



Filosofia Italiana

Tra storia e ragione: Giambattista Vico e la promessa di un mito classico¹

di Almut-Barbara Renger

Abstract: Starting from Vico's thought, my attempt in the present paper is to examine the primary tension between rational identity and historical difference within the European tradition. In this way, I want to establish Vico's usefulness for a reconsideration of mythic, religious and even national pluralism. Upon adumbrating my own theoretical position towards a *mythic paradigm*, which I develop in line with and in response to the work of Hans Blumenberg (§1), I turn to the key distinction that Vico makes between the natural sciences, which are grounded in the rationalism of the *cogito*, and the social sciences, which posit constructivist arguments that depend on human sensibility (§2). Subsequently, I investigate Vico's refusal to subordinate mythos to hegemonic *logos* (§3), before concluding with some brief reflections on the epistemological and hermeneutic stakes implied by Vico's demonstrations (§4). Rather than provide any comprehensive or exhaustive account, I take a more desultory approach that should amply exhibit how Vico's work can counter propagandist appropriations of mythic and religious material.

¹ Questo articolo è apparso sul «Journal of Cultural and Religious Theory», vol. 14, n. 1 (Fall 2014), pp. 38-52. Questo lavoro è basato su un capitolo della tesi di abilitazione all'insegnamento dedicata alla trasformazione moderna del mito classico, sostenuta alla Goethe Universität di Francoforte nel 2009. Traduzione italiana di Libera Pisano.

Tra storia e ragione: Giambattista Vico e la promessa di un mito classico

di Almut-Barbara Renger

In termini di geografia culturale, il bacino del Mediterraneo ha fornito lo spazio vitale per l'emergenza eventuale di una idea di Europa unita composta da pluralità. La tensione produttiva tra identità e differenza – una dinamica che definisce l'Europa fino ad oggi – è forse più percepibile nella disseminazione e recezione dei vari miti. La confluenza delle narrazioni indo-europee, egiziane-semitiche e indigene ha nutrito lo sviluppo della mitografia classica, greco-romana, che, in seguito, avrebbe suscitato una ricca gamma di interpretazioni culturali tra i diversi linguaggi e le istituzioni della regione. Nell'insieme, questo corpo di materiali è stato capace di rispondere a diversi contesti religiosi, politici e economici e, dunque, a distinte e avanzate tradizioni letterarie, artistiche e scientifiche, tradizioni che sarebbero divenute sempre di più differenziate nei processi attraverso i secoli.

Questo tipo di versatilità indica ancora una relazione dinamica tra unità e molteplicità. Laddove la trama di base di un «racconto tradizionale» esibisce una qualche costanza, ogni mito permette un grado di variabilità che corrisponde alle circostanze specifiche dell'esperienza umana all'interno di un tempo e di una cultura determinati². È attraverso questa funzione che i miti sono abili a giocare un ruolo rilevante nella formazione di ciò che sarebbe divenuto il complesso e variegato panorama culturale dell'Europa. I miti erano costantemente raccontati e ri-raccontati come sforzo dei popoli per comprendere la vita, spiegare e disegnare il mondo, organizzare, alterare e differenziare la storia non solo di figure individuali, ma anche di città, popoli, dinastie e dell'intera umanità. Tuttavia, ogni mito può essere considerato come derivato da una singola domanda, la risposta specifica (il contenuto vario, la divergente ricezione e le conclusioni) mostre-

² F. Graf, *Greek Mythology: An Introduction*, trad. it. di T. Marier, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996, p. 1.

rebbe differenze significative. Il sistema mitico della cultura greco-romana è, dunque, ‘paradigmatico’ nel senso sviluppato da Hans Blumenberg, dal momento che ha posto le stesse domande suscitando un cambiamento delle risposte³. L’unità trova il suo fondamento nella pluralità, così come la pluralità è stata fondata nell’unità.

Questa visione è corroborata da Giambattista Vico e ciò implica che, ignorando questo fondamento comune, uno tra i rischi di avere miti si trasformi in un’assoluta ideologia iper-razionalista. L’assolutismo – e per Vico il puro razionalismo è una specie di assolutismo – contiene una risposta definitiva per una domanda. In questo senso, gli assoluti replicano la variabilità e la differenza dei miti. Per Vico, al contrario dei precetti razionali e delle loro pretese universalistiche, i miti sono prettamente storici: «natura di cose altro non è che il nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose»⁴. Per apprezzare il vero valore della differenza storica, Vico raccomanda lo studio della filologia che dovrebbe servire come correttivo dell’approccio storico inerente al razionalismo cartesiano.

Nonostante una scarsa considerazione nel suo proprio tempo, le riflessioni di Vico esplicitano una comprensione esauriente del significato del mito come fonte di conoscenza intorno all’esistenza umana. Ma ci sarebbe voluto del tempo prima che il suo contributo alla teoria mitologica potesse essere riconosciuto tra l’intelligenza europea⁵. Nel mondo tedesco Vico ha avuto un qualche riconoscimento in modo fugace da Johann Georg Hamann e Johann Gottfried Herder, che avrebbe ispirato l’interesse del giovane Goethe. Solo all’inizio del diciannovesimo secolo si è scoperto che Vico aveva anticipato ciò che poi sarebbero state teorie rivoluzionarie e controverse, per esempio, le riflessioni di Friedrich August Wolf sull’epica omerica e lo sviluppo dell’epoca pre-romana elaborato da Barthold Georg Niebuhr⁶. Sul finire del secolo, un crescente numero di intellettuali europei ha iniziato finalmente a manifestare un profondo interesse per Vico, soprattutto per la sua concezione dell’uomo come autore di se stesso e della sua propria storia, storia che inizia con i miti intesi come struttura di un linguaggio arcaico e della religione politeista, che si era sviluppata in un processo culturale ciclico⁷. Sono rimasti affascinati non solamente dall’idea dei miti come testimonianza di un pensiero concreto, ma anche dalla convinzione che un’età dei miti fosse una fase intellettuale necessaria per lo sviluppo della storia umana. Per

³ Hans Blumenberg definisce l’uso del termine ‘paradigma’ nel suo saggio fondamentale, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), trad. it. di M.V. Serra Hansberg, Raffaello Cortina, Milano 2009. L’utilizzo di questo termine arriva ad ispirare il suo studio più rilevante, *Elaborazione del mito*, a cura di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1991.

⁴ G. Vico, *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, BUR, Milano 2004, p. 180.

⁵ Cfr. V. Höfle, *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der Scienza Nuova*, in G. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Vol. I, Meiner, Hamburg 1990, pp. XXXI-CCLXXVII, specialmente la sezione „Stichworte zur Wirkungsgeschichte Vicos“, pp. CCLXIV-CCLXXVII.

⁶ Cfr. P. Burke, *Vico*, Oxford University Press, Oxford 1985, pp. 4-5, pp. 89-91.

