

<sup>34</sup> F. H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, tr. it. di N. Bobbio nel volume *Idealismo e realismo*, Torino, 1948, pp. 237 sgg.

<sup>35</sup> Su questo cfr. ora V. HÖSLE, *op. cit.*, pp. LXXI sgg., CLXXXVIII sgg.

<sup>36</sup> È questo tema che - com'è stato già notato - avvicina Vico alle metacritiche di Hamann, Herder e Humboldt. Cfr. anche G. WOHLFART, *op. cit.* Ma sulle differenze tra Vico e Humboldt cfr. ora J. TRABANT, *Phantasie und Sprache bei Vico und Humboldt*, cit.

<sup>37</sup> M. HORKHEIMER, *Gli inizi della filosofia borghese della storia* (1930), tr. it. Torino, 1978.

<sup>38</sup> J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it. Bologna, 1973, pp. 83 sgg.

<sup>39</sup> ID., *Conoscenza e interesse*, cit., pp. 150 sgg.

<sup>40</sup> M. RIEDEL, *Comprendere o spiegare? Teoria e storia delle scienze ermeneutiche*, tr. it. Napoli, 1989, pp. 40 sgg.

visione teoretica del principio cartesiano di chiarezza e distinzione, individuare nel principio vichiano del *verum-factum* una *prassi*, intesa come possibilità di produzione dei propri oggetti, se in essa non si scorge quella *prassi linguistica* nella quale, secondo Vico, l'uomo costituisce sé e il mondo.

Nell'introdurre qui il linguaggio come termine di mediazione tra *verum* e *factum*, non si pretende in nessun modo di esaurire il significato di questo principio che resta per molti versi ambiguo, come mostrano le numerose e controverse interpretazioni che ne sono state date<sup>41</sup>. Piuttosto si ricerca semplicemente una chiave interpretativa, che nell'offrire forse spunti nuovi, consenta di evitare soluzioni che riducano il *verum* al *factum* ed il *factum* al *verum*<sup>42</sup>.

Quanto la formulazione del *verum-factum* sia strettamente connessa alla riflessione sul linguaggio è evidente già nel *De nostri temporis* (DT 85-86), dove tale principio viene enunciato nel medesimo contesto in cui emerge la questione sull'essenza della metafora<sup>43</sup>. Ma in seguito, via via che assume centralità nella filosofia di Vico, in quanto caratterizzazione della natura umana nella sua complessità, e dunque anche nella sua realtà sensitiva e fantastica, il linguaggio diviene il modello stesso della conversione del *verum* e del *factum* e con questo di ogni operare umano. Ciò trova la prima conferma nell'opera *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* del 1710. Come risulta chiaramente dal titolo, Vico si propone, con metodo etimologico, così come aveva fatto Platone nel *Cratilo*, di attingere l'antica, risposta sapienza italica alle origini «dotte» della lingua latina, origini che risalirebbero a ioni ed etruschi, gli uni insigni nella speculazione filosofica, gli altri nei riti sacri (DA 125-126). Anche il principio della convertibilità del vero con il fatto, che rappresenta il nucleo di quest'opera, deriverebbe dagli antichi filosofi italici (DA 131-132). La derivazione di questo principio, e in genere quella della sua nuova metafisica, dalla lingua di popoli antichi non può essere considerata casuale, né tanto meno

<sup>41</sup> Cfr. oltre a R. MONDOLFO, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Napoli, 1969), A. CHILD, «Fare» e «conoscere» in *Hobbes, Vico e Dewey*, Napoli, 1970. Per una interpretazione teologica di questo principio cfr. K. LÖWTHI, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg, 1968.

<sup>42</sup> Ha aperto la via ad una interpretazione del *verum-factum* che ne sottolinea la rilevanza del nucleo linguistico Pagliaro, secondo il quale «Vico guarda alla lingua nel suo momento genetico, e, perciò, all'assunzione del significato al significare, cioè a quel certo momento della coscienza umana che diventa 'fatto' nella lingua» (A. PAGLIARO, *Lingua e portus secondo G. B. Vico*, cit., p. 330).

<sup>43</sup> Per questo cfr. D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G. B. Vico*, in questo «Bollettino», XVI (1986), pp. 325-334.

può essere vista come un bizzarro espediente retorico sul quale sarebbe allora lecito, anzi opportuno sorvolare. Di questo è convinto chi ritiene il *De antiquissima* un trattato di metafisica come un altro. Sta di fatto tuttavia che Vico non deduce con metodo logico la sua «filosofia prima», ma la va svelando piuttosto con metodo etimologico nelle vestigia di una lingua. Il punto d'avvio per la formulazione di una verità metafisica è costituito dunque da una indagine linguistica. In questo senso, separare il contenuto dell'opera dal metodo sembra molto discutibile, tanto più se si guarda allo sviluppo del pensiero vichiano e pertanto al crescente rilievo che andrà assumendo l'etimologia soprattutto nella *Scienza nuova*. Al metodo etimologico, quale viene configurandosi nel *De antiquissima*, come ricerca dunque dell'interpretazione che delle cose è stata data all'atto della loro nominazione, Vico resterà sempre fedele, tentando, con etimologie errate o no, di risalire al significato originario. Né verrà meno il proposito, già qui definito, di non seguire la via indicata da Varrone, Scaligero, Sanzio, Schoppe, deducendo la lingua dalla filosofia, secondo la consolidata tradizione razionalistica, ma di incamminarsi semmai per la via opposta, ricercando la sapienza riposta a partire dalla lingua<sup>44</sup>. Sarà invece abbandonata, com'è noto, l'idea di una «sapienza riposta», frutto della riflessione di pochi «addottrinati», tutti «mente e ragione», che ne avrebbero lasciato traccia nella creazione del linguaggio; e tale idea sarà soppiantata da quella di una «sapienza poetica», frutto della creatività dei «poeti teologi», degli uomini appena emersi dall'erramento ferino, tutti «robustissimi sensi e vastissime fantasie» (SN § 6), ai quali Vico attribuirà la creazione del linguaggio e l'inizio della civiltà. In questa diversa prospettiva, che appare certo critica verso l'impostazione del *De antiquissima*, Vico - occorre sottolinearlo - non rinuncia a percorrere il difficile cammino già intrapreso: il linguaggio rimane il luogo della ricerca e il metodo etimologico l'indispensabile segnavia. Ma se nel *De antiquissima* il linguaggio deve essere ancora sempre misurato alla realtà, e la parola alla cosa, nelle opere successive esso acquisterà piena autonomia mediante il riconoscimento di una propria verità, non più accertabile nel rapporto parola-cosa.

<sup>44</sup> «Quare quod Varro in *Originibus*, Julius Scaliger, *De causis Latinae linguae*, Franciscus Sanctius in *Minerva*, ibidemque in notis Gaspar Scioppus praestiterunt, longo a nostro distat incepto. Il enim ex philosophia, quam ipsi docti fuerant et excolebant, linguae causas eruere et systema comprehendere satagerunt; nos vero, nullius sectae addicti, ex ipsis vocabolorum originibus quatenam antiquorum sapientia Italorum fuerit sumus indagaturi» (DA 126).

La verità contenuta nella parola è nel *De antiquissima* una verità umana che si rivela in quanto tale una sapienza rispetto alla scienza divina delle cose, una *certezza* che non è, o non è ancora *verità*. Sia il conoscere umano, sia quello divino sono un «legere», ossia un raccogliere, processo in luce nel leggere che è un raccogliere di elementi della scrittura di cui sono composte le parole (DA 131). È possibile che il riferimento del raccogliere al leggere, mediante l'ambiguità del termine latino, non abbia qui un valore puramente esplicativo, ma alluda già al carattere linguistico della conoscenza. Di «intelligere» si può parlare solo a proposito di Dio. Per quanto «legere» significhi sempre anche scegliere, quest'ultima accezione sfuma in «intelligere», che viene secondo Vico da «interlegere»; «inter» infatti non andrebbe qui inteso nel senso di «frammezzamento», come dunque se si trattasse di «trascogliere tra le molte migliori cose», ma nel senso piuttosto «di accrescimento o di perfezione», indicando così la raccolta di *tutti* gli elementi (R 255). Ecco perché «intelligere» vuol dire «perfecte legere» e «aperte cognoscere» (DA 131). Solo Dio può intendere davvero le cose, poiché contiene in sé tutti gli elementi di esse, sia quelli intrinseci, sia quelli estrinseci. L'uomo invece, per la limitatezza della sua mente, la quale non contiene in sé tutte le cose che sono fuori di esse, non ha intendimento. Perciò il suo non è un «intelligere», ma un «cogitare», un andare raccogliendo solo gli elementi estrinseci delle cose (DA 132). Il raccogliere, in Dio e nell'uomo, non è solo quantitativamente, ma anche qualitativamente diverso. Nel primo caso esso si rileva immediatamente un *comporre*, nel secondo appare anzitutto un *dividere*. Consapevole di non conoscere gli elementi intrinseci delle cose, l'uomo si sforza di dividerle. Sotto questo aspetto «scientia humana naturae operum anatome quaedam videtur» (DA 133). Ma questo dividere, analizzare, anatomizzare, che risulta dalla limitatezza della mente umana, non va giudicato, secondo Vico, positivamente. È ancora una volta una parola latina ad indicare un utile iter esegetico: «minuere» significa sia dividere che diminuire, quasi che le cose divise vengano in certo senso anche ridotte, alterate, mutate (DA 134-135). «Mens divina in suae veritatis sole res videt; hoc est, dum rem videt, infinitas res cum re, quam videt, cognoscit: mens humana, cum distincte rem cognoscit, eam noctu cum lucerna videt, quam dum videt, adsita aspectu amittit suo» (DA 159). Dio può comporre, o ricomporre, le cose in tutti i loro elementi, intrinseci ed estrinseci, perché ne conosce la genesi, la guisa cioè in cui sono state fatte, e questo perché Dio stesso le ha create. Qui il vero si converte con il fatto. Sotto questo aspetto conoscere vuol dire fare, o saper fare una cosa: «il criterio di avere scienza di una cosa è di mandarla ad effetto» (R 258). Si compren-

de allora perché per gli antichi filosofi italici conoscere è «probare a caussis» (DA 149); se il *verum* e il *factum*, tra loro sinonimi, equivalgono all'*effectum*, la *caussa* equivale invece al *negotium*, che provenendo da *nec otium* vuol dire operare<sup>45</sup>. Così, provare le cause che danno origine ad una cosa null'altro vuol dire se non farla. «Cognizione» e «operazione» sono qui tutt'uno (R 258).

