I contributi di questo volume convergono nel tentativo di assumere la teoria vichiana delle «borie» come un paradigma euristico per indagare diverse forme di tracotanza di popoli e di saperi.

Il lavoro è ripartito in tre sezioni. Nella prima (*Un possibile paradigma vichiano*) il tema viene analizzato all'interno della specifica costellazione di pensiero del filosofo napoletano. Nella seconda sezione (*Una retrospettiva*) viene delineato un possibile cammino all'indietro: espressioni di arroganza dei popoli e dei saperi vengono indagate in autori più vicini a Vico e anche più lontani nel tempo, come Doria, Molina, Montaigne e Diodoro Siculo, che di Vico è una fonte. La terza sezione (*Con Vico oltre Vico*) ospita contributi di studiosi che hanno verificato il paradigma delle borie in pensatori e scrittori che vanno da Cartesio a María Zambrano, da Italo Svevo a Samuel Beckett. Ne risulta un quadro teorico e storico del problema che – senza avere la pretesa di essere organico o esaustivo – costituisce comunque un vario e articolato sondaggio della questione.

Rosario Diana è ricercatore a Napoli, presso l'ISPF-Cnr. Ha al suo attivo diverse traduzioni e curatele e una produzione saggistica su figure della filosofia italiana e tedesca. Si è occupato di autobiografia intellettuale (*Configurazioni filosofiche di sé. Studi sull'autobiografia intellettuale di Vico e Croce*, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013) e di filosofia interculturale (*Identità individuale e relazione intersoggettiva. Saggi di filosofia interculturale*, Aracne, 2013). Per i tipi dell'Editoriale Scientifica di Napoli ha in preparazione un libro su Samuel Beckett. Per Mimesis un libro sul reading filosofico.

La presente stampa on demand riproduce l'edizione elettronica ISBN 9788890871290 accessibile all'URL http://www.ispf-lab.cnr.it/quaderni/2015_q03, e ne condivide la licenza CC BY-NC 3.0 IT.

(cc) BY-NC

9 788890 871290

3

Le «borie» vichiane come paradigma euristico

I QUADERNI
DEL LAB
3

Le «borie» vichiane come paradigma euristico

Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo

a cura di
Rosario Diana

ISPF Lab
Consiglio Nazionale delle Ricerche

I QUADERNI DEL LAB

3

Supplemento al *Laboratorio dell'Ispf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti*

Collana I QUADERNI DEL LAB
Supplemento al *Laboratorio dell'Ispf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti*
www.ispf-lab.cnr.it
ISSN 1824-9817

Direzione: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Manuela Sanna

Comitato scientifico: Josep Martinez Bisbal (Universidad de Valencia), Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli Federico II), Silvia Caianiello (ISPF-CNR), Maria Conforti (Università di Roma La Sapienza), Pierre Girard (École Normale Supérieure de Lyon), Matthias Kaufmann (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Girolamo Imbruglia (Università di Napoli L'Orientale), Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Barbara Ann Naddeo (The City College of New York), Enrico I. Rambaldi (Università di Milano), Salvatore Tedesco (Università di Palermo), Maurizio Torrini (Università di Napoli Federico II), Amadeu Viana (Universitat de Lleida)

Redazione: Roberto Evangelista, Armando Mascolo, Alessia Scognamiglio (segretaria), Assunta Sansone

Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

© Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno del CNR, 2014

ISPF Lab
Consiglio Nazionale delle Ricerche
via Porta di Massa, 1
80133 Napoli

Progetto grafico di Assunta Sansone

ISBN 9788890871290
I edizione: luglio 2015

La pubblicazione di questo volume è stata resa possibile grazie ad un finanziamento dell'ISPF-CNR – Fondi Miur Prin 2009

Questa opera è stata pubblicata online il 27/07/2015
sotto licenza Creative Commons "Attribuzione - Non commerciale 3.0 Italia".
Ne sono libere la copia e la diffusione a scopo di studio,
a condizione dell'indicazione completa della paternità e della licenza.

Per ulteriori informazioni:
http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/it/

Le «borie» vichiane come paradigma euristico

Hybris dei popoli e dei saperi
fra moderno e contemporaneo

a cura di
Rosario Diana

Sommario

Giuseppe Cacciatore – Manuela Sanna – Rosario Diana
Introduzione 11

PRIMA SEZIONE

Un possibile paradigma vichiano

Manuela Sanna
Borie e immaginazione di cose lontane e distanti 17

Giuseppe Cacciatore
Contro le borie "ritornanti". Per un sano uso della critica 31

SECONDA SEZIONE

Una retrospettiva

Paolo Cristofolini
Tra «borea» e «boria»: logica poetica di una variazione grafica 45

Enrico Nuzzo
La «boria delle nazioni» nella storia delle «borie». Teorie climatiche, caratteri dei popoli, identità patrie nella cultura meridionale settecentesca: Doria e Vico 51

Clementina Cantillo
Il motivo della vanagloria dei popoli e dei dotti: un percorso del pensiero meridionale tra Seicento e Settecento 131

Francesco Piro
Illusioni e delusioni del libero arbitrio nell'età da Molina a Vico 157

Andrea Battistini
Il mito di Prometeo in età moderna: dal peccato di hybris *alla virtù della* curiositas 191

Raffaele Carbone
La novità del Nuovo Mondo e i limiti del sapere umanistico negli Essais *di Montaigne* 209

Mariella De Simone
La philotimia *di Diodoro Siculo e il paradigma della "vanagloria" nella letteratura greca antica* 225

TERZA SEZIONE

Con Vico oltre Vico

Rossella Bonito Oliva
La melanconia del distacco 243

Giuseppe D'Anna
David Hume contro la "boria" dell'identità 263

Roberto Mazzola
La hybris *dell'aspirazione alla longevità. Buffon e la lotteria della vita* 283

Alessia Scognamiglio
Borie, antiquaria, vetero-classicismo: la risposta dell'abate Galiani al "moderno filosofare" 297

Armando Mascolo
L'«ossessione dello scheletro». Decadenza, boria ed egolatria nelle riflessioni di Ganivet, Unamuno e Ortega 313

Matteo Palumbo
L'arroganza della teoria: il dottor S. nella Coscienza di Zeno 335

Anna Donise
Husserl e gli eschimesi: tra teleologia e umanesimo eurocentrico 349

Geri Cerchiai
Ernesto Buonaiuti. Vico e la tradizione mediterranea 373

Roberto Evangelista
Critica alla boria e disperata impresa. *Storia e sottosviluppo in tre voci italiane del dopoguerra: de Martino, Sereni, Levi* 395

Stefania Tarantino
Hybris *e delirio di «deificazione» in María Zambrano* 423

Marco Vanzulli
Il sacro, il mito e il mondo civile. Vico versus il modello archetipico 435

Rosario Diana
Boria e tracollo dell'Io. Samuel Beckett e Arnold Geulincx 459

Profili degli Autori 487

Abstract 497

Introduzione

La raccolta di scritti riuniti in questo volume si interroga sul concetto vichiano di boria e rappresenta il frutto di un Convegno che si tenne a Napoli il 22 e 23 novembre 2012, come momento di sintesi e verifica intermedia dell'attività di ricerca svolta dall'Unità Ispf-Cnr nell'ambito del Prin 2009, coordinato da Giuseppe Cacciatore e dedicato a "Umanesimo, religione e democrazia politica nel terzo millennio". L'Unità Ispf-Cnr, affidata alla responsabilità di Manuela Sanna, aveva scelto di concentrarsi in particolare su "Il paradigma delle 'borie' vichiane. Identità nazionali, nazionalismo, democrazia, umanesimo".

Una declinazione, questa della boria considerata dal punto di vista dell'identità *tout court*, che si ramifica anche in direzione del mondo contemporaneo e trova nell'opera di Giambattista Vico e nella sua originalissima tematizzazione una fonte di straordinaria attualità. Ma si è trattato anche di seguire una pista considerevole di indagini storico-filosofiche sulla modernità e su momenti particolarmente significativi del pensiero filosofico fra Ottocento e Novecento; laddove la contrapposizione fra nazionalismo e democrazia esprime quasi una posizione programmatica e vorremmo dire di principio nella costruzione e nella pensabilità di modelli originali di umanesimo. Così intesa e indagata, la *boria*, dal punto di vista specificamente teoretico, diventa un vero e proprio paradigma, utile, anche e forse soprattutto in età contemporanea, a individuare barriere e chiusure radicali verso la conoscenza dell'altro da sé, verso un presunto *barbaro* che può recare con sé una minaccia di spaesamento e di espropriazione.

Tutto si fa esplicito nelle pagine vichiane a partire dall'enunciazione della seconda *Degnità* della *Scienza nuova* del 1744, finalizzata ad esporre la tesi delle «due spezie di borie», la «boria dei dotti» e la «boria delle nazioni», che suona così: «è altra propietà della mente umana ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti». Il bersaglio polemico, contro il quale si indirizzava la stigmatizzazione delle due «borie», era l'*errore* di prospettiva cognitiva, commesso dalle nazioni e dai dotti, di intendere le «origini dell'umanità», che in realtà «dovettero per natura essere picciole,

rozze, oscurissime», in base al modello offerto dai «tempi illuminati, colti e magnifici». In questo modo si costruiva delle remote antichità un'immagine stravolta dal bisogno tipicamente umano – dettato da limitazione di conoscenza – di proiettare su ciò che è lontano e ignoto i tratti caratterizzanti del proprio mondo vicino e noto; detto in termini diversi e a noi più familiari: di assimilare l'alterità ri(con)ducendola a sé. Da questo atteggiamento, secondo Vico, nasce la credenza *boriosa* e ingiustificata diffusa fra le nazioni – di ritenere ciascuna di aver «prima di tutte l'altre ritruovati i comodi della vita umana» e di «conservar le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo» – così come fra i dotti – «i quali, ciò ch'essi sanno, vogliono che sia antico quanto che 'l mondo».

Nel descrivere ed analizzare criticamente le due «borie», Vico non si limitava a denunciare l'*errore* che le alimentava, frutto di una doppia ignoranza: ignoranza della storia delle nazioni così come si svolse e anche dei saperi individuali; ma con parole misurate e non sempre esplicite connotava negativamente la protervia di un atto di *hybris* del tutto ingiustificato, con il quale comunità nazionali o individui tendevano – e tendono tuttora, potremmo purtroppo aggiungere – ad assolutizzarsi e a porsi al centro del mondo e della conoscenza, compromettendo in tal modo la possibilità di sviluppare un rapporto dialogico tra nazioni, storie, culture e religioni diverse. Ed è stato per questo che il Convegno cui il volume rimanda aveva come titolo "Le «borie» vichiane come paradigma euristico. *Hybris* dei saperi umanistici fra moderno e contemporaneo", volendo esso indagare la natura conoscitiva e identitaria della boria vichiana come concetto fondativo per molte delle riflessioni successive.

Il motivo della gloria e della vanagloria si è rivelato su questa strada un tema fecondissimo e molto duttile, un concetto che è stato applicato con perizia in ambiti anche differenti dal punto di vista cronologico e storiografico, e che ci si è mostrato subito nella sua duplice natura di *hybris* e di *curiositas* verso la fondazione della scienza. Denunciando il limite invalicabile dell'umana conoscenza, la *boria* si è definita confine e dettaglio del sapere umanistico nelle sue svariate accezioni, ed è riuscita a tradursi in chiave concettuale di molteplici saperi e dei loro relativi linguaggi, da quello filosofico a quello letterario, da quello storico a quello poetico, da quello antropologico a quello storiografico.

Ad attestare lo spettro semantico pluriverso e caleidoscopico della *bo-*

ria sono le tre sezioni del volume, che in questo ripete l'articolazione originaria del Convegno. Esse danno vita a un viaggio ideale che inizia con Vico e la definizione del paradigma – nei saggi di Manuela Sanna e Giuseppe Cacciatore, ospitati nella prima sezione (*Un possibile paradigma vichiano*) – e prosegue nella seconda sezione (*Una retrospettiva*) con uno sguardo che nei contributi di Paolo Cristofolini ed Enrico Nuzzo si sofferma ancora sul filosofo napoletano e i suoi interlocutori, ma poi – con le indagini di Clementina Cantillo, Francesco Piro, Andrea Battistini e Raffaele Carbone – si spinge retrospettivamente a esplorare le varie sfumature di significato che la *hybris* ha assunto nel passato più vicino a Vico e in quello più remoto, seppure strettamente connesso alla sua elaborazione del concetto di *boria* (vedi il contributo di Mariella De Simone). Arrivati alla terza sezione (*Con Vico oltre Vico*), la direzione del viaggio si inverte: partendo dall'autore della *Scienza nuova*, il paradigma diventa una sorta di cursore concettuale capace di generare un itinerario e aggregare intorno a un tema figure e problemi che spaziano dalla modernità postvichiana – oggetto degli scritti di Rossella Bonito Oliva, Giuseppe D'Anna, Roberto Mazzola e Alessia Scognamiglio – e giungono (nei saggi di Armando Mascolo, Matteo Palumbo, Anna Donise, Geri Cerchiai, Roberto Evangelista, Stefania Tarantino, Marco Vanzulli e Rosario Diana) fino alle ultime propaggini del Novecento.

maggio 2015

Giuseppe Cacciatore - Manuela Sanna - Rosario Diana

PRIMA SEZIONE

Un possibile paradigma vichiano

Manuela Sanna

Borie e immaginazione di cose lontane e distanti

Il concetto di Boria è nelle pagine vichiane non disgiungibile dalla specificità della nuova scienza, che nasce e si concretizza come riparazione all'errore del metodo conoscitivo che la boria promuove. In questo intervento privilegeremo l'aspetto della Boria che si lega alla conoscenza immaginativa, nella sua dimensione formativa e insieme deformativa. Boria foriera di errore ma insieme insopprimibile capacità naturale dell'uomo, che provvede a deformare almeno quattro coppie di opposti: piccolo-grande, lontano-vicino, separato-unito, vuoto-pieno. E con queste categorie mette a punto e corregge una riflessione sulle origini e sulla nascita, condotta in maniera molto diversa da quella approntata nell'ormai lontano *De antiquissima*. Senz'altro *topos* – come è stato riconosciuto da molti –, ma anche strumento metodologico per rappresentare il meccanismo insieme analogico e mimetico che caratterizza la conoscenza ai suoi esordi. D'altra parte, il termine ricorre in Vico, insieme agli aggettivi "vana" e "vano", anche in forma neutra, per indicare genericamente la vanagloria, come la forma "boria d'ingegno", o "credersi degno per boria", accanto alle forme più specificamente euristiche collegate alla greca *hybris*.

E Bacone la fa qui da padrone, quel Bacone che – si è detto tanto, soprattutto per voce dell'entusiasmo di De Mas, come ebbe a definirlo Fassò[1] – interviene a risolvere in Vico l'antitesi interna tra Platone e Tacito, e che Vico probabilmente incontra negli ultimi anni del 1600 e lega nel *De ratione* quasi esclusivamente all'introduzione del metodo induttivo, e in seguito al tema della *sapientia veterum*. La distinzione tra "immaginare" e "intendere", che si farà più specifica nelle redazioni della *Scienza nuova*, è di fatto funzionale per distinguere nettamente tra una "sapienza riposta" e una "sapienza volgare", tra due diversi modi di "sapere"; parlando di

[1] G. Fassò, *Vico e Grozio*, Napoli, Guida, 1971.

quel che aveva scritto nel 1710, prende così le distanze nel '44, ricordando che nel *De antiquissima* «ancora si pretendeva di immaginare la "sapienza degli antichi italici" e si finiva invece per non "intenderli", per proiettare su di loro una "sapienza riposta" che non li riguardava»[2].

La vicinanza effettiva a Bacone sul tema della Boria pare spesso più che esplicito riferimento, suggestione generica legata al tema della superstizione, in Vico accolta all'interno di un più generale concetto di Boria: quella stessa superstizione baconiana che «senza un velo, è una cosa deforme»[3], nello stesso modo in cui le favole stesse sono in sé veli, *involucra*. La derivazione delle borie dagli aforismi baconiani[4] è piuttosto una suggestione degna di nota ma nient'altro, e questo è innegabile anche per il nome che Vico stabilì di dare a queste perversioni, quello di *borie*, così denso di significato e riferimenti alieni dalle affermazioni di Bacone.

L'introduzione del concetto di Boria nella *Scienza nuova* del 1730, preannunziato dal cenno della 1725 ma del tutto assente nelle altre opere vichiane, sembra ricordare molto da vicino la descrizione del procedimento analogico, così come quello mimetico, tipico della dinamica immaginativa e percettiva in genere; pare ricalcare il modello cognitivo della forma di conoscenza più vicina allo stato originario. La Boria viene senza dubbio da Vico assimilata alla conoscenza immaginativa dei primi uomini e nel contempo messa nelle mani di uomini che sono dotti ma non sapienti. Costituisce una falla nel sistema epistemologico e, al pari della potenza immaginativa, rappresenta l'unica forma euristica di un tempo non riflessivo; anche se la Boria appartiene però al tempo della riflessione, pur avendo l'assetto tipico della conoscenza della prima umanità. Storicamente collocata nel periodo della riflessione, la Boria interviene in una fase in cui l'immaginativa comincia ad essere se non debole, almeno

[2] S. Velotti, *Sapienti e bestioni*, Parma, Pratiche, 1995, pp. 62-63.

[3] F. Bacone, *Della superstizione*, in Id., *Saggi*, a cura di C. Guzzo, Torino, Utet, 1961, p. 128.

[4] Qui è indispensabile il lavoro di E. De Mas, *Vico e Bacone*, in G. Tagliacozzo (a cura di), *Vico e l'instaurazione delle scienze*, Lecce, Messapica, 1978, pp. 11-74.

disciplinata, e così si rivela in sé un anacronismo euristico.

Vediamone la sequenza.

Si parte dalla constatazione che

> gli uomini ignoranti delle cose, ove ne vogliono far idea, sono naturalmente portati a concepirle per somiglianze di cose conosciute. Ed ove non ne hanno essi copia, l'estimano dalla loro propia natura[5]

e quindi conferiscono alle cose le proprietà tipiche solo dell'uomo, sia dal punto di vista emozionale che fisico che ambientale. Ma, aggiunge subito Vico, «le propietà inseparabili da' subbietti devon essere produtte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate»[6], come a dire che non è corretto sradicare le proprietà da specifici soggetti e muoverli per analogia. Il concetto di Boria vichiana sottolinea la distanza spazio-temporale dall'oggetto, che chiama in gioco l'utilizzazione di un modello analogico in sé non falso, ma prossimo all'errore, che è principalmente l'errore di spostare proprietà legate contestualmente a un oggetto in contesti diversi e non appropriati. Per questo la Boria si lega al concetto di nascita, dato non modificabile, e di natura: la boria parla del cominciamento del mondo.

Questa affermazione, presente in *Sn25* e poi sotto forma di Degnità nelle successive, potrebbe essere considerata la base di avvio dell'idea vichiana di Boria e soprattutto rappresenta la originaria e poi modificata stesura della prima Degnità dell'edizione successiva. Solo che in questa posteriore elaborazione Vico sembra descrivere con più precisione il modo di procedere dell'immaginazione e la sua connotazione analogica, che diventa

> questa è proprietà della mente umana, ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possano fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti[7].

[5] G. Vico, *Scienza nuova 1725*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2000, (d'ora in poi *Sn25*), p. 1105; poi Degnità XXXII.

[6] G. Vico, *Scienza nuova 1744,* in Id., *Opere*, cit. (d'ora in poi *Sn44*), p. 500.

[7] *Sn44*, Degnità II, p. 494.

In questo caso la connotazione è positiva e in entrambi i casi pare come connaturata alla mente umana, anche se nella prima occorrenza si segnalava il riferimento alla natura individuale, nella seconda si notava la tendenza a credere un oggetto assente come fosse presente, descrivendo con esattezza il procedere immaginativo. Il concetto di Boria

> ci gonfia; perocchè in noi sono troppo indonnate l'idee, ch'abbiamo di noi medesimi, e delle cose nostre, e con quelle come matti, guardiamo le cose, che da noi non s'intendono[8]

e nel *gonfiare* trova posto anche il riferimento canonico al *soffiare*, che è di vento impetuoso, ma anche di soffio umano contrapposto a quello divino, che per Bacone «soffiò la luce sulla faccia dell'uomo; e sempre egli soffia e ispira la luce sulla faccia dei suoi eletti»[9]; ma le enunciazioni delle Degnità dimostrano che, pur provenendo da una limitatezza conoscitiva della mente umana, la Boria è connaturata all'uomo, nel senso che è una tendenza naturale della mente contro quella divina. Quella natura, che utilizza separatamente e insieme il principio di somiglianza e analogia, allontana le proprietà dei soggetti dal loro elemento generativo, dal loro contestuale cominciamento.

Il punto di partenza è dunque l'ignoranza, che è madre della Boria così come padre ne è l'errore[10], e si procede per somiglianze, prima forma di spiegazione del mondo esterno, procedimento del quale fu rappresentante Esopo, che si era appunto servito delle «*simiglianze*, delle quali più innanzi i *Poeti* si eran serviti per *ispiegarsi*: e l'*ordine dell'umane idee* è di *osservare le cose simili*, prima per ispiegarsi, dappoi per raccoglierle»[11]. Quando il meccanismo della somiglianza si rivela insufficiente, si attribuisce alle cose sconosciute o

[8] G. Vico, *Scienza nuova 1730*, ediz. crit. a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Napoli, Guida, 2004 (d'ora in poi *Sn30*), p. 135.

[9] F. Bacone, *Della verità*, in Id., *Saggi*, cit., p. 69.

[10] *Sn30*, p. 10.

[11] Ivi, p. 78.

inspiegabili una natura umana, imitando la propria e producendo così, borie, come stabilisce la XXX degnità, che produce come esempio la calamita che si dice "innamorata" del ferro[12].

Ma la somiglianza è anche il meccanismo che funge da collante sulle cose distanti e lontane, rendendole vicine e unite tramite il senso comune[13], che si rivela antidoto alle borie. Il programma vichiano di riportare di nuovo in vita – contro i suoi tempi e contro la forma del "sapere risposto" – i caratteri del sapere poetico attraverso l'azione della memoria, permette il superamento dell'"antisensualismo", della "mancanza di creatività" e del "solipsismo" legati a un sapere riposto che ha dimenticato le sue origini. Strumento possente di questo movimento è il senso comune, facoltà che appartiene in ugual misura a tutto il genere umano.

Infatti, la Boria non è mai riferita a un procedere dell'individuo in quanto tale, ma sembra riferita al genere umano all'interno di un territorio specifico, quello storico. Paolo Cristofolini ha già precisato che il passaggio dalla forma negativa del '25 a quella positiva del '30 e poi '44 non consiste nell'abbattimento della critica, ma nel fatto che la l'oggetto della critica viene universalizzato[14]. La Boria è sempre boria sulle origini, sul nascimento delle cose, sulla contestualizzazione storica dell'oggetto, che fa sì che "tale e non altra" sia sempre la natura delle cose[15]. Anche quando si connota come tecnica foriera di errore, fa sempre riferimento all'errore storico, e non a quello del soggetto. Infatti, i concetti di "boria dei dotti" e "boria delle nazioni" non compaiono affatto nel *De antiquissima*, che a prima vista contraddice quest'idea propagando la tesi di una sapienza riposta, che viene poi attribuita a un atteggiamento borioso, ma emergono soltanto nella *Scienza nuova*[16].

[12] Ivi, p. 100.

[13] G. Vico, *De antiquissima*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, p. 129.

[14] P. Cristofolini, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia, 1995, p. 82.

[15] *Sn44*, p. 500.

[16] I nuovi e più recenti studi sull'ermetismo napoletano pongono il *De antiquissima* quale punta di diamante di una sapienza originaria etrusca trasmessa ai

Dove, passando per le «aspre *tempeste Cronologiche*»[17], l'immaginazione per Vico sottostà sempre a un principio di necessità o utilità relativa alla crescita. Per esempio, le divinità non avrebbero avuto nascita senza immaginazione, nate «nelle *Greche Fantasie* a certe *occasioni* d'umane *necessità*, o *utilità*»[18], in modo che quei bestioni «con lo spavento di quella immaginata Divinità si cominciarono a rimettere in qualche ordine»[19]. Insomma, la boria utilizza lo stesso metodo di quella che Vico chiama la *prima operazione della mente*, indispensabile per procacciarsi le necessità e le utilità della vita[20]. A questo fine, la Boria procede ricoprendo il vero con il falso ed ha l'ingrato compito di nascondere una verità in particolare, vale a dire che le origini della storia umana sono state rozze. Il meccanismo della prima operazione, di rendere le cose presenti o vicine o analoghe alla natura umana anche se non lo sono, non è in sé negativo, laddove è invece negativa la connotazione che viene attribuita alla Boria, che riempie di contenuti quest'operazione conoscitiva. Rappresentando la distanza che viene a crearsi tra soggetto e oggetto rischia così di cadere nella Finzione o nell'Anacronismo[21]. E qui di certo, forse più che non in altri luoghi dove ci troviamo di fronte ad assonanze più che a silenti citazioni, c'è la considerazione della natura baconiana, quella per la quale l'unica forma di conoscenza umana è data dall'operare «avvicinando o allontanando i corpi; il resto è mosso

Latini, già abbondantemente presente in ambito rinascimentale. Anche se Vico sembra abbandonare questa tesi nella *Scienza nuova*, e attribuirla a un atteggiamento borioso, queste tesi costituiranno materiale prezioso proprio per la costruzione dell'identità nazionale in periodo rinascimentale e per la costituzione dei gruppi massonici inglesi. Sul tema cfr. G.M. Cazzaniga (a cura di), *Esoterismo*, in *Annali*, *Storia d'Italia*, 25, Torino, Einaudi, 2010, pp. 548-549.

[17] *Sn30*, p. 76.

[18] Ivi, p. 72.

[19] Ivi, Degnità XXIX, p. 100.

[20] Ivi, pp. 261-262.

[21] Cfr. le riflessioni preziose di Pierre Girard contenute nel volume *Giambattista Vico, rationalité et politique. Une lecture de la* Scienza nuova, Paris, Pups, 2008 e il saggio *"Boria delle nazioni" et Histoire sacrée dans la* Scienza nuova *di Giambattista Vico,* in C. Piazzesi - M. Priarolo - M. Sanna (a cura di), *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, Pisa, Ets, 2008, pp. 99-107.

solo dalla potenza della natura stessa, dall'interno delle cose»[22]. La Cronologia nasconde al suo interno un vero *covile* di *mostri*, che si riferiscono appunto alla datazione, e sono difficoltà cronologiche, come l'opinione che siano stati particolari uomini, e non altri, a narrare la storia favolosa, per Vico vero e proprio mostro nascosto dalla cronologia cassato nella versione del 1744.

Magnifica e significativa la descrizione della Boria che Vico offre al lettore nella *Scienza nuova* del 1730: colui che legge

> faccia conto, che quanto *immagina*, e si *ricorda* di tutte le *parti*, che compiono il *subbjetto della Sapienza Profana*, sia *una di quelle capricciose dipinture*, le quali sfacciate danno a vedere *informissimi mostri*, ma dal *giusto punto* della *loro prospettiva* guardate di profilo danno a *vedere bellissime formate figure*. Ma *tal giusto punto di prospettiva ci niegano* di ritrovare le *due boree*[23].

La Boria dunque è quel che interviene a guastare la prospettiva, e che non irrompe con un elemento di giudizio nella coesistenza tra figure bellissime e mostri informissimi, ma ci impedisce di metterci nella corretta posizione rispetto all'oggetto guardato. Ci consente una posizione sempre o troppo lontana, o troppo vicina. E questo passo trova posto in una di quelle pagine che Vico ritoccò sempre e che tanta fatica devono avergli provocato; si tratta appunto di una di quelle pagine dove l'intervento di mano vichiana in tipografia si presenta in ogni esemplare, cioè la prima pagina dei Princìpi, dove corregge *sconcezza* con *acconcezza*, individuando in questo punto il luogo di massima compatibilità tra metodo filologico (boria delle nazioni) e metodo filosofico (boria dei dotti), tra principio filologico e principio filosofico, nell'accorato sforzo richiesto a un lettore che occorre prenda atto che la «*fantasia*» è «un *covile* di *tanti mostri*, e la lor *memoria* una *cimmeria grotta di tante tenebre*»[24]. In questa stessa pagina, tra l'altro, nell'esemplare XIIIH59 la «boria delle nazioni» è corretta in «boria delle gentili nazioni» e non riproposta in

[22] F. Bacone, *Novum organum*, I, 41, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza, 1968, p. 11.

[23] *Sn30*, p. 121.

[24] *Ibidem*.

questa forma nella successiva del '44, laddove – e non sempre, ma di certo in questo caso – il punto è il corretto rapporto tra storia sacra e storia profana.

La Boria, in quanto legata al meccanismo dell'Immaginativa, interviene metaforicamente sia se si dibatte della lontananza temporale (l'antichità, cose presenti), che della distanza spaziale (l'enorme grandezza, cose vicine), nel senso che possiamo trovarla in azione sia nella Cronologia poetica che nella Geografia poetica: sterminate antichità temporali e sterminate grandezze spaziali, poi da Vico congiunte nel concetto assai precipuo di «sformata antichità»[25]. Così la degnità storica della boria si traduce nella degnità geografica: «gli *huomini* le cose *lontane, e sconosciute*, ov'essi non ne abbian'avuto la *vera idea*, e le debbiano *spiegare* a chi *non l'ha*, le descrivono per le *somiglianze* delle cose *conosciute*, e *vicine*»[26].

L'uniformità, che caratterizza fortemente la favola originaria e che deriva da una forte immaginativa che connota l'uniformità stessa come naturale[27], già si ritrova in Bacone, quando dice

> l'intelletto umano è mosso principalmente da ciò che colpisce improvvisamente la mente e insieme può sottostare ad essa, e che suole gonfiare e riempire la fantasia; e suppone e immagina che tutte le altre cose abbiano quello stesso carattere (anche se impercettibile) che hanno quelle poche cose che assediano la mente[28].

Da qui quei riferimenti terminologici tradotti sempre e ossessivamente in *piccioli* tempi e *piccioli* luoghi, prodotti dal passaggio della conoscenza boriosa che ingrandisce e allontana. D'altra parte, la lunghezza dei tempi è boriosa solo relativamente alla sua antichità, cioè alla sua origine, non relativamente al suo trascorrere, che anzi può essere garanzia di veridicità. Come ricorda la sedicesima Degnità, dove si parla di tradizioni che sono vere proprio perché

[25] *Sn44*, p. 457.

[26] *Sn30*, p. 280.

[27] Ivi, p. 301.

[28] F. Bacone, *Novum organum*, I, 47, cit., p. 24.

«si conservarono da intieri popoli per lunghi spazj di tempi» e per questo teorema incaricano la nuova scienza di «ritruovarne i motivi del vero, il quale, col volger degli anni e col cangiare delle lingue e costumi, ci pervenne ricoverto di falso»[29].

Meccanismo che si ritrova anche nelle boriose origini straniere vantate dalle nazioni, definite da Vico con un consueto spostamento *romorose*, e che si trasporta direttamente anche in un meccanismo linguistico, quello di usare voci straniere laddove non ve ne sono di natìe[30]. Forma, questa, di analogia particolare, alla quale Vico viene spinto dal suo forte ellenismo, che interpreta il passaggio a terre extraelleniche di denominazioni geografiche greche. La capacità di aumentare a dismisura le grandezze è connaturata all'attività fantastica dell'infanzia del genere umano, che riesce, con la fantasia, a «*ingrandir'essi particolari*»[31], come meglio enfatizza nelle *Correzioni miglioramenti aggiunte Terze e Quarte* che verranno poi di molto contratte in *Sn44*, «con questa *smisurata misura* esso delle cose che ignora, immagina sforzatamente più di quello, ch'elleno son'in fatti»[32], generando esplicitamente l'inarrivabile sapienza degli antichi. E che ribadisce, con ironia, quanto «la grandezza naturalmente disprezza tutte le cose picciole»[33]. Definizione della genesi di una boria, questa, che viene collegata intimamente all'assenza di luce, perché ci si comporta

> com'*huomo*, che, *dormendo sia chiuso in un'oscura piccolissima stanza,* nell'orror delle tenebre la crede certamente molto maggiore di quello, che con mani la toccherà[34].

Così come interviene a favorire quei quattro pericolosi anacronismi che Vico individua in tempi «vuoti di fatti de' quali devono

[29] *Sn44*, p. 500.
[30] *Sn30*, pp. 284-285.
[31] Ivi, p. 303.
[32] Ivi, p. 418.
[33] *Sn44*, p. 829.
[34] *Sn30*, p. 65.

essere ripieni», tempi pieni di fatti «de' quali debbon esser vuoti», «tempi uniti che si devono dividere» e infine, «tempi divisi che debbon esser uniti»[35].

In questo modo sta descrivendo insieme anche la modalità dell'ingegno, connotato nel *De antiquissima* come facoltà in grado di «congiungere cose lontane e diverse», di scoprire unificando. Obiettivo del nesso ingegnoso-acuto è di esprimere una "comunità di ragione", di presentare quel che le idee hanno in comune e ciò che si manifesta uniforme. La formulazione vichiana dell'ingegno e delle sue caratteristiche più peculiari è una risposta atipica alle domande formulate all'inizio: l'oggetto della *fabula* separa ingegno e fantasia nell'ambito della stessa facoltà ed elimina la possibilità di conferire il valore poetico dell'immaginazione fantastica alle verità puramente intellettuali. E Boria dei dotti è anche una lettura esoterica del mito e del rapporto tra Boria e Favola. Le favole, formate da «fantasie robustissime» e perciò stesso «risveglianti la meraviglia»[36] procedono dunque in maniera inversa rispetto alla funzione delle borie, se sono invece un espediente che serve a dissolvere la meraviglia. Le Favole non contemplano il principio di errore o di falso, sono narrazioni vere perché nate in un periodo in cui gli uomini *fingunt simul creduntque*, e le borie, in particolare quella dei dotti, fungono da guida in una forma di consapevolezza dell'interpretazione storica della favola, e nell'abbandono, dietro ascendenza dell'*Ars critica* di Leclerc (1686), della lettura allegorica.

È facoltà specifica dei filosofi, i più corretti nell'impostare il lavoro dell'ingegno, «vedere qualità simili in cose di gran lunga lontane e diverse»[37] e così, tramite ingegno, mettere insieme analogia e principio di uniformità. E appunto questo vuole fare Vico: uniformare con il senso comune tutte le nazioni e sventare la possibilità che una nazione possa prevalere su un'altra, argomento falso portato avanti dalle borie. E in questo caso è difficile ammettere

[35] *Sn44*, p. 788.

[36] Ivi, p. 441.

[37] G. Vico, *De ratione*, a cura di A. Suggi, Pisa, Ets, 2010, p. 51.

che il percorso di Vico non sia stato tendenzioso, che abbia avuto molto meno da difendere rispetto ad altre letture, come quella leclerchiana, «perché il suo concetto di storia non dipende dalla soluzione di questi problemi»[38]. Se non vi fosse ingegno, non vi sarebbe possibilità per l'uomo di scoprire e di far scaturire elementi del tutto nuovi: *propria hominis natura* nel *De antiquissima,* «è la facoltà di unificare cose separate, di congiungere cose diverse», cioè di assemblare parti di nature diverse. Per Vico è simultaneo il processo di oscuramento del significato e la formazione di nuove nature, visibili in corpi nuovi, assolutamente dipendenti dall'avvenuto oscuramento[39]. E conseguenti a un mescolamento deturpante derivato da una contaminazione con fantasie precedenti, così come aveva pur precisato Bacone[40], che insieme a questo aveva chiarito esplicitamente che l'operare dell'intelletto umano è del tutto uniforme e non è in grado di conoscere il nuovo senza assimilarlo al già conosciuto[41]. La sinonimia latina, che Vico sottolinea nel *De antiquissima*, tra *natura* e *ingenium*, rinvia a un lento cambiamento e a una migliore definizione del concetto di "natura". Questa messa in discussione dell'idea di "natura" si verifica nel passaggio da una "natura incertissima" («indaghiamo la natura delle cose perché sembra certa: non indaghiamo la natura degli uomini perché è resa incertissima dall'arbitrio»[42]) a una natura "certa" perché effetto di una nascita certa («natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose»[43]).

Il ricorso alla dinamica immaginativa pare essere funzionale all'individuazione della Boria come elemento di descrizione dell'origine:

[38] M. Sina, *Vico e Le Clerc: tra filosofia e filologia,* Napoli, Guida, 1978, p. 105.

[39] Riferimenti interessanti su questo punto si possono trovare in S. Caianiello, *Processualità e temporalità in Vico,* in M. Sanna - A. Stile (a cura di), *Vico tra l'Italia e la Francia*, Napoli, Guida, 2000, pp. 287-309.

[40] F. Bacone, *Novum organum*, I, 54, cit., p. 27.

[41] Ivi, I, 45, p. 22.

[42] G. Vico, *De ratione*, cit., p. 65.

[43] *Sn44*, Degnità XIV, p. 500.

per dirla ancora con Corsano, messo in allarme dalla «sconfinata varietà e vastità delle prospettive che gli dischiudeva la scoperta dell'originario nucleo emozionale della esperienza religiosa», Vico

> decise di cercare la intelligenza del mondo dei primitivi, che sempre più lo attraeva, nella energica "volgarità" delle forme aurorali dello spirito: senso, memoria, fantasia[44].

Su questo plesso unitario conoscitivo, la distanza che separa l'opera del 1710 dalla prima redazione della *Scienza nuova* è davvero notevole, e la memoria e la fantasia, già indissolubili, non rimandavano minimamente alla struttura percettiva dei primi uomini, né tantomeno all'uso di boria, nonostante la dinamica del *verum factum* fosse già sbocciata e già applicata al dominio della storia umana. La costruzione che Vico aveva qui in mente puntava come obiettivo a una campagna senza risparmio di colpi contro l'esistenza di una sapienza risposta, che perfino Leonardo Di Capua, fra gli intellettuali a lui più vicini, aveva sferrato. Il *Parere* di Leonardo Di Capua mette in guardia contro la vanità dei dotti che applicano criteri esplicativi a un'epoca nella quale questi criteri non sono affatto applicabili. Così come sostengono una dottrina nascosta e antica nei testi di Ippocrate. I tempi rozzi di Ippocrate non permettono di pensare – secondo Di Capua – che si nasconda nei suoi testi un'«altissima dottrina». E per perseguire questo obiettivo Vico deve estendere il campo di dominio dell'immaginativa e renderla facoltà praticabile e presente in tutte le fasi di conoscenza, anche in quella più specificamente riflessiva, la deve rendere fortemente connaturata alla mente umana, per poter dimostrare il passaggio diretto dalla boria alla verità della poesia[45]. Il fatto che Vico abbia sentito il bisogno di distinguere non in maniera ascensionale, cronologica, il rapporto tra immaginare e intendere induce a credere che la conquista del pensiero astratto, di tipo intellettivo, non rappresenti nel suo pen-

[44] A. Corsano, *Vico e la tradizione ermetica*, in P. Piovani (a cura di), *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, p. 10.

[45] P. Cristofolini, *Scienza nuova*, cit., pp. 82-90.

siero il superamento del sapere immaginario, fondato sulla finzione, ma che piuttosto sia proprio nella relazione che si stabilisce tra immaginare e intendere la chiave della razionalità[46]. La riabilitazione a tutti gli effetti del *conoscere per immagini* rappresenta un obiettivo del moderno concetto di ragione, sconosciuto agli antichi, e ancora intriso di ambiguità e incertezze: per questa difficoltà di mettere insieme immaginazione e intelletto l'uomo fa fatica a conoscere e a riconoscere quel che non è davanti ai suoi occhi.