⁷ Sull’eco di Vico in Germania, cfr. G. Cacciatore, *Vico in Italia e in Germania: letture e prospettive*, *Atti del convegno internazionale*, Bibliopolis, Napoli 1993; S. Woidich, *Zur Geschichte der hermeneutischen Vico-Rezeption*, in *Vico und die Hermeneutik: Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2007, pp. 147-225, pp. 245-319.

esempio, Ernst Cassirer ha considerato il pensiero e la percezione mitica come una forma simbolica essenziale da cui emergono tutte le altre e ha sottolineato gli aspetti affettivi e emozionali della percezione mitica, leggendo Vico mentre era ancora uno studente, un'esperienza che – come egli ha dichiarato – è stata di ispirazione per la devozione della sua vita al mito e alle altre «forme simboliche» (come il linguaggio, la religione e l'arte)⁸. Oggi la concezione vichiana dell'umanità attiva nella storia e nella cultura è vista come annunciatrice dell'emergenza moderna dei cultural studies come disciplina. Né, d'altra parte, si può ingigantire l'importanza del suo pensiero facendone la pietra miliare dello sviluppo teoretico dei religious studies come disciplina distinta dalla teologia. Cruciale per questo sviluppo è stata l'analisi della religione durante la prima età moderna come un costrutto immaginativo, che Vico ha impiegato in relazione ai testi antichi, in particolare all'epica antica dei Greci.

Il presente saggio ricorre a Vico per esaminare, in modo specifico, la tensione primaria tra identità razionale e differenza storica all'interno della tradizione europea. In questo modo, vorrei dimostrare l'utilità di Vico nella riconsiderazione di un pluralismo mitico, religioso e persino nazionale. Accennando appena alla mia propria posizione teoretica riguardo un «paradigma mitico», che sviluppo in linea e in risposta al lavoro di Hans Blumenberg (§ 1), ricorrerò alla distinzione chiave che Vico fa tra le scienze naturali, che sono fondate sul razionalismo del *cogito*, e le scienze sociali, che presentano argomenti costruttivisti dipendenti dalla sensibilità umana (§ 2). Successivamente, indagherò il rifiuto di Vico di subordinare il *mythos* all'egemonia del *logos* (§ 3), prima di concludere con alcune brevi riflessioni sui limiti epistemologici ed ermeneutici implicati dalle dimostrazioni di Vico (§ 4). Invece di fornire un resoconto comprensivo o esaustivo, il mio approccio più sporadico potrebbe ampiamente mostrare in che modo il lavoro di Vico possa replicare alle appropriazioni propagandistiche del materiale mitico o religioso.

1. Il paradigma mitico

Il sistema mitologico di identità e differenza che costituisce l'idea di Europa è sempre dipeso da una oscillazione tra continuità e discontinuità. Da un lato, i miti sono costanti perché i loro elementi chiave persistono con una qualche misura di riconoscibilità. Dall'altro lato, questa persistenza è possibile solo considerando la loro suscettibilità alla variazione e alla conseguente adattabilità. I miti continuano ad avere importanza solo quando rispondono al cambiamento di circostanze, introducendo un elemento di discontinuità. Il *continuum*, che noi chiamiamo tradizione, è

⁸ Cf. E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche. Vol. 2: Il pensiero mitico*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1994; S. Woidich, *Zur Geschichte der hermeneutischen Vico-Rezeption*, cit., pp. 179-197.

costruito da questi interventi. In un modo vitale, gli interventi storici, le interruzioni o le pause nella tradizione costituiscono la tradizione stessa. La discontinuità è la prova di una continuità che resta.

Come Aristotele ha sostenuto nella *Poetica*, il poeta non ha il diritto di cambiare la trama centrale del mito, ma ciò non dovrebbe precludere una innovazione poetica. Anzi, «il compito del poeta è quello di trovare questi miti così come sono tramandati e di sapersene servire bene» (*Poetica*, 1453b25). La tradizione è un dono, qualcosa che è stato tramandato, ciò implica il fatto che il mitografo è dunque obbligato a restituirlo. Prendo questa nozione di dono come componente cruciale del debito di Blumenberg nei confronti di Vico, precisamente quando Blumenberg definisce i miti come «storie con un alto grado di stabilità nel loro nucleo narrativo, e con una variabilità marginale altrettanto marcata». Come Blumenberg arriva a chiarificare, i miti «non sono dunque [...] dei “testi sacri”, nei quali non si può cambiare nemmeno uno iota». Non sono, dunque, né confessioni di fede, né equivalenti alle rivelazioni dei libri religiosi, ma sono piuttosto storie: «la loro modificabilità solletica a sperimentare mezzi nuovi e personali di presentazione» e la loro variabilità li rende applicabili ad ogni nuova situazione⁹. A mio avviso, è di grande importanza che durante la storia culturale europea le stesse storie abbiano generato costantemente nuovi principi guida e profili d'identità, culturali, religiosi, etici ma anche nazionali. Non avevano a che fare solo con la genesi del mondo e degli dei, ma anche – e in particolare – fondamentalmente con situazioni umane: per esempio, storie su ciò che significa amare o odiare un paese, una città, o un altro essere umano, temere una divinità, onorare un'amicizia, morire per un principio, esercitare un potere, resistere alla tirannia, incitare una rivoluzione, pregare e supplicare, sorvegliare le leggi convenzionali o trasgredirle audacemente.

Per Blumenberg il bersaglio primario della narrazione mitica è il potere presumibilmente sovrano che egli descrive frequentemente come «assolutismo della realtà». Questo potere è dapprima percepito come assoluto dal momento che non patisce nessuna contingenza né tollera alcuna negoziazione¹⁰. Le posizioni assolutiste escludono differenze e in tal modo minacciano di sopraffare l'umanità. Tuttavia, forgiando una rappresentazione di questo potere trans-individuale, i miti si auto-limitano. Infatti, «il lavoro sul mito» è semplicemente una risposta al temuto assolutismo. Per esempio, creando la figura di Zeus, coinvolgendo il dio in un certo numero di racconti compromettenti, il mito non solo personifica una forza altrimenti irrepresentabile, ma prepara anche il terreno per la negoziazione con quel potere, per esempio, attraverso riti, preghiere o sacrifici. Iscritto ora all'interno di un pantheon politeistico, il potere del dio è ulteriormente limitato dagli

⁹ H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 59. Sul rapporto con Vico, cfr. S. Moyn, *Metaphorically Speaking: Hans Blumenberg, Giambattista Vico and the Problem of Origins*, «Qui parle», 12 (2000), pp. 55-76.

¹⁰ Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, p. 26.

altri dei. All'umanità viene, dunque, concessa l'opportunità di giocare uno contro l'altro¹¹. La pluralità impoverisce l'assoluto. Il mito l'umanizza.