Non si deve credere tuttavia che, in base a questo, l'uomo sia condannato a dividere le cose; viceversa, riprendendo il tema del primato della topica sulla critica, già sviluppato nel *De nostri temporis*, Vico afferma la possibilità e soprattutto la validità di un comporre umano sul modello di quello divino. Tale comporre è retto da quella facoltà che sola può realmente sopperire alla limitatezza della mente umana, ossia dall'*ingenium*<sup>46</sup>, in grado di unificare ciò che è separato, di correlare ciò che procede in direzioni diverse (DA 179 sgg.). Facoltà sintetica – di contro alla analitica *ratio* – l'ingegno rende l'uomo simile a Dio, perché gli consente di comporre le cose, ossia di farle (R 212-213).

Se lo rende simile, non lo rende tuttavia uguale: il *verum* divino «disponit ac gignit», mentre quello umano «componit item ac facit» (DA 132). Così Vico, sostituendo qui la sapienza cristiana a quella della «cieca gentilità» (R 208), che riteneva il mondo eterno, senza principio e senza fine, ricorda la *creatio ex nihilo*, ed introduce in tal modo la distinzione tra il fare umano e il generare divino, poiché «*verum creatum convertatur cum facto, verum increatum cum genito*» (DA 132). Nel contesto della sapienza cristiana il tema della *creatio ex nihilo* non può non rinviare al *Verbum* divino. Secondo le «*Sacrae paginae*» in principio è il *Verbum*; esso è immediatamente creativo, «*volendo res, quas vult, facit, et tanta facilitate facit, ut eae ex seipsis existere videantur*» (DA 188). Sicché a ragione Pseudo-Longino<sup>47</sup> ammira la frase pronunciata da Mosè nel parlare dell'onnipotenza divina: «*Dixit et facta sunt*»<sup>48</sup>, poiché «*et factum et verum cum verbo convertuntur*» (DA, *ivi*). E insistendo sul potere creativo del *Verbum*, attraverso il quale viene alla luce il mondo, Vico dice del «sommo Factore», che «con l'istantaneo operare vuole, col fare parla: talché le opere di Dio sono i suoi parlari» (R 213).

<sup>45</sup> L'etimologia vichiana, già nota agli antichi (cfr. Festo, 184 L. «*negotium, quod non sit otium*»), è solo parzialmente infondata, dato che il latino *negotium* è effettivamente connesso con *otium*, laddove però l'elemento *neg-* non ha nulla a che vedere con il latino *nec*, risalendo invece ad un più antico \**negi-*.

<sup>46</sup> Si deve notare che *ingenium* contiene la stessa radice del verbo *gignere*, generare.

<sup>47</sup> *Del Sublime*, IX.

<sup>48</sup> *Genesi*, cap. I, *passim*.

L'uomo, *alter deus*, secondo un diffuso paradigma rinascimentale<sup>49</sup>, può comporre le cose, può cioè crearle, al medesimo modo in cui le crea Dio: con il linguaggio. Il processo è quello della *finzione* che, come si vedrà, resterà a caratterizzare la genesi del mondo umano. Qui tuttavia questo processo è esemplificato sulla base di entità geometrico-matematiche, il punto che si può disegnare e l'unità che si può moltiplicare (DA 135). Ma la matematica non ha in questa sede altra funzione che quella dell'esempio, poiché serve a mostrare la convertibilità del vero con il fatto<sup>50</sup>. Il punto e l'unità sono a ben guardare astrazioni, il primo perché se lo si disegna cessa di essere punto, la seconda perché se la si moltiplica non è più unità. Realmente tali entità esistono solo nella definizione di esse qual'è data con il nome. La matematica non fa dunque che definire nomi, laddove il nominare si rivela già un creare. L'uomo infatti «nomina ipsa definit, et ad Dei instar ex nulla re substrata, tamquam ex nihilo res veluti creat, punctum, lineam, superficiem» (DA 135). E che il nominare debba già qui essere inteso come modalità prima del fare, è testimoniato non solo dall'immediato rinvio al linguaggio nella finzione di un mondo, per quanto astratto, ma anche dal successivo riferimento al nominare in senso ampio, non limitato cioè unicamente alle definizioni matematiche. «Atque hoc pacto, quando ei negatum est elementa rerum tenere, ex quibus res ipsae certo existant, elementa verborum sibi confingit, ex quibus ideae sine ulla controversia excitentur» (*ibid.*).

Così, raccogliendo gli elementi estrinseci delle cose, l'uomo viene creando linguisticamente il proprio mondo. Ma se la parola divina non ha presupposti, quella umana si inserisce in uno spazio già formato. La prima crea la cosa, la seconda ne disvela gli elementi estrinseci.

4. *Lógos*: «cosa» ai greci, «fatto» agli ebrei. «Uscita alla luce la *Scienza nuova*, tra gli altri ebbe cura l'autore di mandarla al signor Giovanni Clerico ed eleggè via più sicura per Livorno, ove l'inviò, con lettera a quello indiritta, in un pacchetto al signor Giuseppe Artias, con cui aveva contratto amicizia qui in Napoli, il più dotto riputato tra gli ebrei di questa età nella scienza della lingua santa,

<sup>49</sup> Per questo cfr. K. O. APEL, *op. cit.*, pp. 412 sgg.

<sup>50</sup> Qui si intuisce la differenza che, nella concezione della matematica, separa Vico da Cassano e in genere dalla tradizione che da quest'ultimo, passando attraverso Keplero e Galilei, giunge sino a Leibniz. La matematica infatti non è per Vico un'arte creativa divina, e non comporta in nessun modo l'idea di una rappresentazione simbolica della creazione di Dio. Questa differenza non sembra sufficientemente considerata in Apel.

come il dimostra il *Testamento vecchio* con la di lui lezione stampato in Amsterdam, opera fatta celebre nella repubblica delle lettere» (A 55).

Nato nel 1672 da un avvocato di Salamanca stabilitosi a Livorno, Giuseppe Athias<sup>21</sup>, che Vico ricorda in questo passo dell'*Aggiunta* alla sua *Autobiografia*, fu dal 1733 rabbino-capo della comunità ebraica di quella città. Abilissimo mercante, Athias era insieme anche appassionato cultore di studi filologici, letterari e perfino musicali, oltre che eminente biblista. Come egli stesso racconta in una lettera inedita inviata il 20 novembre 1733 a Ludovico Antonio Muratori, con il quale aveva stretto amicizia, «un ardente desiderio, e moltissima curiosità di sapere» lo avevano spinto ad un intenso studio, soprattutto delle lingue; ben presto si era accorto infatti che «senza l'aiuto delle lingue tanto viventi che morte non si poteva andare avanti». Fu così che apprese l'ebraico da «un rabbino che possedeva perfettamente la bibbia ebraica e la grammatica di questa lingua». In seguito acquisì i rudimenti dell'arabo, del siriano e del samaritano, lingue di cui — aggiunge — «posso intendere i passi, che mi aiutano nella letteratura ebraica e a internarmi nei sentimenti del Bocharto<sup>22</sup> e di altri insigni letterati non ebrei ma ebraizzanti». La sua biblioteca, grazie anche ai numerosi rapporti con librai e bibliofili d'oltralpe, era ricca non solo di libri ebraici, ma anche di «autori di buona latinità», e di opere francesi e inglesi. Nei numerosi viaggi di affari, che lo condussero in varie città d'Italia e di Francia, d'Inghilterra e di Olanda, ebbe occasione di contrarre amicizia con letterati e studiosi del suo tempo, intrattenendo spesso un carteggio e godendo «della loro confidenza sino alla lor morte». Al servizio di questi non esitò a mettere le sue estese relazioni commerciali, affinché potessero spedire e ricevere libri. Nell'aprile del 1725 soggiornò per un periodo a Napoli, dove trovò accoglienza presso i maggiori studiosi della città, tra i quali Paolo Mattia Doria e lo stesso Giambattista Vico. Poco tempo dopo, il 3 novembre 1725, Vico scrisse ad Athias una lettera, purtroppo andata perduta, che accompagnava un pacco contenente cinque esemplari della *Scienza nuova Prima*<sup>23</sup>. Secondo il desiderio espresso da

<sup>21</sup> Per distinguersi dall'omonimo di Amsterdam, Athias aveva anteposto al proprio cognome l'altro di Filatete, appellativo dato allo storico Flavio Giuseppe, come egli stesso dice in una lettera autobiografica inedita del 1733 pubblicata in parte da Nicolini nell'*Appendice* al vol. VIII delle *Opere* di Vico, cit., pp. 258-264.

<sup>22</sup> Si tratta dell'opera di Samuel Bochart, *Phaleg et Chanaan*, che costituì una fonte importante per Vico.