Vico lavora anche in questo modo su una possibile definizione del concetto di "coscienza": come fare a *sentire* qualcosa sforzandosi di *immaginare* in una maniera cosciente. Croce stesso individua questa relazione tra *immaginare* e *intendere* attraverso la riproposizione impossibile di un *sentire* rinnovato, come la definizione di una frattura tra quel che «sentiamo e intendiamo genericamente come vivente, ma di cui non possiamo sentire né intendere la specifica e propria vita»[47]. E la Boria s'inserisce propriamente in questo spazio, lasciato ambiguo tra immaginazione e ragione, condividendone entrambe le posizioni e producendo così un mostro e un ibrido conoscitivo che genera a sua volta mostri cronologici e geografici in grado di mentire sulle origini.

[46] Con lucidità è stato già notato che «lo sforzo, la "gran pena", non riguarda direttamente l'immaginazione ("riproduttiva" "empatica" o "rimembratrice"), ma l'intendimento nel suo rapporto con l'immaginazione. È in questo rapporto che dobbiamo trovare le risorse per ricomprendere quel "pensare da bestie", quei fondamenti non criteriali della nostra razionalità» (S. Velotti, *Sapienti e bestioni*, cit., p. 62).

[47] B. Croce, *Immaginare e intendere,* in Id., *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1949, vol. II, p. 18.

Giuseppe Cacciatore

Contro le borie "ritornanti". Per un sano uso della critica

1. In un saggio recente[1] pubblicato nella «Rivista di Filosofia» di Torino, ho affrontato il tema delle borie in Vico, considerato principalmente in relazione al significato che esse assumono nell'articolato e complesso rapporto che in Vico si istaura tra etica e filosofia della storia. In quelle pagine, come in queste che ora sto esponendo, ho dato maggiore spazio al problema filosofico ed etico-politico rappresentato dalle borie, piuttosto che alle questioni, pur importanti, connesse all'indagine filologica e storico-esegetica, così come essa si profila in ordine al giudizio vichiano sulle remote antichità di popoli e di idee all'origine del processo di incivilimento del genere umano.

Il rapporto che già nel titolo ho creduto di poter istituire tra *borie* e *critica*, si fonda su due precisi convincimenti: il primo riguarda l'uso che Vico fa del concetto e della storia stessa delle borie e che io definirei, con consapevole forzatura ermeneutica, come processo di *deideologizzazione* di ogni idea di primato di popoli, di culture e di filosofie; il secondo deriva dalla centralità che nel pensiero vichiano assume l'idea di *critica*, l'alterità dialettica insopprimibile, come ben sanno gli studiosi di Vico, dell'idea di *topica*.

2. È ben noto il legame che Vico istituisce tra metafisica e storia, tra ordine delle idee e storicità del mondo umano. Ma quella di Vico è anche una metafisica della mente – quella figura che è al centro dell'universo immaginativo e a un tempo epistemologico di Vico –, la cui funzione si svolge e si esalta come continua ricerca delle possibilità e dei luoghi in cui si costituisce e si manifesta la relazione

[1] Cfr. G. Cacciatore, *Le "borie" di Vico tra etica e filosofia della storia*, in «Rivista di Filosofia», CII, 2011, 3, pp. 363-380.

tra la finitezza del fatto umano e l'infinità del vero divino. La storia, che è un aspetto della finitezza dell'uomo, si costituisce in questo spazio di differenza tra il fare divino e il fare umano. Tutto ciò che caratterizza l'umano ha origine, per così dire, dal difetto originario della sua mente, dall'impossibilità di poter contenere in sé l'infinità delle cose. Soltanto grazie all'astrazione, da un lato, e ai processi conoscitivi della scienza storica e della filologia, dall'altro, l'uomo può riconoscere e ricostruire gli elementi delle cose e organizzarli in immagini, simboli e idee[2]. Proprio la consapevolezza dei limiti della mente umana conferisce, come vedremo, al tema vichiano delle borie una connotazione che non è legata solo agli inizi oscuri ed incerti del mondo umano (ed alla pretesa di nazioni e di dotti di costituire per sé una immagine di esclusiva ed unica sapienza delle origini), ma è relativa ad una idea della natura umana perfettibile e spesso fuorviata da errori e da presunzioni. La metafisica, nel senso appunto di una «metafisica della mente umana», diventa, come è stato opportunatamente osservato[3], il motivo fondamentale dell'opera vichiana, già delineato nel *Liber metaphysicus* e, poi, definitivamente elaborato nella *Scienza nuova*. E si tratta di una metafisica del tutto particolare, che non rientra ormai più nelle classiche tipologie che più tardi Kant avrebbe sottoposto a critica demolitrice, giacché essa è, fin dall'inizio, una «metafisica della mente umana *storica*». Il punto di vista cartesiano è totalmente rovesciato, giacché il solo criterio di evidenza della verità, basato sulla coscienza del *cogito*, non è capace di fondare la scienza umana che, proprio per questo, ha bisogno di radicarsi in una metafisica della mente nella quale si costruisce la necessaria interazione di vero e fatto, razionalità e ingegno, critica e topica[4]. La metafisica vichiana della storia, come si vedrà meglio anche più innanzi, postula consapevolmente il gran-

[2] Anche a tal proposito mi permetto di rinviare a G. Cacciatore, *L'infinito nella storia. Saggi su Vico*, con una postfaz. di V. Vitiello, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.

[3] Cfr. S. Otto, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia* (1989), Napoli, Guida, 1992, p. 13.

[4] Ho affrontato questo tema anche in G. Cacciatore, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

de problema filosofico del rapporto tra fatti e idee, temporalità ed eternità. La storia ideale eterna, se è da intendere come storia delle idee, lo è non certo nel senso della riduzione della storia a idee metafisiche, predefinite e preesistenti alla coscienza dell'uomo, ma in quello di idee costruite dalla mente umana, la cui capacità creativa muove lo stesso agire sociale e storico dell'uomo.

È sulla base di questo forte *background* teoretico che bisogna, a mio parere, rileggere e ripensare quelle degnità della *Scienza nuova* del 1744 nelle quali Vico parla di due «spezie di borie»: quella delle nazioni e quella dei dotti. Si trattava, peraltro, di una ben evidente conseguenza di una precisa premessa di ordine, a un tempo, epistemologica e valoriale (nel senso di una opzione di tipo etico). Vico, infatti, aveva introdotto la serie delle degnità con la ben nota affermazione secondo la quale l'uomo, proprio a causa della indeterminatezza della sua mente, quando questa «si rovesci nell'ignoranza», tende a fare di sé stesso la regola dell'universo[5]. Insomma, come più avanti Vico osserva, citando una massima di Tacito, *omne ignotum pro magnifico est*. Come molti studiosi di Vico hanno giustamente sostenuto, la fonte delle riflessioni vichiane è qui individuabile in Bacone e nella sua critica degli *idola tribus* e degli *idola specus*. Anche Vico è alla ricerca delle ragioni che hanno causato la maggior parte degli errori commessi dai dotti, come dalle nazioni, riguardo ai «principi dell'umanità». Ma la fonte principale dell'errore è da individuare ancora una volta nel peculiare modo d'essere della mente umana, «ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare alcuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti»[6]. Non solo ma proprio l'ignoranza delle origini dell'umanità spinge le borie dei dotti e delle nazioni a ritenerle rozze ed oscure.

Come ho detto innanzi, del discorso vichiano sulle borie a me non interessa tanto né la discutibile ed errata scansione cronologica adottata da Vico, né i modi e i contenuti della sua ricostruzio-

[5] Cfr. G. Vico, *Scienza nuova* 1744 (d'ora in poi *Sn44*), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990, t. I, capov. 120, p. 494.

[6] *Sn44*, capov. 122, pp. 494-495.

ne della storia dei popoli favolosi ed antichi. Il tema delle "borie" mette in campo un discorso che riguarda, da un lato, il corso delle nazioni dal punto di vista della filosofia della storia e, dall'altro, una valutazione etica – non arrischio l'impropria espressione di giudizio morale – sull'eccesso di borie nella storia delle relazioni tra popoli e civiltà. Il «fonte inesausto di tutti gli errori» in cui incorsero intere nazioni e falangi di dotti, riguarda i principi stessi dell'umanità, la cui presunta oscurità e rozzezza, *avvertite* dalle comunità e *ragionate* dai dotti, autorizzano gli antichi popoli a pensare di essere stati prima degli altri capaci di ritrovare «i comodi della vita umana e conservare le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo»[7]. I verbi adoperati da Vico non sono scelti a caso, ma, come osserva Battistini – con la cui interpretazione io convengo –, testimoniano di come il filosofo napoletano sapesse operare una distinzione che chiarisce, anche sotto l'aspetto epistemologico, il motivo dell'articolazione delle due borie. Una cosa, dunque, è l'immediato *avvertire*, la «percezione intuitiva di una collettività (*nazioni*)», altra cosa, invece, è il meditato *ragionare*, la «razionalità riflessa degli studiosi (*dotti)*»[8].

Come è noto, il discorso vichiano sulle borie poggia fondamentalmente su una ricostruzione filologica e storico-erudita (penso al tema, per fare un solo esempio, della storia sacra o a quello della cronologia biblica), talvolta discutibile e persino errata. Resta però l'importanza e la centralità che Vico assegna allo strumento della ricerca storica e filologica che, in questo caso, si manifesta come rispetto non borioso e non presuntuoso della critica storico-filologica. La stessa progressiva dissoluzione delle borie è resa possibile proprio dal manifestarsi di quella verità che non può essere in nessun modo posta in dubbio: «che questo mondo civile egli *certamente è stato fatto dagli uomini*». Nel capoverso precedente Vico aveva dipinto a tinte fosche la conseguenza delle borie.

> Laonde, perché la boria delle nazioni, d'essere stata ogniuna la prima del mondo, ci disanima di ritruovare i princìpi di questa Scienza da'

[7] *Sn44*, capov. 125, p. 495.

[8] Cfr. A. Battistini, *Note* a *Sn44*, in G. Vico, *Opere*, cit, vol. II, p. 1519.

> filologi; altronde la boria de' dotti, i quali vogliono ciò ch'essi sanno essere stato eminentemente inteso fin dal principio del mondo, ci dispera di ritruovargli da' filosofi: quindi, per questa ricerca, si dee far conto come se non vi fussero libri nel mondo.

È, come sanno i lettori di Vico, proprio a questo punto che, con immagine tradizionalmente retorica e letteraria, appare questo lume eterno che squarcia «la densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità»: il mondo storico, il mondo delle nazioni, «del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini»[9].

Insomma, ammessi e riconosciuti tutti i limiti che mostrava Vico rispetto alla cultura filosofica e scientifica dei suoi contemporanei e tutto il peso del tradizionalismo cattolico che gravava sul suo pensiero, che cos'è la *Scienza nuova* se non una delle opere *epochemachende*, per usare il termine tedesco, e che cos'è il pensiero di Vico se non una indagine storica e filosofica radicalmente nuova sull'origine delle cose, una ricerca di "pruove" filosofiche e filologiche pur dentro la cornice ortodossa della religione? Mi pare che a testimonianza di ciò possa bastare anche la sola indicazione del preciso obiettivo che egli ha individuato per la nuova scienza (*Nova scientia tentatur*) di ricostruire, a partire dalle origini, così delle cose, come del mondo civile, la storia e il modo d'essere delle nazioni, lungo un percorso che certamente è illuminato dalla storia ideale eterna ma che è anche e soprattutto prodotto dell'agire storico dell'uomo e delle istituzioni in cui si manifesta. D'altronde è con l'apparire degli elementi fondativi dell'umanità, la religione innanzitutto e il formarsi dei nuclei primitivi di aggregazione comunitaria, che le storie profane delle nazioni nel loro originarsi diventano il vero luogo di sperimentazione e certificazione non solo delle scienze storico-filologiche, ma anche degli stessi principi di filosofia della storia.

I testi vichiani, come quelli di tutti i grandi filosofi, sono naturalmente soggetti alla pluralità e diversità delle interpretazioni, talvolta anche radicalmente confliggenti. Quella sulla quale ho qui argomentato per segnalare, a proposito delle borie, non solo la

[9] *Sn44*, capovv. 330 e 331, pp. 541-542.

loro interpretazione in chiave di filosofia universalistica della storia, ma anche la loro curvatura etica ed antropologica, è una delle possibili chiavi di lettura, esposte, come è giusto che sia, alle critiche, alle correzioni e, spero, anche alle convergenze. Credo che si possa sostenere che la critica vichiana delle borie non riguarda solo nazioni e culture e teorie filosofico-teologiche concentrate a discettare sull'origine oscura e favolosa dei tempi e sulla relazione tra storia sacra e storie profane. Si tratta anche di un dispositivo etico-filosofico che invita l'umanità, ormai al culmine del processo di incivilimento, a guardarsi da ogni forma di boria delle nazioni (potremmo dire in termini contemporanei, da ogni forma di superbia etnocentrica), così come da ogni manifestazione boriosa da parte dei dotti (potremmo dire, da ogni forma di filosofia e di teoria astrattamente antropocentrica)[10].

Resta da chiedersi se abbia plausibilità storico-testuale e interpretativa quel collegamento che, sin dal titolo di questo mio intervento, ho individuato tra la critica a un momento particolare della vita storica dell'umanità, quello delle borie delle antiche nazioni e degli antichi dotti, e un momento, per così dire filosofico e universale costituito dall'*arte critica* vichiana, sulla quale, già nella «spiegazione della dipintura»[11], Vico basava la necessaria interazione tra filosofia e filologia.

Il fatto che Vico parli esplicitamente di «nuova arte critica» testimonia della piena consapevolezza che egli ha nel ritenere radicalmente innovativa la sua proposta, al contempo metodologica e filosofico-sistematica, rispetto alle altre "critiche", tanto quella meramente filologico-erudita, quanto quella razionalistico-meta-

[10] Ha interpretato in questo senso le borie vichiane come possibile antidoto ad ogni forma di *hybris* dei saperi R. Diana, *Andrea Sorrentino e la «boria» universalistica di Vico. Un confronto fruttuoso*, in A. Sorrentino, *Vico e la cultura mediterranea*, a cura di A. Scognamiglio, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 71-82. Ma sulle "borie" cfr. anche A. Pons, *Boria delle nazioni et boria de' dotti. Vico, le mythe de l'Égipte et les Hièroglyphes*, in *La redécouverte de la Grèce et de* l' *Égipte au XVIIIème siècle* (Actes du colloque 18-21 mai 1995), Nantes, Crini, 1997.

[11] Il passaggio dell'argomentazione vichiana sulla «nuova arte critica» e sulla filologia come scienza storica dell'"autorità" è in *Sn44*, p. 419, capov. 7.

fisica[12]. In una importante lettera del 1729 a Francesco Saverio Estevan, Vico – riprendendo un concetto che era stato al centro del *De Ratione* – esalta la virtù dell'ingegno, che è «l'unico padre di tutte le invenzioni». L'esercizio della Topica (erroneamente trascurato e persino disprezzato dai «loici» contemporanei), proprio perché mette in moto un percepire che viene prima di ogni riflessione concettuale, è in grado di allestire, per il giudizio stesso, una *critica*,

> quanto più accertata, tanto più utile alla Scienza per le Sperienze in Natura, e per gli nuovi ritrovati dell'Arti; Utile alla Prudenza per ben fermare le congetture delle cose o fatte per giustamente giudicarle, o' da farsi per utilmente condurle[13].

La critica alla quale, dunque, qui Vico pensa non ha nulla in comune né con quella «metafisica», che finisce per smarrirsi nello scetticismo e per attutire la originaria tendenza della mente umana al senso comune (e, cosa ancora più grave, ricaccia l'uomo dalla comunanza civile alla solitudine egoistica delle proprie utilità), né con quella «erudita», che «di nulla serve a far sappienti coloro, che la coltivano»[14]. La nuova arte critica, come ben si può vedere, non ha soltanto una valenza metodologica e gnoseologica. Al di là di questa traspare con nettezza il fondamentale orientamento "pratico" della filosofia vichiana. Se l'arte critica è in grado di giudicare come l'operare dell'uomo debba conformarsi alle circostanze in cui si trova collocato, allora essa è «critica sappientissima dell'arbitrio umano, il qual'è per sua natura incertissimo e perciò sommamente necessaria

[12] Sui tratti distintivi che separano la "critica" vichiana, basata sul giudizio irriflessivo del senso comune e sui contenuti della fantasia e del verosimile, da quella razionalistica e riflessiva di Descartes, cfr. D.P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1981 (tr. it. *Vico. La scienza della fantasia*, Roma, Armando, 1984, pp. 154 sgg.). Sul tema specifico cfr. anche A.R. Caponigri, *Filosofia e filologia: la «nuova arte della critica» di Giambattista Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XII-XIII, 1982-1983, pp. 29-61.

[13] G. Vico, *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, pp. 143-144.

[14] Ivi, p. 144.

agli huomini di Stato»[15]. Per questo, Vico disapprova esplicitamente le tendenze, che egli addebita all'invadenza del metodo cartesiano, di quella critica che vorrebbe trasportare i metodi dalle matematiche alle altre scienze che, riducendo tutto alla presunta chiarezza dell'intelletto, fiacca gli ingegni e li priva di ogni vigore.

Il circolo filosofia-storia-filologia – fondato sistematicamente sul rapporto originario di conversione tra *verum* e *factum* e sulla relazione metodica tra critica e topica – si salda nell'unitarietà della nuova scienza, nei rimandi necessari tra il suo essere studio delle forme espressive dell'esperienza umana (la poesia, la storia, il diritto, la lingua) e il suo costituirsi come filosofia dell'autorità, la quale, se, da un lato, è tesa a meditare una «metafisica innalzata a contemplare la mente del Gener'Umano, e quindi Iddio per l'attributo della Provvedenza», dall'altro, ha bisogno di una critica che accerti ciò che storia e poesia hanno detto e scritto sull'origine delle nazioni[16].

La scienza vichiana è nuova (e, aggiungeremmo, consapevolmente *moderna),* sa di essere nuova, perché l'«arte critica» che vuole fondare è innanzitutto rivolta alla «ricerca del vero sopra gli autori delle nazioni» e sa, inoltre, di essere nuova perché per la prima volta la «filosofia si pone ad esaminare la filologia» (cioè, come spiega Vico, tutto ciò che dipende dall'arbitrio umano, le storie delle lingue, dei costumi, delle vicende politiche dei popoli).

In molte mie pagine teoretiche su Vico (mai disgiunte dalla lettura e dalla interpretazione dei testi) ho sostenuto che si poteva ritrovare in Vico se non una chiarificazione definitiva, certamente qualche elemento di riflessione su una delle questioni cruciali della nostra contemporaneità e cioè se non sia possibile riproporre un universalismo etico che sappia coniugare la normatività del principio e la differenza storico-culturale, la necessità di costruire schemi, modelli e paradigmi e ciò che l'esperienza, attraverso la ricerca storico-analogica, offre al nostro sguardo e alla nostra comprensione. Ed è infine ancora da ben precise intuizioni filosofiche vichiane che può discendere un'idea di critica non soltanto episte-

[15] Ivi, p. 145.

[16] Cfr. *ibidem*.

mica e trascendentale, ma anche e soprattutto etica, quando essa si fa critica alla sempre possibile deriva dogmatica dell'universalismo: la necessità, cioè, che la dimensione generale non si separi mai dalla storicità determinata delle nazioni civili e dall'ineliminabile patrimonio delle *differenze storico-culturali* delle singole comunità. Ciò non contraddice, nell'economia del discorso vichiano, l'esistenza di un modello di filosofia della storia metafisico-teologica, il che, tra l'altro, contribuisce a spiegare l'insistenza vichiana a ritrovare quasi esclusivamente le "tracce" e le "rovine" del passato. E, tuttavia, tutto questo non mette in discussione la novità e l'originalità del metodo della scienza nuova, di un paradigma critico e "scientifico" consapevolmente rivolto a determinare e a descrivere le strutture storico-antropologiche, le istituzioni civili e giuridiche le stesse articolazioni sociali sia pur considerate nella loro arcaicità. Universalità dei principi e *differenza*, filosofia della storia e scienza empirica di essa che è in grado di trovare (l'originario *invenire* degli antichi dotti non boriosi) le distinzioni e le determinazioni «tra tutti i possibili umani», in modo tale da poter risalire agli «incominciamenti più semplici e più naturali» di «tante, sì varie e diverse cose»[17]. E non mette in discussione neanche altri due essenziali contributi vichiani alla riflessione filosofica moderna e contemporanea. Infatti è dall'ordine metafisico dell'universo che discende la regola – che diventa nel corso del processo di incivilimento di popoli e culture tutta umana e mondana – della «sapienza volgare»[18], cioè quella che dà vita al «senso comune», che è ritrovabile in ogni popolo e che è alla base della «nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni»[19].

Lo strumento metodico della critica, quello strumento che aveva consentito a Vico di prendere le distanze dagli effetti negativi delle

[17] *Sn44*, capov. 630, p. 729.

[18] G. Vico, *Scienza nuova* del 1725 in Id., *Opere*, cit., vol. II, pp. 1008 sgg.

[19] Ivi, p. 1009. Naturalmente è da ricordare la famosa definizione che del senso comune Vico dà nell'ultima edizione della sua opera. «Il senso comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener'umano» (*Sn44*, capov. 142, pp. 498-499).

borie sulla considerazione storica della genesi delle antiche nazioni e sull'eccesso di dogmatismo ovvero di relativismo delle filosofie dei dotti sapienti delle origini, non perde, neanche oggi, di efficacia e di validità contro le tante borie ritornanti dell'epoca contemporanea. Sarebbe naturalmente fin troppo facile, e probabilmente scorretto da un punto di vista strettamente filologico ed ermeneutico, esercitarsi, anche riguardo al concetto di critica, in una operazione di precorrimento: di un Vico cioè anticipatore della rivoluzione criticistica kantiana e di tutto ciò che da questa rivoluzione si riverberò nel campo non soltanto della filosofia e della scienza. E, tuttavia, Vico resta tra i maggiori protagonisti di una "rivoluzione" concettuale e, a un tempo, ideologica, che mette al centro un'idea moderna di critica che oltrepassa gli ultimi residui metafisici e teologici e diviene – come osserva Koselleck – il luogo di maggiore visibilità della separazione tra ragione e rivelazione[20]. Anche se il Vico citato dallo storico tedesco è quello del *De ratione* – e dunque ancora dentro il modello razionalistico cartesiano –, tuttavia egli già ne coglie le prime decisive movenze verso una critica, che avrà il suo apogeo con Kant, che mette in discussione le rigidità e i dommatismi della ragione medesima. Ciò che ora si profila è un'idea di ragione come processo critico, sempre aperto e rinnovantesi, di accertamento della verità. Come ben sosteneva Cassirer,

> tutto il secolo XVIII intende la ragione in questo significato. Esso non la considera come un fisso *contenuto* di cognizioni, di principi, di verità, quanto piuttosto come una *facoltà*, come una forza che si può comprendere pienamente soltanto nel suo esercizio e nella sua esplicazione[21].

In questo movimento di trasfigurazione dell'idea di critica, Vico porta un'originale idea di ragione. Il filosofo napoletano rappre-

[20] Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959), tr. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 122-123.

[21] Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), tr. it., *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 31.

senta l'"altra faccia" della modernità: quella che intenzionalmente ha utilizzato la fantasia e il fare poetico come critica ad ogni eccesso di logocentrismo. Cartesio resta, per il filosofo napoletano, punto obbligato di riferimento per chi voglia capire quanta importanza abbiano avuto per il pensiero moderno la scoperta della centralità del soggetto e il metodo di ricerca e verifica della verità. Ma ciò non gli ha impedito, fin dai primi scritti, di criticarne il riduzionismo logico-razionale. Ciò che mi è parso importante sottolineare è che tale critica non è meramente tradizionalistica, né soltanto preoccupata di recuperare la tradizione umanistica. Vico è alla ricerca di una nuova, più ampia, razionalità, capace di ritrovare *topicamente* i luoghi della fantasia, della corporeità, delle emozioni. Per questo credo si possa sostenere che, come la critica della ragione, anche la critica poetico-fantastica, possa indicare le condizioni di possibilità dell'agire umano. È in questo senso, allora, che si può chiarire il mio convincimento che Vico rappresenti l'altra faccia della modernità, quella della capacità inventiva e immaginativa, del verosimile e dei suoi eventi. Non so e non mi interessa sapere se qualcuno l'ha detto prima di me, ma si potrebbe dire della *Scienza nuova*, che è una vera e propria *critica della ragione poetica*[22].

Ho detto prima che diffido dai facili e generalizzanti schemi del precursorismo, ma non riesco a sottrarmi al convincimento che questa critica della ragione poetica possa confrontarsi e affiancarsi alla diltheyana critica della ragione storica e all'orteghiano raziovitalismo. La critica della ragione di Dilthey è volta a cogliere, da un lato, i contenuti delle scienze dello spirito e, dall'altro, a studiarne le forme della loro esistenza storica nella successione degli *Erlebnisse*. La nuova critica storica della ragione diviene allora il fondamento teoretico che ci aiuta a comprendere «come la situazione di coscienza e l'orizzonte di un'età costituiscano sempre il presupposto per la maniera determinata in cui essa considera il mondo storico». Storia e autoriflessione logica e gnoseologica (topica e critica aveva

[22] Su questo punto cfr. G. Cacciatore, *Per una critica della ragione poetica: l'"altra" razionalità di Vico*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 109-128.

detto Vico) ci aiutano a capire i modi in cui «dall'*Erleben* di ciò che è accaduto sorge la connessione intuitiva e conoscitiva del mondo storico-sociale dell'uomo»[23]. Anche il modello di ragione orteghiana non respinge il procedimento logico e conoscitivo dell'analisi e della scomposizione dei dati reali, ma questa ragione si presenta anche come «una breve zona di chiarezza che si apre dentro strati insondabili di irrazionalità». Per questo non è sufficiente il carattere formale e operativo, e dunque la ragione viene costantemente a intrecciarsi con un metodo intuitivo. «Ragionare – scrive Ortega – è un puro combinare visioni irragionevoli»[24].

È un filo conduttore quello che sto qui proponendo e non una ricerca compiuta e meglio organizzata nelle sue parti che ho in animo di poter avviare e concludere in un futuro spero non remoto. Per questo continuo a proporre suggestioni ed intuizioni più che argomenti e interpretazioni come quella con la quale concludo e che, guardando ancora una volta a quell'idea di una vichiana critica della ragione poetica, si affida a una pensosa e convincente riflessione di Enzo Paci.

> La sapienza poetica è una *topica sensibile* dei primi autori della *humanitas* […]. La topica è la *tipica*, il genere poetico, l'idea visiva concreta, l'*eidetica*, l'operazione precategoriale, la scienza della *Lebenswelt*, la fenomenologia. La critica è il *giudicare le cose* […]. Il giudicare critico, distaccato dalla topica, è il giudizio non fondato, la logica separata dalla sua fondazione, la *logica degli addottrinati*[25].

La logica, aggiungeremmo noi, dei boriosi non solo della filosofia e della politica, della storia e della cultura, ma anche della vita e delle sue relazioni interindividuali e interculturali.

[23] Cfr. W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1954, p. 48.

[24] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ni vitalismo ni racionalismo*, in Id., *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Taurus, 2005, pp. 721-722.

[25] E. Paci, *Vico, lo strutturalismo e l'enciclopedia fenomenologica delle scienze*, in Id., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani, 1973, pp. 56 sgg.

SECONDA SEZIONE

Una retrospettiva

Paolo Cristofolini

Tra «borea» e «boria»: logica poetica di una variazione grafica

I lettori della *Scienza nuova* sono familiarizzati con questi due concetti paralleli, «boria delle nazioni» e «boria dei dotti», che dopo essersi diffusamente presentati nelle *Annotazioni alla Tavola cronologica*, occupano nella versione del 1744 la II, III e IV degnità e poi ricorrono a più riprese nel primo e nel secondo libro; ma il singolare processo attraverso il quale Vico è arrivato a elaborarli nelle due versioni precedenti, e in particolare in quella del 1730, merita forse qualche attenzione e non poche spigolature.

L'aspetto del problema sul quale qui ci soffermeremo s'impernia su di una variazione curiosa, tra "boria" con la "i" e "borea" con la "e"; la variazione si presenta fra la versione a stampa della *Scienza nuova* del 1730, dove la parola è data costantemente con la "e", mentre poi una serie di interventi autografi sugli esemplari, nonché nelle *Correzioni prime* e *seconde* (stampate) e nelle *terze* e *quarte*, manoscritte e finalmente pubblicate assieme a tutto il resto nella nostra edizione critica del 2004[1], al posto della "e" mette la "i".

Ora, su questo argomento, vi sono tre dati preliminari da tenere presenti. Il primo è che il sostantivo «boria» e l'aggettivo corrispondente («borioso») sono presenti già nella prima *Scienza nuova,* del 1725, in tre sole occorrenze, sempre con la "i"[2]. Il secondo è che lungo tutto il testo stampato della *Scienza nuova* del 1730 le numerose occorrenze, tra cui non poche con l'iniziale maiuscola, sono tutte con la "e". E il terzo, che la *Scienza nuova* del 1744 reca

[1] G. Vico, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2004. Le tre versioni della *Scienza nuova* vengono in queste note citate nelle forme abbreviate: *Sn25, Sn30* e *Sn44* con l'indicazione di pagina delle rispettive *editiones principes.*

[2] *Sn25,* pp. 521 e 522.

essa pure occorrenze, ancor più numerose, della parola e dell'aggettivo corrispondente, sempre con la "i", ma con una eccezione, di cui ci occuperemo al termine di questo discorso, quando la parola si ritroverà con la maiuscola di un nome proprio, Borea come personaggio mitico.

Ma prendiamo le cose con ordine, incominciando dal documento centrale per l'indagine sulla variazione interna al testo che ci interessa. Si tratta della pagina 135 della *Scienza nuova* del 1730, in cui la parola «borea», al singolare e al plurale, con la minuscola e con la maiuscola, compare sei volte.

Qui una piccola digressione è d'obbligo. Noi sappiamo, e nella presentazione e nell'apparato critico dell'edizione critica della *Scienza nuova* del 1730 ne abbiamo dato informazione e documentazione, che Vico non soltanto è intervenuto con ampie postille e correzioni su determinati esemplari dell'opera che avevano particolari destinazioni, ma che deve avere messo mano su tutta la tiratura prima che questa uscisse dalla tipografia, poiché su cinque pagine, e precisamente sulle pp. 113, 127, 132, 135 e 168, si ritrovano piccoli ritocchi sicuramente autografi, presenti in tutti gli esemplari sinora noti. Ora, alla pagina 135 la parola ricorre sei volte, e a colpo d'occhio si scorgono quattro interventi, tutti di mano d'autore, in cui le parole «borea», «Borea», «Boree», sono tutte corrette con la "i" al posto della "e", mentre due casi gli sono evidentemente sfuggiti. Ebbene, questa correzione, se passiamo in rassegna tutti gli esemplari disponibili, come nell'edizione critica si è fatto, ed esaminiamo inoltre le quattro versioni di *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*, investe la totalità del documento, con una eccezione, che è quella già qui sopra annunciata, di un luogo in cui appare il mitico personaggio di Borea, decisamente importante entro la logica poetica di queste fluttuazioni mentali proprie del nostro autore.

Veniamo dunque alla ricerca del perché di questo andirivieni vichiano, dalla «boria» della prima edizione alla «borea» della seconda, subito poi ricorretto per ritornare alla forma grafica più consueta.

Vico, questo è più che noto a tutti, è attentissimo e sensibilissimo alle etimologie. Ora da tutti i dizionari latini, antichi e moderni, apprendiamo che in latino l'equivalente dell'italiano "boria" come

sinonimo di arroganza e presunzione non esiste; né è presente, per quanto ci risulta, nelle altre lingue neolatine, francese, spagnolo e portoghese. D'altro canto i dizionari italiani, dal *Vocabolario della Crusca* sino ai più moderni, dal Devoto-Oli al Sabatini-Coletti, e al *Dizionario etimologico* di Tristano Bolelli, indicano nel latino "boreas", ossia vento di tramontana (la triestina "bora"), l'etimo probabile, a partire dal XIV secolo, dell'italiano "boria".

La domanda (duplice) che qui vien da porsi è: perché Vico ha fatto questa scelta e, in secondo luogo, perché vi è poi ritornato sopra cancellandola con un colpo di spugna.

Cominciamo dal primo versante della questione, che è anche il più interessante. La boria, del cui etimo trecentesco Vico è sicuramente consapevole, è propria di chi si dà arie, dunque ha a che fare col vento, che gonfia; e questo verbo "gonfiare", che troviamo nella prima degnità della *Scienza nuova* del 1730, dove la *Borea* (qui con la maiuscola, ma come nome comune) è detta *«figliuola dell'Ignoranza,* e dell'*Amor propio*; la qual ci gonfia*»*, è poi presente in due identiche occorrenze nelle edizioni del 1730 e 1744[3], dove si legge della boria dei dotti, «che tanto non osò gonfiare quella dei bori/e/osissimi Egizj». Questa del gonfiare appare come azione propria del vento, e dunque la borea/boria si presenta a più riprese sotto questo segno. Maestro di retorica, Vico ama le metafore e il ricorso ad esse; vien da pensare dunque, e non è fuor di luogo pensarlo, che si sia creata in lui una forte attrazione, tale da indurlo a convertire il termine già messo a fuoco nella prima versione dell'opera in una voce inusitata ma quanto mai suggestiva. Quando poi dalla metafora si passa alla personificazione, allora la questione si fa più complessa e un ripensamento dell'autore pare sia stato d'obbligo. Ma su questo al termine.

Per attenerci all'elaborazione del concetto che sulla parola si focalizza, ci è chiaro grazie alla presenza di esso già nei tre luoghi rammentati della prima *Scienza nuova* (dove dei soli greci si parla) che prima viene la boria delle nazioni, e soltanto dopo quella dei dotti, che vi si affiancherà a partire dalla seconda versione. Ora in

[3] *Sn30,* p. 217 (con la "e") e *Sn44,* p. 175.

questa del 1730, come poi in quella del 1744, la fonte storica esplicitamente citata è un luogo del primo libro della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo, che Nicolini giudica tradotto da Vico in modo tale da renderlo irriconoscibile, e che meglio di lui Battistini evoca dandone nel suo commento un frammento di citazione[4]. La fonte, in realtà, conta moltissimo anche se Vico ne restituisce i concetti con parole proprie; Diodoro, è vero, non usa parole come "boria" o affini, ma afferma in chiare lettere, nel libro I in cui parla degli Egizi, che non soltanto i greci, ma la maggioranza (*pléistoi*) dei barbari hanno avanzato la pretesa di essere i primi ad essere esistiti come nazione, che i loro monumenti siano i più antichi, e che siano anche i primi scopritori delle arti.

Volendo dunque tirare le fila circa il problema della *boria* dal punto di vista delle fonti, credo si possa dire con chiarezza, e con buona pace di Nicolini, che il riferimento classico evocato con parole proprie da Vico, ma più direttamente attinente al contenuto di cui la *Scienza nuova* carica il concetto, è proprio Diodoro: le espressioni sono diverse, ma l'idea c'è tutta.

Altre fonti, citate o sottintese, vanno prese in considerazione; e sono quei testi della classicità nei quali Borea, come personaggio mitico che incarna il vento del settentrione e la sua potenza, compare con i caratteri fisici e psicologici dell'irruenza propria, appunto, di quel vento travolgente.

A dire la verità, e nel percorrere i testi della letteratura greca e latina (sia quelli citati che quelli non citati esplicitamente da Vico), non è reperibile, se abbiamo visto bene, alcun testo nel quale il "gonfiare" proprio del vento, sia da leggersi nel senso che Vico intende, dell'aria di importanza che si danno l'arrogante e il superbo. Qui possiamo limitarci a richiamare l'attenzione su due soli esempi classici, uno evocato esplicitamente da Vico, l'altro non evocato ma sicuramente a lui noto e presente.

[4] Diod. Sic., *Bibl. hist.*, I, 9, ripreso in *Sn44*, p. 44. Cfr. in proposito F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza nuova,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, vol. I, p. 37, e G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2001[3], t. II, p. 1500.

Incominciamo dal secondo dei due. Si tratta della sesta delle *Metamorfosi* di Ovidio, dove si parla di Eretteo e delle sue quattro figlie, di cui due bellissime, Procri e Orizia; essendo la prima delle due conquistata da Cefalo, discendente di Eolo (sempre tra venti fatti persone ci troviamo), Borea fa di tutto per ottenere in sposa Orizia; ma quando si rende conto che a poco servono le suppliche, si affida alla forza: «precibus mavult quam viribus uti». Si fa «horridus ira / quae solita est nimiumque domestica vento»[5], rapisce Orizia e la fa sua sposa. Anche Erodoto (classico sicuramente noto e familiare a Vico) ci parla di Borea, cognato degli Ateniesi in quanto sposo di Orizia e dunque genero di Eretteo, padre degli Ateniesi, che in loro soccorso piomba sui barbari distruggendo le loro navi[6]. E nel *Fedro* platonico Socrate ci fa sopra dell'ironia, considerando questa storia «soprattutto divertente»[7]. Quello che è peculiare del carattere di Borea in questa tradizione è qualcosa di vicino, se non identico, alla boria il cui nome ha preso origine dal suo: questa "vis" in luogo della supplica segnala un temperamento carico d'orgoglio e, possiamo e dobbiamo aggiungere, lo slancio di forte passione che nei versi ovidiani lo travolge e lo fa travolgente, segnala prima ancora che il desiderio della bella sposa il desiderio del suocero importante, Eretteo. Borea ha compreso di dovere e di potere ottenere con la propria potenza le nozze («thalamos»), e soprattutto «socerque non orandus erat, sed vi faciendus Erecteus»[8].

Questi testi di Ovidio e di Erodoto, ripetiamolo, non sono fra quelli citati da Vico, ma psicologicamente e moralmente il *Boreas* che in questi versi Ovidio ci ha rappresentato è, fra tutte le fonti di letteratura classica che lo evocano, la figura più vicina e più affine alla "boria" che gonfia il petto e che pretende imporsi con arroganza al disopra di tutto.

Passiamo ora al luogo e alla fonte su Borea personaggio, espressamente richiamata da Vico: si tratta del luogo dell'*Iliade* in cui «*le*

[5] Ovid., *Metam.*, VI, vv. 684-686.

[6] Herod., *Hist.*, VII, 189.

[7] Plat., *Phaedr.*, 229d.

[8] Ovid., *Metam.*, VI, vv. 700-701.

giumente d'Erictonio *dic'*Enea *ad* Achille *essere state ingravidate da* Borea, *dal vento Settentrionale della Grecia medesima*»[9]. Il passo si ritrova identico nelle versioni del 1730 e del 1744, e forse è rivelatore in forma decisiva, dal punto di vista del problema dal quale abbiamo preso le mosse.

Qui abbiamo, in effetti, il vento che soffia e, diciamolo pure, che gonfia; solo che non gonfia il petto dell'arrogante e del presuntuoso, ma qualcos'altro: il ventre delle giumente...