La grande versatilità e la fecondità culturale del mito hanno portato alla diversità culturale dell'antichità, che avrebbe continuato a dispiegarsi durante il lungo periodo della cristianizzazione. Compromesso fin dall'inizio con le 'concurrent alternatives'¹², il cristianesimo ha contribuito alla crescita dell'Europa come processo pseudo-mitico di scambio tra tradizioni dalle differenti religioni e altre istituzioni rilevanti. Lo stesso vale anche per i vari sistemi di scienze naturali, almeno riguardo le loro origini. Guardando indietro all'antichità, si può vedere che queste discipline sono nate tra i filosofi naturalisti o presocratici, che derivano i loro concetti dalle prime storie cosmologiche e dalle immagini che descrivevano il nostro mondo. Questi gruppi concettuali sono comparsi all'inizio in forma letteraria nella poesia ricca di immagini di Omero e di Esiodo. Come nei racconti epici, le teorie dei primi pensatori greci erano fondate su un «problema filosofico cui» – per citare Karl Popper – «sono interessati tutti coloro che pensano: comprendere il mondo in cui viviamo; e quindi noi stessi (che siamo parte dunque del mondo) e la conoscenza che ne abbiamo»¹³.

Mettendo in discussione le concezioni tradizionali della natura della conoscenza, Vico è stato il primo a tracciare una netta distinzione tra scienze naturali e scienze sociali. Da un lato, le scienze naturali sono orientate esternamente dalla natura relativamente immutabile del mondo fisico; mentre le scienze sociali, d'altro lato, sono dirette all'interno, per ciò che concerne lo sviluppo della società umana. L'ultima posizione di Vico contro il razionalismo di Rene Descartes, il quale sponsorizzava un metodo scientifico-analitico che trascurava la differenza nazionale e culturale. Secondo il traduttore tedesco di Vico, Erich Auerbach¹⁴, il filosofo aveva già stabilito una linea «anti-cartesiana» nel volumetto *De antiquissima Italorum sapientia ex lingua eruenda* (1710), che critica la nozione di *cogito* con l'obiezione che niente possa essere conosciuto eccetto ciò che viene prodotto da sé. Questo semplice criterio è divenuto il principio fondamentale della sua filosofia, che ha insistito sulla distinzione tra dio e l'umanità¹⁵. Per Vico, il soggetto umano può contemplare le cose (*cogitare*) e arrivare ad una comprensione parziale, ma un *intellegere* più completo nel senso di una conoscenza, una comprensione divinamente perfetta gli è preclusa. Vico considera cruciale

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 25.

¹² Per ulteriori dettagli sul termine 'concurrent alternatives', cfr. B. Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte*, in *Lokale Religionsgeschichte*, a cura di H.G. Kippenberg e B. Luchesi, Diagonal, Marburg 1995, pp. 21-42.

¹³ K. Popper, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, a cura di A.F. Petersen, trad. it. a cura di F. Minazzi, Piemme, Casale Monferrato 1998.

¹⁴ E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., tr. it. di A. Romagnoli e H. Hinterhäuser, con un saggio introduttivo di A. Roncaglia, Einaudi, Torino 1956, II vol., p. 196. Nella sua introduzione alla *Scienza Nuova*, Auerbach scrive: «È al di là della sua opposizione a Descartes che Vico è divenuto la figura che è oggi davanti a noi». Per una panoramica sul lavoro di Vico in contrasto alla epistemologia cartesiana, cfr. il suo saggio, *Il contributo di Vico alla critica letteraria* (1958), in *Id.*, *San Francesco, Dante, Vico*, trad. it. di V. Rubel, Laterza, Bari 1970, pp. 78-87.

¹⁵ Per dettagli ulteriori, cfr. S. Woidich, *Vico und die Hermeneutik*, cit., pp. 48-67.

per l'umanità l'idea che il reale accesso alla comprensione umana sia enfaticamente limitato al mondo storico.

2. *La sapienza poetica degli antichi*

L'insistenza di Vico nel porre i limiti alla conoscenza umana è stata motivata dalla sua critica caratteristica del razionalismo filosofico, la cui parziale enfasi sull'intelletto riflettente Vico ha cercato di mitigare con la conoscenza ottenuta dall'esperienza sensibile. Qui stava già prendendo posizione contro «il sofisma vuoto e arrogante che prova ogni cosa e nulla conosce»¹⁶. Le sue obiezioni si estendevano anche alle conseguenze pratiche del razionalismo nell'educazione: immaginazione e memoria – affermava – erano l'espressione primaria delle doti umane. Queste garantivano la cultura fondata sul *sensus communis*, la capacità di cogliere e formulare le molteplicità. La «natura o nascita» di ogni «nazione» ha la sua causa in questa capacità originale¹⁷.

Questa idea fondamentale pervade il capolavoro vichiano, *La Scienza Nuova* (prima edizione nel 1925¹⁸), in cui egli mette insieme e amplia ulteriormente ciò che aveva sviluppato nei suoi primi scritti. Tuttavia, nonostante fosse stato frainteso e condannato come un lavoro irrazionale e speculativamente stravagante durante la sua vita, con la *Scienza Nuova* Vico si schiera tra i fondatori dei moderni cultural studies¹⁹. Questo giudizio è dovuto in larga parte a Auerbach stesso, che è arrivato a Vico attraverso i suoi studi con Ernst Troeltsch. L'ampio lavoro di Troeltsch abbraccia teologia e filosofia, storia della cultura e politica, e esso stesso è una pietra miliare della moderna scienza della cultura. Per Troeltsch, Vico è stato il primo ad aver concepito una teoria della cultura moderna e secolare, anticipando dunque le teorie del diciannovesimo secolo. La traduzione di Auerbach di sezioni tratte dalla *Scienza Nuova*, fatta secondo questo spirito, è stata uno stimolo decisivo per promuovere la discussione all'interno di un ampio spettro di discipline nel mondo germanofono. Qui Vico propone una epistemologia basata sull'assioma che ogni vera conoscenza è conoscenza per cause che può solo essere appresa da quegli oggetti e quei fatti creati dagli stessi uomini: il *verum* è misurato sul *factum*²⁰. Secondo Vico, questo “vero” è fondato nel

¹⁶ Dalla prefazione di Erich Auerbach alla sua traduzione della *Scienza Nuova*, E. Auerbach, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (2nd edition), De Gruyter, Berlin 2000, pp. 9-39, p. 20.

¹⁷ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 180.

¹⁸ Il titolo originale era *Principi di una scienza nuova d'intorno alla communis natura delle nazioni*.

¹⁹ Cf. Hölsle, *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft*, cit., pp. cclxxvi-vii.

²⁰ Sul principio del *verum-factum*, cfr. K. Löwith, *Vicos Grundsatz 'verum et factum convertuntur'*, in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. 9: *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G.B. Vico – Paul Valéry*, Metzler, Stuttgart 1986, pp. 195-227; V. Hölsle, *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft*, cit., lxx-xxi; E. Voegelin, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, in Id., *Collected Works (History of Political Ideas, vol. VI)*, a cura di B. Cooper, University of Missouri Press, Columbia 1998, pp. 82-149; S. Woidich, *Vico und die Hermeneutik*, cit., pp. 58-67. L'ipotesi del *verum-factum* ha giocato senza dubbio un ruolo centrale nella riconfigurazione fondamentale di Hayden White della storiografia in *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973, pp. 408-428 et passim. Cfr. anche il

mondo storico (in senso lato) e può essere accertato solo attraverso argomenti costruttivi. Lo troviamo nel mondo umano delle istituzioni, nei miti e nelle fiabe, nel linguaggio, nelle leggi. In termini più generali, lo troviamo nella cultura e nella civilizzazione, nel mondo civile. La natura fisica, nel frattempo, che per Vico costituisce la metà meno comprensibile della realtà, non ci è da ultimo accessibile come vero, poiché la conoscenza umana del vero è solo possibile in riferimento alla storia fatta dall'uomo, e non dalla natura, che è astorica, creata da dio e dunque ineffabile. La *hybris* del razionalismo consiste in nient'altro se non in questo, ovvero nella pretesa di comprendere la natura divinamente incomprensibile del mondo.