<sup>23</sup> Di questa lettera si ha testimonianza nella risposta di Athias. Per quel che riguarda lo scambio tra Vico e Athias cfr. anche la lettera di Roberto Sostegni ad Athias del 17

Vico, Athias contraccambiò i favori ricevuti a Napoli tenendo per sé un esemplare, e provvedendo a spedire i rimanenti a Giuseppe Averani a Pisa, ad Anton Maria Salvini a Firenze, a Jean Leclerc ad Amsterdam e infine a Isaac Newton a Londra. Di tutto questo Athias assicurò Vico in una lettera del 26 febbraio 1726, gran parte della quale Vico stampò nella *Aggiunta*. È molto probabile che il carteggio tra Vico e Athias non dovette limitarsi solo a queste lettere, benché non ne siano pervenute altre. Com'è noto, molte lettere appartenenti al carteggio vichiano, di per sé non molto ampio, sono andate perdute; tra queste alcune certamente indirizzate a Giuseppe Athias<sup>34</sup>. Lo stesso dicasi per le lettere di quest'ultimo, andate per lo più disperse insieme alle sue carte. Alcune, inedite, indirizzate a Muratori, sono conservate nella Biblioteca Estense di Modena<sup>35</sup>; in una del 17 settembre 1725 si parla della *Scienza nuova prima*.

Ma, al di là della ricostruzione storica del rapporto Vico-Athias, resa difficile dalla scarsità di documenti, certo è che, quando Vico «non solo viveva da straniero nella sua patria, ma anche sconosciuto» (A 22), Athias fu tra i pochissimi a dimostrargli una reverente stima, avendo intuito forse meglio di ogni altro la genialità delle dottrine vichiane<sup>36</sup>. Sotto questo aspetto tale rapporto merita di essere precisato più chiaramente, soprattutto al fine di stabilire la possibile reciproca influenza dell'uno sull'altro. Lo ha fatto sinora soltanto Faur<sup>37</sup>, che ha mostrato la convergenza dell'«umanesimo religioso» di Vico con quello di molti pensatori ebraici ed *anusim*, marrani di Spagna e Portogallo. Rispetto alle correnti del razionalismo illuminista, non di rado esplicitamente anti-ebraiche<sup>38</sup>, Vico rappresentava una alternativa irrinunciabile, non solo per la deferenza e il rispetto che caratterizzano il suo atteggiamento verso gli ebrei (cfr. ad. es. A 53), ma anche perché il suo «pluralismo cul-

agosto 1725 (cfr. VICO, *Opere*, cit., *Appendice alla Autobiografia*, vol. VIII, p. 259) e la lettera di Vico a Leclerc del 5 novembre 1725 (C 189-190).

<sup>34</sup> Cfr. a questo proposito B. CROCE-F. NICOLINI, *Bibliografia vichiana*, cit., pp. 130-131.

<sup>35</sup> Archivio Soli-Muratori.

<sup>36</sup> È all'incirca quanto osserva al proposito Croce con toni a dir vero di ammissione sorpresa e contrariata (B. CROCE-F. NICOLINI, *op. cit.*, p. 196). Non dissimili sono quelli usati da Nicolini per spiegare «come mai il cattolicissimo Vico si gloriasse pubblicamente della sua "amicizia" con un ebreo» (*Appendice*, cit., p. 259).

<sup>37</sup> J. FAUR, *Vico, Religious Humanism and the Sephardic Tradition*, in «*Judaism*», XXVII (1978), pp. 63-71; ID., *The Splitting of the 'Logos': Some Remarks on Vico and Rabbinic Tradition*, in «*New Vico Studies*», III (1985), pp. 85-104.

<sup>38</sup> Basti qui citare, sulle orme di J. FAUR (*op. cit.*, pp. 64-67), il caso eclatante di Voltaire.

turale»<sup>59</sup> offriva il mezzo per difendere e rivendicare anzi, sotto un profilo filosofico, la peculiare eredità ebraica, minacciata dall'universalismo illuminista. Si comprende così il ruolo svolto da Vico all'interno della tradizione sefardita<sup>60</sup>, nella quale le sue idee e i suoi metodi, oltre a costituire un costante punto di riferimento, trovarono applicazione nell'esegesi della Scrittura e dei testi rabbinici. Il capitolo sulla «fortuna» di Vico deve essere pertanto ampliato ed includere anche questa importante e trascurata traccia nella ricezione del suo pensiero<sup>61</sup>. Ad Athias va senz'altro il merito di aver promosso questa ricezione, se è vero che non solo contribuì alla diffusione della *Scienza nuova Prima* in Italia e all'estero, ma che delle dottrine vichiane discusse con i letterati suoi amici, probabilmente della stessa comunità ebraica di Livorno (cfr. A 55). E proprio a Livorno si ha prova della presenza di Vico anche in anni successivi. Già nell'opera *Petah Enayim* (1878-1880), sulle parti aggadiche del Talmud, scritta da Benedetto Frizzi Cohen (1756-1844), che con tutta probabilità aveva conoscenza diretta della *Scienza nuova*, viene alla luce l'applicazione della metodologia vichiana all'interpretazione del testo rabbinico<sup>62</sup>. Ma questa applicazione trova forma sistematica soprattutto nell'opera *Em la-Migra* (1862-1863), un commento in ebraico al *Pantateuco*, di Elia Benamozegh (1823-1900), anche lui rabbino-capo della comunità di Livorno, tra le figure di maggior rilievo nell'ebraismo italiano<sup>63</sup>. Altri nomi potrebbero essere cita-

<sup>59</sup> Cfr. al riguardo anche A. W. SALOMONE, *Pluralism and Universality in Vico's Scienza nuova*, in AA.VV., G. B. Vico. *An International Symposium*, cit., pp. 520-535.

<sup>60</sup> Che tale ruolo sia pressoché circoscritto alla sola tradizione sefardita va ricondotto, secondo J. FAUR (op. cit., p. 67), non solo a motivi geografici; nello stesso periodo infatti, nell'Europa centrale ed orientale, il razionalismo illuminista va affermandosi sempre più negli ambienti intellettuali ebraici, con la *Haskalah* nel XVII secolo, e la *jüdische Wissenschaft* nel XIX secolo. L'umanesimo sefardita ne resta al di fuori.

<sup>61</sup> Va notato che né Croce, né tanto meno Nicolini, hanno seguito questa traccia. In generale sono pochi gli studi specifici su Vico e la tradizione ebraica. Oltre a quelli già menzionati di Faur, vanno ricordati quelli di SALOMONE, op. cit., N. ROTENSTREICH, *On cyclical Patterns and their Interpretation. The Interpretation of Judaism in the Wake of Vico and Hegel*, in «Hegel-Studien», XI (1976), pp. 181-204, e A. CAPRISTO, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», X (1987-1988), pp. 183-212.

<sup>62</sup> B. FRIZZI COHEN, *Petah Enayim*, 7 voll., Livorno, Costa & C., 1878-1880. Cfr. J. FAUR, op. cit., p. 69.

<sup>63</sup> Così si esprime Benamozegh a proposito dell'etimologia vichiana: «Vico, il grande pensatore, grazie alla sua enorme conoscenza del latino antico, fu in grado di scoprire, mediante l'analisi di parole e nomi, nonché della loro origine e dei loro (elementi) costitutivi, importanti concetti che mai erano stati esplicitamente enunciati nella storia e nell'antichità romana. Egli formulò il principio secondo il quale in ogni lingua sono contenuti le credenze e la storia antica [di un popolo]. Pertanto intendo applicare il medesimo metodo e vedere così se [anche] io riuscirò a scoprire [gli] aspetti fondamentali della

ti<sup>24</sup>, anche quelli di dotti e rabini che, venuti sia pure solo indirettamente in contatto con la metodologia vichiana<sup>65</sup>, la applicarono tuttavia all'ermeneutica del Talmud.

Altrettanto importante, per quanto forse esaminata ancor meno della precedente, è l'altra direzione di ricerca, quella cioè riguardante l'influenza esercitata dalla tradizione ebraica sul pensiero di Vico. Anche in questa prospettiva Athias deve aver svolto una essenziale funzione mediatrice, benché l'interesse di Vico per l'ebraismo risalga ad un periodo precedente a quello dell'incontro con Athias. Ma si dovrebbe aprire qui un capitolo trascurato negli studi vichiani, quello riguardante appunto Vico e l'ebraismo, che richiede, com'è ovvio, una trattazione a parte. In questo capitolo dovrebbero essere infatti considerati, o meglio riconsiderati, molti temi della «scienza nuova», temi controversi che forse, proprio in questo contesto interpretativo, risulterebbero più chiari: dal concetto di «provvidenza» al significato di «religione» in Vico, dal suo cattolicesimo al modo di intendere il rapporto tra le diverse religioni, dalla sua concezione della storia all'esigenza di distinguere tra storia sacra e storia profana, storia degli ebrei e storia dei gentili, pur nel tentativo di trovare una continuità tra queste<sup>66</sup>, un nesso tra le teorie sull'origine della civiltà e la cronologia ebraica, ecc.<sup>67</sup>. Comunque si voglia interpretare il rapporto di Vico con il «popolo

lingua Santa» (E. BENAMOZEGH, *Em la-Migna*, 5 voll., Livorno, 1862-1863, fol. 70a; cfr. anche fol. 109a).

<sup>64</sup> Importante è Rabbi Yisrael Moche Hazzan (1807-1863) di Izmir, in Turchia, che utilizzò la concezione vichiana delle origini «selvagge e contadinesche» della lingua (SN § 240) per indagare il lessico biblico. Anche per questo rinvio a J. FAUR, *op. cit.*, p. 68.

<sup>65</sup> Valga l'esempio addotto da Faur di Rabbi Raphael Verdugo (1747-1821) di Meknes, in Marocco.

<sup>66</sup> Una delle conseguenze fondamentali del grande mutamento di prospettiva che si produce nel corso del 1700 nella lettura della Bibbia, e che condusse ad una sempre più accentratista distanza critica, fu la convinzione, maturata attraverso la scoperta di altre civiltà, che l'umanità fosse molto più antica di quanto non risultasse dal racconto biblico, fino allora l'unico riferimento nella cronologia della preistoria. Cfr. P. ROSSI, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, 1979. Vico resta fedele alla datazione di Filone che faceva risalire la creazione al 3761 a.C.