E a questo punto forse abbiamo gli elementi per renderci conto dei motivi che possono avere indotto Vico a rinunciare alla pur suggestiva variazione in "borea" della parola "boria". Perché qui non soltanto il campo semantico è stravolto, e il Borea che ingravida le cavalline ha davvero poco a che fare con quello che impazza e ricorre alla forza per conquistarsi la bella sposa e il suocero importante. Qua il suocero sarà al massimo un asino o un cavallo (o due o più, a seconda del numero delle giumente ingravidate).

Ma anche un piccolo dettaglio relativo al testo possiamo leggere come decisivo. Questo passaggio della *Geografia poetica* è l'unico che, nella versione finale del 1744, conserva il nome di Borea con la "e". Dunque, ci pare di poter dire, Vico si è reso conto del fatto che la metafora del vento boreale, da cui può aver tratto origine la parola italiana "boria", non è più calzante né appropriata là dove la metafora si converte in personificazione. In altri termini, questo personaggio cui viene mantenuto il nome di Borea, non ha nulla a che fare con l'arroganza, e quindi delle due l'una: o espungere questo bel richiamo all'*Iliade*, o rinunciare alla preziosità stilistica dell'aver riportato la parola corrente al suo etimo latino. La scelta è stata, evidentemente, quest'ultima.

[9] Hom., *Il.*, XX, vv. 221-223, cit. in *Sn44* p. 362, e in *Sn30*, p. 342.

Enrico Nuzzo

La «boria delle nazioni» nella storia delle «borie». Teorie climatiche, caratteri dei popoli, identità patrie nella cultura meridionale settecentesca: Doria e Vico

Dei genealogisti (nassâh), che non conoscono niente della natura delle cose, hanno immaginato che i Neri (Sûdân) siano figli di Cham (Hâm), figlio di Noé, e che la scelta del colore della loro pelle sia il risultato della maledizione di Noé, che avrebbe causato l'annerimento della pelle di Cham e la schiavitù inflitta da Dio ai discendenti di questi. […] Le genti del Nord non vengono designate tramite il colore della loro pelle, perché sono i bianchi che hanno fissato il significato convenzionale delle parole. Il colore bianco della pelle era per loro un dato comune e usuale: perciò essi non hanno sentito il bisogno di associare al termine bianco un significato speciale.

Ibn Khaldûn*, Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*

Confesso – ed è ammissione già espressa in altre occasioni – che non sono molto attratto dalla ricerca dell'"attualità" (o almeno di un'immediata, e quindi "povera", attualità) delle forme di pensiero del passato. Le voci del passato, perfino le più "alte" e possenti, si rivelano forse più interessanti, coinvolgenti, e anche feconde, quando pervengono a noi parlandoci con l'inequivocabile timbro di ciò che è trascorso, perfino di ciò che pare o parrebbe del tutto esaurito, o "vinto", piuttosto che quando sono avvertite tanto presenti da risultare proprio perciò come appiattite in un presente il quale allo-

ra non avrebbe nulla da richiedere più ad una loro perduta alterità. Anche il "classico" può infine restare tale se mantiene una tensione inesausta tra il suo essere individua e "inattuale" forma del passato e il presente nel quale non smette di coinvolgerci. E per altro verso ciò, che per sua povertà o sorte delle cose, appare il più sterilmente remoto dal presente può arricchirlo con il senso di una varietà delle esperienze umane che occorre presidiare, nella memoria, analogamente alla varietà delle specie viventi a rischio di estinzione.

D'altra parte vi sono modi di una non immediata ed effimera attualità di espressioni di pensiero che mentre contribuiscono a dirci della loro forza o bellezza, possono aiutare, ripercorrendo e approfondendo tracciati di idee e loro contesti, anche a meglio comprendere e interrogare il nostro presente. In tal senso il tema delle "borie", una delle conquiste fondamentali della riflessione vichiana, appare allo stesso tempo come: un luogo che può sollecitare interrogativi storiografici attorno a contesti determinati e a processi di sviluppo di atteggiamenti critici verso le forme di espressione dell'autocentralità dei soggetti individuali o collettivi (i "dotti", le "nazioni", appunto); un luogo che sollecita ancora una serie di interrogazioni teoriche attorno a costitutive disposizioni genetiche, modi di produzione e processi di sensi distorti del "sé" e dell'"altro" nel tempo e nello spazio; un luogo comunque di risposte aperte ad una visione generosa dell'universalità umana.

Rispondendo non poco a un tale tipo di sollecitazioni critiche ho avviato da qualche tempo una ricerca sulla trattazione o rappresentazione, in ispecie nella cultura meridionale settecentesca, di un'area tematica i cui tracciati possono essere ricondotti ai due nodi problematici – in ultimo largamente quando non strettamente correlati – dei caratteri delle nazioni e delle identità patrie: una complessiva problematica particolarmente idonea a seguire vicende e significati di nozioni e immaginazioni "boriose".

Un'indagine del genere peraltro non esaurisce forse il suo interesse nella ricerca storiografica attorno ad alcuni caratteri di quella cultura, leggibili nella comune cifra di una prevalente significativa attitudine ad assumere uno sguardo relativamente poco "borioso" verso l'altro da sé, uno sguardo notevolmente distante da

quello attivato in ciò che è stato chiamato «the dark side of the Enlightenment»[1]. Un'attitudine indotta da peculiari atteggiamenti "culturali" o "ideologico-politici": come da un lato in primo luogo l'"universalismo cristiano" di Vico (ma non confinato a Vico), o modi di espressione di una disposizione critica di impronta illuministica; dall'altro l'acuto senso da parte delle posizioni "riformatrici" di dovere combattere per un futuro del Regno a partire da condizioni "economico-sociali", "politiche", "educative", di minorità rispetto agli esempi più alti sulla scena europea di nazioni progredite, ai quali andava appunto tributato un riconoscimento della loro dimensione modellistica. Una tale indagine può infatti proiettare più avanti, fino al presente, motivi di riflessione generale attorno a posizioni e concezioni che sapevano generosamente pensare alla promozione della propria "patria" nel più universale quadro dell'assegnazione alla «filosofia» del compito di «giovar al gener'umano», di venire «in soccorso dei governi»; motivi di riflessione anche attorno alla genesi ed alle persistenze di quei caratteri in ordine al formarsi del "carattere dell'italiano", del "meridionale", etc., sulla scena del Mezzogiorno e poi dell'Italia unita.

Della ricerca avviata (e della quale alcuni risultati sono stati già parzialmente pubblicati o consegnati alla stampa) in questa sede presento due "capitoli" iniziali, largamente già stesi, relativi a Paolo Mattia Doria e Giambattista Vico[2]. Quanto a quest'ultimo, l'inda-

[1] Espressione che si legge in C. Kidd, *The Forging of Races. Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 81.

[2] Quanto a Doria e Vico, una traccia assai più esile della trattazione del primo compare in un mio contributo largamente centrato sul tema delle patrie nella cultura meridionale settecentesca, dal titolo *Caratteri delle nazioni e identità patrie nella cultura filosofica meridionale tra illuminismo e positivismo*, in corso di stampa negli atti del Convegno tenuto a Roma nel 2011, nelle sedi dell'Accademia dei Lincei e dell'Enciclopedia italiana, su "Mezzogiorno, Risorgimento e Unità d'Italia". Viceversa una trattazione ben più analitica della ricostruzione della vicenda del pensiero vichiano in materia di teorie climatiche e caratteri delle nazioni si può leggere in un altro mio saggio: E. Nuzzo, *I caratteri dei popoli nella nuova scienza delle nazioni di Vico. Tra causalità sacra, causalità storica, causalità naturale*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 129-

gine sulla tematica indicata parte in larga misura dal suo pensiero, ma poi lo lascia da parte. Tuttavia in questa sede, ed in relazione a quanto si diceva sull'"attualità" del suo pensiero, si deve almeno aggiungere che anche una ripresa parziale della problematica vichiana delle "borie" non può non tenere presente sullo sfondo tutta l'ampiezza del suo spettro, e il disegno di una possibile fenomenologia delle borie tra moderno e contemporaneo.

In tal senso la «boria delle nazioni» richiama la «boria dei dotti», e la larga, non effimera "attualità" paradigmatica della critica delle "borie conoscitive": delle borie del soggetto atemporale; in connessione con esse, delle borie del riduzionismo razionalistico; delle ancora assai possenti borie del riduzionismo epistemico e metodico; e così via. Per quanto su ciò l'insieme delle conquiste vichiane risulti ormai largamente acquisito, "metabolizzato" anche laddove non trasmesso direttamente da esse, esso risulta ancora da difendere ed esercitare nel ripensamento del versante di natura opaca di un soggetto umano inizialmente appunto opaco, e poi mai del tutto trasparente: e ciò anche a tenersi opportunamente lontani da letture, appunto malamente attualizzanti, di Vico in chiave ermeneutica, tali da sovraesporre la sua riflessione in una ricerca attorno al sorgere del pensiero, del linguaggio, a partire dallo scarto, dalla ferita, rispetto ad una assolutamente indicibile natura opaca (non riattraversabile almeno attraverso il tramite di una metafisico-teologica «vis veri»).

Inutile aggiungere – nello scenario odierno di una peculiare sensibilità ai problemi della "multiculturalità", dell'"interculturalità", etc. – quanto possa parlare ancora fertilmente la meditazione vichiana per l'approntamento di una fenomenologia delle borie delle nazioni tra moderno e contemporaneo: borie identitarie sociali, religiose, razziali, nazionali, anche economiche, etc.

Per stilare una simile fenomenologia, forse non è inutile delineare uno scenario delle vecchie e nuove borie che attraversavano, in ordine ai caratteri delle nazioni e delle patrie, la cultura e prima

178. Da tale saggio sono per la più parte riprese le pagine che compongono la sezione del presente intervento dedicata a Vico.

ancora svariate pratiche di vita, in età settecentesca. Le pagine che seguono (una sezione ulteriormente introduttiva, che peraltro un lettore meno paziente può saltare) intendono assolvere al compito di ripensare momenti della strumentazione concettuale storiografica indispensabile per ricostruire quello scenario.

1. Tenterò nel giro di poche pagine di tenere assieme, ma presentare in modo distinto, le due aree tematiche, problematiche, e relativi approcci metodici e storiografici, che ho proposto di connettere nell'oggetto di indagine curvato attorno alle "borie".

La prima area, pertinente alle rappresentazioni, definizioni, trattazioni dei caratteri delle nazioni, verrà qui avvicinata specialmente individuando alcuni "linguaggi" (certamente non univoci e dinamici) che si ritiene maggiormente utili a porre in luce sia elementi di lunga durata, sia di differenziazione e discontinuità, o marcata innovatività, sulla materia[3].

[3] A proposito di "linguaggi" ripresento brevemente in queste pagine alcune proposte di riflessione attorno ad alcuni ermeneutici tipi ideali di "discorsi", anche definibili in termini di "linguaggi", relativi a rappresentazioni dei caratteri dei popoli nella cultura occidentale. Specie su tre linguaggi essenziali per l'elaborazione dei caratteri delle nazioni (i linguaggi "etno-geografico-climatico", "politico" e "religioso") che, largamente formatisi già nell'antichità, conoscono svariate declinazioni nella modernità, ma anche talune marcate forme di continuità, ho cominciato a presentare tali proposte in diversi miei saggi, tra i quali mi permetto di segnalare: *Mediterraneo e caratteri dei popoli. Paradigmi della misura alle origini del modello "etno-geografico-climatico"*, in R. Bufalo - G. Cantarano - P. Colonnello (a cura di), *Natura storia società. Studi in onore di Mario Alcaro*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 109-145; *Teorie dei climi e caratteri dei popoli in età moderna*, in C. Sbordone - G. Trombetti (a cura di), *I lunedì delle Accademie Napoletane nell'Anno accademico 2011-2012*, Napoli, Giannini editore, 2012, pp. 25-71; il già richiamato contributo su *I caratteri dei popoli nella nuova scienza delle nazioni di Vico*. Segnalo inoltre un altro mio saggio appena pubblicato: *Nuovi ordini, nuove anomalie nella modernità. Caratteri e anomalie dei popoli tra natura geografica e storia dell'umano*, in E. Nuzzo - M. Sanna - L. Simonutti (a cura di), *Anomalie dell'ordine. L'altro, lo straordinario, l'eccezionale nella modernità*, Roma, Aracne, 2013, pp. 17-57. A tali contributi rinvio per il rendiconto, già in essi di necessità assai limitato, di voci dell'enorme letteratura critica che sarebbe possibile richiamare sulle tanto vaste e complesse

La seconda area tematica, pertinente piuttosto alla tematica delle identità patrie (la quale, se largamente intrecciata a quella delle "nazioni", non è disgiungibile da quella, di più larga estensione, dei "sentimenti di appartenenza"), sarà affrontata con la delineazione di una proposta di classificazione di tipi di "appartenenze patrie", specie proprie della stagione settecentesca

Di un primo tipo di "linguaggio", quello "religioso", che investe i caratteri delle nazioni nella cultura occidentale, interessa qui mettere in evidenza due tratti, due modi, assai legati, ma ben distinguibili, diversamente produttori di "borie" di matrice "teologico-antropogonica", come io direi.

Il primo tratto (in certo modo "storico"), può essere ricondotto ad una "temporalità dell'evento", per così dire: degli eventi che scandiscono il rapporto di Dio con i popoli, le nazioni, oggetto della sua creazione e del suo agire ("eventi" come il comando della propagazione delle nazioni, dell'alleanza con il popolo eletto, soprattutto della costituzione delle discendenze di Noè, per non dire dell'"evento" del sacrificio di Cristo per l'universalità degli uomini, etc.). Superfluo ricordare le forme di attivazione di "borie religiose" *versus* gli infedeli da parte dei seguaci del vero Dio (riconosciuti nel credo monoteistico, in questo o quel credo monoteistico, in questa o quella confessione o chiesa, etc.), e superfluo ricordare quanta parte delle più accese odierne forme di appartenenza identitaria, e relative "borie", siano da ricondurre al linguaggio religioso.

Il secondo tratto attiene agli elementi "naturalistici" risultati come conseguenza di eventi, di espressioni del comando divino: così una forma di naturalismo fissista deriva nel linguaggio religioso ebraico-cristiano da un evento quale quello della maledizione delle stirpi discendenti da Cam, di cui furono storicamente vittime per lungo tempo (e ancora in significativa misura in pieno Settecento) in particolare i discendenti "negri" da quel ceppo[4]. Mi pare anco-

tematiche sul tappeto: rendiconto qui ancor più contenuto per quanto attiene a Doria e Vico.

[4] In proposito ho pensato di presentare un *exergo* attinto ad una delle voci tra le più interessanti nelle lunghissime e complicate vicende tanto delle prove di

ra da compiere un'indagine organica sulle persistenze, ancora non poco significative, nella cultura settecentesca di simili elementi di tale "linguaggio", pur tanto in essa contrastato, combattuto[5].

storia dell'umanità che della teoria dei climi: una voce aperta e tollerante come tante di diverse stagioni della cultura araba di ispirazione mussulmana. Mi è parso che essa meritasse di essere prescelta in particolare come esempio ragguardevole di decostruzione di una delle principali modalità attraverso le quali la «boria delle nazioni» ha operato nei secoli, vale a dire vincolando i caratteri dei popoli ad un assoluto e "responsabilizzante" fissismo di matrice naturale o religiosa. La posizione di Ibn-Khaldûn (del semita, bianco, Ibn-Khaldûn), merita senz'altro di essere richiamata per la peculiare attestazione di come la teoria climatica alla quale faceva ampio riferimento da un lato consentisse chiare espressioni di "patriottismo" (in tal caso un patriottismo arabo e mussulmano analogo a molti altri che potrebbero essere richiamati), dall'altro però richiedesse di disporle entro una ricerca di leggi universali (nell'autore dei *Muquaddima* molto aperta, ed estesa allo studio programmatico degli sviluppi delle forme della civiltà umana), che comunque – questo è il punto che qui ci interessa – non vincolavano i caratteri dei popoli ad un fissismo religioso. Dal primo punto di vista Ibn-Khaldûn non a caso individuava nell'Iraq e nella Siria «i paesi più temperati di tutti», ed accostava paesi quali lo Yemen e l'Arabia alla «regione temperata», in ragione della loro «posizione centrale» e dell'azione dei «venti marini», o si sforzava di sottolineare i fattori di vicinanza al Maghreb delle terre poste al sud di questo abitate da popoli convertiti all'Islam, nel mentre i turchi, accostati agli slavi, venivano "settentrionalizzati" (cfr. Ibn Khaldûn, *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par V. Monteil, troisième édition revue, Arles, Éditions Actes Sud, 2007, pp. 128-129. Si tratta del cap. III della parte I: *Le regioni temperate e le altre. Dell'influenza dell'aria sul colore della pelle*. La traduzione dal francese è mia. Tengo presente anche l'ed. in inglese *The Mukaddimah. An Introduction to History*, New York, Bollingen Foundation, 1958, vol. I, pp. 168-169). Dal secondo punto di vista – che a noi qui interessa maggiormente – la posizione di Ibn-Khaldûn si distingue per l'ampiezza di vedute che connota in lui la riproposizione della teoria dei climi, ripetutamente chiamata a contrastare quella "teologico-antropogonica", e per l'esplicita messa in gioco di un'antropocentrica boria delle nazioni. In particolare rispetto ai negri (per diverse costruzioni esplicative i candidati maggiormente "naturali" alla schiavitù), la spiegazione climatica doveva essere ben distinta da quella infondata della maledizione della discendenza di Cam. Alla radice di quella boria v'è il meccanismo del pregiudizio etnocentrico che Ibn-Khaldûn individuava acutamente a proposito della stessa tematizzazione e messa in campo del colore della pelle (Id., *Discours*…, cit., pp. 129-132; *The Mukaddimah*…, cit., vol. I, pp. 169-170).

[5] Per venire un momento alla cultura meridionale settecentesca, ancora in

Un secondo tipo di linguaggio, sul quale con speciale attenzione si guarda in questo contributo, è quello definibile come "etno-geografico-climatico", che raggiunse proprio nel '700 il massimo della sua reviviscenza e diffusione, ma anche conobbe i più fermi e acuti attacchi e gli inizi del suo declino. A proposito di esso si può parlare di una "boria naturale" in relazione a diverse forme di opposizione valoriale che nella sua lunga complessa storia si produssero a partire da caratteri stabilitisi in dipendenza appunto da "cause naturali" di tipo geografico: caratteri dei popoli occidentali, temperati, etc., *versus* caratteri dei popoli orientali, settentrionali, meridionali, poi anche americani, specie viventi nelle regioni dell'eccesso climatico. Tuttavia, come in diverse altre occasioni ho avuto modo di osservare, non soltanto il linguaggio etnogeografico era non poco vario e complesso, e aperto fin dagli inizi a riconoscimenti consistenti dei "fattori culturali" (le "cause morali" accanto alle "cause fisiche", per riprendere la distinzione poi affermata nel discorso sistematico di Montesquieu), ma conteneva in sé l'idea di una plasticità antropologica che limitava significativamente, almeno sul piano teorico, il giudizio valoriale pertinente alle differenze e inferiorità naturali.

Rispetto a questo tipo di linguaggio ricorre invece a un "fondamento naturalistico" assai diverso: il linguaggio, il discorso, "naturalistico-biologico", e con esso una ben nuova "boria" duramente fissista. Faccio riferimento ad una "boria naturale", affacciatasi, proprio nella stagione settecentesca, ben più decisa e pesante, vale a dire la boria, carica di un più escludente disprezzo dell'altro, fondata sulle differenze immodificabili della natura biologica, della "razza" (le stirpi solo nella seconda metà del Settecento cominceranno a diventare "razze" in senso moderno), individuata sulla base del "sangue", della "pelle", o di misurabili elementi di conformazioni di parti del corpo (il cranio innanzitutto) sottopo-

essa apparvero scritti diretti a contrastare consolidate immagini e connotazioni negative di una popolazione come i Bruzi (antenati dei calabresi), secondo un filone leggendario partecipi dell'evento della crocifissione di Cristo. Ovviamente le problematiche connesse all'antropogonia teologica ebraico-cristiana propria del dettato biblico sono centrali nella trattazione vichiana della "storia sacra" e della "storia profana", su cui si avrà modo di venire più avanti.

sti a criteri di presunta rigorosa misurazione quantitativa da parte della nuova antropologia somatica. Una boria sulle cui espressioni dovrebbe essere inutile aggiungere qualcosa specialmente dopo le evoluzioni dei suoi fondamenti teorici e le esperienze massimamente terribili del XX secolo, e le cui insidie non si sono certo spente in ragione dell'assoluta indifendibilità sul piano scientifico di ogni sua premessa.

Ad un tipo generale del "linguaggio storico", connotabile come "storico-mitografico", possono essere ascritte diverse forme di produzione dei caratteri delle nazioni e relative "borie".

Una forma di mitografia storica nella quale risulta estremamente importante l'elemento fondativo, genealogico, anche in senso lato "legittimistico" (allorchè risulta essenziale l'elemento "alto", possente o glorioso, del momento genealogico) caratterizza i miti storico-politici della fondazione delle forme politiche, in uno con i caratteri dei rispettivi popoli, e le relative borie. Si tratta della forma di boria, poggiata sul modello del valore della più lontana genesi e della lunga durata, che sottostà a tanti discorsi narrativi di ordine genealogico, di mitografiche remote fondazioni del potere di città, nazioni, dinastie, etc., di discorsi che evidenziano il titolo di grandezza o legittimità di quelle nella loro riconduzione a politici eroi fondatori (Minosse per i cretesi, Licurgo per gli spartani, etc.), o a tanto numerosi "Ercoli" o figure tributarie verso il modello virgiliano dell'*Eneide* della "fondazione di origine troiana".

In particolare nell'orizzonte delle società di *ancien régime* il tenore "legittimistico" del senso della temporalità di una larga produzione mitografica investe oltre che una certa "boria delle nazioni" anche, intrecciata a sue declinazioni, una peculiare "boria dei dotti". In tal senso si valgono di un'aura genealogica remoti "eroi dotti" fondatori di forme di sapienza speculativa, come il Pitagora della narrazione mitica della meridionale "antichissima sapienza italica" (che il "primo Vico", come si ricorderà tra poco, riprese, rielaborò e trasmise a successive rimodulazioni, prima della cultura del Regno di Napoli e poi di quella della rivendicazione di primati delle antichissime glorie della civiltà italiana che aspirava a diventare nazione politica).

Uno dei punti più importanti per il nostro tema, che qui deve restare pressoché fermo alla sua enunciazione, è che rispetto alle vecchie borie insite o attivabili entro linguaggi, forme e tradizioni di discorso di cui si è detto, è proprio lo scenario settecentesco a presentare novità di rilievo rispetto a diverse borie relative ai caratteri dei popoli, delle nazioni, e quindi anche delle patrie.

Oltre quelle già segnalate, la novità più rilevante a me pare da individuarsi nelle prime prove (importantissima quella vichiana) e poi già consolidate espressioni, nel '700, del nuovo linguaggio storico della storia dell'umanità come "storia della civiltà", complessivo, intero, "mondo civile", e del configurarsi con esso di una nuova, opposta, "boria storica", largamente presente ancora nel mondo contemporaneo. Si tratta della boria derivante appunto da tale inedita storia della civiltà (nel secondo Settecento consolidatasi in particolare attraverso una compiuta teoria degli stadi della civiltà), la quale, proprio tendendo a distaccarsi da una ricostruzione delle differenze delle genti in una chiave naturalistica (tanto più del naturalismo fissista di matrice religiosa), conduceva ad una peculiare responsabilizzazione storica dei popoli afflitti dalla lentezza, o addirittura dall'assenza, dei processi evolutivi propri della condizione civile. Entro questo quadro si verificava un momento peculiare di trasformazione del complessivo discorso "etnoculturale", dove gli accenti di boria propri di antiche opposizioni (come l'opposizione "razionale-politica", anche con le sue ragioni climatiche, del civile al barbaro, dei Greci agli Sciti, ai Traci, etc.), si modificavano, e in larga misura si fortificavano, con le diverse opposizioni del civile al selvaggio (fermo alle forme di sussistenza nomadiche del raccoglitore o cacciatore) o al barbaro, e soprattutto ai popoli colpevoli della loro indolenza storica.

In particolare approssimandosi al tema delle identità patrie, infine appare interessante (in ispecie per il nodo del nostro tema dei rapporti tra spazi fisici e caratteri delle nazioni e appartenenze identitarie) anche l'intersecarsi o il connettersi di tale discorso con quello, altrettanto innovativo, della produzione (o "invenzione" secondo una forte direttrice critica) delle "nazioni popolari": carattere "popolare" che si può sostenere in notevole misura individui,

sottolinei, sia il passaggio, la trasformazione, delle vecchie "nazioni politiche" in nuove "nazioni (pienamente) statali", che la caratterizzazione delle vecchie "nazioni culturali" come "nazioni spirituali". In ambedue i casi si apre la strada verso inedite "borie nazionalistiche"; nel secondo caso con il porsi della "nazione culturale" come "nazione spirituale" si attiva un ruolo assai importante del nuovo nesso territorio – spiritualità, con una "spiritualizzazione", e "ontologizzazione", che comporta in qualche modo anche una "naturalizzazione" dei caratteri dello spazio territoriale, e in relazione ad esso, dei caratteri e significati delle nazioni.

Ma ora è il caso di avviarsi ad enunciare, con un discorso relativamente distinto, alcune problematiche indicazioni metodico-critiche attorno ai discorsi "identitari" relativi alla "patria", con particolare attenzione all'età settecentesca oggetto dell'indagine entro la quale si collocano queste pagine.

Procedo dunque tra poco a proporre diversi "modelli", tipi, di concettualizzazione o espressione di identità patria (per lo più coniugabili, almeno in parte, tra di loro) in larga misura attivi ancora lungo tutto il Settecento, ed in alcuni casi anche oltre. Li indico qui molto schematicamente, ovviamente tenendo presente una serie larghissima di posizioni e dibattiti critici richiamabili sulla materia.

A questo proposito – e a maggior ragione guardando alle forme di presentazione nello scenario odierno dei nodi problematici delle identità e differenze culturali, nazionali, etc., dei sentimenti di appartenenza (tra prospettive e istanze multiculturaliste, interculturaliste, etc.) – occorre dire preliminarmente qualcosa attorno al "paradigma morfologico europeo" delle nazioni e delle relative patrie al quale mi terrò fermo: con ciò in una certa misura intervenendo – almeno sul piano della preliminare consapevolezza critica – sul terreno accidentato delle controversie tra "modernisti" (più o meno "ortodossi"), "perennialisti", "primordialisti", o sostenitori di prospettive "etnosimboliche", etc.

Se infatti le identità patrie da uno spettro più largo abbracciano le identità nazionali, e ambedue devono essere iscritte nel ben più vasto spettro dei sentimenti di appartenenza, non appare inutile

tenere presente – quale che sia la condivisione dell'insieme delle loro tesi o di alcune di esse – le posizioni degli studiosi che hanno allargato la loro ricerca sia nel senso di estenderla ad ambiti più larghi (le nazioni prima dell'Europa, fuori dell'Europa), sia nel senso di perseguirla con interessi teorici e premesse metodiche diversi da quelli tradizionali della storia politica, della storia della cultura, etc. (come la sociologia storica, etc.).

È da tale base che essi hanno rivolto le loro critiche alle tesi dei "modernisti", secondo le quali, come è noto, di idea di nazione in senso proprio, in senso moderno, si può parlare soltanto a partire dalla teorizzazione, e in effetti "invenzione", delle nazioni (divenute sovrane, popolari, etc.) nella stagione dell'ultimo Settecento e poi del primo Ottocento, l'inizio dell'«epoca assiale» delle nazioni, come è stata chiamata[6]. In effetti allora si sarebbe prodotta una vera e propria "invenzione" delle nazioni, un punto sul quale

[6] Si veda H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München, C.H. Beck, 1994; tr. it. a cura di D.M. Carbone, *Aquile e leoni. Stato e nazione in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 161 sgg. In tale epoca – opportunamente sottolinea l'autore – si ha «l'invenzione delle nazioni popolari», in problematico rapporto con la loro effettiva «realtà». Sarebbe troppo lungo e complesso un pur sintetico discorso organico sull'annosa e sempre problematica questione delle nazioni, e quindi sull'ambito di studi e discussioni attorno all'idea moderna di "nazione", o di "patria-nazione, al lessico concettuale moderno della nazione che si apre alle idee delle "nazioni spirituali", "individualità storiche": un discorso che implicherebbe un resoconto di aggiornamento e rivisitazione in relazione a diverse direttrici di studio, ad alcune delle quali si è cominciato ad accennare. Senza risalire troppo indietro – a importanti posizioni e celebri pronunce di Renan (le nazioni sono essenze spirituali sorrette dalla forza e dalla continuità di una coscienza nazionale), o di Croce o di Meinecke (i due ultimi dimenticati da Schulze) – si può riandare, per cominciare, al ben noto (almeno nella storiografia italiana) paradigmatico quadro storiografico "modernista" tracciato con nettezza, anche se con la problematicità propria della sua magistrale sensibilità storica, da F. Chabod, *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1961 (ma elaborato negli anni '40): un lavoro largamente condizionato dal problema dell'unità nazionale italiana, del «costituirsi di un'Italia *politica*, e non solo geografica, linguistica e culturale» (ivi, p. 47), quindi del passaggio dopo il periodo francese dalla "nazione culturale" a quella "territoriale". Su significati, fortuna, etc., di questo importante testo cfr. M. Herling - P.G. Zumino (a cura di), *Nazione, nazionalismi ed Europa nell'epoca di Federico Chabod*, Firenze, Olschki, 2002.

hanno molto insistito studiosi ritenuti i maggiori rappresentanti dell'«ortodossia modernista dominante»[7].

[7] Si vedano in ispecie i noti lavori di B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1986 – ma già 1983, rev. ed. 1991 – (tr. it. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2005); E. Gellner *Nations and Nationalism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1983 (tr. it., *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992), e E. Hobsbwam, *Nations and Nationalisms since 1780*, Cambrige, Cambridge University Press, 1992 (tr. it., *Nazioni e nazionalismi dal 1870. Programma, mito realtà*, Torino, Einaudi, 1991). Anthony A. Smith è l'operoso studioso più noto per una critica alle posizioni dei "modernisti" operata da un taglio teorico-metodico notevolmente diverso, connesso ad una prospettiva che si è andata definendo come "etnosimbolica", e risolto in una ricostruzione storico-sociologica dei processi genetici e delle forme di uno spettro di nazioni e nazionalismi assai esteso nel tempo e nello spazio. Di Smith cfr., fra i tanti suoi contributi, già *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell, 1986 (tr. it., a cura di V. Livini, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, il Mulino, 1992); *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Cambridge, Polity Press, 2000, particolarmente utile per un'efficace ricostruzione dei dibattiti sulla materia nella prospettiva dell'autore, come annunciava lo stesso titolo, e anche per indicazioni bibliografiche (tr. it., a cura di M. Mancini, con un'*Introduzione* di A. Campi, *La nazione. Storia di un'idea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007); *The Antiquity of Nations*, Cambridge, Polity Press, 2004; *The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant and Republic*, Malden (MA)-Oxford, Blackwell, 2008 (tr. it., a cura di G. Mancini, *Le origini culturali delle nazioni. Gerarchia, alleanza, repubblica*, Bologna, il Mulino, 2010). Andrebbero tenuti anche presenti – specie guardando alle "borie" odierne – libri di Smith più curvati sul contemporaneo, come *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge, Polity Press, 1995 (tr. it., a cura di A. Sfrecola, *Nazioni e nazionalismo nell'era globale*, Trieste Asterios, 2000); ma altre opere di questo originale studioso sono state tradotte nella nostra lingua. Non è qui il caso di intervenire sul taglio teorico-metodico di studiosi come Smith, che ha suscitato e suscita largo interesse, ma anche argomentate perplessità e discussioni. Esso comunque non è da ignorare proprio se si tiene a mente che lo spettro di esperienze della nazione rischia di restare tautologicamente racchiuso nel cerchio dell'esperienza europea, e quindi a sottrarsi di principio al confronto con forme di indagine e apporti disciplinari esterni alla storia politica, alla storia delle idee, della cultura, eppure forse non rinunciabili nel lavoro di comprensione delle "nazioni" non europee (magari a partire da quella "ebraica"). E ciò specie guardando allo scenario odierno delle borie religiose, nazionali, patriottiche, etc., e più in genere dei sentimenti di appartenenza (si può rinunziare a strumenti di comprensione come quelli offerti dalla sociologia dei gruppi, già attiva nell'Ottocento con William G. Sumner, circa la dimensione strutturale dell'opposizione

In verità, restando all'interno del "paradigma europeo", mi pare che si possa salvaguardare la sostanza dei risultati ai quali è pervenuto l'insieme degli studi qualificabili come modernisti in ordine alle note di marcata novità, anche di *coupure*, registrabili nel passaggio dai caratteri politico-statuali come culturali delle nazioni "primo-moderne" a quelli delle nazioni compiutamente "moderne" formatesi, anche sulla base di un'attività mitopoietica di "invenzione", a partire dalla fine del XVIII secolo. Il che non significa assolutamente disconoscere l'importanza di una grande varietà di realtà, forme, idee, di nazione e di patria, già a partire dalla dissoluzione delle forme imperiali nel Medioevo, dalla rottura in esso della solidarietà tra potere dell'*imperium* e potere sacerdotale[8], e dunque, se si vuole,

tra "gruppo interno" e "gruppo esterno"?).

[8] Disconoscimento che peraltro implicherebbe «respingere o vanificare» senza sostanziose ragioni il «modello interpretativo della storia europea in quanto storia di nazioni, elaborato soprattutto (ma non esclusivamente) dalla grande storiografia dell'età romantica», come opportunamente osserva G. Galasso, *L'Italia nuova. Per la storia del Risorgimento e dell'Italia unita*, tomo V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012; Id., «L'Italia s'è desta». Tradizione storica e identità nazionale, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 2012, p. 9. Limpide le pagine di Galasso (cfr. ivi, pp. 52 sgg.) sulle componenti (realtà linguistica, tradizione culturale, sedimentazione antropologico-culturale di mentalità e comportamenti, eredità di ricordi comuni, sistema di valori consolidati, struttura di interessi materiali convergenti, base geografica, sentimenti patri, etc.) che soltanto unite in una certa (mutevole) «combinazione» concorrono adeguatamente a costituire un fenomeno nazionale, e poi l'idea "avanzata" di nazione moderna, nella quale è essenziale infine «un'accentuazione in senso etico e politico degli elementi operanti nella sua formazione» (*ibidem*). D'altra parte se, come la creazione dello stato nazionale, l'«idea di nazione» (della nazione di cui si è detto) è «tipicamente europea» (ivi, p. 53), sembrerebbe tautologicamente preclusa la possibilità di fare ricorso ad un impiego più aperto del concetto che comprenda *anche* le esperienze della nazione europea. Resta aperta la discussione sui significati dei termini ebraici che si incontrano nel vecchio testamento di *gôy* e *'am* (*ethnos* in greco, *natio* o *gens* in latino), ma si può respingere *a priori* la riconducibilità del caso del sentimento identitario del popolo ebraico sotto lo spettro semantico e concettuale della nazione? E ciò vale per altre esperienze identitarie non europee. Con simili considerazioni mi sono alquanto allontanato dai più consueti tracciati di una specifica ricerca storiografica tenendo a mente l'occasione di questo convegno scientifico, largamente attento alla fenomenologia contem-

studiare le "nazioni prima della nazione", come è stato detto, correggendo e integrando ricostruzioni storiografiche troppo nette[9].

In effetti la più parte dei caratteri costitutivi della nazione prodottasi dopo lo sviluppo, o svolta, di fine '700 preesisteva nelle svariate e diversificate forme di esperienza e coscienza nazionale avutesi nella storia europea secondo individue combinazioni, e piuttosto quei caratteri assunsero dopo quel passaggio nuova configurazione e incidenza, associandosi in una inedita combinazione a nuovi caratteri (idea di nazione sovrana, estensione ad un soggetto popolare del corpo politico o culturale, spiritualizzazione della sua essenza, etc.). Ed è ancora un compito storiografico aperto seguire i fenomeni di identità patria che si davano nelle società di Antico Regime,

poranea delle "borie", e quindi alla riflessione su tutti gli strumenti concettuali, gli approcci ermeneutici in proposito utilmente chiamabili in campo. Svariate presentazioni generali della tematica della nazione partono ora da, o si estendono a, esperienze non europee. Tra recenti sintesi in lingua italiana ricordo in proposito A. Campi, *Nazione,* Bologna, il Mulino, 2004 (il quale parte appunto dall'«archetipo della nazione di Israele»); ma analogamente si può vedere anche F. Tuccari, *La nazione*, Roma-Bari, Laterza, 2000. È un *mare magnum* la vastissima letteratura sulla materia arricchitasi dopo il *revival* degli studi su nazione, nazionalismo, patria, dei primi anni '80 del Novecento, del quale sono state ricordate alcune voci essenziali (un dibattito infittitosi in Italia nell'occasione del centocinquantesimo anniversario dell'Unità). Guardandosi dall'avventurarsi lontano, in esso, si può ricordare, tra le opere disponibili in italiano a partire dagli ultimi anni del secolo – per più canoniche trattazioni dello scenario europeo – , anche per ulteriori notizie bibliografiche: G. Hermet, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Éditions du Seuil, 1996 (tr. it., a cura di R. Ferrara, *Nazioni e nazionalismi in Europa*, Bologna, il Mulino, 1997): ad una complessa storia, nella quale secondo l'autore giocarono un grosso ruolo le religioni nazionali protestanti, seguì comunque la svolta dell'«invenzione della nazione sovrana» (ivi, pp. 95 sgg.); o anche N. Merker, *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti, 2001. Per un primo sguardo più ravvicinato al secolo XVIII in relazione al nostro argomento si può vedere S. Tomaselli, *The Spirit of Nations*, in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought. 1700-1800*, ed. by M. Goldie and R. Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 9-39.

[9] Del resto lo stesso Smith, rispetto ad enunciazioni che appaiono piuttosto semplificatrici nei confronti degli interpreti "modernisti", non manca di affermare, riconoscere, che la «concezione modernista di nazione» è «appropriata solo se si discute di nazione moderna» (cfr. Id., *Le origini etniche delle nazioni*, cit., p. 14).

per la loro natura aperte alla manifestazione di una più larga e più indistinta costellazione di sentimenti di appartenenza, e non escludendo di principio anche caute indagini attorno a forme precoci di "nazionalismo"[10]. Si tratta di un terreno di ricerca ancora non poco ricco di interessi per il peculiare caso italiano, terreno sul quale si incrociano le tematiche dei caratteri italiani e regionali, delle coscien-

[10] Nella direttrice di studi che ha anticipato i tempi del configurarsi ed affermarsi di un'idea moderna di nazione sono state segnalate la precocità e l'energia di discorsi con forti diverse connotazioni "nazionalistiche" (ma, si è accennato, deve essere come minimo problematico, euristico, l'impiego di termini come "nazionalistico" prima dell'epoca, tardo-ottocentesca e novecentesca, del più proprio nazionalismo): ad esempio nella letteratura che opponeva reciprocamente i caratteri delle "nazioni" inglese e francese nei primi secoli della modernità. Tra diversi lavori da tenere presenti richiamo qui: per il caso francese T. Hampton, *Literature and Nation in the Sixteenth Century. Inventing Renaissance France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2001, D.A. Bell, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism 1680-1800*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 2003 (ma I ed, 2001); per il caso inglese L. Colley, *Britons. Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven-London, Yale University Press, 2005 (ma I ed. 1992), la quale, anche lei influenzata dalla linea di Anderson delle "Imagined Communities", sottolinea l'elemento di costruzione di una nuova identità nazionale nell'invenzione della "Britishness" dopo il 1707, e A. Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, il quale sostiene anche lui esplicitamente una prospettiva alternativa – su nazione e nazionalismi – a quelle «ortodosse», «moderniste», secondo le quali nazioni e nazionalismo si affermarono dal finire del '700. In proposito l'Inghilterra sarebbe stato un precoce «prototype» di quei fenomeni già in età moderna (ma distinzioni concettuali impiegate in proposito sarebbero da discutere diffusamente). Conclusivamente, anche ad attenuare opportunamente la cesura tra l'idea primomoderna di nazione e quella pienamente moderna, e quindi le differenze tra i correlativi sentimenti di appartenenza, resta lo scarto introdotto tra fine Settecento e soprattutto Ottocento da diversi caratteri: a proposito dei quali, a parte quelli più consueti, qui si è portata una particolare attenzione a ciò che ho definito nei termini della "spiritualizzazione", e quindi anche "ontologizzazione", del territorio (non più in neutro rapporto con la sovranità): la sacralizzazione del "paese" operò largamente in funzione del carattere pervasivo dell'amor di patria otto-novecentesco negli accesi nazionalismi di fine Ottocento e poi in ispecie Novecento. In questa prospettiva, in conclusione, anche i binomi "stato-nazione" e "patria-nazione" assumono altro, "pieno", senso nella modernità avanzata.

ze nazionali, delle identità patrie maggiori e minori, e così via[11].