Di conseguenza, Vico trova la verità e la sapienza poetica nelle primissime invenzioni umane mito-poetiche. Egli non considera le epoche in cui tale sapienza è comparsa come una certa condizione paradisiaca primordiale, ma piuttosto come uno stato vibrante di produttività intellettuale e sociale, in cui l'immaginazione era un organo sociale fondamentale, che prestava forme sensibili e concrete alle idee particolari. «La sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata»²¹. L'enfasi persistente sul sentimento e sull'immaginazione critica direttamente il razionalismo come distante o trascendente rispetto al mondo e, dunque, anticipa la critica di Dilthey ad ogni atteggiamento teoretico che ignora la storia o la significazione culturale. Dal punto di vista di Vico, il mito emerge senza «raziocinio», e dunque non sono storie fittizie sul mondo, ma un modo di comprendere e di dare un ordine *nel* mondo, qualcosa che è giunto naturalmente ai primi uomini che, «ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano»²². I miti erano risultato di «robusti sensi e vigorosissime fantasie» dei loro «criatori», i primi «poeti»: un prodotto di «una corpulentissima fantasia», che essendo «corpulentissima» era di una tale «maravigliosa sublimità»²³. Inoltre, secondo Vico, questi miti possedevano un carattere religioso e erano allo stesso tempo modelli per la condotta sociale. Conformi alle tre istituzioni della religione, della sepoltura e del matrimonio che sono stata trovate presso tutti i popoli e devono essere comprese come analogie concrete delle tre idee metafisiche di dio, immortalità e libertà – i tre postulati; quello che, tra l'altro, Kant identificherà nella sua *Critica della ragion pratica*.

Questa considerazione per i miti è anche evidente dal fatto che Vico – nonostante tutti i suoi dubbi, rimanga ancora un cristiano convinto dello stato speciale della cosiddetta storia 'giudaico-cristiana' – non fa alcuna denigrazione *metodologica* della storia pagana alla luce della storia biblica. In nessun luogo egli subordina le altre religioni alla sua "vera" religione, piuttosto – come dichiara

breve saggio di White, *Vico and Structuralist/Poststructuralist Thought*, in *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature and Theory*, 1957-2007, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, pp. 203-207.

²¹ G. Vico, *La scienza nuova*, cit., pp. 261-262.

²² Ivi, p. 262.

²³ Ivi, p. 263.

Karl Löwith – egli le considera «sullo stesso piano»²⁴. In questo senso Vico parte, per esempio, da quegli autori della patristica cristiana come Clemente d'Alessandria e Agostino che fanno scadere i vecchi miti a invenzioni e a favole prive di ogni verità. Anche se in un senso ingannevole, Vico vede giustamente Giove, dio del cielo, del tuono e del fulmine, «re e padre degli uomini e degli dei»²⁵, come *deus optimus maximus* comparabile al dio autentico dei cristiani. Per il motto della prima edizione della *Scienza nuova*, Vico cita la terza ecloga di Virgilio: *A Jove principium Musae*²⁶.

Palpabile dietro l'atteggiamento quasi per nulla dispiaciuto di Vico, c'è l'idea che tutte le quattro religioni principali (ebraismo, cristianesimo, paganesimo e islam) credano nella «provvidenza divina»²⁷; e che tutte queste istituzioni siano legate insieme da una provvidenza onnicomprensiva della fase storica di sviluppo²⁸. Secondo Vico, Giove esprime la sapienza religiosa di tutti i popoli pagani che hanno reagito in modo immaginativo al tuono e al lampo. I popoli hanno interpretati questi fenomeni come segni di un potere soprannaturale che hanno chiamato Giove, da cui «*Jovis omnia plena*»²⁹. Questa comprensione del divino si è sviluppata secondo la loro abilità di comprendere la provvidenza, che «permise loro d'entrare nell'inganno di temere la falsa divinità di Giove». Vico sostiene che prima che la provvidenza si manifestasse nell'amore auto-sacrificale di Cristo e, dunque, in un dogma cristiano, sia apparsa ai pagani come tuono e lampo, come catalizzatore della paura e del terrore destinato a portare il genere umano alla cultura. L'esperienza spaventosa ha condotto l'umanità a stabilire gli istinti e ad ordinare la vita attraverso la religione, le leggi e il mito (cioè, il linguaggio attraverso cui l'uomo supera la sua alienazione all'interno del mondo)³⁰. Il concetto di Blumenberg dello svuotamento del potere assoluto ha la sua fonte proprio qui.

Vico assegna un ruolo centrale in questo processo alla paura dell'umanità verso gli dei autonomi. Il potere della provvidenza, egli sostiene, ha risvegliato nell'uomo «un'idea confusa della divinità, ch'essi per la lor ignoranza attribuirono a cui ella non conveniva; e così – *ob terrorem* – con lo spavento di tal immaginata divinità – che in effetti era paura di se stessi – si cominciarono a rimettere in qualche ordine»³¹. Come esempio Vico prende i nomi e le genealogie degli dei. Egli vede una connessione tra il nominare e la paura, un punto di vista che potrebbe essere esibito in modo simile anche dall'*Elaborazione del Mito* di Blumenberg. Blumenberg sostiene che la razionalità originaria del mito allontani il terrore raccontando storie su di esso, permettendo una presa di

²⁴ K. Löwith, *Vico*, in Id., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1967, pp. 109-128, p. 121.

²⁵ G. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 265.

²⁶ Ivi, p. 274.

²⁷ Ivi, p. 270.

²⁸ Alcune idee e teorie di Vico si sono rivelate controverse quanto la sua dottrina della provvidenza, cfr. M.E. Albano, *Vico and Providence*, Peter Lang, New York 1986.

²⁹ G. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 266.

³⁰ Cfr. L. Brisson e C. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos, Vol. 2: Neuzeit und Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, pp. 12-15.

³¹ G. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 190.

distanza iniziale³². Simile al lavoro di Hermann Usener – *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung* (1896), sia Vico che Blumenberg considerano la nominazione come un passo verso la comprensione. Qui, come per Usener e Blumenberg, il nome consente di rivolgersi al dio. Trasforma un'ansia senza un preciso oggetto in una paura oggettivabile e, dunque, una paura avvicinabile. Precisamente, personificando il potere, trasformandolo in un destinatario, le forze della natura possono essere convinte che si sia arrivati già ad una limitazione di potere. Dietro le storie degli dei, il punto di vista di Vico include anche il tentativo dell'umanità di comprendere il linguaggio e il volere degli dei della paura indotta interpretando segni attraverso auspici, oracoli e sibille. Con questo approccio, Vico cerca di affermare varie teorie, e due in particolare: in primo luogo, che «il mondo dei popoli da per tutto cominciò dalle religioni»³³; in secondo luogo, che l'origine di tutte le scienze umane giaccia nei segni di questo inizio (nominare gli dei; tentativi di comprendere le loro dinamiche). È stato da una certa attività di lettura dei segni che, secondo Vico, l'astrologia e l'astronomia sono nate per prime e successivamente hanno dato origine alla matematica e alla geometria. Persino la giurisprudenza – sostiene – è sorta dagli auspici per ricevere le leggi divine che potevano, così, essere interpretate.