<sup>67</sup> Entro questo contesto interpretativo risulterebbero forse meno oscuri e problematici i rapporti che legano Vico con indirizzi di pensiero a lui contemporanei, ad es. con il giusnaturalismo di Grozio, Pufendorf e Selden, o con il neopiepireismo napoletano, che aveva riproposto l'ipotesi dei «preadamiti», cioè degli uomini esistiti prima di Adamo, già formulata da Isaac de La Peyrère (1596-1675), singolare figura di marrano, fervente sostenitore di un messianismo millenarista, il quale rivoluzionò la critica biblica influenzando profondamente Spinoza (cfr. R. H. POPKIN, *Isaac La Peyrère 1596-1676. His Life, Work and Influence*, Leiden-New York-Koebenhavn-Köln, 1987). Nella *Scienza nuova* (§ 50) Vico prende le distanze dal *Præ-Adamitæ* (1653) di La Peyrère, ricollegandosi all'opera *Diluvium Noachi universale* (1692) di Martin Schoock.

di Dio»<sup>68</sup>, non si può tuttavia sottovalutare l'importanza di questo rapporto, com'è avvenuto negli studi vichiani<sup>69</sup>, né si può negare il ruolo della Bibbia e della critica biblica all'interno del pensiero vichiano. Ciò è provato tra l'altro dai frequenti rimandi, nella *Scienza nuova*, a ebraisti e critici biblici di diversa estrazione, da John Marsham (1602-1683) a Isaac Casaubon (1599-1614), da Johannes Buxtorf (1564-1629) al già menzionato Jean Leclerc (1657-1736), da Samuel Bochart (1599-1667) a Johannes Hottinger (1620-1667), da Gerard J. Voss (1577-1649) a John Spencer (1630-1695), da Jacques Boulduc (1575c.-1650) allo storico Piet van der Kun (1586-1638), ecc. Nel contesto della critica biblica hanno certo avuto rilievo per Vico le fonti del pensiero propriamente ebraico. È presumibile che, esplorando ulteriormente questo campo, ai nomi già noti, come quello di Baruch Spinoza<sup>70</sup>, altri se ne potrebbero aggiungere di umanisti e filosofi, ebrei e marrani, che Vico può aver conosciuto direttamente o no<sup>71</sup>.

Della lingua ebraica Vico non doveva possedere che qualche rudimento; d'altronde perfino la sua conoscenza del greco era molto limitata, mentre il latino era l'unica lingua di cui avesse padronanza oltre all'italiano. Tuttavia l'ostacolo della lingua, come in altri casi, non gli preclude del tutto l'accesso, per quanto mediato, alla cultura. Si deve presumere anche qui il medesimo atteggiamento, di sconfinata curiosità e di profondo rammarico per la limitatezza dei suoi mezzi, che contraddistinse il suo rapporto con altre culture dell'antichità, caldea, egiziana, fenicia, ecc., note attraverso gli autori classici, oppure con le culture del nuovo mondo o della Cina, per le quali si avvaleva dei racconti di viaggiatori e missionari. Ciò non gli impedì di giungere a geniali intuizioni, nonostante le scarse

<sup>68</sup> Per una sintesi dei punti fondamentali riguardanti la posizione di Vico verso gli ebrei e la storia ebraica si rinvia a N. ROTENSTREICH, *op. cit.*, pp. 183-188.

<sup>69</sup> Anche in tal caso deve aver influito la posizione di Croce, secondo il quale il tentativo di Vico di armonizzare storia sacra e profana scaturirebbe dal «suo scrupolo di uomo di fede e di buona fede» (B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1980<sup>4</sup>, p. 137), mentre il suo interesse e la sua trattazione della storia sacra non sarebbero in fondo che «apologetica biblica» (*ibid.*, p. 139).

<sup>70</sup> Ma non si possono dimenticare neppure Flavio Giuseppe e Filone Alessandrino. Di Spinoza Vico aveva letto sia l'*Etica*, sia il *Tractatus theologico-politicus*; pertanto conosceva bene la critica sviluppata nei capp. VIII-IX di quest'ultimo all'Antico Testamento (Pentateuco, Giosuè, Giudici, Ruth, Samuele, dei Re). Spinoza aveva in particolare messo in dubbio che l'autore del Pentateuco fosse Mosè. Benché Vico non ritenne legittimo tale approccio all'Antico Testamento, pure la critica biblica di Spinoza influenzò certamente la lettura vichiana dei testi omerici. Non è un caso che in due luoghi della *Scienza nuova* Mosè venga paragonato a Omero (SN §§ 585, 794).

<sup>71</sup> Basti citare ad esempio Menasseh ben Israel (1604-1657) eminente figura dell'ebraismo di Amsterdam, in stretto contatto con Grozio, il quale com'è noto influenzò profondamente Vico.

informazioni, né a dir vero gli impedì di esprimere giudizi molto discutibili, come allora era frequente, sulle diverse lingue, compresa la lingua santa.

Qui non interessa però tanto il giudizio e la sistemazione, spesso contraddittoria, della lingua ebraica, ritenuta talvolta lingua «naturale», perché opera della «divina *onomathesia*» concessa da Dio ad Adamo (SN § 401), talaltra lingua antichissima e per questo «poetica»<sup>72</sup>. Piuttosto, all'interno del rapporto di Vico con l'ebraismo, la questione è di chiarire se la visione del linguaggio risultante della Bibbia abbia influito sulla visione vichiana e sulla formulazione del *verum-factum*.

Nel primo capitolo della «logica poetica» si legge: «E convenevolmente fu così dalla divina provvidenza ordinato in tali tempi religiosi, per quella eterna proprietà: ch'alle religioni più importa meditarsi che favellarne; onde tal prima lingua ne' primi tempi mutoli delle nazioni, come si è detto nelle *Degnità*, dovette cominciare con cenni o atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee: per lo che *lógos* o «verbum» significò anche «fatto» agli ebrei, ed a' greci significò anche «cosa», come osserva Tommaso Gatachero, *De instrumenti stylo*» (SN § 401)<sup>73</sup>. È singolare che l'esplicito riferimento di Vico al significato di *lógos* come «fatto», traduzione dell'originale ebraico *dabar*, sia passato sotto silenzio<sup>74</sup>. Si è parlato anzi di «metafisica cristiano-platonica del *Logos*»<sup>75</sup> per spiegare le affinità di Vico con il «movimento tedesco», con Hamann e Herder<sup>76</sup>. E tuttavia qui, come già nel *De antiquissima*, dove pure il

<sup>72</sup> Già nel *De constantia philologiae* Vico scrive: «Hinc Hebraeae linguae antiquitatem intelligere datur, quae ferme omnis poetica est parabolis ac similitudinibus referta. Quin ipsi Hebraei omne acute dicunt alterutro horum troporum concinnatum  $\omega\omega\omega$  appellant; quod proprie ad parabolas et similitudines pertinet» (DC 380). Cfr. anche SNP §§ 28, 192, 253, 293. Connessa a questa sistemazione contraddittoria della lingua ebraica è la difficoltà di interpretare il mito della torre di Babele (cfr. SN § 62).

<sup>73</sup> Si tratta di Thomas Gataker (1574-1654), teologo e critico biblico, specialista in anomalie ortografiche. L'equivalenza di *lógos* e «cosa» era stata affermata in realtà da un certo Pfochenius, il quale aveva cercato di mostrare, movendo dal Vangelo di Luca (I, 37) anche l'equivalenza di *rhema* e «cosa» nell'uso classico greco. A questa tesi si era opposto Gataker nell'opera: *Thomae Gatakeri, De Novi Instrumenti stylo, dissertatio, quae viri doctissimi Sebastiani Pfochenii De linguae graecae Novi Testamenti puritate, in qua hebraismis, qui vulgo funguntur, quam plurimis larva detrahi dicitur, diatribae ad examen revocatur, scriptoribusque quae sacrorum quae profanorum loca, aliquam multa explicantur atque illustrantur. In TH. GATAKER, Opera critica - Traiecti ad Rhenum, ap. Fr. Halman, Guil. Vande Water, Am. Schouten, MDCXXVIII.*

<sup>74</sup> Nella sua nota di commento F. NICOLINI, ad esempio, non ne fa alcun cenno (*Commento storico alla Seconda Scienza nuova*, Roma, 1978<sup>2</sup>, p. 147).

<sup>75</sup> K.-O. APEL, *op. cit.*, p. 407.

<sup>76</sup> Ma si pensi all'importanza della *Qabbalah* all'interno della mistica del *Logos*, ad esempio in Böhme e in Hamann.

riferimento non è esplicito, si dovrebbe intendere il *Lógos* o *Verbum* non tanto in senso greco, quanto – come già intuisce Löwith<sup>77</sup> – in senso biblico<sup>78</sup>.

Se in principio è il *Lógos*, è perché in principio è la parola. Questa affermazione non è appannaggio esclusivo del Vangelo di Giovanni. Nel suo commento alla Torah il più popolare interprete biblico, Rashi di Troyes (1040?-1105), insegna che i primi due versetti della Genesi vanno letti come proposizioni subordinate alla proposizione principale che ha inizio con il terzo versetto. Sicché «Dio disse: «Sia la luce!»» (*Gen.*, 3) è la proposizione principale che regge le prime due<sup>79</sup>. È con il dire di Dio, con la parola, che tutto ha avuto inizio. La vera chiave della creazione è la Parola, *dabar*. *Dabar* ritorna molte volte nella Bibbia con significati molteplici che hanno reso difficile se non impossibile il compito dei traduttori: parole, cosa, fatto, evento, comandamento, ecc. Ma quel che è importante rilevare è che *dabar* indica la parola non solo nel suo contenuto semantico, ma anche nel suo valore pragmatico<sup>80</sup>. Di qui il significato di «fatto»<sup>81</sup>. È sotto questo aspetto che *dabar* si distingue e si contrappone a *lógos*<sup>82</sup>. Mentre quest'ultimo, quale si configura nello sviluppo della filosofia greca, già riducendosi al valore logico-linguistico di «discorso» manifestante il pensiero, allorché il pensiero razionale liberatosi dai vincoli linguistici si afferma nella sua astrattezza e staticità, finisce con l'identificarsi con la ragione, *dabar* resta nella tradizione ebraica legata all'effetto che produce nella realtà. Nella sua sintesi vengono conservate in una unità indissolubile parola, pensiero e azione. La scissione che si produce nel *lógos*, e la sua connessa riduzione, appaiono indicative, di contro alla compiuta unità di *dabar*, di una riflessione che si indirizza in senso inverso, se non opposto, a quello della tradizione ebraica<sup>83</sup>. Non ha

<sup>77</sup> K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 8.