Ma veniamo alla classificazione annunciata delle appartenenze patrie, lasciando sullo sfondo l'ambito delle appartenenze "prepolitiche" o "prepatriottiche" e le corrispettive "borie"[12].

[11] Su carattere degli italiani, italianità, ruolo della lingua italiana, etc., momenti di un più ampio il problema storiografico, cfr. G. Galasso, *Italia come problema storiografico*, Torino, Utet, 1979; il ben noto lavoro di G. Bollati, *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Torino, Einaudi, 1983; M. Sciarrini, *"La Itala Nazione". Il sentimento nazionale italiano in età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2004; S. Patriarca, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 2010; F. Bruni, *Italia. Vita e avventure di un'idea*, Bologna, il Mulino, 2010. G.L. Beccaria, *Mia lingua italiana. Per i 150 anni dell'unità nazionale*, Torino, Einaudi, 2011 («Per prima è venuta la lingua. Non c'era ancora la nazione, ma da secoli esisteva un'unità linguistico-letteraria-nazionale», ivi, p. 3). Sulle identità regionali cfr. L. Gambi, *L'invenzione delle regioni italiane*, in M. Bellabarba - R. Stauber (a cura di), *Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna. Territoriale Identität und politische Kultur in der frühen Neuzeit*, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker & Humblot, 1998, pp. 375-380; A. De Benedictis - I. Fosi - L. Mannori (a cura di), *Nazioni d'Italia: identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, Roma, Viella, 2012. Sul nesso, non oppositivo di necessità, tra nazione e universalismo (punto essenziale del nostro tema) nel secondo Settecento italiano si veda di G. Ricuperati *Universalismo e nazione nella cultura italiana del tardo Settecento. Appunti per una ricerca*, in L. Lotti - R. Villani (a cura di), *Universalismo e nazionalità nell'esperienza del giacobinismo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 5-32, e, sempre di Ricuperati, per un bilancio su appartenenze ed universalismi cfr. *Universalismi, appartenenze, identità. Un bilancio possibile*, in A.M. Rao - A. Postigliola (a cura di), *Il Settecento negli studi italiani, problemi e prospettive*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 3-54.

[12] Sono da porre sullo sfondo del nostro discorso le borie identitarie che si possono definire "sociali", nel mondo settecentesco ovviamente ancora fortemente legate all'orizzonte di una società di *ancien régime*, e quindi marcatamente "borie cetuali": aristocratica, borghese, mercantile, dei togati, dei letterati, etc. Tali borie sono da lasciare sullo sfondo, ma assolutamente da non dimenticare (e riaffioreranno più avanti a proposito delle costellazioni di sensi di appartenenza nei diversi tempi della modernità). In primo luogo perché (e sul punto si dovrà tornare) la critica di una nozione senza respiro universalistico di "patria", di identità patria, passava negli intellettuali meridionali di ispirazione illuministica e/o riformatrice – critici verso i più chiusi assetti e le nefaste conseguenze di una società feudale – per la critica di una patria non meritevole di amore, e dunque per una patria malamente scissa in diverse parti, delle quali alcune appunto diventate solamente parassitarie, dedite ai vizi sociali dell'ostentazione del lusso

Un primo tipo generale (o se si vuole genere) può essere individuato nella "patria minore", con il suo correlativo modello di discorso, di tenore prevalentemente affettivo, che si può dire in linea di massima di "patriottismo parentale", non necessariamente "debole", diretto al luogo d'origine, alla patria nativa, ad un "*etnos* minore" (con i suoi caratteri di costumi, linguistici, culturali, etc.) di più o meno grande estensione (così che ad esso può essere ricondotta tanto il sito natio, che la città, o la "patria minore regionale", come quella del Sannio, del Bruzio, etc.), una patria, facile oggetto di narrazioni o genealogie mitiche, con la cui genitorialità vengono istituiti in primo luogo legami di "parentela"[13].

e di altre improduttive vanità (antenate delle borie odierne dell'ostentazione videocratica etc.), dunque immeritevoli del proprio rango. Onde la necessità di non perdere di vista, in un'indagine sulle "borie", i nessi tra una solidarietà di ceto intellettuale, in figure per lo più di estrazione non aristocratica, o non altonobiliare, e la critica che appunto investiva le patrie non effettivamente paterne.

[13] Si tratta di un'accezione significativa di "patria", e di amore per essa, ma in linea di massima meno "alta" nella costellazione dei sentimenti di appartenenza. Sul punto della "parentela" si possono vedere le sintetiche chiare pagine (che possono essere però oggetto di un'opportuna "complicazione" del discorso, specie per quanto attiene alle differenze tra società di antico regime e società successive) di A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2011 (ed. or. 2000), pp. 3 sgg. Il discorso sulla fedeltà alla patria, alle patrie, è chiaramente diverso – come si è accennato – da quello che investe lo spettro più ampio delle "fedeltà": che si allarga in primo luogo ai legami (in parte maggiormente "orizzontali" e più connotati da accenti "parentali"), nei confronti della famiglia, delle relazioni di amicizia, del maestro, della corporazione, del quartiere, del gruppo sociale, della fazione, del partito, della setta, della "scuola", della confessione religiosa, del "credo filosofico", etc. Sulle rivendicazioni e fondazioni genealogiche del patriottismo municipale si dispone – come è noto – di numerose ricerche (assai documentate ed eloquenti, ad esempio, quelle di Roberto Bizzocchi sulle più diverse improbabili genealogie in età moderna). Nel filone dei miti storico-politici riguardanti Napoli a titolo di esempio si può ricordare l'elaborazione del mito politico che enunciava la «linea di continuità Atene-Roma-Napoli» (con un rapporto privilegiato tra la prima e l'ultima) nell'Accademia degli Oziosi, nella quale «prese corpo il mito della Napoli antica nella Napoli moderna» (cfr. A. Musi, *«Non pigra quies». Il linguaggio politico degli accademici oziosi e la rivolta napoletana del 1647-48*, in E. Pii – a cura di –, *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa. XVII-XIX secolo*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 90 sgg.; poi in Id., *L'Italia dei viceré. Integrazione e resistenza nel sistema imperiale*

Un secondo tipo generale (o appunto genere) può essere ravvisato nella "patria politica". Nella forma di una patria in un certo senso "puramente politica", il suo modello forte, paradigmatico, è elaborato nel discorso politico del "patriottismo repubblicano": tanto per intenderci quello che in un noto lavoro – in effetti non esente da qualche elemento di schematismo ideologico – Viroli ha presentato come proprio dell'ideale, debitore del patriottismo degli antichi, di condizionata lealtà verso istituzioni politiche che assicurino un felice vivere libero (garantendo sicurezza e assenza di servitù)[14].

Rispetto a questo tipo è diverso (e non sempre conciliabile) quello, pur eminentemente "politico", della "patria nazionale-statale": che può fare riferimento sia al tipo del grande stato territoriale moderno, specie quello di lungamente prodotta condivisione di appartenenza, sia al tipo del piccolo stato, della più o meno "piccola patria" (cittadina, o a base cittadina, come Firenze e Venezia), etc.; e ancora che fa riferimento privilegiato, ma non esclusivo, alla forma statuale definita sulla base di un legittimistico fondamento dinastico (in tal caso il principio della fedeltà, della devozione dei sudditi, essendo in primo luogo diretto, entro una pluralità di sentimenti di appartenenza, verso l'elemento dinastico). Ma non va naturalmente dimenticato all'interno dei "tipi politici" (mai in effetti solamente "politici") di nazione e patria il tipo dell'"impero", di assoluta preminenza nell'orizzonte del mondo medievale, poi trasmesso, modificato, alterato, anche nel mondo moderno (e a Napoli ovviamente a lungo attivo nel com-

spagnolo, Cava de' Tirreni, Avagliano, 2000, pp. 129-147. Per un caso eloquente di "identità regionale" elaborata entro il Regno di Napoli cfr. F. Campennì, *Dalla "patria" alla "nazione". La costruzione dell'identità regionale nella letteratura storica calabrese del XVI e XVII secolo*, in «L'Acropoli», IX, 2008, 3, pp. 251-286).

[14] E dunque opposto a quello dell'incondizionato "amore per la nazione" di stampo herderiano, romantico, di una nazione costruita ed intesa come un'unità e omogeneità etnica, linguistica, e culturale dei popoli da difendere nel suo valore appunto di unità e di purezza culturale, spirituale. Si può vedere su ciò il lavoro, ben condivisibile per la disgiunzione tra le tradizioni del patriottismo e del nazionalismo, pur se non esente in verità da elementi di secchezza critica, di M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

plesso rapporto con il modello spagnolo di "sistema imperiale", e le relative connotazioni "universalistico-cristiano-cattoliche" della monarchia spagnola)[15].

Evidentemente il tipo della patria nazionale statale, e del correlativo amor di patria, può essere anche fortemente intrecciato (e lo fu sempre più in età moderna proprio ad opera del potere sovrano) con il tipo, che resta però distinto, della "patria culturale", "linguistico-culturale" (sia pure non ancora intesa pienamente come un'individualità storica spirituale che presenta elementi di unità e di purezza culturale, spirituale), che fa riferimento ad un

[15] Nel verticale ordine, gerarchico e finalistico, delle forme associate del vivere, proprio del discorso, impersonabile in Dante, tipico della cultura tardomedievale influenzata dall'aristotelismo politico, la sequenza «domestica comunitas» (che segue il momento non politico del «singularis homo») / «vicinia» / «civitas» / «regnum», si conclude naturalmente nell'«imperium» (si veda *Convivio*, IV, 4, etc.). Si dirà come nel mondo moderno l'insieme delle possibili (ben integrabili) appartenenze identitarie perderà complessivamente un simile saldo fondamento gerarchico-finalistico. Per quanto attiene alla cultura meridionale prima della riconquista dell'autonomia nel 1734, evidentemente anche la fedeltà alla Monarchia spagnola, quale «sistema imperiale» rientrava nell'insieme delle possibili appartenenze identitarie. Per la nozione di «sistema imperiale» a proposito della Monarchia spagnola, caratterizzata dall'unione personale di più stati sotto la stessa dinastia (con forme di appartenenza che investivano sia la dinastia sia le singole e relativamente autonome formazioni statuali) fondamentali le indicazioni di G. Galasso (uno studioso del quale qui occorrerebbe citare numerosi altri lavori), specie nel volume *Alla periferia dell'Impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo (secoli XVI-XVII),* Torino, Einaudi, 1994, specie pp. 8 sgg. (ma si può ricordare anche il sollecito volume collettaneo, a cura di A. Musi, *Nel sistema imperiale: l'Italia spagnola*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1994). Sulle tematiche accennate che interessano il discorso qui condotto pare anche opportuno richiamare le diverse prospettive interpretative da una parte di Rosario Villari, dall'altra di Aurelio Musi, il quale ha sottoposto ad avvedute argomentazioni critiche le posizioni del primo in particolare circa l'affermarsi con la rivolta di Masaniello del valore della patria alternativo al valore della fedeltà al re: cfr. almeno R. Villari, *Per il re o per la patria. La fedeltà nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1994, ed ora *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero (1585-1648),* Milano, Mondadori, 2012; A. Musi, *L'Italia dei viceré*, cit., specie per il cap. su *La fedeltà al re nella prima età moderna*, pp. 149-164. Tra gli svariati contributi di Musi che interessano lo spettro di temi qui in gioco si può vedere *Le "nazioni" prima della nazione*, in «Scienza & politica», 1999, 20, pp. 49-66.

"*etnos* maggiore", per così dire, a ciò che è stato definito nei termini della "nazione culturale", meglio che "letteraria" (Fumaroli)[16].

A tali tipi generali aggiungerei (accennando soltanto alla religiosa "patria celeste", che richiede la fedeltà alla comunità dei credenti nelle forme della chiesa, della confessione, della setta, ma propone in età moderna anche il modello della fedeltà alla coscienza in colloquio con Dio) quello della "patria universale", ravvisabile poi in un più generale e generoso tipo, modello, universalistico della "comune patria umana", magari anche "politica", come in un più limitato tipo, modello, della "patria universale dotta". Nel primo caso abbiamo a che fare con diverse espressioni del cosmopolitismo o dell'universalismo moderno (dal cosmopolitismo moderno, come quello neostoico di Giusto Lipsio, all'universalismo umanologico di tenore illuministico e /o di matrice o impronta cristiana, come quello di Giambattista Vico, ma pure di numerosi altri autori settecenteschi) in linea di massima resi affini dall'attitudine critica verso le angustie delle patrie locali e nazionali, ma anche verso le

[16] Per avvicinarci ad un discorso di mitografia patriottica che qui particolarmente ci interessa, così il discorso mitizzante dell'antichissima sapienza e civiltà italica – interno, si è detto, ad un linguaggio "fondativo-genealogico", "legittimistico" (e tendenzialmente tradizionalistico) – poteva legarsi alla cifra di una "patria italica" giocata entro una non semplice rete di identità patrie, nell'intrecciarsi o intersecarsi di forme di rappresentazione identitaria "patriottico-politica", per così dire, e di rappresentazione "patriottico-filosofica": relative a patrie nazionali-statuali (come il Regno di Napoli), ma anche, e in primo luogo, a patrie culturali, più ristrette (come la calabrese, la magno-greca, la meridionale, etc.) o più larghe (la patria italiana). Come è ben noto, tale discorso mitico (di un "mito storico-filosofico" di significativa valenza anche politica), specie nella versione del modello etrusco-pelasgico, avrebbe poi alimentato in età risorgimentale, lungo la linea "Vico-Cuoco-Gioberti", le "borie" di un primato tutto italico da rivendicare per l'unità nazionale italiana. Ma quel genere di discorso avrebbe alimentato anche "borie" meridionali più locali (come – per fare un esempio – nel caso del "modello siciliano", per il quale uno studioso come Scinà avrebbe utilizzato Empedocle). Sul discorso genealogico-legittimistico nella costruzione di una tradizione filosofica "italica", "meridionale", o "italiana", mi sono già soffermato in particolare in un lavoro al quale qui rinvio anche per i riferimenti alla relativa bibliografia: E. Nuzzo, *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. X, tomo 3, Napoli, Edizioni del Sole, 1992, pp. 17-127.

rappresentazioni duramente naturalistiche dei caratteri delle nazioni. Nel secondo caso siamo in presenza dei più contenuti ideali universalistici e relative pratiche discorsive della "respublica literaria", nelle differenti loro modulazioni date nelle cerchie erudite, libertine, illuministiche, etc. (ma non si deve mancare di tenere presenti i «disegni» settecenteschi di repubbliche letterarie nazionali, come, con riferimenti che non si restringono a Muratori, i disegni della «repubblica letteraria d'Italia»).

Una rimodulazione del modello universalistico umanologico che dispone ad un significativo ripensamento anche delle nozioni di patria e di identità patria è quella legata alla configurazione e affermazione del su accennato inedito modello di discorso delle storia dell'umanità, e quindi dell'umanità civile, della civiltà, con i nuovi generi delle storie universali e filosofie della storia (dalle prime incerte prove tardoseicentesche, poi a Vico, ai teorici e ricostruttori, narratori, degli stadi della civiltà, etc.): in uno scenario concettuale entro il quale cambiava in modo pronunciato la trattazione e rappresentazione della genesi, dei processi evolutivi e dunque delle dinamiche identità dei popoli, con una ridefinizione – come sopra si accennava – anche dei profili etici, di responsabilità etica, dei loro assetti.

Ritornare, provando ad approfondirle, sul quadro di simili prove e pronunce teoriche settecentesche in ordine a questioni nelle quali era cruciale la relazione tra universale e particolare nell'umano, può rivelare una carica di significativa, ponderata "attualità", laddove si passi, come si deve, all'analisi e alla riflessione attorno alle plurime forme contemporanee di "borie", legate a ben mutati insiemi di riconoscimenti identitari, in uno scenario che pare si possa dire caratterizzato dalla massima disponibilità di una pur complessa fondazione teorica universalistica delle individue forme culturali del vivere umano e insieme dalla difficoltà di tenere in vita, praticare, sentimenti di appartenenza universalistici.

A tali tipi generali aggiungerei quello delle "patrie universali".

Ho già fatto cenno obliquo alla religiosa "patria celeste", che però può essere più o meno curvata (e generare boriosi sentimenti di rigida appartenenza e correlativa esclusione) verso le richieste

di fedeltà particolare a questa o quella comunità di credenti nelle forme della chiesa, della confessione, della setta[17].

Il genere della "patria universale" è ravvisabile poi in un più generale e generoso tipo, modello, universalistico della "comune patria umana", magari anche "politica", come in un più limitato tipo, modello, della "patria universale dotta".

2. In una ricerca quale quella delineata non andrebbero tralasciate figure intellettuali come Giannone, e già prima magari Valletta, D'Andrea, Gravina, per non dire di Gemelli Careri, le quali pure sulla materia si prestano a interessanti indagini[18]. Ma qui sarà bene cominciare con il prendere in esame due protagonisti della vita culturale del primo Settecento napoletano, Paolo Mattia Doria e Giambattista Vico.

Ovvio, scontato – in special modo in tema di caratteri e borie delle nazioni – prendere in esame in primo luogo Vico. Ma su tutta l'area problematica fin qui richiamata difficile non portare lo sguar-

[17] Richieste che non vengono meno anche con il modello della fedeltà alla coscienza in diretto colloquio con Dio affermatosi in età moderna specie in certa Europa protestante, in quanto anzi esso rafforza, o addirittura secondo alcuni interpreti produce, sentimenti di coscienza nazionale attraverso l'adesione a corrispettive chiese nazionali.

[18] In tema di patriottismi culturali ad esempio Gravina, nella pur non provinciale storia dei saperi da lui disegnata nel testo redatto nel 1694 *De conversione doctrinarum* – a stimolo e lenimento assieme dell'acuto «dolor» per le sciagurate sorti culturali dell'Italia («bonarum quondam artium praesidium, arx doctrinarum, fons elegantiae») confrontate a quelle delle «exterae nationes» – assegnava un posto cruciale nell'affermazione della nuova filosofia dei moderni a tanti «doctissimi homines» italiani e in particolare meridionali: a partire dal caposcuola Telesio, passando per Stelliola (lo Stigliola), Francesco Muto, Campanella, Severino, Bruno, per trascorrere poi a Galilei, Bacone, Copernico, Gassendi, Cartesio. Cfr. G. Gravina, *De conversione doctrinarum*, in Id., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 149, 151 per le espressioni citate. Quanto a Giannone, ad esempio, gli accenti patriottici che accompagnavano il *Leitmotiv* della considerazione delle disgrazie di un paese governato in provincia potrebbero essere studiati assieme a suoi eloquenti motivi antiromani, agli accenti di un caldo filogoticismo, e così via.

do ravvicinatamente su ambedue quegli autori: per la loro fattuale rilevanza nello scenario culturale napoletano primosettecentesco (sia pure con traiettorie ben diverse); per la significativa comunanza derivante dalla loro condivisione (certo di differente fisionomia) della forte curvatura civile di quella cultura; per l'interesse che rivela una simile dialettica di vicinanze e di distanze anche sul terreno della loro considerazione del rapporto tra fattori naturali e caratteri dei popoli, del loro giudizio sui modelli delle nazioni statuali contemporanee, del loro atteggiamento verso forme originarie o sofisticate di "barbarie" dei popoli, della loro rappresentazione della patria e dell'amor di patria, etc.; infine anche per qualche ritornante loro accomunamento storiografico, sia pure dalle prospettive più diverse, su di un piano "ideologico" e "culturale" che investe consistentemente i modelli delle nazioni europee[19].

[19] Ben nota è la prospettiva storiografica, rispetto alla quale sono in fermo disaccordo, volta a leggere gran parte della complessiva vicenda settecentesca napoletana sulla base della delineazione di due persistenti campi opposti, e di valore opposto: quello dei "veteres" filoitalici (in primo luogo appunto Doria e Vico), non a caso avvinti dalla negativa tradizione pratica del «neoumanesimo italiano», e dunque poco attenti o avversi ai modelli delle nazioni europee più avanzate; l'altro, dei «moderni», ispirati al «modello franco-inglese». Mi riferisco ovviamente in primo luogo alla posizione critica di Raffaele Ajello, ribadita anche in anni recenti. Si veda infatti, per un intervento degli ultimi anni, il numero tematico della rivista, diretta da Ajello, «Frontiera d'Europa», XVI, 2006, 2, dall'eloquente titolo *Per una storia del dissenso istituzionale e giuridico. La fondazione empirica e sociale della giustizia: un'impresa non italiana*. Di Ajello è innanzitutto la *Presentazione. Il problema del divario teoria-prassi*, pp. 7-18, quindi l'ampio saggio *Le "strane contraddizioni" tra teorie e prassi. Origini e vitalità del formalismo giuridico italiano*, pp. 19-115. Il campo positivo dei «moderni» è aperto per Ajello da D'Andrea, «il vero patriarca della cultura giuridica meridionale» (ivi, p. 91), seguito da Parrino, Ventura, Contegna, e poi Celestino Galiani, Intieri, e dunque Genovesi, etc., mentre il campo negativo è quello, fermo alla tradizione giuridica e metafisico-umanistica, di Vico, Doria, e con questi Broggia, etc. Non apro qui il discorso su diverse direttrici interpretative (Galasso, Giarrizzo, Ricuperati, etc.), da me esaminate in pagine di svariati lavori. Quella prospettiva storiografica risulta alleata o contigua con altre (di analoga o diversa matrice) che hanno ritenuto di sanzionare il carattere negativo, conservatore, retrivo, della componente, eredità, emblematicamente "umanistico-vichiana". Su di un fronte critico totalmente opposto i noti e discussi volumi di Israel hanno pre-

La complessa vicenda della riflessione di Doria sulle problematiche richiamate meriterebbe di essere studiata analiticamente. Qui mi limito a qualche considerazione sintetica, non senza qualche richiamo alla stagione di pensiero probabilmente più interessante dell'aristocratico genovese in materia di "borie", quella, della "maturità", nella quale egli, con incoercibile polemica antidispotica, sottoponeva alla critica più dura la boriosa sopraffazione dei popoli da parte delle nazioni (specie l'Olanda e l'Inghilterra) dotate della maggiore potenza, largamente fondata sullo strapotere di un pernicioso commercio puramente «ideale», finanziario.

La pur mossa meditazione doriana restò sempre profondamente "etico-politica", e pressoché tutta versata sul mondo a lui contemporaneo, con uno sguardo che si rivolgeva all'antico, anche con cifre crescenti di nostalgico ma non inoffensivo "arcaismo", per attingervi in sostanza modelli (in ultimo il modello platonico di società governate dai sapienti, dai filosofi) di insofferente critica al presente.

In tal senso era estraneo all'aristocratico genovese l'interesse vichiano per il "genetico", e quindi anche l'universalismo di una prospettiva che assegnava ad ogni nazione la barbarie originaria di umilissime rozzissime origini; una prospettiva alla quale Vico offriva un'inedita formidabile fondazione concettuale, ma che si andava affermando in una stagione della cultura europea aperta alla considerazione e ricostruzione storica della civiltà umana (in un contesto di discorso in verità assai più ristretto, pur aveva già detto

sentato Vico e Doria come protagonisti dell'irreligioso, "spinozista", eversivo, «illuminismo radicale» europeo, quindi allineati con le punte delle culture dei paesi più avanzati: cfr. J.I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 e *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Ho discusso criticamente le tesi di Israel, portatrici di forzature storiografiche anche fortunate ma inaccettabili, segnatamente in un saggio raccolto negli atti di una Conference tenutasi a Oxford nel 2008: E. Nuzzo, *Between orthodoxy and heterodoxy in Italian culture in the early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria*, in S. Mortimer - J. Robertson (Eds.), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1650-1750*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 205-234.

Locke che «al principio tutto il mondo era come l'America»[20]).

Gli elementi genetici dei caratteri, delle forme delle nazioni ai quali guardava quella riflessione erano invece quelli indotti dalla sapiente o prudente produzione "legislativa" di costumi e istituzioni politiche, secondo orientamenti e indicazioni di una complessa tradizione di pensiero entro la quale ci si poteva ispirare, per intenderci, tanto a Platone come a Machiavelli. Era proprio di quella riflessione, allora, un certo diverso spirito universalistico, idoneo a valutare costumi e istituzioni delle nazioni, i loro caratteri "etico-politici", secondo il metro di comunità politiche libere, rette da governi "savi", tese a conseguire con appropriati assetti (anche con l'equilibrio dei rapporti di ordine "economico-sociale") il bene comune, in primo luogo della sicurezza delle persone e dei beni. Allo stesso tempo l'interesse "sincronico" all'individuazione ed analisi della varietà dei caratteri dei singoli tipi psicologici faceva riferimento ad un apparato concettuale largamente tributario verso l'impostazione della fisiologia meccanicistica tardocartesiana, orientata a cogliere le cause di quella varietà nella specificità delle conformazioni, degli assetti delle fibre, degli spiriti animali, etc., della «corporea macchina». La dislocazione di un simile sapere nel campo delle cause fisico-geografiche era un'operazione (nella quale come è ben noto si sarebbe distinto Montesquieu) che attirava poco l'aristocratico genovese, che pur sulla materia non si sarebbe limitato ad assumere vedute più consuete, ma le avrebbe riproposte nel linguaggio della fisiologia postcartesiana. Se, così riviste, tali vedute in effetti non mancavano di affiorare, restavano però in sostanza fortemente limitate entro un discorso nel quale risultò sempre assai marginale l'importanza attribuita agli elementi del condizionamento naturale geografico, del clima, dello stesso "sito" più o meno benigno (importanza che in genere, come accennato, nel "linguaggio politico" sui caratteri delle nazioni tendeva ad essere assai subordinata).

[20] «In the beginning all the world was America»: J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 301 (tr. it., *Secondo trattato sul governo*, in Id., *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, Torino, Utet, 1968, p. 276). Ma si potrebbe andare indietro già a Hobbes (*Leviathan*, I, 13).

Non mancavano così, ad esempio, di essere riproposti da Doria nelle sue prime scritture, con una fermezza per certi aspetti anche inusuale, quadri oppositivi "etnogeografici" quale quello che contrapponeva la natura dei «freddi settentrionali» proprio a quella degli «Italiani», miseramente sottoposti alla loro grossolana barbarie: una natura, la prima, dovuta ad una «tessitura di fibbre così grossolana, che non permette a' loro spiriti animali un moto agile e pronto» e li rende perciò «a moti dell'eloquenza insensibili» e pronti a far precipitare il loro valore guerriero (perciò poco virtuoso) in cieco «furore» e impietosa «fierezza»; mentre quella dei secondi invece li dota di «una fantasia viva ed accesa», di «un senso pronto e chiaro», e quindi li fa idonei a farsi trasportare da quella «specie di magica forza, che negli animi dilicati han le parole»[21].

D'altra parte l'assoluta, tenacissima, fiducia nelle possibilità di educare politicamente uomini e popoli (anche avvalendosi degli strumenti di un'aggiornata educazione fisiologica della mobile «fantasia» umana) non doveva essere sminuita dal timore di doversi imbattere in solidificate inclinazioni naturali, tanto più di origine "geografica", ricorrendo ad una teoria dei climi le cui sicurezze deterministiche potevano invece essere facilmente smontate (e

[21] P.M. Doria, *La educazione del principe*, in Id., *La vita civile di Paolo Mattia Doria distinta in tre parti, aggiuntovi un trattato della Educazione del principe*, seconda edizione dall'autore ricorretta, ed accresciuta, in Augusta, appresso Daniello Höpper, 1710, pp. 38-39. «Siami a questo proposito quì lecito di fare un brieve ritratto della natura di tai popoli, che in sì lungo e sì misero tempo hanno l'Italia signoreggiato. E, per cominciare da' più freddi settentrionali, sono eglino di una tessitura di fibbre così grossolana, che non permette a' loro spiriti animali un moto agile e pronto; onde non possono, come gl'Italiani, avere una fantasia viva ed accesa, che in lor cagioni, per mezzo di un senso pronto e chiaro, vive e forti le immagini, ed atte a risvegliarsi al solo suono delle parole; ond'è che in sì fatti uomini poca o niuna efficacia abbia quella specie di magica forza, che negli animi dilicati han le parole. In ricambio però, mercè la loro lenta sensazione, sono ancora meno ad improvvisi timori soggetti; e quando si accendono i loro sensi, si accendono di un fuoco più massiccio e durevole, perché più tardo, e da spiriti animali più solido formato, i quali fanno più nel cuore che nella testa la loro azione. E quindi è che il loro valore passa quasi sempre al furore e alla fierezza; non essendo, per la loro grossolana, ma forte sensazione, né di compassione né di pietà capaci».

non di necessità contraddittoriamente entro il discorso doriano) da semplici considerazioni di ordine storico (analoghe a quelle che Hume avrebbe sistematicamente elaborato). In tal senso un dannoso «carattere d'uomini» era piuttosto quello dei «colti pratici» i quali «si lasciano spaventare dalle inclinazioni de' popoli, che vedono tanto opposte alla virtù» e

> credono impossibile, che l'umana prudenza possa farsi incontro alla forza della natura: e perciò stabiliscono per massima, che bisogna seguitare le inclinazioni de' popoli, e di esse utilmente servirsi; ch'è lo stesso, che confermare i popoli ne' vizi, dannosissimi allo stato. E pure […] basterebbe, che considerassero un poco il suolo di Roma, e quello della Grecia: cioè a dire due regioni della nostra Europa, le quali senz'aver mutato né clima, né situazione, son quelle istesse, che ne' tempi passati in virtù della sola educazione, produssero virtuosissimi popoli; e pur'ora, mercè solo la diversa educazione, miseri ed infelicissimi uomini producono[22].

In un simile quadro di interessi, tradizioni discorsive, strumenti concettuali, non risultava comunque importante portare attenzione alle forme genetiche del vivere civile. In tal senso, se si pensa al tema tanto vichiano della "barbarie", Doria allora avrebbe anche maturato – rispetto alle implicazioni di iniziali posizioni di fermo antigermanismo – distinzioni, e correlative valutazioni, tra ben più apprezzabili, in quanto in prima luogo «scoverti», «barbari rozzi e fieri» e viceversa disprezzabili «barbari in essenza», perniciosamente portatori di tutti i malefici e le boriose lusinghe di un falso vivere civile.

> Quei Popoli li quali non sono governati con norme di Politica, e con Leggi dedotte da buona e retta Filosofia sono sempre Popoli servi e barbari, con questa differenza però fra barbari e barbari che alcuni sono barbari rozzi e fieri, come a cagion d'esempio li Tartari e li Calmucchi, ed altri popoli; Altri poi sono barbari in essenza, ma perché sieguono una falsa apparente scienza e sono vestiti nelle loro maniere d'un apparente civiltà. Sono barbari erronei, li quali si lusingano di

[22] Id., *La vita civile*, cit., pp. 257-258.

> essere Popoli Civili, veri e liberi colti, mentre sono barbari servi in essenza e sono barbari più perniciosi a lor medesimi e agli altrj che li barbari scoverti[23].

Ma mai, ovviamente, Doria avrebbe attinto, come invece Vico, da Tacito materiali per ripensare in profondità la barbarie come originaria condizione costitutiva dell'umano (almeno dell'umanità che tornava ad essere tale), e quindi dismettere la "boria" razionalistica implicita nell'affermazione di modelli di popoli virtuosi in quanto liberi e "colti" (la cultura civile di società rette da sapienti leggi e poggiate su costumi retti)[24]. Si trattava tuttavia – va ripetuto – di una "boria" razionalistica, legata all'intrinseca "boria" del suo illimitatamente fiducioso razionalismo pedagogico, che certo spingeva a liberarsi degli impacci di vedute "naturalistiche" di ogni tipo: un "antinaturalismo" marcatissimo, ed anche in ciò solitario, che si staglia agli inizi del secolo nella cultura napoletana quasi ad accompagnare, da una così diversa e distante, "ingenua", posizione teorica, l'acutissimo "antinaturalismo" del pensiero storicizzante di Giambattista Vico (tanto acuto da non trascurare il peso di tutte le condizioni e «bisogne» materiali a cui soggiacciono le nazioni).

Occorre tenere presente in primo luogo il tipo di interessi, di

[23] P.M. Doria, *L'Arte di conoscer se stesso*, in *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, vol. IV, a cura di P. De Fabrizio, Galatina, Congedo, 1981, p. 411.

[24] Pur senza ridurre Tacito soltanto a maestro di "malizia", come a prima vista potrebbe sembrare, Doria non aveva condiviso il riferimento allo storico latino nella cifra del sostegno al mito germanico dei popoli barbari portatori di una libertà fiera e generosa. Sulla diffusione di tale mito nella cultura italiana Gustavo Costa ci ha lasciato un bel lavoro ancora valido, che ha anche pagine su Doria: G. Costa, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli, Bibliopolis, 1977 (su Doria specie pp. 308-316). Nell'*Educazione del principe* e nella *Vita civile* era dichiarato l'antigermanismo doriano. Come si è visto, i barbari settentrionali distruttori della romanità erano caratterizzati da costituzione fisica grossolana, mancanza di fantasia e di capacità di rendersi disponibili ai poteri dell'eloquenza, al più spiccando in loro le note della forza fisica, della costanza delle passioni, ma quindi anche del cieco furore. Punto essenziale è che in essi non si dava vero amore per la libertà, ma facilità invece a cadere nella servitù. Non è qui certo il caso di seguire mutamenti di tale attitudine critica doriana (anche attraverso la lettura di Temple, già messa in luce da Costa, etc.).

modelli, e di linguaggio, di discorso, che si è provato a mettere rapidamente in luce nella riflessione doriana per avvicinarsi allo spettro delle "identità patrie" che, più o meno in filigrana, è dato individuare in essa.

Tra di esse non manca di avvertirsi, tra accenti di nostalgia e soprattutto di ripulsa, pure l'originaria patria genovese (forse superfluo ricordare che per lungo tempo il termine "nazione" stette ad indicare anche le comunità mercantili espatriate, e quindi "nazioni" connotate fortemente in senso cetuale, analogamente a quella universitaria): un'aristocratica identità remota che probabilmente valse anch'essa a contenere un processo di identificazione con la "nazione napoletana", della cui vicenda – come ben sappiamo – pure seppe farsi significativamente partecipe, oltre che analista e diagnostico "riformatore", per molti versi acuto, della sua condizione. La condizione del regno di Napoli – «più vasto, più abbondante, più dovizioso degl'altri Stati d'Italia»[25] – governato "in provincia" (e poi anche come debole regno autonomo) era però per altre ragioni guardata entro una prospettiva "riformatrice" nella sostanza non segnata da un "patriottismo" napoletano[26].

Una simile prospettiva era infatti piuttosto caratterizzata dai tratti "universalistici" di ciò che può essere in effetti definito come un "patriottismo repubblicano" (nei termini di cui si è detto, e dunque in senso non strettamente istituzionale).

Essa in verità si apriva largamente ad un interesse "patriottico" (una terza identità "civile") per la condizione dell'Italia, dai caratteri per più aspetti "machiavelliani", nutrito dall'insofferenza

[25] Per questo abituale motivo cfr. P.M. Doria, *Massime generali e particolari colle quali di tempo in tempo hanno gli spagnoli governato il Regno di Napoli*, a cura di V. Conti, Napoli, Guida, 1973, p. 5.

[26] Si può osservare in proposito che l'identità "condizionata" alla propria patria adottiva era anche condizionata dalla stessa (comune allora ai più) «ambiguità non risolta fra l'ipotesi di un "regno nazionale" ed invece il destino non facilmente mutabile della dimensione di "provincia"» (cfr. G. Ricuperati, *L'immagine della Spagna nel primo Settecento: Vico, Carafa, Doria e Giannone*, in A. Musi – a cura di –, *Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, Milano, Guerini e Associati, 2003, p. 100.

per la sua servitù sotto «tutte le straniere Nazioni» dopo che, con l'«imperio Romano, aveva dominato «tutte le Nazioni della terra» (e qui gli accenti di gloria patria davvero non sono trascurabili). Una condizione di servitù, frutto di un processo di caduta sotto un incomparabile servaggio morale, che nelle *Massime del governo spagnolo a Napoli* era duramente addebitata alla «malizia» della politica praticata costantemente dalla Chiesa di Roma di indebolire gli autonomi stati italiani e di «distruggere nell'Italia tutte le virtù civili delle quali i popoli sono capaci». Si trattava di una pugnace e tenace linea di "anticurialismo" entro la quale si temperava anche l'"antispagnolismo" doriano, se era vero che la ferma sovranità regale sopra l'autorità ecclesiastica se non metteva al riparo «i popoli di Spagna» dall'essere «guasti», al pari degli Italiani, «nella morale christiana», li metteva in condizione, come avveniva tra i popoli «ben'ordinati» delle monarchie assolute (la francese in ispecie) di coltivare «l'amore verso la patria»[27]. Con ciò Doria contribuiva con grande energia alla configurazione di una direttrice di interpretazione della storia d'Italia, e dei mali della sua nazione (una «nazione», come del resto anche quelle spagnola e francese, costituita in effetti da diversi «popoli»), che avrebbe avuto un'incidenza significativa nelle costruzioni e rappresentazioni di parte "laica" e/o "democratica" dei caratteri storici della nazione italiana.

Tale rilevante "patriottismo italiano" di matrice "etico-politica", non mancava peraltro di accompagnarsi o intersecarsi, nel corso della non unilineare vicenda intellettuale doriana, anche con la richiamata tradizione, fortemente presente nella cultura meridionale, che si era eletta erede del lascito speculativo dell'antichissima "sapienza italica" fiorita nelle terre di una Magna Grecia liberata dalla matrice greca. Doria avrebbe rafforzato con il tempo la "boriosa" genealogia italica della propria direttrice speculativa platonizzante. «È cer-

[27] P.M. Doria, *Massime*…, cit., pp. 163-167. «La Spagna, benché ne' costumi sia disordinata, nell'amor della patria, e nell'ubidienza al Re, mercè l'auttorità che il Re tiene sopra gli ecclesiastici, è ordinatissima. […] L'Italia all'incontro […] la veggiamo così indifferente ad ogni servitù, che Roma ha potuto chiamar sempre a suo talento ogni straniera Nazione per discacciare quei principi che in Italia ricusavan di regnar a lor voglia» (ivi, pp. 164-165).

tissimo, che Platone è stato poco men, che un Commentatore di Pitagora». «Veggio che Platone ha fatto più l'ufficio di Commentator di Pitagora, che quello di Creatore di un nuovo sistema»[28].