La dipintura allegorica nell'edizione del 1744 della *Scienza Nuova* delucida queste idee fondamentali illustrando la funzione importante della provvidenza divina, la cui influenza è interpretata come la causa determinante del corso storico³⁴. Qui, un raggio della provvidenza connette l'occhio divino con il cuore della metafisica (rappresentata da una donna che guarda in alto a Dio dal un punto privilegiato, ovvero in piedi sulla volta celeste, cioè il mondo fisico). Un secondo raggio viene emanato da lei per colpire la statua di Omero, rappresentante del mondo storico dei pagani, ma il raggio sorpassa la natura. Secondo il commentario di Vico nella sua introduzione, il frontespizio denota, tra le altre cose, che la metafisica contempla dio «sopra l'ordine delle cose naturali»³⁵ in cui i filosofi hanno – fino a questo momento – contemplato lui, e che la vera filosofia vede in dio il mondo della mente umana per provare la sua provvidenza nel mondo, nel mondo civile dei popoli. Questa filosofia include l'età dell'antichità e i suoi miti. Inoltre, ciò implica che la più antica sapienza pagana impartita da Omero esiga, in quanto tale, la nostra attenzione. Isaiah Berlin, considerando questa visione di differenti epoche come su uno stesso piano, chiama Vico «il vero padre dello storicismo, della sociologia culturale, della nozione di validità di ogni forma di arte o di cultura del suo proprio tempo»³⁶. Con Vico, noi ci imbattiamo

³² Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione sul mito*, pp. 59-86; cfr. anche il contributo di Blumenberg in *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, a cura di M. Fuhrmann, Fink, Munich 1971, pp. 579-591, p. 585.

³³ G. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 189.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 77.

³⁵ *Ivi*, p. 86.

³⁶ Isaiah Berlin, *One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought*, in Id., *The Power of Ideas*, a cura di H. Hardy, Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 53-67 (pubblicato per la prima volta su «The New York Times Magazine», 23 Novembre 1979, pp. 75-100).

nell'anticipazione del famoso detto di Leopold von Ranke, per cui «ogni epoca è legata immediatamente a Dio». Se ogni epoca non è nient'altro che un «trampolino per le generazioni successive», essa non sarebbe altro che «una ingiustizia da parte della divinità»³⁷. La giustizia storica, però, preoccupava molto Vico. Per lui, ogni cultura parlava con la sua propria voce. Come Herder riconoscerà più tardi, Vico ha visto nei miti dell'antichità l'incarnazione delle diverse – secondo la loro declinazione nazionale – concezioni del mondo, autentiche tanto quanto la filosofia greca, la giurisprudenza romana, la stessa poesia, l'epoca dei lumi. Anche se da un lato la concezione di Vico delle diverse nazionalità potrebbe forse anticipare la mitopoiesi romantica e post-romantica, che è stata motivata da ideologie esclusive dello stato, dall'alto essa fornisce, in un modo più cruciale, la base per una critica radicale di queste fondamenta e, dunque, prepara il terreno per una spiegazione più pluralistica dell'idea di nazione³⁸.

3. La pari dignità delle culture

L'idea della pari dignità delle culture disinnescava anche la tradizionale opposizione tra *mythos* e *logos*. Questa opposizione, espressa per la prima volta da Pindaro³⁹, è stata sottolineata da molti studiosi fin dall'antichità⁴⁰. Anche Vico vede una crescita nel corso della storia verso la capacità critica⁴¹ e la vera (cioè formata attraverso i sensi) razionalità. Da un'epoca arcaica del pensiero mitico concreto, egli afferma una fase di consapevolezza legata ai simboli, che ha condotto all'emergenza di un potere umano razionale di riflessione e di capacità astrattiva. Tuttavia, da ciò non deriva che la verità debba essere trovata attraverso l'astrazione razionale. Al contrario, la verità e la sapienza, per Vico, sono già presenti nella prima poetica mitica. Nell'epica omerica, insu-

³⁷ L. von Ranke, *On Progress in History* (From the first lecture to King Maximilian II of Bavaria 'On the Epochs of Modern History', 1854), in Id., *The Theory and Practice of History*, a cura di G.G. Iggers e K. von Moltke, Routledge, Oxford 2011, pp. 20-25, p. 21. Su Ranke, cfr. anche T. Gil, *Leopold Ranke*, in A. Tucker (a cura di), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Blackwell, Oxford 2009, pp. 383-393, specialmente p. 385.

³⁸ Su Vico come "anticipatore" degli sviluppi successivi nella mitopoiesi nazionale, cfr. B. Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, Scholarship*, Chicago University Press, Chicago 1999, pp. 50-54.

³⁹ Pindaro, *Olimpiche*, 1.28b-29; cfr. A. Verity, *Pindar: The Complete Odes*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 3.

⁴⁰ Contrariamente all'antica credenza che il pensiero greco si sia sviluppato dalla sfera del mito verso quella del logos, ora si ammette sempre di più che le due sfere fossero reciprocamente dipendenti e che, in qualche misura, uno sviluppo nella direzione opposta potesse essere talvolta osservato. Sulla relazione tra *mythos* e *logos*, sono apparsi negli ultimi vent'anni alcuni lavori rilevanti come reazione critica al libro di Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (1940) e a turno in risposta a queste reazioni. Cfr., ad esempio, J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 2001; C. Jamme, *Gott an hat ein Gewand*, in *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991; I.W. Rath, *Die verkannte mythische Vernunft: Perspektiven einer vernünftigen Alternative*, Passagen, Vienna 1992; H.-G. Nesselrath, *Mythos – Logos – Mytho-logos: Zum Mythos-Begriff der Griechen und ihrem Umgang mit ihm*, in *Form und Funktion des Mythos in archaischen und modernen Gesellschaften*, hrsg. von P. Rusterholz und R. Moser, P. Haupt, Stuttgart 1999, pp. 1-26; G.W. Most, *From Logos to Mythos*, in R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford 1999; V. Steenblock, *Arbeit am Logos: Aufstieg und Krise der wissenschaftlichen Vernunft*, Lit Verlag, Münster 2000; G. Valzania, *Der Mythos des Logos und der Logos des Mythos*, Parerga, Düsseldorf 2001; G. Stapelfeldt, *Mythos und Logos. Antike Philosophie von Homer bis Sokrates*, Kovac, Hamburg 2007.