<sup>78</sup> D'altronde anche nel *De antiquissima*, là dove allude alla creazione divina, Vico rinvia alla Bibbia.

<sup>79</sup> Cfr. RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, tr. it. Casale Monferrato, 1985, pp. 3-4.

<sup>80</sup> Il forte valore pragmatico di *dabar* deriva dalle connotazioni che il termine aveva nei contesti dell'oralità peculiare al mondo ebraico antico, in particolare in quello giuridico. Qui *dabar* corrisponde al latino *negotium*. Per l'etimologia vichiana di quest'ultimo v. nota VI 45.

<sup>81</sup> Nella Bibbia *dabar* ricorre con questo significato, al singolare o al plurale, in *Gen.* 15, 1; 1 *Sam.* 4, 16; 10, 16; 21, 9; 2 *Sam.* 1, 4; 1 *Re* 11, 41; 12, 30; 14, 19; *Rt.* 3, 18; *Est.* 1, 13; 2, 22; 2, 23; 6, 1; 8, 5; 10, 2. V. E. YENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino, 1978.

<sup>82</sup> Non è un caso che, nella versione dei *Settanta*, *dabar* venga tradotto anche con *rhéma*.

<sup>83</sup> Qui si individua anche facilmente una linea di rottura tra ebraismo e cristianesimo. Cfr. A. NEHER, *L'esilio della parola*, tr. it. Genova, 1991, p. 103.

sensu in questa tradizione la grande questione, che percorre tutto il pensiero linguistico occidentale fino al medioevo e oltre, sul valore di verità della parola, sulla sua conformità alla cosa, perché qui la verità si rivela per così dire conforme all'azione, e in quanto tale sollecita il recupero dell'intenzione che è all'origine di questa. Ovunque nella tradizione ebraica, nell'argomentazione talmudica<sup>54</sup>, come nella mistica della *Quabbalah*<sup>55</sup>, emerge questa concezione della parola.

Quando Vico nella «Logica poetica» mette in luce il significato di «fatto» che il *lógos* o *verbum* ha presso gli ebrei, distinguendolo dal significato di «cosa», non solo fa riferimento esplicito alla parola biblica, ma istituisce anche per conseguenza un nesso immediato, già delineato nel *De antiquissima*, tra il parlare e il fare. Per quanto questo nesso difficilmente possa restare inosservato per il valore che «fatto» ha nella filosofia di Vico, pure non è stato preso in considerazione né nella ricostruzione delle fonti del *verum-factum*<sup>56</sup>, né nella sua interpretazione.

Se si richiama alla memoria quanto è già stato detto in precedenza sulla formulazione del *verum-factum* nel *De antiquissima*, dove la convertibilità dell'uno con l'altro e di entrambi con la parola trova il proprio modello nel creare divino, per essere di qui estesa a quello umano, si è indotti a supporre che Vico muova dai primi capitoli della *Genesi*<sup>57</sup> e che in una sorta di commento a questi, venga sviluppando il principio del *verum-factum*. Quest'ultimo appare allora incomprensibile in tale prospettiva se non si riconosce nel linguaggio la condizione di quella convertibilità. In quei capitoli della *Genesi* infatti il linguaggio è presupposto come realtà ultima che può essere considerata solo nel suo dispiegarsi<sup>58</sup>. Gli atti della crea-

<sup>54</sup> Su questo cfr. ora J. ROZENBERG, *Discours, Sémantique et argumentation selon la tradition talmudique*, in «Histoire, Épistémologie, Langage», 1988, pp. 29-42. Per una breve ricostruzione della visione della lingua nella Bibbia cfr. W. SCHENK, *Altisraelitische Sprachauffassungen in der Hebräischen Bibel*, in AA.VV., *Geschichte der Sprachtheorie. Sprachtheorien der abendländischen Antike*, hrsg. v. P. Schmitter, Tübingen, 1991, pp. 3-25.

<sup>55</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. Genova, 1986, pp. 28-29. Per i cabalisti - osserva Scholem - «il linguaggio è la facoltà somma, o, per usare l'espressione di J. G. Hamman, la "madre della ragione e della rivelazione"» (G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Torino, 1980, p. 244).

<sup>56</sup> L'accostamento tra Filone e Vico, che Mondolfo cautamente propone nel suo saggio sui precorrenti del principio vichiano (R. MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 14-15), dovrebbe forse essere ripreso e sviluppato in questa prospettiva.

<sup>57</sup> I rinvii alla *Genesi* sono d'altronde chiari. Cfr. in particolare R 209, ma anche SN § 401.

<sup>58</sup> Cfr. la suggestiva interpretazione di W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it. Torino, 1960, pp. 60-88.

zione sono caratterizzati dall'immediato e chiaro nesso tra parlare e fare da cui scaturiscono i *d<sup>e</sup>barim* di Dio. All'uomo, colui che parla, Dio ha affidato la sua forza creatrice infondendogli l'alito vitale della lingua (*Gen. 2, 7*). Non lo ha creato con la parola, non lo ha sottoposto alla lingua, ma ha lasciato che questo prezioso mezzo della sua creazione sgorgasse in lui liberamente. Non nominato, l'uomo diviene il datore dei nomi (*Gen. 2, 19-20*). Ma l'uomo nomina a misura della propria conoscenza, nei limiti di questa. Qui si coglie lo scarto rispetto alla parola divina. Il modello della convertibilità del vero e del fatto e di entrambi con la parola resta il medesimo, ma la parola viene creata *propriamente* in Dio, *impropriamente* nell'uomo (*DA 187*).

5. *Poetarum figmenta*. La prima parola dell'uomo fu poetica, e lo fu per necessità. A questa conclusione Vico giunge per via filosofica nel *De constantia philologiae* (*DC 305 sgg.*), ricavandola direttamente dal principio del *verum-factum*. Il che in primo luogo prova che non vi è frattura nella meditazione vichiana sul *verum-factum*, in contrasto dunque con l'opinione più diffusa secondo la quale, applicato dapprima nel *De antiquissima* all'ambito geometrico-matematico, questo principio ricomparirebbe poi nella *Scienza nuova Seconda*, applicato questa volta, quasi inaspettatamente, alla storia<sup>99</sup>; in secondo luogo fornisce un'ulteriore conferma della stretta connessione tra la formulazione del *verum-factum* e la riflessione sul linguaggio, nella quale va individuato in definitiva il motivo di continuità.

La necessità della poesia, forma originaria del linguaggio, viene giustificata già nella *Sinopsi del Diritto universale* (1720) come necessità dell'uomo di elevarsi dallo stato di natura per inserirsi nel processo della storia, come necessità dunque di *tradizione*, bisogno delle «prime genti umane ingegnose» (*DU 7*) di oggettivare poeticamente il flusso della loro conoscenza della realtà, per tramandarla alle generazioni successive. «Per tutto ciò pruova che l'origine della poesia non fu né 'l piacere né 'l comodo, ma la necessità la quale ebbero i primi padri d'insegnare a' figliuoli gli essempli degli antenati» (*ibid.*).

L'uomo che qui Vico descrive non appare diverso da quello del *De antiquissima*: non gli viene concesso di «intelligere», ma può solo andare raccogliendo gli elementi delle cose nel tentativo di

<sup>99</sup> Cfr. a questo proposito D. PH. VERENE, *Vico: La scienza della fantasia*, tr. it. Roma, 1984, p. 59.

comportati. E tuttavia diverso è il punto di vista assunto, perché dopo la metafisica negativa, il «fare» dell'uomo, nella sua natura poetica, è osservato ora positivamente. Il non intendere assume un valore del tutto nuovo, diviene il presupposto stesso della creatività. Secondo l'assioma della «metafisica ragionata», *homo intelligendo fit omnia*; secondo l'assioma della «metafisica sentita e immaginata» (SN § 375) che Vico propone nella *Scienza nuova: homo non intelligendo fit omnia* (SN § 405). L'intendere e il fare si escludono a vicenda. E questo assioma appare nella sua piena efficacia se si guarda – come per Vico è indispensabile – a quella aurora nella quale è possibile rappresentarsi il primo, originario costituirsi del mondo umano. Circondati da un mondo naturale che Dio ha creato e di cui Egli solo ha scienza, i primi uomini non intendono le sostanze delle cose (DC 366). Sicché la conoscenza non si dà qui razionalmente, attraverso l'intelletto. Né vi può essere infatti una *adaequatio intellectus ad rem*, un fedele rispecchiamento di un mondo già dato, che contrasterebbe con il principio stesso del *verum-factum*, valido per Dio, ma valido anche per l'uomo; né d'altra parte sussistono, in quella fase aurorale, degli schemi razionali e astratti, degli «universali ragionati», ai quali poter ridurre la realtà. Questi vengono guadagnati in un ordinamento in generi e specie che qui non si è ancora compiuto. Non con l'intelletto dunque, ma con i sensi e la fantasia, i primi uomini vengono raccogliendo gli elementi estrinseci delle cose. Il che vuol dire che l'originario «fare» avviene in un rapporto diretto con la realtà, non mediato cioè da schemi astratti e barriere concettuali, nel quale l'uomo vive completamente immerso in essa e, proprio per questo, la viene interpretando attraverso i sensi e la fantasia. Quel raccogliere gli elementi estrinseci delle cose, a cui Vico aveva accennato nel *De antiquissima*, assume qui contorni più precisi. Gli elementi estrinseci non sono che gli aspetti, i tratti delle cose che più colpiscono i sensi, e su questi deve fondarsi la conoscenza dei primi uomini per i quali le cose restano in se stesse un mistero. Così essi «tamquam pueri insigniora animadvertant, et tamquam foeminae componant» (DC 369). Non solo l'avvertire con i sensi più desti, ma anche il successivo comporre, ancora una volta considerato come riflesso del creare divino, spingono Vico ad intravedere nel «fare» dei primi uomini il medesimo «fare» dei poeti (DC 366 sgg.). Essi furono, anzi, tutti poeti, e lo furono per necessità (SN § 376). All'oscuro della guisa in cui sono state create da Dio quelle cose, nelle quali pure vive immerso, l'uomo della fase aurorale non rinuncia a ricrearle. È questo il modo per fare proprie le cose che gli resterebbero altrimenti estranee. Tale appropriazione non è dunque che una umanizzazione di quel che l'uomo non ha creato. In questo senso ricreare il mondo,