Ma la prospettiva propria di un universalismo che aveva un'impronta di "patriottismo repubblicano" superava ampiamente in Doria i tracciati identitari di una nazione italiana, comunque piuttosto labilmente e obliquamente affioranti sul piano di una sua configurazione culturale, storica e politica, e obliata sul piano concettuale per quanto riguardava una possibile peculiarità territoriale, fisica. Sia come influente teorico politico della *Vita civile*, sia come successivo sdegnato quanto inascoltato, accusatore antitirannico delle politiche di sopraffazione delle grandi dispotiche potenze mercantili, Doria parlava in nome dei «popoli», e di popoli che – si è visto – assumevano decisivamente la loro caratterizzazione, identità, attraverso le forme e pratiche politiche (istituzionali e ancor più di governo) dei loro costumi «virtuosi» o «viziosi». In tal senso, come si è detto, per il platonizzante aristocratico genovese l'assoluto primato, appunto platonico, dell'educazione si univa poi, sulla base della strumentazione concettuale del suo cartesianesimo "ortodosso" e insieme "fisicizzante", all'indicazione di un programma di precoce «educazione della fantasia» dei popoli. Le astratte «massime» della virtù non sono idonee a formare saldi «abiti» di questa. Solo intervenendo nel condizionare precocemente le «fibbre del cervello» e i movimenti degli «spiriti animali» nella struttura corporea dei giovani cittadini si poteva assolvere al compito di una riforma morale dei popoli: per intendere la dimensione fisica dei cui caratteri il discorso doriano utilizzava appunto ben più il linguaggio di una fisiologia cartesianeggiante che la tradizione del "fisico geografico" (e quindi anche dell'identità territoriale)[29].

L'«amor di patria», in quanto «riguarda solo l'umana felicità», ed

[28] Id., *Filosofia*, Amsterdam, 1728, vol. I, parte III, pp. 232, 275.

[29] Cfr. Id., *La vita civile*…, cit., p. 202. Sull'"educazione della fantasia" in Doria – già su richiamata – mi permetto di rinviare al mio libro *Verso la "Vita civile". Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984.

è legato all'universale principio primario della «sicurezza» che quella deve tutelare, in effetti ha ben poco a che fare con la dimensione di una patria naturale. Per i «popoli disciplinati […] nella sicurezza della patria il libero esercizio della religione, la sicurezza della vita, e della propria casa, e de' figliuoli sta appoggiata»[30]. Se i popoli devono amare la propria patria «in quella guisa che le piante, per così dire, amano il terreno, nel quale stanno fisse le loro radici», è perché questo è il terreno necessario ad ogni vita civile; onde, una volta accettata la valenza utilitaria di un tale principio impersonale, la difficoltà poi (in verità poco avvertita da Doria) di un'adeguata fondazione dell'eroismo patrio, in ragion del quale i popoli «devono preferire l'amor di lei a quello della vita, considerando sempre, che lei distrutta, non sono stabili gli averi, non è sicura la vita, ed ogni cosa si perde»[31].

Il discorso fin qui condotto su Doria – sulle materie largamente intrecciate dei fattori causali dei caratteri delle nazioni, dei modelli di nazione, delle identità patrie – potrebbe essere allargato e appro-

[30] Mi limito qui a richiamare soltanto l'importanza del tema della «sicurezza» delle persone e dei beni nel pensiero doriano in ordine a rimodulazioni moderne dell'idea di patria politica e di popoli civili. E ciò anche pensando ad una linea storiografica, sviluppatasi con qualche fortuna (forse eccessiva) negli ultimi decenni, specie attorno all'idea che quella problematica della sicurezza avrebbe significato, con Machiavelli e i suoi continuatori (anche un autore come Doria?), il «ripudio del repubblicanesimo classico». Ho utilizzato un'espressione adottata da uno degli studiosi che si è distinto nella linea storiografica richiamata, Paul A. Rahe (cfr. Id., *Antiquity Surpassed: The Repudation of Classical Republicanism*, in *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 233-269).

[31] P.M. Doria, *La vita civile*…, cit., p. 151. Ma sull'identificazione dell'amore per una patria virtuosa con la virtù, e quindi sull'essere nella sua vera natura insuscettibile di eccesso, già ivi, p. 84: «L'amore poi della patria è quello, che non sofferisce alcun'eccesso, come quello, ch'è lo stesso, che l'amore della virtù: perché, chi ama una patria, virtuosa, ama la religione, e le leggi; le quali sono lo stesso, che le norme della vera virtù, ed il sostegno di quello, ch'è il principe, e la repubblica. Oltrechè tutti gli amori, cioè di se stesso, della casa, e de' figliuoli, in questo si restringono: onde egli è da riputarsi fra le classi di quegli amori, che si denno preferire alla vita: perché con la perdita della patria ogni cosa diviene infelice». In effetti quell'amore «può alcune volte volte traboccare, per cagione del troppo ardente desiderio di gloria nell'eccessivo amore di conquista» (*ibidem*). Con il che si complica il sapore complessivamente machiavelliano di una simile posizione.

fondito fino a reggere sotto questa cifra un riattraversamento ed una rilettura della sua intera riflessione (che sui caratteri dei popoli si sarebbe arricchita di una significativa consuetudine di lettura con i testi della letteratura di viaggio o verso di essa debitrice).

Sarebbe un lavoro in larga misura ancora da svolgere, e non privo di interesse anche se riguardato sotto l'angolazione delle "borie" nazionali o europee. Basterebbe a confermarlo già seguire soltanto la vicenda dell'atteggiamento e delle pronunce di Doria nei confronti della Cina, dell'ormai affermantesi modello e mito cinese (ma bisognerebbe seguire assieme lo svilupparsi del giudizio critico sulle nazioni che si erano impadronite tirannicamente del commercio mondiale, largamente praticando il commercio «ideale», l'Olanda e l'Inghilterra che sarebbero diventate i modelli prediletti dei riformatori napoletani[32]). Al fine di fornire almeno un'esemplificazione un po' più diffusa, dirò qualcosa sull'argomento, peraltro non trascurato negli studi doriani[33].

Si può anche dire che un vero e proprio idoleggiamento della Cina fu per Doria «una scelta dell'ultima ora», come riteneva Rotta, ma non si può parlare di un assoluto voltafaccia, e occorre comunque distinguere la vicenda della valutazione del sistema cinese da quella del giudizio su Confucio (che doveva risentire della diatriba teologico-filosofica accesasi sulle cerimonie cinesi così come dell'ossessivo antispinozismo doriano)[34].

[32] La distinzione tra commercio «reale» e ideale» era stata già elaborata, con particolare riferimento alla scoperta delle Indie, nella su richiamata terza edizione della *Vita civile*. Ricorda il punto, tra l'altro, in sue attente pagine su Doria, J. Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680- 1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 336.

[33] Ma rinviando analisi maggiormente approfondite ad uno studio già in larga parte approntato sull'Oriente, sugli Orienti, nella cultura meridionale del primo Settecento (esteso in particolare a Francesco Gemelli Careri e Amato Danio).

[34] Per il giudizio critico circa il rovesciamento delle posizioni di Doria effettuato sulla Cina si vedano almeno le posizioni di Rotta e di Conti (S. Rotta, *P.M. Doria rivisitato*, in *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione. Atti del Convegno di Studi, Lecce 4-6 dicembre 1982*, Galatina, Congedo, 1985, specie pp. 419-426 – le parole citate a p. 419 –; V. Conti, *Paolo Mattia Doria, Dalla repubblica dei togati alla Repubblica dei notabili*, Firenze, Olschki, 1978, pp. 121-125 e 231-240.

Il giudizio di Doria sulla Cina era stato infatti fin da principio complesso, e aperto a valutazioni sia pur limitamente positive. Già nella *Vita civile*, all'elemento negativo della pochezza nell'«esercizio dell'armi», che deriva da un'indole molle, e quindi da «pigrizia» e «viltà d'animo», elemento che si collega poi a quello della pratica del «veleno del lusso», si congiungeva però la felicità, che viene dagli «studj delle lettere», comunque universalmente diffuse[35]. Dove è importante osservare un raro ricorso al linguaggio "etnogeografico" corrente per spiegare i caratteri dei popoli, però assai contenuto e del tutto lontano da posizioni di "determinismo naturalistico", dal momento che quei caratteri erano in sostanza ricondotti a «massime» politiche (tra le quali peraltro la massima maliziosa dei Cinesi è di quelle prese «a caso»).

Quanto al successivo e poi più tardo e "ultimo" Doria, va almeno richiamata l'aggiunta apposta nella terza edizione della *Vita civile* nella quale egli indicava come ragione della «lunghissima serie di anni» nei quali è stato ed è «felice l'impero della Cina», la massima dell'affidamento ai filosofi, ai «savj», dell'educazione e poi del costante "consiglio" da parte loro del «principe»: un sistema di "mandarinato" che era la più fedele traduzione moderna del modello platonico del governo dei filosofi[36].

[35] «I Cinesi, a mio credere, molli, e dilicati, e tanto nemici dell'esercizio dell'armi, quanto amici di quella soave tranquillità, e di quella coltura, che danno gli studij delle lettere, quando elle si rendono universali in un regno, ma però non son vere; i Cinesi, dico, han trovato un'altra massima particolare di governo»: cioè di non fare resistenza ai nemici, ma poi conquistarli facendo loro «bere insensibile e dolcemente il veleno del lusso, e della morbidezza». «Da questa maliziosa arte de' Cinesi adunque nasce, che i popoli barbari appo loro si rendono miti; e, renduti miti, continuano a godere la felicità che si han proposta. Ma questa massima è fallace, e dannosa» perché «espone i popoli» a soffrire per lungo tempo gli effetti della barbarie dei popoli conquistatori prima che questi si siano inciviliti, «come hanno esperimentato i Cinesi co' Tartari, e già vide l'Italia co' Longobardi» (P.M. Doria, *La vita civile*…, cit., pp. 254-255).

[36] In Cina «l'imperadore […] non può eleggere per suoi ministri altri, che i manderini: onde poi ne avviene, che se l'imperadore della Cina è poco abile al governo la sapienza de' ministri supplisce al difetto del principe, i quali coprendo i di lui difetti, il decoro del governo assicurano; e se poi avviene che 'l

In tale complessiva direzione non risulta del tutto inaspettato il mutamento di posizione nei confronti di Confucio, prima giudicato attraverso il filtro della più "ortodossa" lettura dell'assimilazione al detestato Spinoza (e non bisognerebbe mai dimenticare l'incidenza dell'atteggiamento asperrimo di Doria verso i gesuiti)[37]. Una valutazione positiva di Confucio diventava essenziale per testimoniare che anche nel mondo contemporaneo era possibile che la buona filosofia ispirasse la legislazione di una nazione e quindi ne plasmasse i caratteri.

Se l'interesse cruciale di Doria ancor più diventava quello di leggere il «presente Stato Politico del Mondo», e su di esso possibilmente intervenire, ecco allora che si poteva additare la forza assoluta del nesso causale assoluto tra, da un lato «Filosofia», «Metafisica», dall'altro «vantaggi di durata, di popolazione, e di felicità» di cui godono le «forme di governi»[38].

principe sia da qualche sfrenata passione trasportato, egli non può resistere a tanti savj, che circondandolo il consigliano e 'l reprimono» (P.M. Doria, *La Vita civile di Paolo Mattia Doria con un trattato sull'educazione del Principe,* Napoli, Angelo Vocola, 1729, p. 102). Su questo luogo ha richiamato l'attenzione in sue pagine Michele Fatica, del quale ricordo già un saggio dal titolo *Il canto funebre in caratteri cinesi per la morte di Gaetano Argento e la sinofilia di Paolo Mattia Doria*, in B. Razzotti (a cura di), *Filosofia, storiografia, letteratura. Scritti in onore di Mario Agrimi*, Lanciano, Itinerari, 2001, pp. 719-754.

[37] L'immagine di Confucio capofila della setta che infine perviene a Spinoza era passata anche per figure intellettuali riconducibili ad aree non ortodosse, quando non pienamente "libertine" (Bourau-Deslandes, Fréret, etc.): in proposito tra gli autori apprezzati da Doria va richiamato almeno Jean Levesque de Burigny (la cui *Histoire de la philosophie payenne* attirò un ripetuto giudizio positivo doriano) o anche il marchese d'Argens (le cui *Lettres juives* furono un altro testo di Doria). Questi comunque fu contro Spinoza sia quando, prima, negativamente trattò Confucio da spinozista, sia quando, dopo, lo trattò positivamente da filosofo platonico. Per le aspre polemiche antigesuitiche di Doria si ricordino in particolare, le *Lettere di Paolo Mattia Doria al Reverendissimo Padre Generale della Compagnia di Gesù*…, e *Il Gesuita Tiranno. Lettera II*…, (opere del 1741?), nel I vol. dei *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di G. Belgioioso, Galatina, Congedo, 1981, pp. 231-400, 401-473. Sull'argomento si veda almeno il saggio di M. Agrimi, *Le polemiche antigesuitiche di P.M. Doria*, in *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione*, cit., specie pp. 76 sgg.

[38] «Io stavo lavorando un Trattato intorno al presente Stato Politico del Mon-

Entro questa visuale Doria prendeva anche posizione circa le vedute più "boriose" che si accompagnavano alla rappresentazione idealizzata della Cina, assumendo le sue pretese di sterminata durata e abbondanza di popolazione, di risorse. Da un lato egli dava per acquisiti i dati della grandissima popolazione dell'impero cinese, dell'«abbondanza di comestibili» di cui gode «'l numerosissimo, anzi immenso popolo della Cina», anche della sua lunghissima durata, testimoniata da «Memorie certe, e sicure». Dall'altro egli ridimensionava l'eccesso di borie cinesi o sui cinesi, non avendo difficoltà in tema di popolazione e cronologia a rivedere ampiamente i dati forniti dalle «Relazioni de' Viaggiatori» circa appunto l'«incredibile durata» vantata dai Cinesi del loro Impero e la loro «incredibile popolazione»[39]. Resta però un indiscusso primato su tutti e tre questi terreni di giudizio (assolutamente indiscusso circa la felice abbondanza della disponibilità di beni commestibili). E la ragione di tutto ciò è che «l'Imperio della Cina è quello solo, il quale si è sempre governato, e si governa ancor oggi colle norme della filosofia di Confugio». Perciò, in quanto Doria era convinto che «quanto la vera, e buona Filosofia è valevole a formare li virtuosi, e felici Regni, altrettanto la falsa, e rea Filosofia è valevole a guastarli, ed anco a distruggerli», egli aveva

> voluto esaminare, se la filosofia di Confugio sia simile alla buona, ed utile filosofia di Platone, ovver se sia simile alla rea, e perniciosa Filosofia degli Epicurei, ovver all'empia Filosofia de' i Deisti, o siano Spinosisti[40].

do, e mentre consideravo a parte a parte tutte le forme di governi, e tutte le Massime di Politica, vidi che solamente l'Imperio della Cina gode il gran vantaggio di esser il più popolato Imperio del Mondo»: *Al Nobilissimo e Sapientissimo Sig. Cavalier Marcello Venuti lettera di Paolo Mattia Doria*, nel vol. V dei *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di M. Marangio, Galatina, Congedo, 1982, pp. 16-17.

[39] Pechino e Nanchino non avranno rispettivamente otto e nove «millioni di anime», ma al più tre, forse anche due, ed è da giudicare «falsa la loro Cronologia di dodecimil'anni», da ridurre, con prudente rispetto dell'ortodossia, a «trè e più mil'anni di memorie certe» (ivi, p. 17).

[40] Ivi, pp. 17-18.

Nelle pagine dell'"ultimo Doria" (e segnatamente nella *Lettera critica, Metafisica, e Istorica fatta A fine di esaminare qual sia stata la Filosofia di Confugio Filosofo Cinese*) Confucio era allora difeso dall'accusa mossa da tanti (Padre Longobardi, Malebranche, etc.), alla quale prima l'autore della *Vita civile* era stato sensibile, di essere un filosofo assimilabile a Spinoza, ed era presentato invece come il sostenitore di una «Filosofia» conforme all'idea di un vero Dio, e quindi capace di insegnare le più alte virtù, così determinando «tutta la felicità» e la «lunga durata» di cui «ha goduto» il regno della Cina[41].

Ai fini del nostro discorso non è tanto importante osservare come Doria mutasse (in effetti non ribaltasse del tutto[42]) i suoi giudizi sui

[41] Cfr. P. M. Doria, *Lettera critica, Metafisica, e Istorica fatta A fine di esaminare qual sia stata la Filosofia di Confugio Filosofo Cinese, e nella quale in occasione di ciò l'Autore fà un commento alla sua Filosofia stampata in Amsterdam l'anno 1728, ed al suo libro intitolato: Difesa della Metafisica degli Antichi contro il Signor Gio: Locke stampato in Venezia l'anno 1733*…, nel cit. vol. IV dei *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, p. 90 (ma il manoscritto era stato già pubblicato in V. Conti, *Paolo Mattia Doria, Dalla repubblica dei togati alla Repubblica dei notabili*, cit., pp. 130-259). Ma sulla «Filosofia Politica» vigente nell'«Imperio della Cina», sul sistema di "mandarinato" (che Doria non negava potesse essersi di recente corrotto), su Confucio, etc., assai importanti sono le pagine di un testo densissimo di osservazioni e giudizi sui caratteri e costumi delle nazioni, e sulle loro fonti: *Il Politico alla moda di mente adequata e prattico. Lettera nella quale si fanno alcune Considerazioni intorno al Ministerio del Sig. Cardinale di Fleury*, nel cit. vol. V dei *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, pp. 107-115. In tale testo tra l'altro significative osservazioni e giudizi si leggono sulle nazioni non europee, come ad esempio sui Turchi (con riferimenti al Maometto impostore di Humphrey Prideaux), sul re di Persia, sul Gran Mogol re delle Indie, etc. Ma andrebbero tenute presenti anche i richiami alle fonti sui costumi delle nazioni, con le relative considerazioni di metodo sull'attendibilità dei testi dei viaggiatori, tra i quali quelli di «saggi» autori come François Bernier, Jean Chardin, Jean Thevenot, etc. (cfr. ivi, p. 107): ai quali vanno aggiunti, tra le fonti orientalistiche, diversi altri autori, come, ad es., Louis Daniel Lecomte, o il voluminoso *Mappamondo* di Antonio Foresti (prima storia universale antecedente l'inglese *Universal History*, come ha ricordato Ricuperati).

[42] La complessità della posizione di Doria sui Cinesi è confermata anche dal richiamo che egli aveva fatto ad essi in un testo, precedente quelli in ultimo richiamati, sulle virtù delle donne, nel quale anche a quel popolo veniva attribuita una visuale erronea sulle donne comune a «tutto l'Oriente». Il punto era il nesso

Cinesi, in modo tale da configurare in effetti una delle più forti attestazioni della praticabilità, e assoluta superiorità, di una "società di pagani virtuosi" dalla lunghissima durata[43]. Chè tutta la prospettiva fin dagli inizi operante nella meditazione di Doria risulta comunque marcatamente definita dalla convinzione del potere fortissimo della teoria, della «Filosofia» (naturalmente della «vera Filosofia») sulla prassi, e quindi sulla costituzione degli stessi caratteri dei popoli. Onde una forma di possibile "determinismo etico", contrapposto al determinismo pessimistico dell'inerzialità di una natura umana segnata (con un platonismo dualistico dagli accenti agostinisti) dal male della sottomissione ai sensi: un determinismo che non lasciava quasi nessuno spazio ai discorsi sui fattori materiali climatici che causavano o influenzavano i caratteri dei popoli.

3. La straordinaria forza teorica del discorso di Vico (ovviamente di tutt'altro respiro e incidenza rispetto a quello di Doria) investe l'intero, complessivo spettro del nostro argomento, ma si esplica in diverso modo, e con diversa energia e innovatività sui diversi campi che in proposito possono essere opportunamente distinti: il piano innanzitutto della «comune natura delle nazioni»; il piano delle forme particolari da queste assunte entro quella «comune natura», e in particolare delle cause "fisiche" di tali forme; il piano, largamente correlativo a quello della «natura delle nazioni», dei caratteri e dei

univoco stabilito tra nobiltà-scienza. «Li Cinesi non conoscono altra Nobiltà che quella la quale somministra la Scienza, e la Letteratura, per la qual cosa in Cina sono solamente liberi li Letterati» (P.M. Doria, *Soluzione di un Problema Nel quale si cerca d'indagare la cagione per la quale le donne*…, nel vol. III, dei citati *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di A. Spedicati, Galatina, Congedo, 1980, p. 59). Proprio in questo testo Confucio era definito un «deista», facente capo ad una «Setta» idolatrica, «spinosista», «e che perciò li Popoli Cinesi sono barbari» (cfr. ivi, p. 58).

[43] Un altro esempio che affiorava poi nella scrittura doriana di fondatori di non "classiche" società pagane virtuose era quello del sapientissimo legislatore peruviano Mongo-Copac, una sorta di Confucio americano… (ma una sorta di vero e proprio "mito peruviano", anch'esso meritevole di attenzione, si sarebbe configurato piuttosto nelle pagine di Genovesi).

significati della "patria", delle "patrie"; il piano, naturalmente più autonomo, più condizionato da irriflessi fattori "ideologici", delle cifre "patriottiche" del discorso del pensatore napoletano.

Sul primo piano, della «comune natura delle nazioni», pare qui superfluo aggiungere qualcosa attorno alla mirabile novità e incidenza dell'operazione – carica di una critica acutamente corrosiva delle pretese di "boria" di qualsiasi nazione – di "temporalizzazione", per così dire, del barbaro, più in genere delle forme altre da quelle civili, e dunque di sostanziale loro "de-spazializzazione", "de-naturalizzazione". In questa essenziale direzione il lascito grandissimo dell'innovativa impresa vichiana si presentava nell'inedita configurazione di una storia dell'umanità (la prima più compiuta prova settecentesca di una storia integrale della civiltà) che valorizzava, da una prospettiva cristiana (e anzi cattolica), l'universo di esperienze comune a tutti i popoli, a partire dalla comunanza umana in un preriflessivo «senso comune» oggettivato nei costumi umani di tutti gli uomini, tale da limitare, contenere la pur riconosciuta accidentata e frastagliata varietà delle conquiste da parte delle singole nazioni dei gradi dell'ordine della civile convivenza tra gli uomini. Nessun popolo aveva potuto sottrarsi alle vicende dettate dalla natura impura della mente e dal suo darsi originario nelle forme dettate dalle «facoltà ingegnose», e nessuno di essi (salvo il popolo degli ebrei) aveva potuto sottrarsi ad un ri-cominciamento dell'umano da una condizione di dispersione ferina, al passaggio per forme le più brutali di "eroismo antico", come quelle delle virtù patrizie romane[44].

[44] È da lasciare da parte qui un approfondimento (pure non poco importante anche per la considerazione dei lasciti vichiani nella cultura filosofica italiana nell'età della costruzione dell'identità culturale-statuale nazionale) circa caratteri e significato dell'"universalismo cristiano" di Vico, e più in genere circa la questione dell'"illuminismo cattolico". In tema di cosmopolitismo e universalismo in Vico rinvio alle mie pagine su *Cittadini della storia. La «gran città del gener'umano» in Vico*, in E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 297-316. Su caratteri e significati dell'ispirazione cristiana di Vico sono intervenuto in ultimo ravvicinatamente nel già cit. mio saggio *Between orthodoxy and heterodoxy*.

Sul secondo piano – sul quale subito si verrà – proprio la disamina delle posizioni del pensatore napoletano in tema di causalità o condizionalità climatica, in ordine alle possibilità di spiegare la genesi ultima di tratti di specificità delle nazioni, può da questo punto prospettico riaprire il discorso sul "naturale" nella scienza dell'umanità vichiana, e insieme confermare la sconfessione di ogni fondamento naturalistico di profonda "boria" da parte di qualsivoglia nazione.

Anche sul più specifico piano dell'idea di «patria», l'abito storicizzante, "storicistico", che contrassegnava la costruzione della nuova scienza delle nazioni e filosofia della storia vichiane configurava un'idea di patria di tenore lucidamente "realistico", e insieme tutt'altro che difettivo di aspetti universalistici: dalla cui visuale era possibile ricostruire criticamente e spogliare di molte pretese "boriose" le storie anche dei popoli più gloriosi, come praticare configurazioni di universalismo, anche di cosmopolitismo, se si vuole, ben diverse dalle diverse versioni del "patriottismo repubblicano"[45].

In proposito, e facendo riferimento a quanto poco sopra appena detto, specie con il cenno agli effettivi caratteri e significati delle tanto esaltate antiche virtù patrizie romane, si può subito venire ad un noto luogo nel quale la demistificazione vichiana della nobile genesi di ogni patria si faceva fortissima. «Patria» veniva dall'«unirsi in ordini, per resistere alle moltitudini de' famoli sollevati» dei «re delle lor famiglie», «polifemi» dalla «feroce natura»,

> i quali, senza umano scorgimento o consiglio, si trovaron aver uniti i loro privati interessi a ciascun loro comune, il quale si disse "*patria*", che, sottointesovi "*res*", vuol dire "interessi di padri", e i nobili se ne dissero "*patricii*": onde dovettero i soli nobili esser i cittadini delle prime patrie[46].

[45] Dalla versione intravista in svariati accenti della riflessione doriana a quella del patriottismo cosmopolitico a fondamento giusnaturalistico che avrebbe caratterizzato, non univocamente in verità, il "patriottismo repubblicano forte", a dirla così, di ispirazione "democratica", anche di grandi protagonisti dell'illuminismo napoletano di fine secolo (come Filangieri in primo luogo).

[46] G. Vico, *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*…

Su ciò si tornerà, assai sinteticamente, più avanti. Adesso conviene inoltrarsi subito nel tema, prescelto qui come essenziale, della trattazione delle cause naturali, e più precisamente "geografiche", che Vico effettuava dei peculiari caratteri delle nazioni, entro la più generale riflessione attorno ai fattori causali di tali caratteri.

Di questi caratteri quelle naturali ovviamente non sono le uniche condizioni causali, dal momento che tra queste vanno annoverate anche quelle "sacre", o religiose, in primo luogo, e poi quelle in vario modo "storiche".

In ragione delle prime hanno acquisito caratteri peculiari: innanzitutto il popolo ebraico da una parte e i popoli gentili dall'altra; quindi le nazioni appartenenti alle diverse discendenze di Noè; infine, in una qualche e varia misura (e con problemi di non poco conto), anche i popoli investiti dal messaggio religioso cristiano.

In ragione delle seconde – entro l'ordine universale che segue la comune «storia ideale eterna» su cui sono esemplate le storie delle diverse nazioni (siamo sul piano della "natura storica", massimamente «comune», delle nazioni) – si hanno svariati svolgimenti, andamenti particolari delle vicende di queste, in fedeltà innanzitutto al principio per cui si possono avere forme di sfalsamento storico entro un comune processo di sviluppo. Le vicende di accelerazione, ritardo, interruzione, etc., che variamente contrassegnano tale allontanamento dal «corso naturale», delle nazioni però solo in parte possono essere ricondotte ad una "causalità evenemenziale", per così dire, cioè all'impatto di eventi particolari (come influenze o conquiste, etc., di una nazione su di un'altra); ancor di meno

(1744), che cito – da adesso in poi con la sigla *Sn44* – dall'edizione (che richiamerò con la sigla *O*) di G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990 (alla quale ricorrerò anche per le altre opere in essa contenute), t. I, p. 697 (§ 584). Analogamente l'edizione del 1725 sarà citata ricorrendo alla sigla *Sn25*. Per la seconda versione dell'*opus magnum* vichiano si veda la precedente edizione critica di questa, G. Vico, *La Scienza Nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Guida, 2004, che citerò con la sigla *Sn30EC*. Non inserirò in queste pagine, già elaborate, riferimenti all'appena pubblicata preziosa edizione critica, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, di G. Vico, *La Scienza Nuova 1744*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.

possono essere fatte risalire ad una tradizionale "causalità politica", cioè alle conseguenze dell'operare di forme politiche più o meno prudenzialmente istituite. In effetti entro la sfera delle ragioni storiche, o queste sono di natura "strutturale" (tutte le comunità umane, ad esempio, debbono rispondere alla medesima pressione di elementari «bisogne» materiali), e allora non risultano idonee a spiegare i caratteri peculiari dei diversi popoli, o sono di natura particolare (ad esempio la disposizione di una nazione a vivere appartata o ad esercitare forme di supremazia intellettuale o bellica) ed allora hanno esse stesse bisogno di essere spiegate rinviando ad altre cause. Altrimenti resterebbe del tutto oscura (al di là dell'opacità certamente immessa nel discorso vichiano dall'operare di irriflesse assiologie di cifra "ideologica"), la genesi di quei tratti che hanno reso tali e non altri i diversi popoli, e anche più "universalmente storici" determinati popoli, come i romani o gli stessi greci: insomma la genesi delle "individualità storiche" (nella misura in cui queste attraggono l'interesse dell'autore della *Scienza nuova*).

Ecco allora che risulta indispensabile (e "naturale") a Vico fare riferimento – con sostanziale costanza, ma con relativa, parziale sistematicità – ad un altro tipo di cause, di ordine appunto naturale. È in ragione di queste, di cause naturali in quanto cause in sostanza geografiche ("geografico-climatiche", ma anche, se non di più, "geografico-ambientali") che – facendo appello soprattutto alla bimillenaria tradizione della teoria dei climi – per il pensatore napoletano si possono ritrovare in ultimo le particolari, individue, «nature» delle nazioni, da cui derivano le peculiarità delle loro indoli, dei loro «ingegni», dei loro «costumi», delle stesse «lingue», infine delle loro forme sociali e politiche.

Le questioni storiografiche che un simile spettro problematico chiama in gioco sono della massima importanza. Sinteticamente, le due più rilevanti appaiono quella delle relazioni tra universale e individuale e quella delle relazioni tra storia e natura (o cultura, per esprimerci in termini a noi più consuetamente vicini). A tali più estese questioni si lega un corredo di questioni più determinate, non meno significative: dei rapporti tra storia sacra e profana (e, più in profondità, della stessa ispirazione più o meno "ortodossa"

sul piano religioso della complessiva meditazione vichiana); delle forme e ragioni del darsi di svariate modalità, nell'effettuale ordine storico, dell'universale ordine della storia ideale eterna; dei caratteri e degli eventuali "limiti" della propensione vichiana alla storicizzazione individualizzante dei fenomeni (in fondo il problema dello "storicismo" vichiano, o anche dei rapporti tra «filosofia» e «filologia»); dell'intrecciarsi, in vive stratificazioni di pensiero e di scrittura, del fresco operare di intuizioni concettuali nuovissime con consolidate (ma non inerti) tradizioni di pensiero, quale appunto quella della teoria dei climi; della presenza e dell'incidenza di più o meno tacite pressioni ideologiche nel configurarsi di consentanee identità "patrie" nazionali (italiche, napoletane, italiane) o europee (in ultimo il problema dei caratteri e dell'estensione dell'"universalismo" o "cosmopolitismo" vichiano); etc.

Di questo plesso tematico soltanto alcuni nodi e punti, maggiormente inerenti all'argomento oggetto del presente contributo, verranno sotto luce nelle pagine che seguono, dirette alla sintetica ricostruzione delle vicende nella riflessione vichiana delle tematiche dei caratteri delle nazioni e delle espressioni delle identità patrie.

In un'indagine che copra tutto l'arco della meditazione vichiana attorno alla varietà e all'intreccio dei fattori causali dei fenomeni storici si deve procedere ad una ricostruzione già delle prime mosse in essa della riflessione sui caratteri delle nazioni.

In pagine su richiamate ho già portato l'attenzione su due punti che già affiorano nelle orazioni inaugurali.

Il primo riguarda un precoce esempio di ricorso anche a generali condizioni di carattere geografico per spiegare la saldezza e la felice durata di potenti istituzioni politiche. In tal senso si può ricordare il richiamo ai «Sinenses» nella *V Orazione*, del 1705, che aveva ad oggetto la questione della superiore o minore «dignitas» rispettivamente della «res literaria» o della «res militaris». In tal senso significativamente per il mondo contemporaneo veniva recato unicamente l'eloquente positivo «exemplum» dei cinesi. Ebbene, il loro «maximum et beatissimum imperium» era dovuto in effetti ad una serie di condizioni "storico-politiche" (al loro essere istruiti nelle lettere, rettamente governati sulla base di pacifiche istituzioni, anzi avversi alla

guerra), ma anche al fattore materiale di essere naturalmente difesi, oltre che dalle fortificazioni militari costituite dal grande «murus» poi travolto dagli Sciti, dalla vastissima estensione del loro territorio[47].

Ma le *Orationes* presentano pagine interessanti segnatamente in tema di "identità patrie" in Vico. Un versante sul quale – come si è accennato – si configurò una costellazione di sensi di appartenenza, più o meno intrecciati a dinamiche forme di concettualizzazione, che accompagnava o contrassegnava anche importanti tesi o essenziali pronunce teoriche: dalle iniziali espressioni di "patriottismo italico" alle più intense dichiarazioni di un "universalismo" più generoso di consuete posizioni cosmopolitiche. Allora anche il tanto retorico *excursus* della IV *Oratio* sulla «patria» napoletana, può risultare non poco interessante per la rappresentazione di una serie di ben compatibili identità patrie: da quella della città di Napoli di antichissima fondazione e dalla straordinaria benignità di condizioni climatiche, con un «genium loci» che ha consentito che «indigenae docilissimi, ingeniosissimi, fortissimique nascantur» (il che significava contravvenire almeno ad alcuni tratti del più diffuso stereotipo del "napoletano" già affermato o in via di affermazione), a quella dell'Italia, una «terra» che detiene il «principatum religionis» rispetto a «reliquas omnes orbis terrarum gentes nationesque», fino a quella del possente «imperium» ispanico con il quale la patria meridionale è felicemente congiunta[48].

Appare un punto di non insignificante interesse storiografico seguire come diversi sentimenti di appartenenza, cifre identitarie (e relativi materiali teorici) si diedero, e poterono anche convivere tranquillamente, in Vico, e anche esplicandosi in forme di più o meno contenuta o irriflessa "boria": il sentimento di appartenenza, in verità piuttosto contenuto, propriamente "cittadino", "napoletano"[49]; quello relativo alla "patria statuale" del Regno, con

[47] Cfr. G. Vico, *Oratio V*, in Id., *Le orazioni inaugurali, I-VI*, a cura di G. Visconti, Bologna, il Mulino, 1982, pp. 166, 182.

[48] Cfr. *Oratio IV*, ivi, pp. 153-154.

[49] Vico sarebbe stato piuttosto interessato a immettere anche Napoli in un discorso di tipo comparativistico. Per gli ultimi esiti nel "Vico maturo" della

il registro di normali espressioni del principio della lealtà dinastica; quello relativo ad un'identità patria "italiana" storico-culturale, in primo luogo linguistica, ben distinta da quella dell'eredità "italica"; quello pertinente ad un'identità "europea" (che *de jure* non contraddiceva l'impostazione universalistica della «storia ideale eterna» e della fattuale storia della civiltà umana), affermata sia sul piano del senso, "eurocentrico", di appartenenza all'area dove nella modernità sono state conseguite le maggiori conquiste della «ragione», dell'«equità» che sono proprie all'uomo, sia sul piano ("cetuale") di uno spiccato senso di appartenenza alla "repubblica delle lettere".

Ma prima di venire rapidamente al configurarsi di caratteri di antichi popoli implicati nella tematica dell'antica sapienza italica, e dunque al *De antiquissima*, giova portare l'attenzione sulle prime decise, ben note pronunce sui caratteri delle nazioni implicate nella riflessione epistemico-metodica-pedagogica del *De ratione*, e ancor più sul motivo, di notevole rilievo, della fondazione culturale, ed in particolare linguistica, delle indoli delle nazioni che in quel testo viene affermato con decisione.

In tal senso in importanti pagine del *De ratione* la contrapposizione della peculiarità intellettuale, letteraria dell'«ingenium» italiano, dell'indole della nazione italiana a quella francese (con la comparazione tra razionalità "geometrica" francese e "ingegno" italiano e spagnolo), si accompagnava alla teorizzazione – sostenuta da «summis philosophis» – che «linguis ingenia, non linguas ingeniis formari» (affermazione "intensificata" dalla traduzione secondo la quale «le indoli dei popoli si formano con le lingue e non le lingue con le indoli»); affermazione che, si può ipotizzare, recava l'eco non soltanto di un'antica generica tradizione, ma di un preciso enunciato di Isidoro di Siviglia: «Ex linguis gentes, non ex gentibus linguae exortae sunt», infatti aveva affermato questi[50]. Onde, sulla base della loro immaginifica lingua, la dichiarazione dell'assoluto primato degli Italiani in ogni arte («uni Itali pictura, sculptura, architectura,

ricostruzione delle origini fenicie e greche di Napoli sulla scorta delle sue teorie sulle «colonie» nel Mediterraneo cfr. *Sn44*, § 304, p. 534.

[50] Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, IX, I, 11.

musica omnibus orbis terrarum nationibus praestiterunt») e un disegno storico-letterario della ricchezza della lingua italiana (attraverso l'evocazione di Guicciardini, Boccaccio, Petrarca, Ariosto, Tasso) a dimostrare quanto quella lingua «beatissima», tale da rendere l'italiana la nazione più ricca di acume dopo la spagnola («unde Itali post Hispanos acutissimi nationum»), fosse estremamente idonea dunque ad adempiere ai compiti di un sapere rivolto verso l'eloquenza della vita civile, al contrario di quella «subtilissima» dei «Galli» portata alle sottigliezze dell'analisi matematica[51].

Più avanti, si può anticipare – maturato il quadro concettuale della nuova scienza delle nazioni (e quindi anche il motivo del possibile sfalsamento dei tempi storici di svariate nazioni rispetto ai «giusti passi» del "naturale" loro corso) – la caratteristica della lingua francese di essere una «lingua dilicatissima» sarebbe stata fatta derivare dall'«immaturo passaggio dalla barbarie alle scienze più sottili», espresso nel fatto (e anche conseguente ad esso) che «di mezzo alla barbarie del mille e cento s'aprì la famosa scuola parigina, dove il celebre maestro delle sentenze Piero Lombardo si diede ad insegnare di sottilissima teologia scolastica». Il caso del cammino della civilissima «nazione francese» (civilissima nazione ritenuta da Vico la più raffinata di un'unitaria comunità culturale europea), passata precocemente ad un esercizio teorico altamente riflessivo, ad un pensiero "assottigliante", ad una «critica metafisica e d'algebra», ricalcava quello dei Greci, i cui

> filosofi affrettarono il natural corso che far doveva la loro nazione, col provenirvi essendo ancor cruda la lor barbarie, onde passarono immediatamente ad una somma dilicatezza, e nello stesso tempo serbaronv'intiere le loro storie favolose[52].

[51] Cfr. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (d'ora in poi *De ratione*), VII, in *O*, t. I, pp. 140-142.