⁴¹ G. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 274.

perabili capolavori sono stati creati seguendo la «logica poetica»⁴² dei popoli di quell'epoca, nel loro primitivo, concreto e antropomorfo modo di pensare.

Vico spiega il comportamento degli dei e degli eroi omerici, che a volte ci sembra strano, con il detto 'altri tempi, altri costumi'. Erano «nature primitive e selvagge» che esprimevano la loro visione del mondo con «vasta immaginativa». Le «menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualizzate», perché «erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi»⁴³. Dunque, non erano in grado di formare classi di concetti astratti, ma solo immaginarie, derivanti da questi caratteri poetici – «ritratti ideali – tutte le spezie particolari a ciascuno suo genere simigliante»⁴⁴. Secondo Vico, Eracle realizza il tipo di carattere poetico *par excellence*, dal momento che ogni popolo pagano aveva il suo Giove, così anche Ercole «perché ogni nazione gentile antica n'ebbe uno». I caratteri poetici dei progenitori tribali come Zoroastro, Ermete Trimegisto e Romolo erano uguali a lui. Nell'epica greca, Achille come universale poetico incarna la qualità del «valore» che è «comune a tutti i forti», mentre Ulisse rappresenta «un'idea di prudenza comune a tutti i saggi»⁴⁵. Per Vico, persino lo stesso Omero non è un personaggio storico, ma un'idea o un carattere poetico, e il suo lavoro un prodotto collettivo dei popoli greci. I miti, così sembrerebbe, non creano solamente l'orizzonte di senso (*factum = verum*), essi creano anche il «popolo». Pensando, da un punto di vista meramente concettuale, sembrerebbero incapaci di fare una cosa del genere.

Vico discute la tendenza tra i primi popoli a creare i caratteri poetici dalla loro inabilità di concepire le astrazioni, la conseguenza di ciò è il linguaggio, altamente sensibile e poeticamente inimitabile, dell'epica⁴⁶. Per quanto brutali potessero essere questi popoli – sostiene Vico – la loro «originalità selvaggia delle sue similitudine», «la vivacità delle sue pitture di morti e battaglie», e «il suo patetico sublime» erano di una nobiltà, di una «incomparabile forza d'invenzione» inaccessibile alla filosofia, al criticismo e alla più raffinata forma di poesia delle epoche successive⁴⁷. Per tutti i

⁴² Ivi, pp. 280-350.

⁴³ Ivi, p. 265.

⁴⁴ Ivi, p. 198.

⁴⁵ Ivi, p. 283.

⁴⁶ Secondo Vico, il linguaggio «poetico» di questi primi popoli non era un discorso allegorico o irreali, il cui «vero» significato doveva essere dedotto, ma un linguaggio sensibile che non era ancora capace di formare termini astratti, dunque, per esempio, invece di parlare di rabbia, era necessario dire che gli stava ribollendo il sangue. Inabile a distinguere le qualità e ciò da cui derivano, questi li avrebbero identificati con tutte le persone e le cose in cui sono presenti a un grado particolare. I caratteri poetici, dunque, sono termini generali per le cose che in realtà sono diverse, ma identiche nell'«idea» che si trova dietro di essi. Per ulteriori dettagli, includendo la teoria del linguaggio e l'idea di Vico dei «caratteri poetici», cfr. E. Coseriu, *Von den 'universali fantastici'*, in J. Trabant (hrsg.), *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995, pp. 73-78; e Höle, *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft*, clxxix-xxxvi.

⁴⁷ Cfr. G. Vico, *La Scienza Nuova*, cit., p. 546. [Il passo di Vico citato dall'autrice non è fedele al passo originale della Scienza Nuova, che riporto qui di seguito: «Ma concedasi ciò essere stato necessario ad Omero per farsi meglio intendere dal volgo fiero e selvaggio: però cotanto riuscirvi, che tali comparazioni sono incomparabili, non è certamente d'ingegno addomesticato e incivilito da alcuna filosofia. Né da un animo da alcuna filosofia umanato ad impietosito potrebbe nascere quella truculenza e fierezza di stile, con cui descrive tante, sì varie e sanguinose battaglie, tante, sì diverse e tutte in istravaganti guise crudelissime spezie d'ammazzamenti, che particolarmente fanno tutta la sublimità dell'Iliade», *N.d.T.*]

loro altri vantaggi rispetto a quella dura e crudele società eroica, le società successive non hanno prodotto un'arte più grande di quella omerica. Il verdetto estetico di Vico ha a che fare qui anche un riassetamento metafisico della poetica. L'espressività sviluppata da questi primi «selvaggi» per esprimere il mondo e per parlare di confronti e istituzioni – egli sostiene – corrispondeva alla provvidenza divina. Il mondo all'inizio doveva essere inventato in una sfera mitopoietica prima di poter essere contemplato dalla ragione in astratto e prima di poter essere espresso concettualmente nella riflessione critica che ha fondato lo stato moderno.

Vico non ha mai negato che la forma dettagliata delle narrazioni mitologiche sia divenuta obsoleta, specialmente dal momento che concerne la realtà disponibile ai sensi e la sua specifica metafisica. Anzi, egli non aveva dubbi nel sostenere che Cristo abbia preso il posto di Giove. Tutti questi processi egli li riconosce come passi irreversibili verso la razionalità, lontano dalla barbarie verso la civilizzazione dei tempi successivi o, se si preferisce, verso il *logos*. Questo sembra aver permesso l'assottigliamento della teoria di Vico alla visione parziale che le storie di dei e eroi, demoni e mostri, trasmessa fino a noi dai primi documenti letterari e figurativi dei Greci, appartengano a una fase dell'infanzia dell'umanità che è irrimediabilmente passata e andata, e che queste storie non hanno più alcun posto nella nostra cultura moderna e nella nostra civilizzazione. Ma questa visione è messa in questione non solo dall'uguale considerazione di Vico di tutti i periodi storici, ma anche dalla sua dottrina che riconosce la storia non come un processo teleologico proteso verso un apice di risultati. Invece, Vico vede l'apice già raggiunto sin dal principio con l'invenzione del mondo in termini mito-poetici come un grande e vibrante cosmo. Tale apice, a suo avviso, non può semplicemente essere passato e svanito. Inoltre, la persistenza dei miti non dovrebbe essere screditata come è stato dimostrato nella loro validità continua attraverso le diverse epoche e culture che li hanno ricevuti per i loro propri scopi e in virtù delle loro stesse dichiarazioni, un processo che continua fino ad oggi. Come se le vecchie storie fossero state mescolate nel nostro mondo. La differenza *inter* e *intra* nazionale persiste come un sostrato per le identità statali, come il mito continua a informare il *logos*. Come Blumenberg mostra in *Elaborazione del mito*, i miti sono una parte indissolubile della cultura europea. In tutta la stranezza e l'alterità che si portano con sé (come Jean-Pierr Vernant, tra gli altri, non si è mai stancato di sottolineare⁴⁸), i miti restano una sfida per comprendere e non possono essere ascritti in modo sprezzante ad una certa fase preistorica e prelogica. Queste storie, in cui i popoli davano forme concrete alle loro credenze, ai loro desideri, speranze e paure, ai loro dubbi e decisioni, principi e fantasie, prospettive e letture, si sono infine rivelate fundamentalmente indistruttibili nonostante tutte le trasformazioni delle prime versioni e gli interventi correttivi nelle narrazioni tradizionali. La loro vitalità,