facendoselo proprio, e porsene al centro, è tutt'uno. Poiché non intende, «egli fa sé regola dell'universo» (SN § 120); l'ignoranza lo induce a guardare le cose secondo la sua natura individuale. Questo non vale solo nei casi particolari che rivelano con chiarezza il processo di conversione antropomorfica, quelli cioè in cui l'uomo, scorrendo somiglianze tra sé e le cose, attribuisce a queste la propria natura, «come il volgo, per esempio, dice la calamita esser innamorata del ferro» (SN § 180). In generale, ovunque l'uomo, *alter deus*, creatore del proprio mondo, poeta per necessità, indirizzi la sua attività poetica, «col non intender egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa» (SN § 405). Nel ricreare le cose di cui ignora la genesi, le accoglie in sé e, in una sintesi creativa, trasfonde in esse la propria natura soggettiva, sicché le cose, quali appaiono una volta ricreate per questa via, portano la traccia di tale natura, nella quale l'uomo riconosce se stesso e il proprio operare. Mentre fa di sé un mondo, egli vi si realizza dunque come soggetto.

Questo creare dell'uomo è, sul modello di quello di Dio un creare linguistico. Se con la parola di Dio viene alla luce il mondo naturale, con la parola dell'uomo sorge il «mondo civile». Anche qui, come già in precedenza in relazione alle entità geometrico-matematiche, il nominare si rivela la modalità prima del fare. Ma a differenza del nominare da cui risultano quelle entità astratte, questo si compie «con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini» (SN § 349). Eppure anche in questo caso Vico parla di *finzione* per caratterizzare la genesi linguistica del mondo umano (DC 364 sgg.). Proprio la *finzione* assume anzi in tale contesto un rilievo particolare, perché specifica definitivamente lo scarto già segnalato tra il creare di Dio e quello dell'uomo, fondati nondimeno sul medesimo modello: «perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpolentissima fantasia, e, perch'era corpolentissima, il facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano, onde furon detti "poeti", che lo stesso in greco suona che "criatori"» (SN § 376). Ricompare, in questa celebre degnità, il nesso poesia-finzione, interpretato tuttavia in senso opposto rispetto a quello tradizionale. Lungo tutto il medioevo, erede per questo della tradizione platonica e, solo in parte, di quella aristotelica, la poesia viene ricondotta alla finzione<sup>90</sup>. E la finzione poetica è tale in quanto rinvia a qualcosa di

<sup>90</sup> Così, ad esempio, Isidoro di Siviglia scrive: «Fabulas poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae» (ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum sive originum libri XX*, a cura di W.M. Lindsay, Oxonii, 1962, XL, pp. 3-4).

falso, a differenza del vero rispecchiato nella parola comune. Si determina a partire di qui la contrapposizione tra parola *propria* e parola *impropria*. Quest'ultima, intesa come forma accidentale del denominare, può apparire legittima solo se la si guarda come forma ornata, come un 'di più' che si aggiunge alla parola *propria* per abbellirla. Ma già nel primo umanesimo italiano si delinea una «difesa» della poesia volta a dimostrare l'originarietà del linguaggio poetico contro il giudizio che vuole la poesia una «pernitiosa mendacia». Con parole che rievocano immediatamente quelle di Vico, Salutati afferma che i *poetarum figmenta* sono *res factae* che «dicta sunt a 'poyo' Grece, Latine 'fingo'<sup>11</sup> vel 'facio'<sup>12</sup>». La riconduzione di *fingo* a *facio*, apre qui una nuova prospettiva. Nella sua accezione di base  *fingere* vuol dire *facere*; ma si tratta di un fare particolare, ossia di un fare con «artificio» – come si sarebbe detto nel Seicento – di un plasmare, foggiare esteriormente, disporre. Così  *fingere* contraddistingue meglio di ogni altro verbo il fare umano che – come si è visto – si rivela un fare *improprio* rispetto a quello divino, che è sempre *proprio*. Si può dire allora che, non conoscendo il mondo che lo circonda, l'uomo si finge con la parola un proprio mondo. E questa parola, perché è impropria, è parola poetica.

I *poetarum figmenta* sono *res factae* e, in quanto *factae*, sono *verae*. Qui il *factum* si converte con il *verum*, e il *verum* con il *factum*, non meno che nel modello divino. D'altronde, secondo la tradizione retorica, che in Vico si rinnova,  *fingere* vuol dire anche «presupporre qualcosa come vera». In questo senso la parola costituisce di per se stessa dato di verità. Si coglie, in tale riconoscimento di una verità peculiare al linguaggio, non esterna né separata da esso, quel capovolgimento di prospettiva da cui deriva – come si è accennato – l'autonomia della riflessione linguistica.

Ancora nel *De antiquissima* il linguaggio è misurato alla realtà, la parola alla cosa; poiché si raffronta alla verità divina, quella umana appare una certezza che non è ancora verità. Ma già a partire dal *De constantia*, allorché l'attenzione si rivolge al «fare» dell'uomo, la certezza è assunta a verità. Poiché il *verum-factum* si applica qui immediatamente all'uomo –, in questa conversione può disporsi la relazione *verum-certum*, coincidendo, in quel che l'uomo fa, il vero

<sup>11</sup> In realtà tra *poitō* e *fingo* non vi è correlazione etimologica.

<sup>12</sup> Cfr. C. SALUTATI, *De laboribus Hercolis*, a cura di B. L. Ullmann, Turici, 1951, I, p. 16. Per la «difesa» della poesia in Salutati cfr. D. DI CESARE, *La poesia come poesis politica in Coluccio Salutati*, in AA.VV., *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, ed. by B. Mojsisch & O. Pluta, Amsterdam-Philadelphia, 1992, pp. 193-210.

<sup>13</sup> Cfr. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* V, 10-95 188.

con il certo. Il primo termine gravita per così dire sull'oggetto, il secondo sul soggetto. Questo ha certezza quando il suo fare è un rendere vero, e viceversa.

Non più sapienza riposta, ma prima esperienza umana del reale, la verità contenuta nella parola non attende di essere accertata nel rapporto parola-cosa, ma, in quanto già certa, si presenta come verità della parola. Non ha senso qui interrogarsi sulla verità o falsità della parola, sulla sua conformità alla cosa. La verità della cosa è possesso esclusivo di Dio che con la sua parola l'ha creata. Poiché gli è inattingibile nella sua verità, l'uomo ricrea in sé la cosa, ne compone cioè i tratti in una interpretazione sensitiva e fantastica quale si dà nella parola poetica. Quest'ultima è tanto diversa da quella divina, quanto lo è il fare di Dio dal fingere dell'uomo. Eppure anche la parola poetica ha come effetto quello di trarre alla luce un mondo, in quanto essa permette alla cosa di esistere per l'uomo, ossia di manifestarsi. Con e nella parola la cosa si manifesta sempre per mezzo dell'interpretazione che ne viene data. Questa interpretazione è il significato della parola; e dunque l'autonomia della parola nella sua verità è autonomia nella sua semanticità. Significare una cosa è farla, e facendola renderla vera. Da questo punto di vista il *significare* si rivela la forma prima del *fare* umano; in forza di quell'interpretazione l'uomo trae alla luce il suo mondo. E il significare, che è sempre originariamente un significare poetico, un significare «fantastico per sostanze animate» (SN § 401), appare autonomo perché non solo non attende di essere accertato, ma non attende neppure di essere completato. La fase razionale, meridiana della conoscenza, può sviluppare quella poetica, aurorale, ma non può completarla, né dunque sostituirla. La verità poetica della parola è pertanto la prima, insostituibile verità per l'uomo. «Talché, se bene vi si rifletta, il vero poetico è un vero metafisico, a petto del quale il vero fisico, che non vi si conforma, dee tenersi a luogo di falso» (SN § 205). Se non vi è conformità, è il vero fisico, e non quello poetico, che deve essere ritenuto falso, coerentemente al principio del *verum-factum*. E, d'altra parte, il vero poetico non è mai falso, né i primi poeti possono essere tacciati di menzogna: «nam mendacia ex vi quae fit vero dicitur, quam vim facit electio, non natura» (DC 381). Ciò che è finto in quanto fatto è vero; sarebbe falso se, nel processo della finzione, subentrasse la *electio*, la quale tuttavia scaturisce sempre dalla riflessione. L'immediatezza del rapporto con il reale sarebbe infranta da un distacco deliberato. È questo il caso dell'ironia che va quindi considerata un prodotto della conoscenza razionale. «L'ironia certamente non poté cominciare che da' tempi della riflessione, perch'ella è formata dal falso in forza d'una riflessione che prende maschera di verità. E qui esce un gran principio di cose umane, che

conferma l'origine della poesia qui scoperta: che i primi uomini della gentilità essendo stati semplicissimi quanto i fanciulli, i quali per natura son veritieri, le prime favole non poterono fingere nulla di falso; per lo che dovertero necessariamente essere, quali sopra ci vennero diffinite, vere narrazioni» (SN § 408).