[52] *Sn44*, §§ 158, 159, pp. 501-502. «La nostra Francia» è la «Grecia di questo nostro Mondo presente», pure aveva scritto Vico – in un contesto assai critico verso il proprio tempo – in una lettera del 1726 *A Eduard de Vitry* (cfr. Id., *Epistole*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, p. 131). Mi sono soffermato altrove sulla questione della conoscenza del francese da parte del pensatore

In ambedue i casi un fenomeno culturale, il precoce darsi di un pensiero altamente riflessivo, appare presentato come il fattore dell'accelerazione del processo storico normale, quello del cammino tenuto «con giusto passo» dai romani. E tuttavia resta l'interrogativo (che Vico non pare interessato a formulare o sciogliere) del perché mai presso quelle due nazioni possa essersi affermato un così inconsueto pensiero tanto «dilicatamente» acuto: a meno che non soccorra la nativa disposizione di quei popoli – più volte altrove affermata, assunta – a spiegare nella sostanza quel fenomeno, riconducendo ancora una volta la catena causale all'impronta di condizionamenti naturali, fisici, climatici.

Ma occorre ritornare indietro, e non eludere almeno un breve passaggio sulla trattazione delle nazioni nel *De antiquissima*, il testo

napoletano. Su Vico nel quadro della polemica franco-italiana sul "genio delle nazioni" si può vedere pure il recente contributo di P. Gambarota, *Syntax and Passions. Bouhours, Vico, and the Genius of the Nation*, in «Romanic Review», XCVII, 2006, 3-4, pp. 285-308. Ma, vedo ora, esso è rifluito nell'interessante volume della stessa autrice – curvato sul ruolo del contributo della riflessione sulla formazione della lingua e della lingua nazionale alla costruzione dell'identità nazionale italiana nell'età risorgimentale – dal titolo *Irresistible Signs. The Genius of Language and Italian National Identity*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2011. Nella sua indagine su Vico la Gambarota non manca di soffermarsi sul tema delle condizioni materiali di tipo climatico nel pensiero vichiano, individuando un maggiore ricorso ad esse dopo la prima versione della *Scienza nuova*: non senza un parallelo impoverimento del più largo spettro delle specificità, condizioni di carattere sociale, politico, etc., in quella attinto. Ma su ciò occorrerà tornare altrove. Sul "genio delle lingue" nel prolungato dibattito tra Italia e Francia si dovrebbe fare riferimento ad una letteratura non esigua. Ricordo le interessanti pagine (da un ampio spettro che investe da vicino il nostro tema) che si leggono in A. Gensini, *Traduzioni, genio delle lingue, realtà sociale nel dibattito italo-francese (1671-1823)*, in *Il Genio delle lingue. Atti del I Colloquio italo-francese (Torino 28-30 ottobre1985)*, a cura di A. Postigliola, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1989, pp. 9-36. Ma è difficile non fare riferimento anche a M. Fumaroli, *Le génie de la langue française*, in *Les Lieux de mémoire*, III, *Les France,* 3, Paris, Gallimard, 1992, pp. 911-973, ripreso in Id., *Trois institutions littéraires*, Paris, Gallimard, 1994 (tr. it., a cura di M. Botto, *Il salotto, l'accademia, la lingua. Tre istituzioni letterarie*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 229-319). Da tenere presente C. Viola, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Fiorini, 2001.

nel quale essa era assunta nella chiave – definibile assieme come "patriottico-intellettuale-filosofica" e "patriottico-italica" – della tradizione dell'antichissima sapienza italica[53].

Tale tradizione era centralmente presentata in quel testo in una stagione di pensiero nella quale il ricorso al mito italico in Vico non si riduceva certo ad una mera espressione di vago patriottismo, ma si legava al tentativo di elaborare una personale speculazione metafisica largamente alternativa a quelle sortite dalle principali formulazioni del razionalismo moderno e delle fisiche geometrizzanti o tanto più a fondamento corpuscolare; per contrastare le quali era "naturale" il richiamo ad un'antichissima autonoma tradizione pitagorica (magnogreca e /o etrusca) la quale in realtà era stata riletta attraverso moduli neoplatonici (del tardo neoplatonismo antico e del neoplatonismo, carico di ermetismo, rinascimentale): onde il connettersi di elementi della teoria del conato, dei punti metafisici, di possibili eredità della fisica timaica, di teorizzazioni di contenuti speculativi attinti agli etimi latini arcaici sul modello del *Cratilo* platonico, in effetti neoplatonico, etc.[54].

[53] Sulla materia rinvio al mio lavoro sopra citato, *La tradizione filosofica meridionale*, in particolare per le pp. 24 sgg.

[54] Sull'importanza dell'«iniziazione pitagorica» di Vico, in un contesto di eredità e di posizioni assai diffuse ancora nella cultura coeva (e in quella napoletana, con Doria, Aulisio, etc.) ha – com'è noto – portato l'attenzione in particolare Paolo Casini, non senza talune argomentate ragioni, ma con una prospettiva critica che appare troppo insistita, riduttiva della complessità dell'operazione speculativa compiuta nel *De antiquissima*, e nella quale facilmente si attribuisce a ragioni prudenziali l'assenza negli scritti del filosofo napoletano di effettivi riferimenti a motivi del sincretismo ermetico-cabbalistico, alla cosmogonia mistica di Fludd suo probabile autore segreto, etc. Casini ricordava in conclusione che nella *Seconda risposta* «il filosofo napoletano riunifica i due filoni del mito pitagorico, l'etrusco e il magnogreco, da sempre compresenti nelle fonti greco-latine», tenendo ferma l'origine greca di Pitagora, rinunciando «alla variante del mito che ne faceva un oriundo "tirreno"». «Comunque, da parte sua, affermare l'esclusiva influenza degli etruschi sulla "setta italica", il primato cronologico e l'autonomia dottrinale dei pitagorici rispetto alla filosofia greca, era dar prova di una *pietas* patriottica da sempre diffusa nella penisola, ma ormai contraddetta dalle ricerche filologiche degli eruditi razionalisti dell'Europa protestante» (P. Casini, *L'iniziazione pitagorica di Vico*, in «Rivista di filosofia», LI, 1996, 4, p. 879).

Quella tradizione sarebbe stata poi residualmente anche presente almeno in parte della successiva produzione del filosofo napoletano, e con conferme almeno dell'assunzione di alcuni materiali (come in ordine alla primazia dei popoli italici sui Greci in uno sviluppo culturale debitore agli Egizi e ai Fenici), pur quando la meditazione vichiana si sarebbe affrancata, con la drastica critica delle «borie» delle «nazioni» e dei «dotti», anche dal razionalistico principio "genealogico-speculativo", che epistemicamente reggeva quella tradizione, del quale sopra si è fatto cenno.

È questo in particolare il caso degli etruschi, riprendendo il quale Vico avrebbe riproposto, sia pure in un contesto concettuale ormai già radicalmente mutato, il nesso tra egizi e civiltà dell'Etruria sul quale si era già diffusamente esteso nel "Proemium" del *De antiquissima italorum sapientia* e poi nella cosiddetta *Seconda Risposta*.

Nel *Proemium* dello scritto del 1710 l'autore infatti aveva qualificato gli ioni e gli etruschi come due «doctae nationes», e segnatamente i secondi come una «eruditissima gens», la quale aveva preceduto i greci nei più essenziali saperi[55]. Nella cosiddetta *Seconda Risposta*, del 1712, la precedente «forte conghiettura che in Italia fossero lettere molto più antiche delle greche» si era trasformata nel fermo intento dimostrativo che quei saperi provenissero dal «grandissimo imperio» fiorente in Egitto:

> perché, verisimile anzi *necessaria* cosa, egli è che gli Egizi, signoreggiando tutto il mare interno, facilmente per le sue riviere avessero dedotto colonie, e così portato in Toscana la loro filosofia[56].

La priorità degli Etruschi, rispetto ai Greci, nell'avere praticato conoscenze e arti apprese dagli Egizi e trasmesse poi ai Romani,

Tali pagine sono poi rifluite (arricchite per quanto attiene la cultura napoletana da qualche osservazione su Aulisio, su Valletta, etc.) nel volume dello stesso autore *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, il Mulino, 1998.

[55] Cfr. G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia* (d'ora in poi *De antiquissima*), in Id., *Opere filosofiche* (d'ora in poi *OF*), a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 57-59.

[56] *Risposta di Giambattista di Vico all'articolo...*, in *OF*, p. 147 (il corsivo è mio).

sarebbe stata ribadita nel *Diritto universale*, prima del venir meno dell'interesse per i «Toscani» nella prima edizione della *Scienza nuova*. Ma ciò entro un quadro teorico che già anteriormente a questa ne modificava radicalmente caratteri e significato, ridimensionando ogni "boria" di nazioni che fosse fondata su abbandonati presupposti razionalistici. Infatti, soprattutto a partire dalle pagine del *De constantia*, il deciso ridimensionamento delle sterminate antichità anche delle nazioni più dotte impediva di proiettare il conseguimento e la trasmissione di saperi non elementari nella remotissima antichità di un'umanità immersa «nella puerizia del mondo», e che doveva rispondere alle pressanti esigenze dalla «necessità», non certo alle sollecitazioni dal «piacere» o del «commodo»[57].

La rievocazione di qualche tratto della trattazione delle genti collocate sul mare mediterraneo nel Vico all'altezza del *De antiquissima* è sembrata opportuna per fare presente l'importanza di ricostruire accuratamente i materiali, i motivi, i "linguaggi", che sarebbero confluiti nel complesso assetto della scienza delle nazioni, e dei loro caratteri, la cui elaborazione fu già potentemente avviata nel *Diritto universale*, in particolare nel *De constantia*.

I materiali relativi al "propagazionismo culturale" elaborati al tempo del *De antiquissima* vennero poi utilizzati, sia pure entro una prospettiva critica largamente rovesciata, adattandosi al compito di rendere efficacemente plausibile il nuovo quadro di una configurantesi storia della civiltà (anzi di una "storia delle civiltà" in un certo senso poi trasformatasi nelle versioni della *Scienza nuova* nel disegno di una più unitaria "storia della civiltà").

[57] G. Vico, *Sinopsi*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974 (d'ora in poi *OG*), p. 7. Tali considerazioni poggiavano sulla meditata formulazione di princìpi generali che prefiguravano successive celebri «degnità». «La natura degli uomini è così fatta che prima attende al necessario, poi al commodo, finalmente al piacere». «La stessa natura degli uomini è pur così fatta che prima avvertono alle cose che ci toccano i sensi, poi a' costumi, finalmente alle cose astratte» (*ibid.*). Abbiamo già a che fare con elementi di un'inaggirabile struttura del dinamico mondo umano (elementi che confluiranno nella nozione matura di una «storia ideale eterna»), struttura – si badi – comune a tutte le nazioni, e in ciò idonea a salvaguardarle tutte da possibili atteggiamenti di borie nazionali a fondamento "naturalistico".

In tale quadro la tesi peculiarmente vichiana del "poligenismo culturale" associata all'irrinunciabile tesi del "monogenismo e monopropagazionismo etnico" (da Adamo, da Noè) proprio dell'ortodosso linguaggio religioso cristiano, poteva allora trovare un appropriato contenimento nel compatibile cauto ricorso a elementi di "propagazionismo culturale" (alcuni dei quali diffusi propriamente dall'"Oriente sacro"), dei quali si richiameranno tra poco altri assaggi, utili a meglio intendere l'acquisizione di particolari "caratteri culturali" di determinate genti.

L'accenno a fondamentali ineludibili sequenze dell'umano (come quella dal «necessario» al «commodo») ci porta poi vicino al linguaggio, per così dire, "storico-strutturale". Nel mentre, entro il complessivo "linguaggio storico" quello tradizionalmente "storico-politico" dei «fondatori» delle città, delle forme politiche, verrà messo radicalmente in gioco dalla loro trasformazione in «caratteri poetici», invece la sfera di eventi storici particolari (ma poi riconducibili a generi ricorrenti, quali le trasmigrazioni, le colonie, le guerre, le conquiste) sarà chiamata a spiegare in modo rilevante lo sviamento di una nazione dal seguire il «naturale corso» del suo sviluppo.

A decidere però in ultimo del configurarsi di peculiari caratteri dei popoli, o almeno a contribuire largamente alla loro esplicazione, continueranno ad essere chiamate condizioni naturali, di carattere "geografico", "ambientali" o "climatiche". Su ciò è opportuno dire qualcosa attorno alla trattazione almeno di alcuni popoli (caldei, egizi, fenici, etruschi, cretesi, greci, sciti, etc.) che Vico piuttosto sistematicamente propose in quell'enorme laboratorio della sua meditazione costituito dal *Diritto universale*, ed in particolare dal *De constantia*. Ma prima occorre soffermarsi su di un'importante pagina del *De uno* nella quale compare una prima organica esposizione delle cause climatiche della «populorum natura» e quindi della loro influenza sulle forme di governo.

Tale *excursus* attesta l'importanza esplicativa assegnata da Vico per la prima volta in una qualche misura sistematica a caratteri delle nazioni definiti in ultimo per via "naturale"; e allo stesso tempo attesta come l'argomento "naturale-climatico" venisse declinato assolvendo al compito di affermare, rispetto alla mollizie asiatica, la supre-

mazia etico-politica della «fortitudo» europea (e particolarmente romana): generalmente espressa nella ferma attitudine al governo degli «optimates» o del «principatus civilis», ma anche articolata a seconda degli specifici caratteri naturali delle diverse «gentes».

In proposito si può qui aggiungere qualche contenuta considerazione preliminare. In primo luogo osservando che Vico in questa stagione della sua meditazione tendeva a configurare in effetti un rapporto causale piuttosto chiuso, unilineare, tra «populorum natura» e «rerumpublicarum formae», come peraltro annuncia già il secco titolo del caput CXLV del *De uno*, «De formis rerumpublicarum ex populorum natura»[58]. In secondo luogo rilevando nella profilata fenomenologia dei caratteri "antropologici" e "politici" delle nazioni elementi di incompiutezza, ravvisabili già nell'assunzione di tradizionali coppie oppositive "topo-etno-antropologiche". Da queste egli riprendeva le coppie "antropologiche" essenziali «fortis-mollis» e «acutus-rudis» e la loro connessione con quelle "geografiche" dell'opposizione «europei-asiani» ("occidentale"-"orientale"). Invece soltanto tacitamente faceva affiorare l'altra coppia "settentrionale"-"meridionale", accennando ad esperienze di una mollizie anche "meridionale" (come nel caso dei «Siculi») oltre che "asiatica". Così nel *De uno* veniva proposta in primo luogo una generale bipartizione tra quasi tutti gli «europaei» e gli «asiani», poi in effetti una quadripartizione che consentiva di tenere dentro le svariate esperienze dei nessi tra nature dei popoli, con le loro attitudini alle forme politiche, e appunto forme politiche, quali si erano date tra gli antichi popoli europei che popolavano le regioni che davano sul Mediterraneo.

Dunque una prima distinzione fondamentale era posta tra le genti «fortissimae» rappresentate da quasi tutti gli europei («tales fuere europaei ferme omnes»), e quindi disposte a forme di governo ottimatizio o di monarchia temperata («principatus civilis»), e viceversa quelle «molles et rudes», rappresentate dagli «asiani», facili ad essere sottoposti alla pure monarchie, a vivere «sub regnis meris».

[58] G. Vico, *De uno*, CXLV, in *OG*, p. 179.

Tra gli occidentali però v'erano a loro volta genti: «acutissimae et molles, quales siculi», presto soggiacenti «tyrannis»; «acutissimae et fortes», «ut cretenses, athenienses, carthaginienses», che seppero ritrovare «leges et libertatem»; infine «fortissimae, non tam acutae», «ut romani», che conquistarono più lentamente «libertatem». Come si vede, nell'acutezza nativa veniva individuato un fattore positivamente dinamico ma anche di pericolosa disposizione ad assumere diverse opposte conformazioni: come quella – propria dei cretesi, ateniesi, cartaginesi – dell'acutezza associata alla forza, operante in linea di massima in direzione della conquista di un vivere civile e libero, della «libertas», o come quella – propria dei siculi – viceversa dell'acutezza associata alla mollizie, e quindi facilmente disposta al vivere ubbidienti sotto la tirannia. I primi, genti «acutissimae et fortes» invenere leges et libertatem», mentre i secondi, «acutissimae […] sed molles […] statim tyrannis cessere»[59].

Assai interessante in questo quadro si palesa il posto assegnato ai romani, la cui storia nel *Diritto universale* acquisiva pienamente la sua funzione di «popolo campione» dell'umanità, il suo fermo carattere paradigmatico, per più versi tale: tanto di privilegiato repertorio di enormi materiali storici, tanto di esemplare graduale corso delle vicende umane di conquista del vero-giusto[60]. I romani qui si presentano come esempio, unico, di un popolo che non spicca per

[59] Ivi, CXLV, [3-4], p. 179. Sull'opposizione tra la disposizione alla tirannide, ai «regna mera», «apud asianos» e invece l'odio per tali forme di governo per lo più «apud occidentales», ma non presso i «siculi o gli «aethrusci», Vico sarebbe poi tornato nel *De constantia jurisprudentis* (d'ora in poi *De constantia*), II, CXXXVIII, [8-9], in *OG*, p. 169.

[60] Per Vico – è stato detto in un saggio irrinunciabile sull'argomento – Roma è «il paradigma della storia che egli deve frugare e rifrugare per trovare le prove della sua filosofia». Fra i «popoli privilegiati dalla sua indagine» – i Greci, i Romani, innanzitutto – «il popolo romano è, per eccellenza, il "popolo campione" perché Roma è, per sua natura, per sua origine e per suo destino storico, città fortemente individuata e significativamente universalizzata: la più vichiana delle città, nei connotati meglio accetti allo storicismo di Vico» (P. Piovani, *Il debito di Vico verso Roma*, originariamente in «Studi romani», XVII, 1969, pp. 1-17, ma che cito da P. Piovani, *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990, pp. 103, 107).

acutezza di ingegno e che pertanto tardi, dopo un lento cammino, perviene ad un libero vivere civile: esempio unico, dunque, di genti «fortissimae, non tam acutae, sero libertatem experti»[61].

Ebbene, non mi pare di sovraesporre criticamente questo luogo rinvenendo in esso una cifra assai importante di un generale "immaginario della misura" (radicato in una solidissima tradizione "premoderna", classico-umanistica) che da lontano, meglio dalla profondità di una sfera "immaginativa" sostanzialmente irriflessiva, reggerà in modo significativo non soltanto l'indicazione dei romani come coloro che paradigmaticamente «caminarono con giusto passo»[62], ma più in genere una serie di posizioni, espressioni di giudizio, prospettazioni assiologiche, tutte riconducibili in ultimo ad una tacita opzione appunto per le ragioni del "medio", del "temperato", di ciò che si colloca tra gli estremi e non va verso l'estremo. Un sotterraneo apprezzamento, quando non elogio, della "bella misura" non abbandona mai il pensiero vichiano pur componendosi entro il quadro di una meditazione che come poche ha contribuito ad una visione dinamica e aperta, genetizzante e storicizzante, dell'umano. Ora questo apprezzamento coinvolge tanto il "naturale" che lo "storico", tanto lo "spazio" che il "tempo": investe ben note espressioni valutative delle «giuste misure» corporee alle quali ritornano gli uomini finalmente usciti dalla dismisura dei corpi giganteschi assunti nell'erramento ferino, o anche espressio-

[61] *De uno*, CXLV, [5], p. 179.

[62] A differenza dei greci, e poi dei francesi, «i romani […] ne' lor costumi caminarono con giusto passo» (*Sn44*, § 158, p. 502). Ma soprattutto si ricordi il celebre passo, essenziale nell'indicazione delle ragioni (in larga misura climatiche) che condussero Cartagine, Capua e Numanzia a non seguire il comune corso di cose umane». «Ma i romani, di niuna di queste cose mai prevenuti, camminarono con giusti passi, facendosi regolar dalla provvedenza per mezzo della sapienza volgare […] finché all'interne ed esterne cagioni che distruggono tal forme di Stati poterono umanamente resistere» (ivi, § 1088, pp. 953-954; è un passo, questo sui romani, che non appare nella versione del 1730, dove compare invece una comparazione tra cartaginesi e greci). Anche questa è una pagina sulla quale si dovrà tornare, la quale conferma pienamente l'indicazione del *De uno* circa una condizione naturale (tanto climatica che ambientale) che favoriva lo svolgersi delle vicende dei romani secondo un misurato corso.

ni meno note della bella misura, e originaria coloritura bianca della pelle, dei popoli non sottoposti a mutamenti di caratteri fisici da particolari pratiche di costume; così come investe la giusta misura alla quale è bene si fermino le umane nazioni entro processi ai quali ad essa seguono insidiosa corruzione di costumi, decadenza in un'estenuata «dilicatezza», rischio di morte (come attestano eloquentemente le tematiche dell'*akmé* delle nazioni e le tante sequenze che Vico tratteggia delle sfere fondamentali di fenomeni per le quali passano le comunità umane)[63].

V'è un interrogativo però che individua un territorio che resta largamente opaco in Vico: da dove viene in ultimo – evidentemente non *de facto*, ma *de jure* – il carattere paradigmatico dei romani? E la risposta non può essere semplicemente: dal loro avere camminato con «giusto passo». Perché ciò rinvia all'ulteriore interrogativo: da dove i loro «giusti passi»? Ecco allora che a gettare qualche luce su questo spazio opaco può contribuire questo scorcio del *De uno*, nel quale Vico di fatto riprendeva qualcosa del motivo dell'elogio del clima massimamente temperato della regione italiana (espresso nella stagione "latina", ad es. con Vitruvio, delle riflessioni e scritture in materia di condizioni climatiche), ma senza svilupparne le valenze sistematiche: peraltro difficili adesso da trarre relativamente ad uno spazio geografico nel quale avevano convissuto etruschi, romani, siculi; e relativamente al quale svariati protagonisti della cultura napoletana avrebbero di lì a poco sottolineato la straordinaria diversità di climi e ambienti, e quindi di caratteri delle popolazioni, già nel solo Mezzogiorno.

[63] Sugli ammonimenti vichiani all'opportuno «fermarsi» delle comunità politiche dopo avere conseguito le più alte conquiste di vero e di giusto rinvio, tra i miei scritti, almeno a E. Nuzzo, *Vico e l'"Aristotele pratico": la meditazione sulle forme "civili" nelle "pratiche" della* Scienza nuova prima, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XIV-XV, 1984-1985, pp. 63-129. Sulle problematiche dello «smisurato», dello «sformato», e viceversa della «misura», rinvio ad un mio testo tra i più recenti: *Tra il corpo «sformato» e l'universale «informe». L'«indiffinita» forma della mente umana in Vico*, in S. Ciurlia - E. De Bellis - G. Iaccarino - A. Novembre - A. Paladini (a cura di), *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, II. *L'Età moderna*, Galatina, Congedo, 2008, pp. 263-277.

In un'indagine sistematica sulla materia l'attenzione dovrebbe trascorrere subito sul capitolo successivo, il cui eloquente titolo («De iustitia rerumpublicarum ex ipsarum natura») conferma lo stretto rapporto causale «populorum natura» – «rerum publicarum natura» – «iustitia rerumpublicarum». Ebbene, in esso l'assunzione di consuete teorie proprie segnatamente della trattatistica politica cinque-seicentesca (il conformarsi alle repubbliche aristocratiche di una contenuta estensione territoriale e di una politica non espansiva, al contrario delle repubbliche popolari e delle grandi monarchie imperiali) diventava funzionale alla tesi che per lungo tempo i Romani, retti da governi di patrizi, avevano intrapreso soltanto guerre giuste, «[bella] pura et pia», concluse vittoriosamente con manifestazioni di «mansuetudo et clementia»: visione che di lì a non molto sarà felicemente contraddetta dalla successiva "denuncia" di un eroismo romano patrizio viceversa spietatamente crudele (come denunzia già l'etimologia di «patria»); ma che qui interessa segnalare perché accompagnata dall'idea che la lenta crescita di Roma era avvenuta in modo tale da pervenire ad un «*iustum* reipublicae corpus», un organismo politico una volta rispondente a giusta misura[64].

Ma occorre andare avanti, ritornando più da vicino al nostro tema, ed osservare come nel *De constantia* Vico assumeva con decisione il clima (ed in particolare la «coeli temperies») a fondamento delle disposizioni dei popoli a essere più o meno «ingeniosi» e quindi, in un'importantissima sequenza di fattori causali, più o meno idonei a inoltrarsi lungo la civiltà.

[64] Cfr. *De uno*, CXLVI, [1, 3], p. 181. Il camminare dei romani «con giusto passo» implica tutt'altro che il loro sottrarsi all'innovativo giudizio vichiano, successivamente formulato, circa la natura brutale delle forme di "eroismo antico", quale in particolare quello impersonato dalle rinomate virtù patrizie romane. Si è già su ricordata l'energia teorica, e anche etica, della demistificazione vichiana della nobile genesi di ogni patria. Patria veniva dall'«unirsi in ordini, per resistere alle moltitudini de' famoli sollevati» dei «re delle lor famiglie», «polifemi» dalla «feroce natura». Dunque *patria* «sottointesovi "*res*", vuol dire "interessi di padri", e i nobili se ne dissero "*patricii*": onde dovettero i soli nobili esser i cittadini delle prime patrie» (cfr. il luogo, già cit., di *Sn44*, § 584, p. 697).

Quell'assunzione può essere peraltro esaminata nel quadro di un più esteso impegno (dispiegato appunto in ispecie a partire dal *De constantia*) alla ricognizione ed utilizzazione di tutti i dati, e momenti esplicativi, attingibili a correnti saperi della natura per spiegazioni e conferme di sue tesi. «Naturali cagioni» idonee a spiegare, per recare due esempi ben noti: come fosse stata possibile agli uomini erranti nelle selve dopo il diluvio universale, assumere una statura gigantesca per via della potente azione dei «nitri» o «sali nitri» sui corpi dei loro bambini rotolati nelle loro «fecce»[65]; o perché «le lingue debbon aver incominciato da voci monosillabe», e dal «canto», sulla base di considerazioni attinenti alle «fibbre dell'istrumento necessario ad articolar la favella», «mollissime» nei «fanciulli», «durissime» nei «primi uomini delle genti»[66]. Ebbene, va segnalato che proprio nel *De constantia* Vico ricorreva ad un ordine di consuete spiegazioni "fisiche" (che su questo terreno non saranno riprese, sviluppate) per rendere conto della trasmissione ereditaria di caratteri fisiologici (come il colore della pelle) acquisiti "storicamente" per via della «vis phantasiae» dei genitori (con un processo di "naturalizzazione" del costume): caratteri dei popoli che quindi potevano mutare agevolmente nel tempo, essendo così possibile confermare la tesi che dalla progenie di Noè, tutta bianca e di belle, corrette, fattezze fossero discese anche genti dalla pelle nera e dal collo "innaturalmente" allungato, come gli etiopi verosimilmente discesi dai Caldei o dai Fenici tramite gli Egizi[67].

[65] Cfr. *Sn44*, § 369, p. 565.

[66] Ivi, §§ 231, 454, 462, pp. 518, 620, 622-623; con congruo riferimento ancora ai «greci e i francesi, che passarono anzi tempo dall'età poetica alla volgare», nonostante il fatto che soltanto dopo che «s'andarono a fare più spedite le menti de' popoli ed a formarsi astrattive […] vi poterono provenir i filosofi» (ivi, §§ 460-1, p. 622).

[67] Si veda *De constantia*, II, XVI, [14], p. 503. «Aethiopes a primis aegyptiis, continente sibi proximis, […] a chaldeis aut a phoenicibus per aegyptios provenisse verisimilis est». Infatti da una gente inizialmente di pelle bianca e di belle fattezze («gentem albam pulchram principio») – secondo un "normale" pregiudizio valutativo – si era pervenuti alla conformazione corporea assunta dagli Etiopi (la conformazione allungata del collo, la carnagione nera) per via dell'acquisizione duratura, ereditaria, di caratteristiche proprie di talune prati-

È un tema questo – sia pure piuttosto isolato nella riflessione di Vico su "natura" e "storia" – che appare rilevante, perché dice di un'esperienza nella quale non la «natura» delle cose deve essere ricondotta alla sua genesi storica, ma nella quale il "costume" si trasforma in "natura".

Ritornando più da vicino ai nessi tra natura dei climi e attitudini dei popoli è comunque assai rilevante la perentoria affermazione («nemo est qui negaverit») che si legge nel capitolo del *De constantia* dedicato a investigare sull'origine della lingua eroica, ossia della stessa poesia. In effetti «humanitatis principiis […] ingeniosae gentes facilius induunt»: ma sono le temperature del cielo – a seconda che questo sia più umido e freddo o viceversa più sottile e caldo – a fare nascere uomini di ingegno ottuso o viceversa acuto.

> Nemo est qui negaverit esse coeli temperaturas quae gentes alias aliis ingeniosiores alant, ut sub crasso frigidoque aëre obtusi, sub magis aethereo et aestuoso acuti ingenii nascantur homines[68].

D'altra parte la disposizione all'ingegno ha poi fattori causali costanti, che si iscrivono o nell'ordine dei fattori storici strutturali (a

che di costume (l'allungamento artificiale e deformante del capo, la coloritura del volto con tinte di nero per via della credenza della maggiore santità di tale colore). Il Vossius, Isaac Voss (*Ad Pomponium Mela*) e soprattutto Johan Jacob Hoffmann (per il suo *Lexicon*) erano portati a testimoni autorevolissimi della dottrina (peraltro largamente, correntemente diffusa negli ambienti scientifici del cartesianesimo, basta pensare a De la Forge) che dalla possente «vis phantasiae generantium» nascano figli con determinate caratteristiche poi stabilmente trasmesse (in tal caso «nigri filii»), e dunque che la «curatura in naturam conversa est». Come si vede, abbiamo qui una sfera di fenomeni che attestano come il costume si trasformi in natura. Specialmente con le spiegazioni di tipo "biologico" della trasmissione dei caratteri ereditari basate sul sangue (spiegazioni cominciate ad affiorare sul finire del XVII secolo, e chiaramente particolarmente idonee ad impieghi di tenore razzistico) risulterà indebolita e poi dismessa la consueta teoria della trasmissione anche dei caratteri acquisiti.

[68] *De constantia*, II, XII, [5,7], pp. 451-453. Nello stesso capitolo appaiono qualificazioni di caratteri antropologici dei popoli – come la «gens acutissima» dei fiorentini o viceversa la «stupidissima gens» dei peruviani – da iscrivere nel regesto vichiano dei caratteri delle nazioni: (cfr. ivi, [32, 35], pp. 461-463).

loro volta poi evidentemente interagenti con le condizioni materiali, fisiche, geografiche dei siti), o nell'ordine di strutture e ricorrenti tempi della vita umana: le sollecitazioni che vengono dalle forme di «necessitas» a cui sono sottoposti gli uomini; la «phantasia» più o meno vivida, derivante dall'acutezza dei sensi, la quale a sua volta è diversa già tra gli animali e gli uomini («brutis acerrimi sensus sunt natura attributi»), poi secondo il sesso («foeminae quam viri sensilia magis advertunt») e le età, tanto del singolo individuo che di ogni gente, e dell'umanità in genere. Ecco dunque che «primos ingeniosos homines […] nihil aliud quam ingeniosos pueros fuisse»[69].

Il *De constantia* è lo scritto per il quale è necessario passare e ripassare per seguire il primo solido configurarsi e svilupparsi di una vastissima serie di tematiche e proposte che troveranno la loro laboriosa ulteriore sistemazione nelle versioni della *Scienza nuova*. Nonostante i significativi antecedenti sui quali ci si è soffermati, ciò vale anche in larghissima misura per la trattazione dei caratteri delle nazioni entro un nuovo quadro di storia dell'umanità, delle civiltà, nel quale erano chiamati a cooperare i "linguaggi" di cui si è detto, il ricorso a diverse forme di "causalità": "sacra", "storica" ("storico-strutturale", etc.), "naturale" ("geografico-climatica", "geografico-ambientale", etc.), "antropologica" (a sua volta una causalità da ricondurre a forme strutturali della psicologia umana, o a caratteri dei popoli acquisiti dai condizionamenti fisici, etc.).

La premessa da cui parte il discorso vichiano sulle nazioni resta sempre quella, attinta alla storia sacra come una «philologica dignitas», della loro propagazione per il tramite delle discendenze di Noè.

> Anno post Diluvium, ante babylonicam linguarum confusionem, Sem, Cham, Iaphet exleges terram inter se divisisse; et in Assyria mansisse Semum, Chamum in proximam Phoeniciam Aegyptumque, Iaphetum in Europam commigrasse[70].

[69] Ivi, [8-11], p. 453.

[70] *De constantia*, II, IX, [3-4], p. 431. Le successive due «dignitates» affermano che «in Oriente […] inter Chaldaeos», avvenne la precoce restaurazione (duecento anni dopo il diluvio) di una raffinata forma di «magia», che richiedeva «astrorum observationes», peraltro – chiaro fattore causale "ambientale" – più

Dove va sottolineata la diversa sorte, rispetto a quella delle discendenze di Sem e di Cam, di tutti i «Giapeti». Essi soli infatti in questa stagione della meditazione vichiana appaiono destinati tutti ad essere soltanto per via del fulmine riscossi a fuoriuscire dal bruto stupore nel quale si erano inabissati, avendo perso «omnem […] religionem» e con essa la loro «humanitatem»[71]. Con il che – si può osservare – i camiti, almeno per una parte della loro comune vicenda, tendevano in effetti ad essere sottratti alla loro più bassa collocazione nelle correnti gerarchie elaborate da consuete "boriose" ricostruzioni dei caratteri delle nazioni.

Ma, portando l'attenzione soprattutto sui fattori geografici influenti sui caratteri e sulla storia delle singole nazioni, può essere

agevoli nelle estesissime pianure mesopotamiche («in ingentibus camporum aequoribus»); nel mentre «in Occidente genus divinationis natum tam rude quam orientalium eruditum» (ivi, II, IX, [5-6, 18], pp. 431, 435). Dunque i primi sapienti delle genti furono i Caldei. Però «Chami posteritas in Phoenicia ob chaldeorum, et aegyptiii ob phoenicium vicinitatem, mature interiores disciplinas invenire potuerunt» (ivi, II, IX, [18], p. 435); e si vedano poi – con la conferma della stessa successione – le *Notae in librum alterum*, 15, p. 763 («Chamidae autem ex vicinitate chaldaeorum – phoenices, nempe, et aegyptii – mature culti»). Dunque Cam viene presentato come il capostipite delle genti abitanti in Egitto e poi, con maggiore precisione, pure di quelle stanziatesi nella restante Africa settentrionale, e quindi nel Mediterraneo meridionale; mentre Jafet il capostipite di quelle che popolarono l'Europa (ma poi anche l'Asia settentrionale scitica), e quindi il Mediterraneo settentrionale. A mio avviso v'è ancora bisogno di uno studio organico sulla complessa materia, peraltro soggetta a revisioni, non sempre chiare, nella vicenda della meditazione vichiana. Già altrove ho osservato la discrasia che pare sorgere dal fatto che, nonostante nelle diverse versioni dell'*opus magnum* sempre più Vico tenda ad accomunare le discendenze di Cam e Jafet, ma anche quelle di Sem che non fossero i «soli ebrei», ancora nella «Tavola cronologica» che appare nelle due ultime versioni della *Scienza nuova*, soltanto «Giapeto» è indicato come colui «dal quale provengon'i Giganti» (*Sn30EC*, *post* p. 58; cfr. poi *Sn44*, p. 449). Su di una prima disamina del tema si tratteneva un mio saggio, qui in più punti già ripreso: E. Nuzzo, *Gli «Sciti» e i «Chinesi» di Vico*, in D. Armando - F. Masini - M. Sanna (a cura di), *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, Roma, Tiellemedia, 2008, pp. 301-335.

[71] «At Iaphetidae, longe a semitidis et chamitidis dissiti […], ad brutum stuporem redacti omnes, fulmine excitandi fuerunt ut caelum crederent deum eiusque voluntatem putarent Iovem» (*De constantia*, II, IX, [18], p. 435).

opportuno ripartire dagli egizi, e dal processo che li aveva portati a maturare presto il conseguimento di svariate arti, e tra di esse quelle della navigazione (come spiega in particolare il capitolo XVII della II parte del *De constantia*).

Il precoce conseguimento di quelle arti era stato dovuto ad una serie di ragioni tanto "storiche" che "naturali".

Una ragione storica era a sua volta conseguente dalla vantaggiosa loro condizione di contiguità spaziale con le regioni e nazioni del prossimo Oriente investite dalla genesi "sacra" e dalla persistenza e/o rapida ripresa delle arti, come si è appena visto. In effetti gli egizi, come i fenici discendenti di Cam, come quelli avevano potuto godere della vicinanza dei due capostipiti – essendo rimasto Sem vicino a Cam – e dei loro posteri non dispersi. In tal modo essi avevano potuto apprendere rapidamente dai caldei le «artes» prediluviane in genere di cui questi non avevano perso la memoria o avevano riacquistato la pratica, e anzi saputo avvantaggiarsi particolarmente dell'"eredità di Sem" loro pervenuta: in ciò superando gli stessi fenici che pure appaiono essere stati il primo tramite per la trasmissione tra i camiti delle arti non disperse tra i posteri di Sem.

Ebbene, la peculiare rapidità dell'apprendimento e capacità di incremento di quelle arti da parte degli egizi, era dovuta ad un duplice ordine di fattori "naturali". Infatti a produrre i caratteri di quella «gens» concorreva in primo luogo il fattore della "naturalità etnica" (vale a dire un «praeclarum», «praestans», «ingenium», in questo caso con un nesso sotterraneo con il clima). Ma tale fattore era a sua volta incrementato da un fattore "ambientale", una materiale «necessitas» quale le periodiche «inundationes» del Nilo[72].

[72] Infatti a causa delle inondazioni del Nilo («propter Nili inundationes»), le quali costantemente cancellevano i confini dei campi, gli Egizi, i quali avevano assunto dai Caldei le scienze della geometria e dell'aritmetica, e quella conseguente dell'astronomia, a fini pratici «a caelo ad terras mathesim revocarunt» (ivi, II, XIV, [3-4], p. 481). Sulle conseguenze della «necessitas» rappresentata dalle inondazioni del Nilo cfr. poi *De constantia*, II, XVII, [21], pp. 505-507. Il grande fiume con le sue inondazioni «peracuit» il «praestans ingenium» degli egizi, costringendoli ad applicare le arti matematiche apprese dai caldei alla con-

In un discorso il quale provava a riorganizzare in un innovativo tessuto concettuale e narrativo svariati materiali e "linguaggi" ("storico-telogico", "storico-erudito", "etno-geografico", etc.), si poteva così rendere conto prima del rapidissimo apprendimento da parte degli egizi delle «artes» apprese dai Caldei, quindi dell'impetuoso sviluppo da essi impresso loro, tra l'altro acquisendo presto «navalem et nauticam», e diventando così la prima «maritima potentia» del Mediterraneo[73].

Mi sono soffermato sugli Egizi. Ma gli esempi potrebbero essere estesi a diversi popoli discendenti dal ceppo noetico. Così se restiamo all'Occidente che dà sul mare mediterraneo e guardiamo ai Cretesi, ed in genere alle «grecae gentes», abbiamo la conferma che anche i primi per conseguire la «res et militia navalis» avevano goduto di una duplice favorevole condizione naturale: quella della «natura» etnica (tacitamente legata al clima) di essere «acutissimi» e quella "geografico-ambientale" dell'essere «insulani»[74].