⁴⁸ Cfr. per esempio J.-P. Vernant, *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton University Press, Princeton 1991, pp. 111-112.

che abbiamo incontrato come la provocatoria ‘presenza del mito’ (Kolakowski), era ed è irreprensibile nel suo continuo gioco di ripetizione, reinterpretazione e dislocazione. I miti di Omero e dei primi poeti, come ricorda Vico, si stavano già appropriando in modo indiretto e perturbante di ciò che era fin dall’inizio «storie vere»⁴⁹, per cui loro avevano a che fare con eventi, circostanze e problemi riguardanti il popolo, anche se i dettagli delle loro origini e della trasmissione sono andati persi o il loro contenuto si è affievolito. La loro reputazione senza tempo e l’importanza per il popolo deriva dal fatto che essi erano il popolo, le esperienze del popolo e le azioni, tutto ciò a cui noi – come suggerirebbe Vico – in quanto popolo abbiamo un accesso diretto.

Per questo accesso, i miti ci espongono a scoperte piuttosto diverse da quelle disponibili attraverso l’osservazione del mondo esterno, che ci permettono di comprendere cosa e come stia accadendo. I miti ci aiutano a capire noi stessi, a capire come significa essere un essere umano con tutto ciò che un essere umano comporta. Essi mettono in serbo un deposito di prospettive vitali, mondi emozionali, esperienze, bisogni e proposizioni esplicative che evidentemente si trovano dietro il potere di una religione monoteistica onnicomprensiva, delle scienze empiriche e delle strutture politiche. Non li hanno resi obsoleti né il cristianesimo e la sua *Bibbia*, né le moderne scienze naturali, la cui fondazione Vico l’aveva attribuita a Descartes, né tantomeno la tradizione filosofica che risale agli albori della cultura europea. Vico vede incarnata nei miti antichi una concezione del mondo tanto autentica quanto quella della filosofia, del cristianesimo, delle scienze naturali, del diritto romano, della poesia stessa e dell’età dei lumi. Questo giudizio fa di lui un pensatore straordinario nel suo tempo dominato dal razionalismo. Su larga scala egli ha preso le difese del mito come chiave per comprendere l’esistenza umana. Dunque, egli sembra una figura di riferimento non solo negli studi culturali e religiosi, ma anche in quelli classici e nel sapere mitologico.

A dire il vero, è improbabile che il potenziale per la rivelazione inerente ai miti antichi sia oggi davvero riconosciuto e usato in modo coerente per un’auto-riflessione nella società, come da coloro che ‘giocano’ con la mitologia. È anche fuor discussione che ci sia costantemente un uso improprio dei miti con lo scopo di legittimare pretese personali di potere e asserzioni. Ma il merito intramontabile di Vico sta nel fatto di aver riconosciuto una pari dignità a tutte le epoche e le culture, ha preso posizione rispetto all’idea di una verità eterna o assoluta e di un progresso continuativo, e ha affermato l’unicità di ogni cultura con le proprie convenzioni particolari e i propri costumi, linguaggi e forme di discorso, testi giuridici e poemi. Con l’idea che le prime storie degli dei ed degli eroi greci avessero un’importanza storica come espressione di una nascente coscienza poetica e con la sua concezione secondo cui queste storie avessero una concreta forma narrativa

⁴⁹ G. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 92.

per astrarre le idee e ci permettessero di comprendere l'immagine del mondo del popolo che l'aveva creato, egli ha garantito la sopravvivenza dei miti nell'Illuminismo, quando erano generalmente considerati testimoni di uno stadio primitivo di irrazionalità superstiziosa⁵⁰. Vico assegna ai miti uno *status* speciale, non ultimo rispetto al discorso filosofico. Infatti, egli ha preso l'onnipresente «precedenza – diffusa all'epoca – della conoscenza teoretica sulle narrazioni mitiche», come è stata formulata da Wilhelm Schmidt-Biggemann, e «l'ha capovolta». «La filosofia per lui [Vico] è sempre una forma tardiva e subordinata di conoscenza che interpreta le storie originarie»⁵¹.

4. *Ermeneutica e/o il comprendere distante*

Esponendo le carenze di un approccio puramente razionalistico alla cultura – smascheramento pienamente basato sulla sua teoria del mito – ,Vico ha dato un contributo essenziale al dibattito che sarebbe emerso solamente secoli più tardi. A partire dal diciannovesimo secolo, ci sono state molte considerazioni concernenti il fatto se sia o meno possibile ottenere una comprensione di queste storie originali nel loro linguaggio sensibile, così ricco di immagini. Wilhelm Dilthey ha considerato la *Scienza Nuova* un'importante pietra miliare nella fondazione dell'ermeneutica, e parzialmente per questa ragione nei suoi scritti ritorna di frequente Vico⁵². Successivamente, la proposizione di Dilthey di «trasferimento interiore, riproduzione, rivivere»⁵³ venne associata al concetto di comprendere di Vico, attraverso il quale egli descriveva l'approccio al mondo concettuale della prima umanità. Erich Auerbach, per esempio, si riferisce «alla congiunzione umana immaginata da Vico, in virtù della quale possiamo comprendere la storia [...]dall'interno»⁵⁴. Isaiah Berlin parla di «un punto di vista interno» che Vico avrebbe cercato di sostenere attraverso la sua *Scienza Nuova*, «di un partecipante e non di un osservatore», il cui compito è «di entrare per mezzo della *fantasia* – immaginazione – nelle menti dei primi uomini dalla sua propria società nello spazio o nel tempo»⁵⁵. Recentemente, tuttavia, è stato sostenuto che Vico non avrebbe avuto in mente una tale 'empatia' con il passato. Vittorio Höle e Stefanie Woidich, per esempio, leggendo Vico

⁵⁰ Cfr. H. Gockel, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, p. 89.

⁵¹ W. Schmidt-Biggemann, "Nachwort", in *Vico, Die Neue Wissenschaft* (Auerbach), pp. 445-477, p. 475.

⁵² Cfr. S. Woidich, *Vico und die Hermeneutik*, pp. 164-179.

⁵³ Cfr. W. Dilthey, *Le forme superiori dell'intendere e Trasferimento interiore, riproduzione, rivivere*. Si tratta di due paragrafi contenuti in *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954, pp. 317-326.

⁵⁴ E. Auerbach, *Vorrede*, p. 27.

⁵⁵ I. Berlin, *One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought*; vedi anche *A note on Vico's Concept of Knowledge*, in *Giambattista Vico. An international Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo e H. White, Johns Hopkins Press, Baltimore 1969, pp. 371-378, in particolare p. 375.

per ciò che riguarda la possibilità di entrare nel pensiero e nel mondo concettuale dei primi autori del mito, non deducono certamente che il pensiero di questi autori possa essere «immaginato» attraverso «fantasia», ma piuttosto asseriscono che potrebbe essere possibile, con le dovute differenze, intenderlo mescolando «comprensione metafisica e esperienza personale»⁵⁶. Per esempio, dal momento che conosciamo la paura, noi sappiamo che questi popoli avrebbero potuto provarla e, essendo sensibilmente e appassionatamente istintivi, lo avrebbero fatto in un modo particolarmente pronunciato e ‘arcaico’. Possiamo comprendere questo in un modo astratto, ma non possiamo sentire l’entità della loro paura⁵⁷.