6. *Sul primato del senso.* Il «fare» dell'uomo, ovvero il suo fingersi un mondo, si è rivelato nella sua peculiarità un significare che, originariamente, è sempre un significare poetico o – e per Vico è lo stesso – metaforico. Il «più sublime lavoro della poesia» è dare «senso» alle cose «insensate» (SN § 186). Secondo il principio del *verum-factum* conoscere una cosa vuol dire saperne indicare le cause, e dunque poterla fare. Ma il mondo naturale, nei suoi necessari nessi di causa-effetto, è per l'uomo inesplicabile – perché non sa provarne le cause –, estraneo e privo di senso. Il passaggio dal non-senso al senso intanto è possibile, in quanto il mondo naturale viene avvertito teleologicamente. Il determinismo del mondo naturale non è soppresso, ma per così dire reinterpretato dal finalismo del mondo umano. Le cause che nella sua attività poetica l'uomo prova, non sono pertanto le cause prime, che spiegano l'oggetto nelle sue relazioni causali, ma sono piuttosto le cause ultime, quelle che danno senso all'oggetto, rendendolo comprensibile. Le relazioni causali vengono così interrotte da nuove relazioni significative in forza delle quali l'uomo, non più oggetto tra gli oggetti, ma soggetto di un mondo che ha in lui il proprio centro, sottrae se stesso e le cose ad una causalità insensata. È il sublime lavoro della poesia che rompe la necessità del nesso causa-effetto e consente all'uomo di orientarsi in un mondo che gli appartiene perché ha un senso.

Non è ancora chiaro, tuttavia, perché il significare originario sia quello poetico, perché proprio nella parola poetica debba scorgersi quella prassi linguistica in cui viene costituendosi il mondo umano. La via che Vico segue per giungere a questa «scoperta», che è la chiave maestra della sua «scienza nuova» (SN § 34), è la via che conduce dai tropi retorici ai caratteri poetici o universali fantastici, e che alla base di questi ultimi lascia intravedere il medesimo processo conoscitivo che caratterizza i primi<sup>24</sup>. È Vico stesso, d'altronde, a rendere esplicito questo collegamento, quando nel contesto in cui vengono introdotti per la prima volta i caratteri poe-

<sup>24</sup> Per questo rinvio a D. DI CESARE, *De Tropis. Funktion und Relevanz der Tropen in Vicos Sprachphilosophie*, in AA.VV., *Poetik - Humboldt - Hermeneutik. Studien für K.*

tici ne indica la fonte retorica: «characteres poetici ex metaphora orti sunt» (DC 370). Di tale provenienza è necessario tener conto per evitare interpretazioni riduttive dei caratteri poetici; inoltre, la riconduzione del linguaggio poetico a quello figurato consente di comprendere pienamente il capovolgimento del rapporto tradizionale poesia-prosa che conduce Vico ad affermare «locutio poetica propria, impropria vulgaris» (DC II: 47).

Prodotto dell'ingegno, che sa cogliere somiglianze tra cose diverse, e correlare ciò che è separato, il tropo poetico, o universale fantastico, presenta una struttura a tre termini, apparentemente simile a quella del sillogismo, ma che se ne discosta tuttavia per la specificità del termine medio e per la natura dei nessi predicativi che questo istituisce. Nel sillogismo il termine medio è dato obiettivamente, poiché nel collegamento degli estremi viene rispettato l'ordine esistente, la divisione in generi e specie (DA 195). Nel tropo il termine medio deve essere trovato ingegnosamente dal soggetto e i nessi predicativi istituiti per questa via, in forza di una somiglianza, sono esterni ad una divisione in generi e specie. Questa predicazione rivela la sua priorità rispetto a quella del sillogismo. Il processo conoscitivo che ne è alla base è l'induzione del simile<sup>97</sup>. Nelle *Istitutiones oratoriae* Vico distingue due tipi di induzione: l'induzione «altera partium» e quella «altera similitum» (IOr 194). La prima è una enumerazione di tratti simili a più oggetti, la quale, offrendo la possibilità di astrarre dalle differenze le qualità comuni, è finalizzata alla costruzione di un genere, di un universale ragionato; in essa si perde definitivamente la 'peculiarità' dell'oggetto individuale che pure ne costituisce l'essenza qualificandolo rispetto al 'comune'. La seconda non richiede una pluralità di tratti simili a proprio fondamento, basandosi piuttosto su un'unica somiglianza. Questa induzione del simile non è finalizzata alla costruzione di un genere e trova la sua espressione peculiare nell'esempio, che è per Vico il modo di conoscere caratteristico dell'età poetica (SN § 499). Nella ricerca del simile, che mira alla costruzione del genere, le differenze vengono occultate a vantaggio dell'identità; nella seconda induzione il medesimo e il differente restano fra loro opposti. Sicché l'induzione del simile, che è alla base del carattere poetico, è una predicazione aperta, proprio perché indica il differente accanto al medesimo, e per questa sua natura dinamica non può mai assumere forme fisse e cristallizzate come quelle degli universali

Mueller-Vollmer zum 60. Geburtstag, hrsg. v. H. Müller-Sievers & J. Trabant, Tübingen-Philadelphia-Amsterdam, 1988, pp. 7-22.

<sup>97</sup> Cfr. E. GRASSI, *Vom Vorrang...* cit., pp. 303 sgg.

ragionati. Solo questa induzione può giustificare la 'priorità' e 'proprietà' di quella conoscenza aurorale che si realizza con la poesia.

Il carattere poetico, ricondotto all'induzione del simile, presenta una «significatio nativa» (IOr 258), scaturita dall'immediato contatto ontologico, e «propria» perché «ex propriis rerum notis componitur, qua res per ultimas ipsarum proprietates describit» (DC 47-48). Questo vuol dire che il carattere poetico coglie le proprietà ultime, ossia individuali delle cose. Il processo conoscitivo che ne è alla base è un cammino verso il proprio, verso l'individuale. Per contro la parola prosastica è impropria in quanto significa le cose sulla base del genere, ma «genera autem sunt suapte natura communia, non propria; quare qui ex genere loquitur, nunquam proprie de rebus loquitur» (DC 48). Il processo conoscitivo segue qui il cammino opposto, perché astraendo dalle proprietà delle cose, risale al genere. Al «proprio» della poesia viene opposto l'«improprio», ossia il «comune» della prosa. Chi parla in prosa, si ferma per così dire al «comune», non coglie le proprietà ultime della cose che le contraddistinguono. Nella parola prosastica viene esibito il «comune», l'identità del genere, mentre le differenze individuali vengono occultate.

Ma a ben guardare la parola prosastica appare un tropo o carattere poetico che si è «impropriato». Il capovolgimento del rapporto poesia-prosa, che qui si compie, è reso possibile dalla nuova concezione dei tropi, intesi come «necessari modi di spiegarsi di tutte le nazioni poetiche» (SN § 409). Ricondotto all'induzione del simile, il tropo poetico si è rivelato non un fenomeno di sostituzione, un'operazione «su verba singula»<sup>6</sup>, ma un fenomeno di predicazione, che si attua pertanto nella dinamicità della frase. È dunque nella frase, e nella costituzione del senso, che deve esserne individuata l'origine. Le «locuzioni poetiche» sono divenute improprie, contraendosi nelle corrispondenti voci prosastiche. L'«impropriazione» segna il passaggio dalla lingua poetica ai «parlari convenuti», dal «proprio» all'«improprio» o «comune», dall'estensione della significazione nativa, che coglie l'individualità delle cose, alla contrazione del sapere generico, dalla dinamicità della frase alla fissità del vocabolo, dal *sensu* al *significato*. Perciò la lingua poetica è conservata «in accorcio» in quella volgare (SN § 445). «Perocché, essendo i poeti, innanzi, andati a formare la favella poetica con la composizione dell'idee particolari, da essa vennero poi i popoli a formare i parlari da prosa con contrarre in ciascheduna voce, come in un genere, le parti ch'aveva composte la favella poetica; e di

<sup>6</sup> Su questo cfr. U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, 1984, p. 149.

quella frase poetica, per esempio: 'Mi bolle il sangue nel cuore' (ch'è parlar per proprietà naturale, eterno ed universale a tutto il genere umano), del sangue, del ribollimento e del cuore fecero una sola voce, com'un genere, che da' greci fu detto stomachos, da' latini 'ira', dagl'italiani 'collera'» (SN § 460).

Il processo della «contrazione» o «accorciamento» apre la complessa questione circa la possibilità di intendere il passaggio dalla lingua poetica a quella volgare in senso cronologico o in senso fenomenologico, secondo una discontinuità diacronica oppure una coesistenza sincronica. Quale che sia la soluzione proposta, che si creda cioè al prevalere in Vico di una prospettiva genetica o di una prospettiva funzionale, resta tuttavia la difficoltà di spiegare quel passaggio, che è in definitiva il passaggio dall'atto linguistico individuale alla lingua come sistema di segni. Ma questa difficoltà è per così dire insita nella stessa concezione vichiana del linguaggio e nel suo originarsi nel campo della retorica. È molto probabile che l'iniziale approccio retorico, riguardante il dominio del discorso, abbia contribuito ad indirizzare l'attenzione di Vico sulla prassi linguistica creativa, secondo la tendenza peculiare alla retorica di rilevare lo scarto piuttosto che la norma, il momento poetico piuttosto che quello comunicativo. Certo è che, proprio movendo da tale prospettiva, quel passaggio è comunque sempre giudicato negativamente, quasi costituisse una perdita. Il che rappresenta insieme il merito, ma anche il limite della concezione vichiana del linguaggio. L'esigenza di opporsi alla compatta tradizione razionalistica, che aveva privilegiato il segno linguistico nella sua astratta fissità, per ricollegarsi invece a quella retorica, che aveva già tentato di risalire dal segno in quanto prodotto al processo del suo prodursi, determina in Vico una considerazione unilaterale, eccessivamente sbilanciata cioè sul concreto atto individuale del parlare. La ricostruzione della dinamica di questo atto è il vero obiettivo della sua ricerca che non si rivolge perciò al sistema della lingua, ma si apre invece alle più complesse ipotesi filosofiche. La prospettiva assunta da Vico spiega dunque il primato attribuito alla frase rispetto al segno, perché la frase, nella quale è manifesto il carattere finalistico del linguaggio, si rivela un atto intuitivo unitario scaturito da un rapporto immediato con la realtà. Questa immediatezza si perde nel segno, risultato della contrazione della «frase eroica» o «poetica»; separato dall'esperienza soggettiva che lo ha prodotto, il segno appare, nella sua convenzionalità, generico e astratto. È per questa via che «s'andarono a fare più spedite le menti de' popoli ed a formarsi astrattive» (SN § 460) con i «parlari convenuti». Ma il giudizio negativo emesso su questi ultimi procura a Vico una insuperabile difficoltà: quella di dare conto del segno che, distaccandosi

dall'esperienza soggettiva, acquista un'oggettività sempre tuttavia intersoggettiva. Il distacco - o contrazione - non è definitiva separazione da quell'esperienza, ma estensione di essa, tale da rendere il segno esponente di un sapere collettivo. In questo modo se ne può spiegare l'uso, che è poi la possibilità di ricorrere all'intuizione già data nel significato. Ed è questa intuizione, non quella della frase, non dunque l'atto unitario del senso, ciò che costituisce la caratteristica peculiare della lingua.