Ma mi pare il caso di soffermarsi adesso sul caso della nazione "orientale" degli Sciti, protagonista insieme con Caldei ed Egizi della «propagatio generis humani» e quindi progenitrice di una vasta e diversificata serie di genti sia asiatiche che europee). È una nazione della quale in mie precedenti pagine, già richiamate, ho avuto modo di sottolineare la peculiarità dei caratteri culturali e

creta misurazione dei confini dei campi allagati ed alla costruzione di potenti moli di argini. La stessa pressione ambientale delle inondazioni del Nilo spinse poi gli egizi a conseguire «navalem et nauticam aliis maturius».

[73] «Ita, his artibus instructi, gentes rudes, inermes et inconditas facile debellabant, et cito maritimam Interni maris potentiam adepti sunt» (ivi, II, XVII, [21], p. 507).

[74] Cfr. ivi, II, XXIX, [11], p. 655. La particolare acutezza dei cretesi, ma più in genere dei greci (ed in particolare delle parte occidentale della Grecia), fu poi in seguito ribadita. Si veda ad esempio la celebrazione del «mirum gentis acumen», cioè della gente della Grecia occidentale, di Samo patria di Omero e Pitagora, dal quale non a caso venne «italicae et grecanicae philosophiae sublimioris magnum incrementum» (*Dissertationes*, IV, [18], p. 841). Comunque i greci sarebbero diventati davero «acutissim[i] et humanissim[i]», soltanto «post immensa temporum intervalla», allorché tra di loro si sarebbero affermati» i «philosophi» (cfr. *Notae in librum alterum*, 16, p. 763).

politici ad essa assegnate da Vico (al punto di configurare un vero e proprio "modello scitico" poi abbandonato, ma non subitaneamente), ed il fatto che essi venivano da lui largamente ricondotti a condizioni geografico-ambientali ed in ultimo climatiche. Ed è una nazione della quale in questa sede occorre sottolineare come – quale caso di genti orientali massimamente barbare vaganti in lontane freddissime plaghe – per lungo tempo avesse incarnato un paradigma dell'"altro" dalle più gloriose, boriose, nazioni occidentali (non senza però essere soggetto anche a rappresentazioni mitizzanti, come si dirà ancora tra poco).

In effetti gli Sciti rappresentarono per Vico, rispetto ai Caldei, una sorta di direttrice "non urbana" delle eredità di Sem (e qui, con una sorta di "privilegio di Sem", ritorna la rilevanza del discorso "antropogonico" di matrice "sacra"), dalle "innocenti" virtù della frugalità e della giustizia nel *De constantia*, trasmesse a loro volta ad almeno alcune delle tante genti da essi discendenti.

Al tradizionale tratto della marcata rudezza degli sciti venivano associati nel *De constantia* tratti anch'essi presenti in quel "mito", "miraggio scitico" che, non privo di svariati antecedenti già nel mondo antico, si fece tanto robusto e diffuso fino al tardo Settecento[75]. Quel popolo infatti spiccava per costumi assai positivi, prodotti dalla sua «religio»: per «morum rectitudine, pudicitia, simplicitate, iustitia», «modestia», in una parola «innocentia», virtù legata alla «pietas» e ad abiti di frugale sostentamento tramite l'allevamento del bestiame e l'agricoltura[76]. Questi costumi trovano espressione, ma, di più, fondamento, nel carattere "economico-sociale" e quindi "politico" della «aequalitas» di una società a struttura patriarcale[77]. Ma a sua volta tale tratto poggia decisivamente su di

[75] E oggetto, anche per tale periodo, di consistenti indagini storiografiche, delle quali non è qui il caso di rendere conto. Per l'espressione su citata si veda però almeno E. Lévy, *Les origines du mirage scythe*, in «Ktèma», VI, 1981, pp. 57-68.

[76] Cfr. *De constantia*, II, XVII, [4, 8], pp. 499, 501.

[77] Cfr. ivi, II, XVII, [9], p. 501. In tal senso viene immesso un carattere che distingue gli Sciti dallo stesso popolo ebraico, e dagli «orientales» in genere, anche da Vico – si è visto – in precedenza rappresentati come disposti all'obbedienza all'"uno", comunque in questo testo contraddistinti dalla tendenza a fondare

un fenomeno "materiale-ambientale": la sovrabbondanza di terre feracissime per l'agricoltura e la pastorizia.

Di qui, dunque, dall'insieme di questi caratteri e condizioni, lo straordinario emergere di una condizione «orientale» di eguaglianza e giustizia del tutto diversa da quella «occidentale» del necessario sviluppo attraverso l'istituto delle «clientele». Le cause dei costumi virtuosi degli sciti vanno trovati in un intreccio di ragioni "morali" e "materiali". Ad essi

> religio modestiam innocentiamque fecit, quas virtutes ipsis *immensa feracissimorum camporum aequora conservarunt*: unde gentis aequalitas hinc inter ipsas propagata, cum, *in tanta camporum abundantia*, opus lege agraria nullum fuit, unde clientelae apud occidentales ortae sunt[78].

Per questa elementare ragione materiale, delle grandi distese delle pianure orientali, per l'Oriente non vige il disegno consueto, che sarebbe diventato pervasivo, del processo di faticoso recupero dell'umano tramite l'istituzione dello "ius nexi", della prima legge agraria.

Ancora più rilevante nel discorso qui condotto è poi la precisa riconduzione al fattore climatico delle differenze dei caratteri delle tante popolazioni derivate dagli Sciti, e dalla loro condizione "scitica" di libertà ed uguaglianza. Da essi nascono infatti due diverse fondamentali discendenze, e aperture di possibilità: una in Occidente, in Europa (secondo una direttrice che si configura articolata in due linee) ed una in Oriente: l'una contrassegnata dalla «fortitudo», l'altra dalla mitezza e dall'amore per l'«aequitas» (e aperta allo sviluppo delle lettere): è questo secondo caso quello dei seri e dei cinesi. «Scythia fortissimarum mater in Occidentem, *mitissimarum et aequissimarum in Orientem*»[79].

Ebbene, tale diversità di processi di sviluppo trova la sua espressa causa nel clima.

subito dopo il diluvio «monarchica regna» (cfr. ivi, II, XI, [16], p. 449).

[78] Ivi, II, XVII, [8], p. 501.

[79] Ivi, XVII, [10], p. 501 (il corsivo è mio).

> Quapropter e Scythia gentes fortissimae prodiere, primum Thraces, Germani Parthi; deinde *in asperam Europam* Vandali, Hunni, Gotthi, Heruli, Longobardi, Turcae aliaeque barbarae nationes; *in mollem Asiam provenere Seres, mitissimi et aequi amantissimi homines*[80].

In effetti le differenze climatiche – tra le polarità del «molle» e dell'«aspro» – segnano le caratteristiche dei grandi ceppi della discendenza scitica. Infatti la fonte scitica della propagazione del genere umano a sua volta ha una doppia diramazione, che tende però ad articolarsi in una triplice discendenza. Così in Europa, «in «Occidente[m]», si ha la discendenza delle «gentes fortissimae», e «in Oriente[m]», «in molle[m] Asia[m]» quella di «mitissimi et aequi amantissimi homines» come i «Seres». Ma nell'Occidente si profila poi un'articolazione che duplica e differenzia la «fortitudo» barbarica. Perché prima «prodiere» nazioni ugualmente fortissime («Thraces, Germani, Parthi») tra le quali però v'erano anche alcune di quelle progenitrici di una tendenza (germanica) alla libertà poi confluita nell'Europa cristiana. Viceversa «in *asperam* Europam» – un'Europa più lontana ed ancora più aspra di quella nordica, parrebbe – si manifestarono «barbarae nationes» come «hunni, gotthi, heruli, longobardi, turcae».

Tra l'altro una simile veduta permetteva diverse soluzioni. Da un lato permetteva di inserire quella «turcica» in una costellazione di nazioni le cui caratteristiche consentivano poi di riprendere la tradizionale, canonica opposizione «Europa-Asia», quale lo stesso Vico aveva sistematicamente praticato qualche anno prima, nella scrittura del *De rebus gestis Antonj Caraphaei*. In questo testo «Asia» stava per impero turco ed «Europa» per l'Europa pienamente occidentale, cristiana: nella quale potevano essere erano unificate «potentiae» anche avversarie, ma non radicalmente avverse, per religione e cultura[81].

[80] Ivi, XVII, [10], p. 501 (il corsivo è mio). Qui la mollezza orientale assume caratteri positivi che non troveranno spazio nella matura più generale rappresentazione storica vichiana delle vicende della «mollezza», della «dilicatezza». Su questa materia, meritevole di approfondimenti, dirò qualcosa in conclusione di questo saggio.

[81] Come avveniva – secondo il *De rebus gestis Antonj Caraphaei* – nel caso della «Galliarum potentia» la quale, per quanto sempre incombente con le sue pretese

Dall'altro quella veduta consentiva di dissociare meglio dall'Oriente la propagazione dell'umanità dei barbari americani (di cui Vico avrebbe sempre in sostanza "sottovalutato" le forme di civiltà più avanzate, la «messicana» e la «peruana»), accettando invece (almeno in parte) la tesi – sostenuta da uno dei suoi "autori", Grozio – del loro arrivo, per via di terra, tramite la Norvegia e la Groenlandia, dunque attraverso le più «aspre», desolate, terre europee[82].

Come si è più di una volta accennato, la maturazione sistematica della scienza delle nazioni di Vico avrebbe favorito l'affermarsi di uno sguardo unitario in sostanza sempre più teso a trovare conferma di tesi generali relative al «comune corso» delle nazioni, peraltro attraverso procedure di tipo comparativistico esercitate su materiali che restarono però contenuti quanto all'immissione di dati relativi ai popoli non europei. Entro questo andamento i fattori rientranti nella "causalità naturale", ed in particolare quelli strettamente climatici furono a maggior ragione riproposti con assoluta sicurezza di accenti. Avviandosi alla conclusione, basterà qui richiamare luoghi essenziali delle tre stesure della *Scienza nuova*.

Ecco così che, stando ad una fondamentale «regola d'interpretazione» propria della «nuova arte critica» definita nella *Scienza nuova* del 1725 (nel capitolo IX del libro II), va posta una stretta catena di fattori causali che dall'«operato» dei popoli, attraverso le «forme de' loro governi» e la «natura degli uomini governati», risale in ultimo al primo fattore della «natura de' siti», «in conformità» ai quali i diversi popoli assumono le loro indoli:

> altrimenti nell'isole che ne' continenti, ché ivi provengono più ritrosi, qui più agevoli; altrimenti ne' paesi mediterranei che ne' marittimi, ché

egemoniche sugli stati italiani e tedeschi, restava una grande nazione cristiana e raffinatamente colta (cfr. G. Vico, *Le gesta di Antonio Carafa,* a cura di M. Sanna, Napoli, Guida, 1997, I, VIII, p. 76).

[82] Le popolazioni degli americani settentrionali, erano venute «ex Norvegia […] per Groenlandiam terrestri itinere». Poi probabilmente, come «è più credibile» si erano stanziati fino allo stretto magellanico: dove erano residuati – per chiare ragioni climatiche – i giganti patagonici: cfr. *De constantia*, II, XVII, [13], p. 503.

> ivi riescono agricoltori, qui mercadanti; altrimenti sotto climi caldi e più eterei che sotto freddi e pigri, che ivi nascono di acuto e qui di più ottuso ingegno[83].

A questo passo si connette con tutta evidenza quello successivo (del capitolo LVI [LVII], del libro II) nel quale a chiare lettere è additata la crucialità della ricostruzione delle forme giuridiche per intendere la totalità dei fenomeni che vanno a costituire le formazioni socioculturali umane: ricostruendoli lungo una catena, una disposizione seriale, logicamente e quindi anche temporalmente disposta secondo un andamento genetico, e dunque presentata in un ordine inverso rispetto a quello dato in precedenza.

> Ma niuna cosa più della legge delle XII tavole con grave argomento ci appruova che, se avessimo la storia delle antiche leggi de' popoli, avremmo la storia de' fatti antichi delle nazioni. Perché – dalla natura degli uomini uscendo i loro costumi, da' costumi i governi, da' governi le leggi, dalle leggi gli abiti civili, dagli abiti civili i fatti costanti pubblici delle nazioni, e, con una certa arte critica, come quella de' giureconsulti, alla certezza delle leggi riducendosi i fatti d'incerta o dubbia ragione – i veri elementi della storia sembrano essere questi princìpi di morale, politica, diritto e giurisprudenza del genere umano, ritruovati per questa nuova scienza dell'umanità, sopra i quali si guida la storia universale delle nazioni, che ne narra i loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini[84].

Appare chiaro come nel capitolo IX l'ordine ricercato e guadagnato conoscitivamente dovesse essere descritto a ritroso – se-

[83] *Sn25*, § 92, p. 1033 Andrebbe citato tutto il passo, nel quale va sottolineato in primo luogo l'operare del principio dimostrativo basato sul ripudio dell'«impossibilità», della «sconcezza», che conduce al riconoscimento invece del «dovere avere», del "dovere essere avvenuto". Il ricorso alla teoria dei climi così avviene qui all'interno di uno dei luoghi principali della definizione o trattazione in termini "dimostrativi" della scienza vichiana, palesando il carattere indubbio che agli occhi del pensatore napoletano riveste il nesso causale «natura de' siti» – natura degli uomini, entro il quale si situava anche la consolidatissima più determinata dottrina della necessità che le forme dei governi non contraddicessero le modalità del darsi di quell'essenziale condizionamento causale.

[84] Ivi, § 208, p. 1083.

guendo lo svolgimento di una tanto difficile impresa conoscitiva –, dalle configurazioni del vivere più complesse a quelle più elementari, attingendo la sequenza del loro darsi secondo un criterio genealogico, il quale infine deve pervenire ad un fondamento non storicamente comune delle diversità delle nazioni, ma appunto naturale. Una volta guadagnata la conoscenza di un tale ordine, essa può riproporsi nella sua sequenza temporale. Entro la quale i «dati» che, detti analiticamente, sincronicamente, contribuiscono a formare nel complesso la storia umana, o la storia di ogni singola nazione sviluppata, vengono esposti nel loro ordine di comparizione temporale: appunto (a partire dalla natura fisica) «morale, politica, diritto e giurisprudenza». Perciò la «nuova scienza dell'umanità» è una scienza costitutivamente storica, una scienza delle nazioni che si dà nella forma di una «storia universale delle nazioni», insomma di una storia della civiltà.

La fondazione in chiave "naturalistica" degli specifici caratteri "culturali" delle nazioni (fermo restando che i fenomeni religiosi meritano sempre un discorso a parte) – dalle «diverse lingue» ai «tanti costumi diversi», spesso tra di loro «contrari» – non è meno consistente, e accompagnata da indicazioni più particolareggiate, in importanti pagine delle due versioni successive: laddove in primo luogo si stabilisce, conferma,

> questa gran verità: che, come certamente i popoli per la diversità de' climi han sortito varie diverse nature, onde sono usciti tanti costumi diversi; così dalle loro diverse nature e costumi sono nate altrettante diverse lingue,

di modo che hanno risposto in diverso modo alle «stesse utilità o necessità della vita»[85].

Si tratta delle pagine con cui si chiude il libro V nelle due ultime edizioni della grande opera vichiana. Fin dall'inizio, con l'indicazione delle ragioni per le quali, al contrario di Roma, «questo cor-

[85] *Sn44*, § 445, p. 613. Il passo si legge già nella seconda versione dell'opera: *Sn30EC*, p. 168.

so di cose umane civili non fecero Cartagine, Capova, Numanzia» (nei primi due casi appunto per ragioni "materiali" e soprattutto strettamente "climatiche"), quelle pagine appaiono un documento eloquente dell'essenziale impegno dell'autore a determinare i caratteri dei popoli e dei correlativi costumi e delle conseguenti forme politiche, da un lato sul fondamento di fattori "geografici", dall'altro sulla base delle religioni e della coltivazione delle arti, delle lettere, delle scienze. Dove però almeno il secondo di questi due ultimi ordini di fattori (per il primo le cose restano più complicate) a sua volta sembra debba rinviare in ultimo al primo: anche se Vico non assume il compito di effettuare una chiara trattazione dei rapporti di causalità tra fattori "naturali" e "culturali", di porre e discutere il tema dell'incidenza del "ritorno" dei secondi sui primi.

Certo è che preliminarmente occorre rivolgersi alla fenomenologia delle diverse influenze dei climi: del «freddo *Settentrione*», che induce a «huomini *assai duri, e sofferenti*» (o «di menti pigre»); della «*Zona temperata*, dove nascon' *huomini d'aggiustate nature*» (con la relativa «*mollezza dell'Asia*»); del «*Mezzogiorno*», che abbonda di «popoli troppo *deboli o parchi*» (per cui anche l'eccesso di frugalità denota una condizione di costumi non equilibrati). Quindi si dà una fenomenologia delle religioni che spazia da quella vera cristiana, passando per religioni «*mansuete*» (come la cinese) a religioni rozze fino ad essere «*fantastiche, e fiere*» (come la giapponese); o della coltivazione delle «*lettere*» (presso i cinesi) e delle «*scienze*» (decisive nell'ultima versione per individuare le ragioni perché nella sola Europa vi siano molte «*Repubbliche popolari*»)[86].

Nel clima si riconosce dunque nuovamente il fattore primigenio e persistente della «diversità», che deve coniugarsi con quello "strutturale" delle «stesse utilità o necessità della vita» (che a loro volta si danno diversamente nei diversi siti naturali), secondo la sequenza: «climi» / «diverse nature» / «costumi diversi» («per lo più diverse ed alle volte tra lor contrarie costumanze di nazioni») / «altrettante diverse lingue, quant'esse [nazioni] sono, diverse»: lingue che però non costituiscono separati orizzonti di vita, di senso, perché attraverso di

[86] Cfr. *Sn30*, pp. 367-368, *Sn44*, §§ 1088-1092, pp. 953-955.

esse, si dicono, «con tanti diversi aspetti», le stesse esperienze[87].

La più generale partizione climatica è dunque quella tradizionale, nella quale nell'ultima versione risulta capitale in ispecie la distinzione tra «freddo Settentrione», che sortisce «uomini di menti pigre» (come avviene in particolare nella «Moscovia»), e «zona temperata», «dove nascon uomini d'aggiustate misure», che, curvando verso meridione, favorisce la «natia acutezza affricana» quella quella dei Cartaginesi[88].

Al fattore naturalistico climatico si aggiunge però, e con esso interferisce, anche il fattore naturalistico geografico-ambientale: come mostra il caso anomalo di Capua, condizionato oltre che dalla «mollezza del cielo» dall'«abbondanza della Campania felice». Il fatto che, del tutto contigui per «cielo» ai romani, i capuani siano stati «prevenuti» dalla feracità della terra a non seguire il naturale (storicamente naturale) «corso di cose umane», mostra una forte influenza della "terra": un'influenza che non viene dall'applicazione di uno "scientistico" modello esplicativo montesquieuano (composizione "chimica" della terra-elementi antroposomatici), quanto invece secondo il modello produttività del suolo – abbondanza di risorse-mollezza di costumi[89].

[87] Cfr. *Sn44*, § 445, p. 613. E ciò perché – come ci ricorda la degnità XXII – una stessa dinamica struttura mentale si presenta in tutte le nazioni come «una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possan aver esse cose» (*Sn44*, § 161, p. 503). Ecco allora forme diverse di analoga rappresentazione di strutturali fenomeni umani (lo "storico-strutturale"). Così «Giove fulmina ed atterra i giganti, ed ogni nazione gentile n'ebbe uno»; «Ogni nazione gentile ebbe un suo Ercole», etc. (*Sn44*, §§ 193, 196, p. 511). Si può pertanto dire che il «dizionario mentale» comune all'umanità (gentile) nel suo non essere dato, ma darsi (sul fondamento esso stesso conativo della *vis veri*), costituisce forse la massima attestazione, almeno nella sfera antropologica, dell'universale che si dà tra le contingenze (non assolute) del mondo storico, una delle manifestazioni più eloquente dello "storico-strutturale", delle strutture che si danno o si formano nella storia, dello storico che si lascia ricondurre alle sue forme universali, e quindi essere letto da un sapere come «scienza».

[88] Cfr. *Sn44*, pp. 953-954 (§§ 1088-1091). Già *Sn30EC*, pp. 367-369.

[89] Cfr. *Sn44*, specie p. 953 (§ 1088). Già *Sn30EC*, pp. 367-369.

Piuttosto in tema di "naturalismo", occorre rilevare la presenza in tale direzione di un assai significativo motivo, anche a proposito della considerazione del corso degli «Ingegni delle Nazioni»: un motivo attinto ad un tradizionale "immaginario naturalistico" (che si dispone, "complicandola", entro le sequenze, le età, della «storia ideale eterna»), da Vico fatto a suo modo proprio, per il quale tutte le forme umane (e in particolare i corpi politici) erano assoggettati ad una vicenda di nascita e accrescimento destinata poi ad una parabola di declino ed estrema decadenza. Tale motivo, che attraversa risolutamente la meditazione vichiana, si manifesta energicamente a proposito del corso delle nazioni in una pagina delle *Aggiunte* alla seconda versione della *Scienza nuova* dove non a caso si discorre del «*Ricorso di Nazioni*»: ebbene,

> gl'*Ingegni delle Nazioni* sono come, quelli de' *terreni*, i quali lunga età incolti, poi coltivati danno frutti meravigliosi per grandezza, buono succo, e sapore; e poi con la lunga, e molta coltivazione gli rendono piccioli, poco sostanziosi, e scipiti[90].

Ancora una volta siamo dinanzi ad una struttura del corso storico (la tendenza all'inversa proporzionalità tra da un lato ingegno, poesia, e dall'altro pieno sviluppo delle scienze e arti, ma anche dell'equità, della giustizia), certo sottoposta anche all'intervento di un agire umano avvertitamente "prudente", le cui minacce comunque gravano proprio sulle età e nazioni nelle quali maggiormente si dà la «*coltura delle Scienze*, e dell'*Arti* » e dunque più affette dalle diverse forme di «boria»[91].

[90] G. Vico, *Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte terze* (d'ora in poi: *CMA3*), in *Sn30EC*, p. 447. Su tale tematica mi permetto di rinviare ancora a mie pagine: cfr. E. Nuzzo, *L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della scienza della storia in Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXXIV, 2004, pp. 35-56 (in versione francese *Le naturel nécessaire. Critères et figures de la science de l'histoire chez Vico*, in «Noesis», Automne 2005, 8, pp. 285-307), pagine che ora si leggono anche in Id., *Metafore e luoghi della filosofia. Scritti teorici e storiografici*, a cura di M. Cambi - C. Cantillo - C. Colangelo - F. Piro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.

[91] «Perciò da' Latini la *Facoltà ritruovatrice* della Mente umana fu detta *ingenium*,

Al di là della fermezza e importanza di tali premesse "naturalistiche", tuttavia la scienza vichiana del mondo delle nazioni tutte infine le richiamava, riconduceva, entro le sequenze e finalità del corso storico, e del retroagire della "storia" sulla "natura".

Tale corso prevede il muoversi di tutte le nazioni verso la "causa finale" di «una compiuta umanità» (corso che, certo, è tutt'altro che garantito, e può essere «da straordinarie cagioni impedito»); ma ammette anche un'accelerazione del conseguimento di tale «umanità», che «sembra essere sparsa per tutte le nazioni, poiché pochi grandi monarchi reggono questo mondo di popoli», in ciò assistiti innanzitutto da forme di religione "universale", "universalizzante", quale quella cristiana, o quella «mansueta» dei cinesi, come similmente la coltivazione delle «lettere» o delle «scienze» costituisce un analogo fattore culturale di estremo rilievo[92].

quasi *ingenitum*, che sia *natura*, come dissero *ingenium coeli*, *ingenium soli*; e tanto non si acquista, e migliora, che s'*inflievolisce*, e si *disperde* con la coltura delle S*cienze*, e dell'*Arti*» (*Sn30EC*, *CMA3*, p. 447).

[92] Ivi, specie pp. 954-955 (§§ 1089, 1091). Pare da osservare come l'idea, l'ideale, di un «mondo di popoli» sempre più ravvicinati da un'«umanità […] sparsa» in «tutte le nazioni», nessuna delle quali dunque debba essere boriosamente respinta o messa al margine da un comune tracciato, risponda ad accenti indubbi di una "filosofia della storia" che vede la riconfigurazione dell'idea di un ritorno (certamente non destinale) dal "molteplice" verso l'"uno". Tale ritorno è assistito in particolare dall'operato di una religione «pura» quale specialmente è quella del monoteismo cristiano. Tuttavia si è appena visto come il pensatore napoletano non mancasse di riconoscere e valorizzare il carattere di mansuetudine di religioni non monoteistiche, come quella cinese (e si ricordino i caratteri di «modestia» e «innocentia» impressi agli Sciti dalla loro religione), obliquamente configurando una loro partecipazione all'edificazione, almeno normativa, di un tempo di concorde conseguimento dell'"equo giusto". Il carattere profondo di religiosa metafisica della meditazione di Vico (sul quale ho ripetutamente insistito proponendo la mia interpretazione di essa) si esprimeva in una forma di universalismo la quale, ovviamente, non doveva comprimere l'orrore verso la crudezza della barbarie originaria (però di un'umanità non altra da sé), né impediva una connotazione "eurocentrica" di una visione di un corso storico pur nella sua tendenza "egualitario", e poteva tranquillamente legittimare forme di "pedagogia autoritaria", e così via. Tuttavia quella forma di "universalismo cristiano", accanto ad altre (come quelle di certo universalismo cristiano nella cultura inglese del pieno '700), era non poco significativo ai suoi tempi e nei

Più in genere il pensatore napoletano imprimeva sui caratteri delle nazioni la possente orma della forza dello "storico". In primo luogo dello "storico sacro", per così dire, essenziale per intendere genesi, propagazione, caratterizzazione, delle nazioni gentili, poi anche, ben più problematicamente, per intendere l'incidenza (non poco problematica pure nella modernità) che hanno le "vere" religioni monoteistiche nelle vicende delle nazioni, ma anche quelle pagane, come quella mansueta dei cinesi appena richiamata (ed in ultimo però riconducibile alla molle natura climatica di quelle lontane distese di terre). In secondo luogo dello "storico evenemenziale", per così dire, come eloquentemente attestano gli esempi di Numanzia (dal momento che «i numantini […] sul loro primo fiorire dell'eroismo furono oppressi dalla romana potenza») o quello più recente degli Americani[93]. In terzo luogo anche dallo «storico-politico», perché l'umana prudenza politica, nei tempi nei quali può riflessivamente affermarsi, può concorrere a conservare o meglio disporre, attrezzare, fissare, i caratteri dei popoli. Ma era

confronti sia delle posizioni religiose tradizionali, sia di molte posizioni che andavano maturando nell'incipiente stagione illuministica di esclusione "boriosa" dei popoli selvaggi, o anche barbari, dallo scenario di un'umanità che doveva corrispondere al requisito di essere "civile" (posizioni che, si è visto, è stato detto configurare un "lato oscuro dell'Illuminismo"). Non soltanto, quell'universalismo può ancora parlare nel nostro tempo pure allorché si rifletta e si discuta, come oggi, sulle forme di "borie" legate alle esperienze religiose, in primo luogo le monoteistiche. Su ciò dirò qualche parola sul finire di queste pagine.

[93] Va ricordato che Vico riteneva i popoli (almeno taluni popoli) americani vicini alla maturità in ragione del loro essere usciti dalla condizione patriarcale, immersi nella quale, cioè in una condizione di aconflittuale inarticolazione sociale, non si può procedere verso la «civil potestà». Come segnalava Landucci, Vico indicando la presenza di famoli-schiavi nelle «famiglie» degli Americani al tempo della loro scoperta da parte degli Europei, indicando cioè che erano già usciti dallo stadio delle «famiglie di soli figlioli», rendeva «plausibile un avviarsi tale di quei popoli verso la "civil potestà", fuori della situazione patriarcale, quale egli […] riteneva ormai maturo ed imminente allorché erano stati scoperti dagli Europei» (S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, p. 285). Anche in tal caso il permanere in una condizione "selvaggia" (presedentaria) o "barbara" non era destino naturale di nessuna nazione, come invece volevano le più "boriose" prospettive eurocentriche della cultura occidentale.

l'"ordine storico strutturale" del «natural corso delle cose umane civili» ciò a cui infine era necessario appello. E – assoluta mirabile novità – ordine storico del darsi, formarsi, della stessa struttura della mente umana. Perché – come si è appena visto – il «dizionario mentale» comune all'umanità, nel suo darsi, in effetti costituirsi, sul fondamento esso stesso conativo della *vis veri*, rappresenta, nella più profonda forma comune dell'umano, la presenza dell'universale, dell'eterno, che pure si dà soltanto nelle vicende di accadimenti umani, però così sottratti all'opacità dell'insensatezza e dell'indecifrabilità dell'accidentale: accadimenti incredibilmente allora oggetto di una sicura scienza del mondo delle nazioni.

Vico si conferma così straordinariamente innovativo "pensatore del tempo", dell'ordine del tempo umano. E si può dire che in ciò egli in qualche modo "temporalizza", dislocandolo su di una scala diacronica, anche il "naturale", lo "spaziale": almeno quelle forme del naturale che sono i caratteri naturali antropologici che trovano la loro originaria matrice nella naturalità climatica. E in effetti la tripartizione rude-forte-molle si dispone come una delle più generali e rilevanti sequenze temporali. In tal senso anch'essa si dispone come un primario oggetto della scienza del dinamico mondo civile delle nazioni. Ma tale scienza essendo lo strumento di una filosofia che deve «giovare al gener' umano», quella sequenza deve essere oggetto ed occasione del severo e accorato ammonimento a guardarsi dal cadere nelle insidiose estenuazioni della mollezza (la «mollezza de' nostri tempi»[94]), nella decadenza di un'estrema «dilicatezza» immemore della sana rudezza di costumi frugali e della virtuosa fortezza di comunità civili incamminate verso il conseguimento del vero-giusto. Non reagendo alle insidie e minacce di quella decadenza, provvidenziale «rimedio» ultimo – come ben sappiamo – sarà il rigenerarsi di un'umanità perduta tramite il suo sperdimento nella "natura" più altra, nella «gran selva» della terra. Un rigenerarsi di ingegni e costumi che avrebbe ricondotto i popoli più inclini alla boria delle nazioni alle rudissime condizioni delle genti più da essi disprezzate.

Certo, si è visto, appartiene bene anche all'ultima meditazione

[94] *Sn44*, § 796, p. 818.

vichiana l'idea di un «mondo di popoli» sempre più ravvicinati da un'«umanità […] sparsa» in «tutte le nazioni», nessuna delle quali dunque debba essere boriosamente respinta o messa al margine da un comune tracciato. È un'idea che presenta pure accenti indubbi di una "filosofia della storia" che vede la riconfigurazione dell'idea di un ritorno dal "molteplice" verso l'"uno". Ma un tale conseguimento, che è anche in qualche modo un ritorno alla propria natura unitaria, certamente non è destinale, e dunque quell'idea si pone piuttosto – sul piano etico-politico che sostiene la vera filosofia, ed è da questa additata come fondamento e meta ineludibile del suo operare – come ideale, momento normativo nella tutela della «gran città del gener'umano», della comune più alta cittadinanza umana.

Sarebbe del tutto improprio avvicinare esperienze teoriche assai diverse, ed alla fine cedere al rischio all'inizio paventato della cattiva attualizzazione. Così, al termine della ricognizione di momenti importanti della riflessione di due protagonisti della cultura napoletana, italiana, del primo Settecento, con grandissima cautela può essere il caso di richiamare posizioni e dibattiti del presente, che vanno dal problema del tipo di riconoscimento dovuto alle identità, differenze, appartenenze in società multiculturali, anche dalla questione se le religioni monoteistiche non siano intrinseche fonti di lacerazioni tendenzialmente violente, all'indicazione normativa di un'identità sovranazionale basata su princìpi politici il più possibile condivisibili e praticabili da tutti gli individui e popoli nel nome di una "cittadinanza" e di un "patriottismo" per così dire "postnazionali"[95].

[95] Trasparente il richiamo in ultimo alle tesi sostenute da Habermas in materia di "patriottismo costituzionale", che ovviamente fanno riferimento a precisi antecedenti (le eredità delle costituzioni prodotte a partire dalla fine del '700) e a contesti del tutto odierni susseguenti alla messa in discussione della supremazia degli stati-nazione (con il modello di "carte costituzionali" sovranazionali). Ben noto come quelle tesi siano state sottoposte alle critiche di essere puramente normativizzanti, e di sottovalutare la forza di resistenza delle nazioni, insita in quegli intrecci di elementi "etnici", culturali, mitici, simbolici, sui quali hanno insistito invece gli studiosi attenti alle forme e fenomeni di lunga durata costitutivi delle nazioni (come si è sopra intravisto specie richiamando la produzione di Anthony D. Smith). Di J. Habermas può essere il caso di richiamare qui *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa*, in Id., *Morale diritto*

Da quello scenario settecentesco sembra trascorso un tempo abissale. Quello odierno è certamente tutt'altro che univoco, ma è difficile negare che in esso comunque prevalgano fenomeni di globalizzazione (difficile non usare il termine pur abusato) di costumi e ancor prima di immaginari. Piuttosto si può dire che sulla più generale materia qui evocata in esso si assiste ad una polarizzazione, se non ad una divaricazione.

Da un lato è indubbia la straordinaria disponibilità di fondamenti teorici diretti al riconoscimento del valore di tutte le individualità storico-culturali: e quindi di un'universalità che però ha a che fare intrinsecamente con la pluralità (con tutti i problemi che ciò comporta in tema di multiculturalismo, o interculturalismo, etc.); comunque con un ridimensionamento critico di un gran numero di "borie" (ivi comprese quelle di "genere", che pure nel Settecento non mancarono di essere in certe guise riconosciute, e anche da un autore come Doria). E qui il richiamo a Vico è congruo, e opportuno se non necessario almeno sul piano di un'avvertita coscienza storica, storiografica: ché insegnamenti come il suo sulla dimensione genetica, dinamica e plurale dell'universale natura umana da una parte si può affermare siano ormai largamente "metabolizzati" nella consapevolezza epistemica odierna, dall'altro (nel nucleo del nesso universale-

e politica, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 1992 e *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinelli, 1999. Cruciale nell'intricato dibattito odierno su valori e appartenenze, "patriottiche" o meno, è ovviamente la discussione sulla "natura" e il valore del patriottismo (di necessità congiunto ad un gruppo, una comunità, particolare, a meno che non venga eletta come propria la patria universale dell'umanità), oltre che sulla sua fenomenologia, assai frammentata, in un'età, un'epoca, di crescente globalizzazione. Sulla materia le voci tra le quali muoversi sono evidentemente numerosissime e di orientamento disparato. Tra di esse abbastanza consueto come punto di riferimento il richiamo alla sottolineatura da parte di MacIntyre del carattere non costitutivamente negativo del particolarismo costitutivo del patriottismo (si veda almeno A. MacIntyre, *Il patriottismo è una virtù*, in A. Ferrara – a cura di – *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 55-76). Ma non è certo il caso in questa sede anche soltanto di accennare a direttrici e sviluppi di studi e dibattiti sulla materia, come sulla grande frammentazione delle appartenenze, e forte divaricazione tra appartenenze universalistiche e appartenenze marcatamente particolaristiche, nell'epoca contemporanea della globalizzazione.

particolare) si deve riconoscere che non siano del tutto disgiungibili da una peculiare cifra metafisica della sua speculazione (indubbia nell'interpretazione che, per quanto mi riguarda, ripetutamente ne ho data) circa la genesi e la tutela divina della mente umana.

Dall'altro, nella pratica (e senza sottovalutare, sia pure non idealisticamente, le conseguenze nella prassi della fragilità dell'assetto aperto, non ontologico, di quei fondamenti) si assiste a fenomeni di integrazione o combinazione confusa di appartenenze per lo più assai frammentate, e di predominio di quelle particolari, particolaristiche, prepolitiche (da quelle generazionali, o dei gruppi individuati per *status* da tipi di consumo, di "firma" a quelle di tifo sportivo) o "micropolitiche" (localistiche, municipalistiche, etc.) con chiusure, magari fieramente esibite, rispetto alle altre.

Rispetto a questo quadro (per allargare minimamente il quale sarebbe necessaria un'altra ampia sezione di questo contributo già tanto esteso), per intenderlo e disegnarlo meglio, forse non è inutile un approfondito riattraversamento e ripensamento della fenomenologia e storia delle borie in uno con quello dei caratteri delle nazioni e delle patrie. In particolare la riflessione di Doria e Vico, ovviamente assai di più quella del secondo, ci dice di un modo, un esempio, "alto" di fare procedere la meditazione sui caratteri e modelli universali dei soggetti collettivi culturali e politici. E ciò in un tempo, una stagione, in cui, dopo il lontano tramonto dell'ordine "medievale" dei fini e delle appartenenze che in precedenza si è affidato ad una citazione di Dante, erano in discussione anche i già mobili sistemi dei fini e delle appartenenze propri della prima età moderna. In una stagione, a Napoli, nella quale, peraltro, pure in presenza, o forse proprio in presenza, delle angustie di una società come quella meridionale, aperta però alle correnti di pensiero più alte della cultura europea e ad urgenti istanze di rinnovamento, v'era forse un peculiare spazio propizio all'espressione di voci autenticamente e possentemente universalistiche. In particolare nella stagione primosettecentesca del rinnovamento della cultura napoletana era prossimo, ma ancora doveva costituirsi, il disegno, l'ideologia, degli intellettuali "riformatori" di contribuire all'edificazione di una moderna nazione rinnovata economica-

mente, socialmente e politicamente, degna di un fondato amor di patria (in tal senso una "patria repubblicana"), ideologia congrua ai modelli delle nazioni europee più avanzate e in tal modo partecipe dei principi universalistici di una generale (ma non estesa a tutte le nazioni) cittadinanza civile, ma anche doverosamente curvata verso il rinnovamento della propria patria nazionale. E d'altra parte in quella stagione stavano ancora sul punto di manifestarsi, presto, certe chiusure assai significative di duro naturalismo fissista di tenore "biologico" proprie pure di protagonisti della cultura illuministica europea, "borie naturalistiche" nell'età dei lumi, come sopra si è accennato; per non dire che ovviamente assai più in là si sarebbero avuti i tempi delle accese appartenenze patriottiche, nazionalistiche, legate alle nuove realtà degli stati-nazione, o le accese identità del più sciagurato razzismo, o anche quelle di classe, di partito, implicate dalle ideologie etc.

In quel tempo Vico proponeva un pensiero, un linguaggio, la cui cifra universalistica si disponeva davvero a parlare ad altri tempi, al di là delle sue note metafisiche, con energia forse inalterata, anzi maggiore a poterla intendere con più avvertite sensibilità. Tutte le nazioni, al suo sguardo, erano immesse nel corso comune di un tempo che le difendeva tutte da borie inchiodanti ad un destino naturale e anche a responsabilità di indolenza storica, come avveniva in tante filosofie della storia e anche storie della civiltà che si sarebbero affermate di lì a non molto dopo la sua grande prova. Quel disegno di Vico però non deresponsabilizzava, e, se comprendeva, non legittimava i fenomeni nei quali si era espressa la più dura boria di uomini verso altri uomini (come attesta la delegittimazione radicale del sistema feudale nei tempi della ragione e dell'equità, delegittimazione più forte di quella che considerava il feudalesimo come un irrazionale *monstrum*).

In una sintesi speculativa straordinaria, sorretta dall'ideale imprescindibile di una filosofia operosa verso il «gener umano», il religioso, metafisico, Vico così indicava le ragioni di un nuovo discorso universalistico, che assumeva l'eredità del definitivo tramonto in età moderna del sistema ordinato gerarchico delle identità una volta concludenti nel comune universalismo dell'impero e dell'unitaria

religione cristiana, sistema al quale era però succeduto una costellazione di "appartenenze" per lo più confuse (a parte la persistente rigidità delle appartenenze di *status*) e spesso particolaristiche[96].