Continuare questa discussione, a mio avviso, potrebbe essere estremamente produttivo. Tuttavia, qui c’è solo uno spazio molto limitato e la storia delle integrazioni di Vico nel discorso dell’ermeneutica del ventesimo secolo (Dilthey, Cassirer, Auerbach, Emilio Betti, Gadamer, Habermas, Apel) è già stata descritta nei dettagli altrove⁵⁸. La questione della corretta comprensione, che ha a che fare con gli antichi, con le loro storie e le loro connessioni con la tradizione, con i neologismi e con le contro-proposte, rimane aperta. È dimostrato chiaramente, a mio avviso, che «comprendere», come Werner Hamacher lo formula in *Entferntes Verstehen*, «non può mai essere un’assimilazione passiva in un recipiente di concetti o aspettative»⁵⁹. Dunque, comprendere – Hamacher sostiene contro Dilthey⁶⁰ – non può essere spiegato come la semplice «narcisistica riscoperta dell’io nel tu», ma si rivela una «riscoperta di ciò che non è mai stato prima»⁶¹. Questo paradosso apparente dà voce al lato produttivo del processo di recezione della riprogettazione sia del mito tradizionale, sia della questione della vita che il mito esplora. La diversità incredibile di interpretazioni, riletture e nuove letture dei miti mostra che essi resistono a una comprensione nel senso di una razionalizzazione. A causa della loro variabilità e adattabilità, i miti si sono sottratti ultimamente a continui tentativi di appropriazione e riduzione a un unico significato. Si sostengono su situazioni sempre-nuove – non come significati fissati indissolubilmente o assolutamente, ma come formazioni sufficientemente imprecise e vaghe da rimanere aperte al cambiamento di significati.

Questo è il messaggio esplicito del progetto anti-cartesiano di Vico secondo cui il fare precede il comprendere, il linguaggio interrompe la conoscenza razionale. Non solo l’opposizione vichiana al razionalismo e alla pretesa egemonica della ragione porta delle conseguenze di ampio raggio per l’ermeneutica, non solo privilegia la filologia sulla *philosophia rationalis*, ma suggerisce anche

⁵⁶ V. Höhle, *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft*, cit., pp. clv-clix; S. Woidich, *Vico und die Hermeneutik*, cit., pp. 120-121.

⁵⁷ V. Höhle, *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft*, cit., p. clvii.

⁵⁸ S. Woidich, *Vico und die Hermeneutik*.

⁵⁹ W. Hamacher, *Premises: Essay on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, Harvard University Press, Cambridge 1996, p. 21.

⁶⁰ Ivi, pp. 21-24.

⁶¹ Ivi, p. 24.

una comprensione del mito che vieterebbe di spiegare le sue figure e i suoi eventi secondo la logica inequivocabile dei concetti e di screditare l'intera zona intermedia dell'indefinito concettualmente. Una tale comprensione è sostenuta, a maggior ragione, dall'idea che la molto discussa 'universalità' del mito non sia una generalità logica, e che il mito sia una forma di articolazione priva di distinzioni logiche, mentre allo stesso tempo è indispensabile allo sviluppo di tali distinzioni. Perciò il tentativo di istituire mito e *logos* come due polarità nettamente definite è tanto superfluo quanto fuorviante.

Questa affermazione e la questione della vita contenuta nella sapienza poetica degli antichi in virtù della loro immemore attualità sono ciò che resta, a prescindere da ogni teoria della conoscenza. Tali domande sono già state sollevate dai miti e allo stesso modo dai filosofi, e una pletera di proposte è stata fatta per la loro soluzione. Queste risposte mostrano, ancora una volta, che i miti riguardano meno la conoscenza che il tentativo di comprendere – un tentativo che non riesce necessariamente, almeno non fino al punto di raggiungere un consenso libero dalla contraddizione latente o patente. Se si prende in considerazione la questione dell'essere o dell'esistere dell'uomo, la questione del sé e del mondo, problemi di convivenza in famiglia o in più grandi gruppi sociali, costellazioni di 'bene' e 'male', giusto o sbagliato, libertà e coercizione – in breve, tutte quelle sfere che Vico porta nel suo storico sapere della razza umana – troviamo noi stessi, dopo due millenni e mezzo di pensiero occidentale, scontrandoci con ciò che Leszek Kolakowski chiama il «fatto spiacevolmente innegabile», che «non a una sola» delle questioni che hanno «sostanzialmente la filosofia europea», includendo la religione, sia stata data una risposta unanime:

Ora non è paradossale che, nell'antica Grecia, credere o meno che i fenomeni siano distinti dalle essenze; non è più inusuale sostenere che la distinzione tra bene e male sia contingente, una questione di convenzione, né affermare che ciò sia integrato nell'ordine necessario delle cose. Credere o non credere in Dio sono due posizioni ugualmente degne di rispetto⁶².

Parlando di "rispettabilità" umana, un'osservazione finale: dal momento che riconosciamo i frutti del lavoro con il mito, non deve essere dimenticato che la falsificazione e l'adulterazione del mito può condurre a conseguenze inaccettabili che anche il più *distanced understanding* rifiuterebbe. Questo si è visto in modo particolare nel largamente compianto interesse del Nazionalsocialismo nei confronti del mitico, così come nel fatto che tendenze recenti resistono alla sfida verso la rimitificazione. È forse comprensibile alla luce dell'esperienza recente, che il mito e il mitico, e dunque, le vecchie storie, racchiuse all'interno di questi concetti, siano stati screditati per decenni dopo la seconda guerra mondiale dalla coscienza pubblica (la messa al bando del mito)⁶³. È di vi-

⁶² L. Kolakowski, *Metaphysical Horror* (1988), Blackwell, Oxford 1988, iv-v.

⁶³ Cfr. ad esempio, K.H. Bohrer (a cura di), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, in particolare pp. 7-11.

tale importanza rimanere in allerta contro nuove appropriazioni para-religiose e fasciste, e dunque contro ogni perversione di tipo ideologico o propagandistico. La perversione del mito operata dallo stato-nazione nazista è certo un complesso fenomeno storico, e l'approccio di Vico può offrire un importante correttivo. Lo scopo preciso e l'impegno sapiente con la pluralità delle storie antiche, il fenomeno affascinante del mito, la sua fertilità inesauribile sono la risposta appropriata a questi pericoli. Solo così possiamo riuscire a dimostrare come la qualità particolare dei miti risieda nel fatto stesso della loro evasione dal dominio della validità generale, nel fatto che le ragioni offerte siano sempre disponibili ben al di là di *un solo* verdetto e di *una sola* lettura storica.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.