Eppure proprio l'affermazione del primato del *senso*, inteso come irripetibile atto semantico, è prova dell'interesse per il parlare nel suo valore pragmatico che ha come effetto il sorgere del «mondo civile», è testimonianza, ancora una volta, della centralità del linguaggio nella «scienza nuova».

7. *Filosofia come ermeneutica della lingua.* La filosofia di Vico si rivela una *filosofia dal linguaggio* che, sulla base del nuovo concetto di «vero», si volge in una *ermeneutica*. Il riconoscimento dell'autonomia del linguaggio, che è poi riconoscimento della sua semanticità, non resta privo di conseguenze per la filosofia. Scaturisce anzi da qui il progetto di una «scienza nuova» che non neghi quella prassi linguistica nella quale l'uomo costituisce sé e il mondo, ma che si fondi su di essa e da essa mutui le modalità stesse della propria realizzazione. La filosofia deve in tal senso radicarsi nel mondo umano, dispiegandosi in quel cammino aperto dal linguaggio, che è il cammino della storia.

Ma la «scienza nuova» che qui si richiede non può che essere «scienza comprendente»<sup>71</sup>. Secondo il principio del *verum-factum* l'uomo non può avere scienza del mondo naturale, poiché questo è creato da Dio; può avere invece scienza del proprio mondo che egli viene fingendosi con la parola poetica. Tutto ciò che per questa via è «fatto», e in quanto «fatto» è «vero», è però sempre *individuale*, recando in sé l'impronta dell'individualità creatrice. A questo *individuale*, che nella sua unicità e irripetibilità contiene in sé particolare e universale, Vico perviene proprio attraverso il linguaggio. Da questo punto di vista si può dire che la filosofia di Vico in tanto è una *filosofia dell'individuale* in quanto è una *filosofia del linguaggio*. Si pone qui, ineludibile, la questione dell'interpretazione dell'individuale. Solo se a questo individuale si fa violenza, riducendolo cioè ad un universale totalizzante, secondo la pretesa di assolutezza della scienza moderna, è possibile eludere la questione. Altrimenti si deve

<sup>71</sup> Cfr. M. RIEDEL, *Comprendere o spiegare? Teoria e storia delle scienze ermeneutiche*, cit., p. 43.

cercare una soluzione proprio nell'ambito in cui la questione è sorta, vale a dire in quello linguistico.

La «scienza nuova», in quanto scienza del «mondo civile» quale si dà sempre nelle forme del linguaggio, è «scienza comprendente» perché è interpretazione individuale dell'individualità. E il comprendere, coincidendo qui il vero con il certo, assume anzitutto il valore di un accertamento, che è il compito specifico della *filologia*. Sotto questo aspetto la «scienza nuova» è insieme una *filosofia del linguaggio* e una *filologia*: proprio in quanto trae tutte le conseguenze che derivano dal farsi filosofia *del linguaggio*, essa elegge a proprio metodo quel procedimento ermeneutico tradizionalmente consacrato allo studio delle forme linguistiche nella loro particolarità storica. Il riconoscimento del linguaggio come principio costitutivo del «mondo civile» ne comporta anche il riconoscimento come principio interpretativo di quel mondo. La filosofia diviene filologica e la filologia filosofica, e in questo nuovo connubio trova spazio l'indagine dell'universale e quella del particolare, dell'eterno e del temporale, del vero e del certo. Solo se considerato in relazione al linguaggio e alla sua centralità nella «scienza nuova» appare legittimato questo connubio che potrebbe dare adito a dubbi e critiche<sup>76</sup>: la filosofia dovrà essere intesa come ricerca dell'universalità del linguaggio, che è la chiave per penetrare nell'universalità della natura umana, mentre la filologia consisterà nel riscontro di tale natura nelle forme storiche particolari in cui viene manifestandosi. Da sempre escluso, viene così recuperato alla «scienza» «il "certo", che in buon latino significa "particolarizzato" o, come le scuole dicono, "individuato"» (SN § 321). Solo dopo l'accertamento di ciò che è «individuato» si può indurre il «comune», ossia il «vero». Alla filologia viene attribuito un ruolo fondamentale; essa diviene la condizione stessa della filosofia. Sulla base della filologia quest'ultima può ergersi a «scienza del vero» (SN § 138). Il che è possibile perché nelle forme linguistiche che sono oggetto dello studio filologico è contenuto un conoscere che anticipa e condiziona quello filosofico.

Si può intuire qui in che senso l'indagine linguistica dischiuda la via privilegiata per conseguire una «scienza» dell'uomo, del suo essere e del suo divenire. Nelle lingue si trasfonde la storicità degli individui ed esse divengono il tramite stesso per la comprensione

<sup>76</sup> Basti citare a questo proposito B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 36 sgg. Ma su questo si veda A. PAGLIARO, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., pp. 391 sgg., e di recente A. R. CAPONIGRI, *Filosofia e filologia: la «nuova arte critica» in G. B. Vico*, in questo «Bollettino», XII-XIII (1982-1983), pp. 29-61.

della storia. Assunta a norma di scienza (DC 27), la filologia, studiando le parole, che in sé contengono la storia delle cose, si identifica con la storia. Il concetto di filologia che qui si delinea è un concetto espanso. In modo non diverso dagli umanisti, Vico intende la filologia come l'aspirazione dell'uomo a sentire e ripensare ciò che gli uomini prima di lui hanno sentito e pensato, interpretando la parola del passato. Di qui il valore formativo della filologia, perché nell'incontro con quella parola, nel dialogo con il passato, è possibile trascendere la propria individualità. Ma la filologia per Vico non si applica solo ai testi, e oltrepassandone il limite, da interpretazione dei documenti scritti si fa in senso pieno *ermeneutica*<sup>10</sup>. Estesa ad ogni forma linguistica, questa ha il compito di interpretare l'atto linguistico creativo in cui il *factum* e il *verum* si convertono, in forza del quale si svolge il corso della storia, intendendo per storia la proiezione, in continuità, di quei singoli atti.

L'ermeneutica, così intesa, si volge dunque al senso delle «frasi eroiche», per indagare il sublime lavoro della poesia. Viene colta qui la *verità poetica*, quella prima interpretazione sensitiva e fantastica del reale, mediante la quale soltanto l'uomo si finge il proprio mondo. Questa verità si dà apertamente nella «frase eroica», e poiché — come si ricorderà — è di natura finalistica, richiede di non essere spiegata secondo lo schema causa-effetto, ma di essere invece considerata nella sua intenzionalità. In quanto già certa, la verità poetica non attende di venire accertata nel rapporto parola-cosa, sicché nella lingua eroica filologia e filosofia sono tutt'uno. La separazione si verifica nei «parlari convenuti» allorché la «frase eroica» si contrae nel segno convenzionale. L'indagine filosofica dovrebbe allora misurare il segno nella sua conformità alla proprietà delle cose, mentre quella filologica sembrerebbe aver esaurito ogni risorsa e perduto ogni funzione, se non si mutasse nell'indagine etimologica. Questa è necessaria, nei «parlari convenuti», per riportare alla luce l'originario senso metaforico contratto nel significato. A tal fine l'indagine si indirizza non verso il segno convenzionale, ma verso la «frase eroica» che vi si trova «in accorcio», ossia verso l'atto creativo individuale; l'etimologia di Vico — erede in questo di Platone — appare estranea ad ogni metodo improntato a criteri razionalistici o meccanicistici, ed incentrato sul segno, privilegiando ancora una volta la frase. Si possono così documentare quelle «origini eroiche», conservate nelle lingue volgari, che «han fatto ciò che reca tanta meraviglia a' critici biblici» (SN § 446). L'etimologia, in tanto scopre l'*étymon*, la prima verità, in quanto ripercorre il

<sup>10</sup> Cfr. SN §§ 348, 392, 769.

«fare», e ripercorrendolo chiarisce come il «vero» si è «fatto». E questa scoperta, con cui viene rivivificato l'originario senso metaforico, non è meno creativa di quel primo «fare», perché restituendo un senso a ciò che apparentemente non l'ha più, si rivela un lavoro in tutto simile al «sublime lavoro» della poesia. Come già nel *De antiquissima*, l'etimologia è dunque l'indispensabile segnavia per quella filosofia che intenda dispiegarsi all'interno del cammino aperto dal linguaggio. Qui tuttavia è manifesta la sua rilevanza filosofica: poiché riporta alla luce, nella loro originaria creatività, quelle forme linguistiche in cui si è andata storicamente obliando la verità umana, essa determina l'inversione dell'iter genetico in quello ermeneutico, e consente dunque il connubio di filosofia e filologia anche nella fase meridiana dell'umanità.

DONATELLA DI CESARE