La sequenza della *Politica* aristotelica, ripresa e modificata da Dante nel passo su citato, era accresciuta e temporalizzata, ma assolutamente non spogliata di una salda cifra normativa, che non ha perduto una sua "attualità".

> Prima furono particolari uomini, dipoi intere famiglie, appresso tutto un popolo, e finalmente una gran nazione», ma tutto infine entro la «gran città del gener umano[97].

[96] L'attenzione all'importanza dell'elemento "metafisico-cristiano" della speculazione vichiana, e anche del suo "universalismo" (secondo un'interpretazione come detto da me sostenuta ripetutamente) rende probabilmente opportuno che si torni in conclusione su di esso alla luce di un suo ripensamento nello scenario odierno delle "borie". Continuando rapide considerazioni avviate in una nota precedente, quell'universalismo può parlare ancora ai nostri tempi anche in quanto costituisce un motivo di riflessione nel quadro di discussioni contemporanee centrate sulle accuse (assai differenziate in verità per caratteri e qualità) mosse proprio alle religioni monoteistiche di intrinseca "boria" e di attitudine alla lacerazione fino alla violenza. Le difese contro un simile tipo di accuse sono per lo più poco convincenti (specie laddove semplicisticamente rovesciate nell'opposta accusa al "relativismo"), e fortemente elusive proprio sul piano del riconoscimento delle tante esperienze storiche di sopraffazione e violenza derivante dall'escludente "boria" del possesso di una verità da imporre anche con gli strumenti della forza (nonché elusive dei debiti contratti dalla cultura cristiana proprio nei confronti delle moderne tolleranti posizioni "pluraliste" per aprirsi verso posizioni dialogiche). In una storia della "tradizione speculativa" dell'universalismo cristiano l'esempio di Vico potrebbe essere addotto come uno dei più significativi nella linea di un'apertura verso una visione non tanto latamente tollerante, quanto intrinsecamente comprensiva della pluralità delle forme dell'umano, riconducibili all'ultima non alterità dell'altro, e in grado anche di ammettere gli apporti alla costruzione del comune «mondo civile delle nazioni» derivanti da parte di tante (in fondo tutte) religioni pagane, specialmente quelle connotate da "innocenza", "modestia", "mansuetudine".

[97] *Sn44*, pp. 465, 549 (§§ 60 , 342). Il primo passo riguarda princìpi generali in verità in particolare poi applicati della monarchia dall'Assiria (e ci dice di una sequenza storica, qui stabilita con precisione da Vico, nella quale al «popolo» segue la «nazione»), ma esso può ben riassumere un'essenziale sequenza allo stesso tempo storica e normativa meditata da Vico.

Clementina Cantillo

Il motivo della vanagloria dei popoli e dei dotti: un percorso del pensiero meridionale tra Seicento e Settecento

1. Il tema della vanagloria dei popoli, reso celebre dalla trattazione vichiana delle due borie, compare significativamente nelle lezioni tenute alla fine del Seicento all'accademia di Medinaceli ad opera di una intellettualità impegnata nell'accidentato cammino verso la modernità. Considerato nel più ampio scenario della cultura europea, esso appare strettamente legato alla cruciale questione delle origini del mondo e della civiltà, agendo in maniera centrale nelle argomentazioni che oppongono i sostenitori della tradizione e dell'ortodossia alla differenziata area dei "moderni". Accanto e oltre le discussioni sulla scienza, il clima culturale del tempo si era, infatti, alimentato anche del contributo apportato da un intenso dibattito filologico ed erudito intorno al problema della genesi del sapere, nel quale gli *studia humanitatis* si erano arricchiti di una nuova consapevolezza storica, intesa quale strumento per un'indagine liberata da pesanti ipoteche metafisico-teologiche e restituita alla oggettività del dato. Com'è ben noto, si tratta di un atteggiamento non riconducibile esclusivamente al piano della semplice curiosità erudita, né riducibile a quello di una presunta neutralità dell'indagine filologica, ma che reca in sé profonde implicazioni ideologiche e politiche, facendosi mezzo di un più generale processo di rinnovamento ed emancipazione delle coscienze. Più specificatamente, l'impulso allo studio delle origini determinato dalle notizie storiche provenienti da popoli quali gli Egiziani, gli Assiri o i Cinesi, rendeva non più aggirabile il confronto con il dettato biblico, spingendo a fare i conti con la sua presunta attendibilità testimoniale. Dinanzi alle grandi civiltà di un passato remoto, la cronologia biblica mostrava tutta la propria inadeguatezza, aprendo, così, la strada alla configurazione di un quadro più vasto e complesso della nascita delle civiltà e, con ciò, alla formulazione di teorie facilmente espo-

ste al pericolo di eterodossia o di eresia. In tale contesto si colloca il fiorire di ipotesi quali la cronologia del Marsham e l'esistenza di preadamiti da parte di Lapeyrère, o quelle formulate da intellettuali come Gerhard J. Voss, Samuel Bochart, Daniel Huet, i quali, al di là di un atteggiamento di difesa oltranzistica, intendevano tutelare le verità della fede sullo stesso terreno storico-documentario che le aveva messe in discussione, conducendo un'indagine sulle più antiche civiltà per rinvenirvi le tracce dell'unica verità biblica. Tuttavia, anche un simile approccio rivelava la propria interna carica eversiva nella sostanziale trattazione comparata della storia sacra con le altre storie dei popoli gentili. Rischiava, perciò, da un lato, di venire messo in discussione il dogma fondamentale della separazione tra storia sacra e storia profana e della loro incommensurabilità, dall'altro, di insinuare l'idea di una religione naturale, comune a tutti i popoli indipendentemente dalla sua forma particolare. Per questo – come è stato autorevolmente notato – in generale

> l'affermazione di storie *più antiche* della storia sacra poté apparire, dall'epoca del *De civitate dei* di Agostino fino oltre l'età di Vico, come un attacco alla verità cristiana e come un'affermazione empia[1].

2. Si tratta di un quadro ampio e articolato, nutrito da intense discussioni e accese polemiche, che giunge, per molti essenziali aspetti, nella cultura meridionale sei-settecentesca, in cui motivi propri del più generale clima europeo vengono coniugandosi con gli elementi peculiari del dibattito culturale e politico nella Napoli del tempo[2]. Pur conclusasi, di fronte alla reazione clericale e alla

[1] Paolo Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, p. 180, a cui si rimanda per un'analitica ricostruzione del contesto di questi temi, con specifico riferimento al motivo della boria e della vanagloria. Si vedano anche le osservazioni di Andrea Battistini nelle *Note* alla *Scienza nuova* del 1744, in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, t. II, pp. 1471 sgg.

[2] Non è possibile, in questa sede, richiamare esaurientemente l'oramai corposa bibliografia sulla cultura meridionale sei-settecentesca. Ci si limiterà, pertan-

crisi dei suoi stessi presupposti epistemologici, la stagione rinnovatrice dell'accademia degli Investiganti[3], ne rimanevano tracce profonde nel senso di un ripensamento e di una rielaborazione dei nuclei essenziali provenienti da quella precedente, cruciale esperienza in funzione di nuove esigenze, tanto di ordine politico che più marcatamente filosofico. L'affermazione della *libertas philosophandi*, con il rifiuto di estrinseci e inaccettabili presupposti dogmatici, aveva contribuito alla maturazione di una più acuta consapevolezza del nesso tra impegno del pensiero e impegno civile e, dunque, del ruolo pedagogico-politico degli intellettuali. Sotto il profilo teorico, alla fine del secolo l'originario interesse investigante per i fenomeni fisici e naturali si era allargato verso l'indagine delle "cose civili", aprendosi ad uno studio del mondo umano cui all'uso della tradizione classica si affiancava in maniera rilevante la lezione del cartesianesimo, in particolare per quanto riguarda il dibattito sulle passioni e le virtù[4]. Decisivo era, inol-

to, a ricordare gli studi che, a partire dalla fine degli anni '40, ne hanno fornito il principale impulso: P. Piovani, *La filosofia nuova di Vico,* a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990; E. Garin, *Storia della filosofia italiana,* Torino, Einaudi, 1966*;* Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970; G. Giarrizzo**,** *Vico la politica e la storia,* Napoli, Guida, 1981; N. Badaloni**,** *Introduzione a G.B. Vico,* Milano, Feltrinelli, 1961; S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965.

[3] Sull'accademia degli Investiganti cfr., in part., P. Piovani, *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la «Scienza nuova»*, in «Atti dell'accademia di scienze morali e politiche», Napoli, LXX, 1959, pp. 77-109, ora in Id., *La filosofia nuova di Vico*, cit., pp. 11-53; B. De Giovanni, *La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la restaurazione del Regno*, in *Storia di Napoli*, Napoli, Società editrice Storia di Napoli, 1970, vol. VI, t. I, pp. 401-534; M. Fisch, *L'Accademia degli Investiganti*, in «De Homine», 27-28 (1968), pp. 17-78; M. Torrini, *L'Accademia degli Investiganti. Napoli 1663-1670*, in «Quaderni storici», 48 (1981), pp. 845-883; F.A. Cappelletti, *I «nuovi filosofanti» di Napoli e il diritto. Natura e società nella cultura degli «Investiganti» (1649-1698)*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXII (1992), pp. 301-339, e, più recentemente, il contributo di A. Montano, *La accademie private e la libera ricerca a Napoli tra Settecento e Novecento*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 153-203.

[4] Cfr., su ciò, R. Ajello, *Cartesianismo e cultura oltremontana al tempo dell' «Istoria civile»*, in Id. (a cura di), *Pietro Giannone e il suo tempo*, Napoli, Jovene, 1980, vol.

tre, stato il risveglio delle ricerche filologiche e storico-antiquarie, nella direzione di una concezione della storia intesa anche quale forma di analisi e messa a nudo delle diverse forme di *auctoritas*. Da questo punto di vista, l'accademia di Medinaceli, alla quale come noto partecipò anche Vico, rappresentò un momento di rilievo nella vita napoletana, significativo per una più completa conoscenza delle dinamiche del processo culturale ivi in corso alla fine del secolo[5].

È all'interno di tale scenario che si inserisce la trattazione del tema della «vanità» o della «boria» dei popoli, utilizzato, in sintonia con il contesto entro cui si era affermato in Europa, quale «*topos* letterario»[6] per smontare le posizioni di quanti intendevano mettere in discussione le verità della ortodossia cattolica. Tanto in Vico quanto negli accademici esso ricorre, difatti, nel nesso con il discorso intorno alle origini e all'età del mondo, a proposito del

I, pp. 1-181; M. Torrini, *Le passioni di Paolo Mattia Doria: il problema delle passioni dell'animo nella Vita Civile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXII, 1983, 2, pp. 129-152; E. Nuzzo, *Verso la «Vita civile». Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984; F. Lomonaco, *Pasiones del alma y pasiones civiles. Nápoles y Europa en los siglos XVII e XVIII*, Bogotá, Planeta, 2011.

[5] Si ricorderà il giudizio formulato da Vico sull'accademia, che vi riconobbe uno dei luoghi principali in cui, nel confronto critico col cartesianesimo, si coltivava lo studio di quella cultura classica ed umanistica sul cui ruolo, insieme ad altri, in quegli stessi anni intensamente rifletteva (cfr. G. Vico, *Vita scritta da se medesimo,* in Id., *Opere*, cit., t. I, pp. 28-29). Sull'accademia di Medinaceli, e sull'esperienza che vi fece Vico, cfr. G. Ricuperati, *La prima formazione di Pietro Giannone. L'accademia Medina-Coeli e D. Aulisio*, in Id., *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1968, pp. 94-171 (poi in *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1970, pp. 3-78); Id., *A proposito dell'accademia Medica Coeli*, in «Rivista storica italiana», LXXXIV, 1972, 1, pp. 57-79; R. Mazzola, *Vico all'accademia del Medinacoeli*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XX, 1990, pp. 131-139; M. Conforti, *Echi dell'accademia Medinaceli nell'Epistolario di Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXX, 2000, pp. 93-108; M. Rak, *L'accademia di Palazzo del duca di Medinaceli. Un'accademia di storia, antiquaria, scienza e letteratura a Napoli (1698-1701)*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli (Napoli 1698-1701)*, a cura di M. Rak, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, 2000-2005, t. V, pp. 5-302.

[6] P. Rossi, *Le sterminate antichità*, cit., p. 228.

quale tanto l'uno quanto gli altri fanno oggetto di dura condanna le posizioni, giudicate empie, di critica nei confronti dell'autorità delle sacre scritture[7]. Comune è, inoltre, la decisa accusa di presunzione nei confronti dei greci. Vico la esplicita fin dal *De nostri temporis studiorum ratione* utilizzando proprio il termine «boria» a proposito della secca alternativa tra l'essere «o greci o barbari», di cui anni prima si erano già serviti gli accademici della Medinaceli quale prova evidente della superbia del popolo greco[8]. Tuttavia, al di là di tali presupposti, che segnano il tessuto costituito da fonti e dibattiti condivisi, coerentemente con le rispettive visioni dell'uomo e della storia le posizioni divergono in maniera sostanziale.

Nell'intento di tutelare il primato e l'intangibilità della storia sacra e, con essa, il principio della separatezza del popolo eletto rispetto alle altre nazioni gentili, nella *Scienza nuova* Vico estende l'attribuzione dell'atteggiamento vanaglorioso precisamente a que-

[7] Sono noti i luoghi della *Scienza nuova* in cui Vico formula tale condanna, a partire dall'apertura delle *Annotazioni alla tavola cronologica* (cfr. G. Vico, *Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* – 1744 –, in G. Vico, *Opere*, cit., t. I, p. 455. D'ora in poi: *Scienza nuova* 1744). Su ciò cfr. C. Castellani, *Dalla cronologia alla metafisica della mente*, Bologna, il Mulino, 1995; A. Pons, *Boria delle nazioni e boria dei dotti. Vico, le mythe de l'Égypte et les Hiéroglyphes*, in *La redécouverte de la Grèce et de l'Égypte au XVIIIème siècle*, Nantes, Crini, 1997. Per quanto riguarda le lezioni della Medinaceli cfr., in part., N. Caravita, *Lezione terza della Repubblica dell'Ebrei*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli,* cit., t. I, p. 122. Della *Scienza nuova* 1744 si segnala la recente edizione critica, a cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna, per le Edizioni di Storia e Letteratura (Roma, 2013). Del 2012 è il volume G. Vico, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello (Milano, Bompiani).

[8] Scrive Vico: «Onde tanto si giudicavano superiori agli altri popoli da porre quella domanda piena di boria: Sei tu greco o barbaro? Quasi essi valessero per una metà, e per la migliore, di tutti i popoli» (G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in Id., *Opere*, cit., t. I, p. 205). E così nella lezione di Giuseppe Lucina: «Perché appresso loro [i greci] *barbare* tutte superbamente son chiamate le straniere nazioni e quasi men che uomini rispetto alla sola Grecia reputate» (G. Lucina, *Ragionamento primo de' principii della filosofia e della teologia degli Assiri*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli,* cit., t. I, p. 68). A proposito dell' accusa di vanagloria rivolta ai greci si ricordi come sia Vico che gli accademici si richiamano ripetutamente a Giuseppe Flavio che, nel suo *Contra Apionem* (I, 6-12) aveva condannato la boria di quel popolo.

gli stessi popoli che, lo si vedrà, nella prospettiva degli accademici ne erano stati vittime, liquidando le testimonianze dei «mitologi ultimi» su egizi, caldei, sciti, cinesi, come derivanti da una alterazione dei fatti e tali, dunque, da meritare di essere riposte «nel museo della credulità»[9]. Si tratta di un passaggio centrale, in cui l'argomento della boria costituisce non solo il punto di appoggio per affermare con evidenza il primato della storia sacra nei confronti di tutte le altre storie, ma anche un elemento strategico all'interno del dispositivo teorico vichiano di costruzione di una scienza nuova. La confutazione delle teorie che presuppongono l'esistenza di una «inarrivabile» sapienza riposta da cui ha avuto origine la civiltà rappresenta, infatti, uno degli obiettivi esplicitamente dichiarati da Vico, pur nella differente articolazione rispetto alle due edizioni successive, fin dalla *Scienza nuova* del '25[10]. Saldando l'indagine storico-civile a quella filosofico-antropologica, come già per il fondamentale tema delle origini delle religioni, anche la spiegazione che porta al chiarimento dell'errore in cui cadono tali teorie si basa sull'analisi delle dinamiche proprie della mente umana, e precisamente di due sue principali «propietà», secondo le quali – come recitano le celebri prime «degnità» della dottrina degli Elementi della *Scienza nuova* del '44 –: «L'uomo, per indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo» e «ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare alcuna idea, le stimano dalle cose loro

[9] «S'innalza la prima colonna agli ebrei, i quali, per gravissime autorità di Flavio Giuseppe ebreo e di Lattanzio Firmiano ch'appresso s'arrecheranno, vissero sconosciuti a tutte le nazioni gentili. E pur essi contavano giusta la ragione de' tempi corsi del mondo, oggi dagli più severi critici ricevuta per vera, secondo il calcolo di Filone giudeo, la qual se varia da quel d'Eusebio, il divario non è che di mille e cinquecento anni, ch'è brievissimo spazio di tempo a petto di quanto l'alterarono i caldei, gli sciti, gli egizi e, fin al dì d'oggi, i chinesi. Che dev'esser un invitto argomento che gli ebrei furono il primo popolo del nostro mondo ed hanno serbato con verità le loro memorie nella storia sagra fin dal principio del mondo» (*Scienza nuova* 1744, p. 462; cfr. anche p. 459).

[10] Com'è noto, Vico prenderà poi le distanze nei confronti della prima edizione della sua opera.

conosciute e presenti»[11]. Come si ricorderà, da queste proprietà discendono direttamente le «due spezie di borie», quella dei dotti e quella delle nazioni, il cui ruolo nel complesso dell'argomentazione vichiana appare, per molti riguardi, delineato già nella *Scienza nuova* del '25. Nel capo III del primo libro Vico mostra l'errore che accomuna – sia pure con segno opposto – le teorie epicurea e scettica, che affidano rispettivamente al caso e alla necessità il governo delle «cose umane», negando l'opera benigna della provvidenza nell'istituire «l'immutabilità del diritto naturale delle genti», capace di trasformare in senso positivo l' utilità e il bisogno. Di contro, egli loda «il divino Platone», che indicò il significato delle leggi, così come l'esercizio della virtù e della moderazione delle passioni. Tuttavia, Platone incorse in un errore che – si legge – è «comune» alle «menti umane», le quali «misurano da sé le nature non ben conosciute di altrui», così che «innalzò le barbare e rozze origini dell'umanità gentilesca allo stato perfetto delle sue altissime divine cognizioni riposte», mentre avrebbe dovuto, al contrario, «dalle sue "idee" a quelle scendere e profondare». Nel far ciò – nel seguire, cioè, questa naturale tendenza della mente umana – egli è caduto in quello che Vico definisce, prefigurando la successiva «boria dei dotti», «un dotto abbaglio», ammantando di «sapienza riposta i primi autori dell'umanità gentilesca», i quali furono, invece, uomini «senza civiltà», come «bestioni tutti stupore e ferocia». Tale «dotto abbaglio» lo portò a disegnare una repubblica e una giustizia solo ideali, incapace di comprendere il senso autentico dell'opera della provvidenza, che governa ed ordina il mondo delle nazioni muovendo dalle verità del senso comune e non da pure astrazioni[12]. A

[11] Ivi, pp. 494-495. Si vedano, in proposito, le osservazioni di A. Battistini (in G. Vico, *Opere*, cit., t. II, pp. 1518-1519) e di V. Vitiello, in G. Vico, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, cit., pp. 7-36.

[12] Cfr. G. Vico, *Princìpi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i princìpi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, 1725, in Id., *Opere*, cit., t. II, pp. 985-987 (d'ora in poi *Scienza nuova* 1725). Si ricordi il celebre passo vichiano secondo il quale: «La filosofia considera l'uomo quale dev'essere, e sì non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo» (*Scienza nuova* 1744, p. 496).

partire dall'errore di Platone, Vico perviene, così, al chiarimento del principio fondamentale della distinzione tra sapienza volgare e sapienza riposta, la quale non è frutto di capriccio intellettualistico, ma discende direttamente dal piano della storia ideale eterna, nella misura in cui su di esso «corrono in tempo» le storie delle nazioni, con il proprio linguaggio, i propri costumi, la propria cultura ed istituzioni. All'atteggiamento vanaglorioso dei dotti è riconducibile anche la critica che, nel capo V della *Scienza nuova* del '25, Vico rivolge ai tre massimi filosofi del diritto del suo tempo: Grozio, Selden e Pufendorf, i quali, a partire dalla loro sapienza elevata, hanno erroneamente interpretato il diritto naturale secondo le «massime ragionate di morali filosofi e teologi», applicandole ai «costumi delle nazioni» ed impedendosi, così, di capire l'evoluzione storica delle differenti forme di "autorità" che si sono succedute nel tempo fin dalle leggi delle prime nazioni. E – come si legge al capo VI – proprio tale errore, commesso da dotti e filosofi, filologi ed eruditi, ha costituito la ragione per la quale «è mancata una scienza la quale fosse, insieme, istoria e filosofia dell'umanità», in grado di sottrarsi al diffuso errore di interpretare le prime età delle nazioni alla luce dell'idea di una sapienza riposta[13]. La teologia dei primi poeti fu, invece, una teologia «volgare» precisamente perché prodotta dal «volgo», così come «volgare» e «favolosa», nutrita di senso e corporeità, è la sapienza che la esprime, giacché il mondo delle gentili nazioni non è cominciato «da alcuni uomini sapienti che l'avessero ordinato per riflessione» ma da «uomini bestioni», ad esso convenuti «per un certo senso umano»[14]. Rispetto a tale verità storica, esemplare è l'atteggiamento della «nazion boriosa» per eccellenza, la Grecia, che ha vantato essere suo fondatore Orfeo, «ricco di sapienza riposta». Ma nella stessa presunzione sono ca-

Sui passi richiamati si vedano le note di Battistini (G. Vico, *Opere*, cit., t. II, pp. 1520 e 1764). Della *Scienza nuova* 1725 è recentemente apparsa – in "Quaderni di Logos", 9 – un'edizione a cura e con introduzione di Fabrizio Lomonaco.

[13] Cfr. *Scienza nuova* 1725, pp. 987-992. Vico fa esplicito riferimento qui al *De theologia gentili* di Gerhard J. Voss.

[14] Ivi, p. 993.

duti anche altri popoli, in primo luogo i persiani e gli egizi, che hanno favoleggiato della sapienza di Zoroastro e di Trismegisto, o i Romani, che, per celebrare il loro «fasto», attribuirono al principe dei sapienti Greci, Solone, la paternità della Legge delle XII tavole. A tutti questi casi – che delineano l'idea della boria delle nazioni – «furono appiccate opere di sapienza riposta, la quale venne lungo tempo dopo la volgare»[15].

Per entrambi i tipi di boria si tratta di un atto di presunzione perché attribuisce all'intelletto umano, che si fa "misura di tutte le cose", quella che è invece opera peculiare della provvidenza. Presunzione che Vico restituisce efficacemente nella sua prosa parlando, nella *Scienza nuova* del '30, di quella «Borea» – «figliuola dell'Ignoranza e dell'Amor proprio» - che «gonfia» gli uomini e li induce ad una condizione quasi di follia, che pretende di vedere e interpretare tutto a partire da se stessi, e che proprio per questo unisce l'amore di sé all'ignoranza di ciò che va oltre il proprio limitato orizzonte di comprensione[16]. La *hybris* dell'atteggiamento borioso introduce, quindi, un elemento di falsità e di inganno nella visione della storia, applicando ad essa categorie intellettualistiche inadeguate e fuorvianti. Ma, rimosso il manto di raffinatezza e nobiltà di cui le si voleva ricoprire, le origini del mondo umano si rivelano essere «picciole, rozze e oscurissime»[17], così che, sulla base dei presupposti della *Scienza nuova*, è possibile porre in maniera corretta il nesso costitutivo tra filosofia e filologia, tra vero e certo, di modo che la filosofia possa offrire, come conviene alla sua natura, «una concatenata serie di ragioni» in conformità delle quali sia possibile ritrovare «le certe origini e i non interrotti progressi di tutto l'universo delle nazioni». In questa direzione, l'idea di un processo storico alle cui origini si cela una elevatissima sapienza «riposta», appannaggio di pochi ed eletti sapienti, diventa, per Vico, il terreno di una storia profana in cui si sono esercitate un'arroganza e una

[15] Ivi, pp. 1029-1030.

[16] G. Vico, *De' principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1730), in G. Vico, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, cit., p. 447.

[17] *Scienza nuova* 1744, p. 495.

vanagloria tutte umane (perché derivano da un'attitudine propria dell'uomo), le quali riducono a frode il «serbare» storico della memoria, e perciò non possono non dar vita ad una filosofia piena di «errori» ed «imposture» e ad una morale «volgare» e «dissoluta»[18]. Oltre ogni vana ed arrogante presunzione – eloquentemente palesata da Vico attraverso l'uso dell'espressione secondo la quale i popoli boriosi «vanamente vantavano» le proprie elevatissime origini e «sformata antichità»[19] – la nascita del sapere e di ogni produzione umana si rivela essere rozza e favolosa, tale da mostrare il faticoso e laborioso cammino del processo di incivilimento, così come, in ciò, l'opera della provvidenza che lo rende possibile. Ma, proprio l'affrancamento da ogni pretesa di assolutizzazione-divinizzazione dell'uomo e delle sue creazioni nel mondo e nella storia, se, da un lato, segna la irriducibile differenza metafisica della mente divina rispetto a quella umana, dall'altro, nell'acquisizione del principio dell'umano fare, apre lo spazio alla opportunità di conquista di un autonomo, in quanto *proprio*, agire e alla costruzione orizzontale delle «istorie civili», secondo quanto recita la celeberrima espressione della *Scienza nuova*[20].

3. Per quanto riguarda gli accademici, pur con un atteggiamento complessivamente moderato, di cautela e di compromesso, essi – diversamente da Vico – si servono dell'argomento della vanagloria delle genti e dei sapienti per sostenere la fondatezza della

[18] Cfr. ivi, pp. 456-460.

[19] Ivi, p. 457. Cfr., su ciò, le osservazioni di commento di Battistini (in G. Vico, *Opere*, cit., t. II, p. 1496).

[20] *Scienza nuova* 1744, pp. 541-542. Si vedano, a tale proposito, P. Porro, *Storia sacra e storia profana in Vico*, in A. Lamacchia (a cura di), *Metafisica e teologia civile in G. Vico*, Bari, Levante, 1992, pp. 161-226; Pietro Rossi, *Storia sacra e storia profana*, in Id. - C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. IV: *Il Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 109-131; V. Vitiello, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008; G. Cacciatore, *L'infinito nella storia. Saggi su Vico*, con una postfazione di V. Vitiello, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.

tesi della remotissima antichità dei popoli orientali, utilizzandolo in funzione della battaglia ideologica ed etico-politica a difesa della *libertas philosophandi*. Il richiamo alle fonti erudite e l'attenzione alla dimensione del processo storico-genetico dei fenomeni (giuridici, religiosi, poetico-letterari, di costume, ma anche fisico-naturali, in una visione intrecciata del sapere) acquisiva, infatti, il significato di una consapevole operazione di politica culturale orientata in senso moderno e antidogmatico da parte di quel ceto civile napoletano che, contro le pretese della Chiesa e le tendenze particolaristiche del ceto baronale, intendeva anche assumere un ruolo più incisivo nel governo del viceregno. Le lezioni appaiono, per l'appunto, accomunate da una impostazione di ricerca di tipo storico-erudito, volta ad indagare le origini e gli sviluppi dei fenomeni studiati nel dichiarato intento di sgomberare il terreno da presupposti ad essi estranei, tali da ingenerare falsità o presunte impenetrabili oscurità. E proprio una tale impostazione di studi costituisce, come mostrano le fonti utilizzate dagli accademici, un forte elemento di saldatura con il coevo dibattito europeo[21]. Particolarmente significativo è, a tale proposito, il ruolo di Giuseppe Valletta, uno dei personaggi di maggior rilievo della cultura napoletana dell'epoca, che fece della sua celebre biblioteca un centro propulsore per la diffusione delle vedute filosofiche e scientifiche più aggiornate[22]. Com'è noto, Valletta fu tra i protagonisti dell'accademia di Medinaceli, e, per molti aspetti, le sue lezioni sull'impero dei persiani (che anticipano motivi più organicamente e diffusamente sviluppati nella *Istoria filosofica*)

[21] Sulla "biblioteca" degli accademici cfr. M. Rak, *L'accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., pp. 50-56.

[22] Sulla figura e il ruolo di Valletta fra gli intellettuali napoletani cfr., oltre i sopra citati studi di Garin, V.I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1970; S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento,* cit., pp. 177-196; M. Rak, *La parte istorica. Storia della filosofia e libertinismo erudito,* Napoli, Guida, 1971; G. Piaia, *Le storie generali della filosofia in Italia tra Seicento e Settecento*, in G. Santinello (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia, La Scuola, 1979, pp. 271-295.

sono emblematiche di un orientamento di pensiero che non solo caratterizza una componente significativa dell'attività interna all'accademia ma segna, altresì, una linea importante all'interno della cultura meridionale dell'epoca, vale a dire quella rappresentata dall'idea di una antichissima sapienza italica. Coerentemente con «il costume "libertino"», che si serviva di una apparentemente «neutra e inoffensiva erudizione» per insinuare tematiche scottanti e pericolose[23], Valletta e altri intellettuali della Medinaceli ripetutamente si richiamano allo spinoso argomento delle sterminate antichità nel nome di una corretta disamina storica degli eventi, ponendo sostanzialmente sullo stesso piano storia sacra e storia profana, il racconto del popolo ebraico e quello delle nazioni gentili. L'argomento dell'origine e dell'evoluzione delle civiltà – sviluppato sul modello rappresentato dalle sopra richiamate posizioni di eruditi quali Voss, Huet, e, in particolare, Bochart, ripetutamente citato nelle lezioni – appariva funzionale all'esigenza, resa più acuta dall'aggressività delle reazioni di area conservatrice e clericale, di legittimare la filosofia moderna e il ruolo dei suoi sostenitori, mostrandone, ad un tempo, la consonanza con le verità della fede e le antichissime origini. Opportunamente indagate, quest'ultime conducevano all'affermazione di una sapienza pregreca, trasmessasi dall'Oriente all'Europa, secondo un paradigma che, attraverso Pitagora, Democrito e Platone, il neoplatonismo e lo sperimentalismo, giungeva fino alle posizioni dei moderni.

In tale ottica assumono particolare rilevanza le lezioni dedicate alla storia degli imperi orientali, all'interno delle quali si inserisce anche la categoria della «vanità» dei popoli. Per molti aspetti, di esse è possibile individuare uno schema comune, rispondente, tanto nella strutturazione dell'argomentazione quanto nell'utilizzo delle fonti, alla strategia teorica ora evidenziata. Il primo aspetto che è opportuno richiamare è quello relativo alla dichiarata adozione di una precisa metodologia di ricerca, quale garanzia della oggettività dei risultati dell' indagine. Emblematiche, a tale riguardo, sono le affermazioni di Valletta che, aprendo la prima

[23] Cfr. P. Rossi, *Le sterminate antichità*, cit., p. 204.

delle lezioni *De l'imperio de' Persiani*, dichiara di voler condurre la propria trattazione sulle «antiche e le moderne carte», avvalendosi non «di altre parole che di quelle degli storici stessi», le uniche che dovrebbero ascoltare «gli uomini saggi», coscienti dell'importanza irrinunciabile dell'insegnamento della storia per la vita degli uomini e delle collettività[24]. Il tradizionale ideale ciceroniano della *historia magistra vitae*, che rappresenta un tratto centrale nelle lezioni, si coniuga, così, con il moderno ammonimento all'utilizzo di un adeguato metodo documentario, giacché – si legge – non vi è cosa più degna di essere ricercata della «vera et perfetta cognizione dell'antiche istorie», e però, anche, insieme «non vi è cosa» più difficile «ad investigarsi», poiché spesso appare avvolta da una oscurità che, da un lato, appartiene alla natura stessa delle conoscenze umane, esposta all'inesorabile «naufragio […] dei secoli», dall'altro è frutto dell'indebita ingerenza di ragioni ad essa estranee[25]. In questa direzione lo studio della storia diventa strumento che permette di saldare il discorso filosofico e scientifico in quanto libera ricerca della verità e degli «occulti segreti della natura» (tanto fisico-naturale quanto umana)[26] con l'ideale etico-politico dell'educazione alle virtù civili:

> Grandi sono senza niun dubbio le utilità che fa all'uomo la notizia delle storie e 'l racconto delle passate cose; come molti savii uomini

[24] Cfr. G. Valletta, *De l'imperio de' Persiani*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., t. I, pp. 166 (Lezione I) e 196 (Lezione II).

[25] Cfr. ivi, pp. 196, 199 (*Lezione* III) e G. Lucina, *Ragionamento primo de' principii della filosofia e della teologia degli Assiri*, cit., p. 68.

[26] Si vedano, in tal senso, le osservazioni iniziali della lezione di Agostino Ariani: «Egli fu sempremai convenevole e proporzionata cosa al buon gusto degli uomini dotti, Eccellentissimo Principe, che, in riandando essi l'antiche e moderne storie di questo mondo, quelle cose principalmente col loro savio discernimento si fermino a considerare nelle quali largo campo di filosofare e d'andare spiando gli occulti segreti della natura più che in altro ritrovano. Come quelli che, sempre mai alli più nobili e ragguardevoli studi i lor pensieri drizzando, il fine dell'umano sapere nell'investigazione della verità e della natura delle cose ragionevolmente ripongono» (A. Ariani, *Ragionamento primo intorno al mar Caspio*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., t. I, p. 216).

> dimostrato hanno. Li quali han chiamato l'istoria il maestro della politica dottrina e dell'iconomica, la fiaccola della virtù, la guida della ragione, la scuola dei buoni costumi, consigliere spassionato, specchio non ingannevole e la più agevol via per cui brievemente sapienza e prudenza si apprende. Nel vero non è la sapienza altro che un conoscere la vera natura delle cose, né altro è la prudenza che un sapere le cose utili seguire e schifar le nocive e l'uno e l'altro trovarono i lodatori dell'istoria lei insegnare altrui ed è certo ella esser più che sufficiente a farlo, e fallo, oltre a ciò, per dilettevol guisa[27].

Le verità della fede non sono certo messe in discussione, ed, anzi, ripetutamente viene invocata la testimonianza delle «Sacre Carte» quale «la più antica e veritiera istoria»[28], ma il loro valore viene di fatto analizzato e considerato al pari delle altre fonti, cui viene comparato e coniugato. Il «lume delle divine Scritture», «assistito dall'autorità di più gravi scrittori»[29], costituisce il modo attraverso cui correttamente volgersi allo studio dei tempi remoti, altrimenti esposto ad interpretazioni false e pericolose, com'è il caso della sopra richiamata ipotesi dei preadamiti che aveva creato non poche difficoltà ai difensori dell'ortodossia. A tale proposito, sull'esempio di Isac Voss – di cui non casualmente viene esplicitamente discussa la teoria formulata in proposito nella *Dissertatio de vera aetate mundi* –, accademici quali Emanuele Cicatelli[30] fanno riferimento alla versione biblica dei Settanta che, consentendo di retrodatare la storia del mondo, rendeva anche possibile rispondere su un piano documentario e non chiusamente dogmatico alle osservazioni critiche di quanti sostenevano l'infondatezza della cronologia mosaica. L'invito ad attenersi ai dati storici rappresenta anche il presupposto attraverso il quale, con analogo dispositivo

[27] N. Caravita, *Lezione prima della repubblica dell'Ebrei*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., t. I, p. 88; cfr. anche A. Ariani, *Ragionamento primo intorno al mar Caspio*, cit., p. 216.

[28] Cfr. G. Valletta, *De l'imperio de' Persiani*, cit., p. 167 (Lezione prima).

[29] E. Cicatelli, *Ragionamento istorico intorno al secondo imperio dell'Assiria*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., p. 67.

[30] Cfr. E. Cicatelli, *Ragionamento istorico del primo imperio dell'Assiria*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., pp. 50-51.

teorico, da Valletta a Lucina e Cicatelli, viene introdotto il tema della vanagloria dei popoli. Solo «seguendo la traccia di più gravi scrittori» – osserva Cicatelli aprendo il suo *Ragionamento istorico del primo imperio dell'Assiria* – è possibile tutelarsi dall'opera di corruzione dei secoli, così come dalle «favole» e dall' «inviluppo di mille menzogne» che sono state raccontate[31]. Grazie ad una corretta analisi degli avvenimenti si possono smascherare le false verità disseminate nella narrazione degli eventi, sovente opera di coloro i quali le avevano strumentalmente diffuse per alimentare la propria infinita superbia, in primo luogo il popolo greco. In una trama concettuale in cui confluiscono fonti e motivi della tradizione cristiana, del neoplatonismo rinascimentale e dell'erudizione nord-europea, unanime si leva, a tale proposito, la condanna degli accademici nei confronti dei greci, colpevoli di aver perpetrato un consapevole inganno storico al fine di mostrare la propria superiorità rispetto alle altre nazioni. Eloquente è, in questo senso, la lettura di un passo del *Ragionamento primo de' principii della filosofia e della teologia degli Assiri*, di Lucina, che perciò si riporta per intero:

> Vantasi i Greci millantatori esser uscite da loro in prima le migliori scienze e arti, onde arricchito è 'l mondo et essi soli esser stati da tanto per aver sortito dal ciel cortese, con la temperie dell'aria e coll'amenità del sito, ingegno aguto e valevol complessione insieme da potere investigar nuovi argomenti a pro dell'uman genere. Perché appresso loro *barbare* tutte superbamente son chiamate le straniere nazioni e quasi men che uomini rispetto alla sola Grecia reputate. Ma, se ben si avvisa, non fu mai cosa di pregio in loro che altronde venuta non fosse: avendola da prima recata o nuove persone di fuora capitatevi o i medesimi lor cittadini da' lontani paesi ritornati[32].

Nel prosieguo del discorso, Lucina, invocando l'autorità di Taziano e di Eusebio di Cesarea, non esita a definire i Greci ladri e ingrati, per aver spacciato per propria una sapienza che, invece,

[31] Cfr. Id., *Ragionamento istorico intorno al secondo imperio dell'Assiria*, cit., p. 67.

[32] G. Lucina, *Ragionamento primo de' principii della filosofia e della teologia degli Assiri*, cit., p. 68.

avevano avuto solo il merito di apprendere e diffondere. Essi non furono i primi scopritori né della teologia e della filosofia, né dell'astronomia e delle scienze, e tantomeno, come si premura di chiarire subito anche Valletta all'inizio del suo discorso sui persiani, delle «armi» e delle «lettere»[33]. «L'arti e le scienze e le lettere» «vennero», infatti, alla Grecia «dai Fenici, per via d'Egitto», chiarisce Caravita nella sua lezione sulla «repubblica dell'Ebrei», richiamandosi, poi, a tale proposito esplicitamente alle tesi di Bochart:

> Fu egli [Mosé] sovrano in tutte le scienze e dottrine, le quali fiorivano allora maravigliosamente in Egitto, donde venute quivi da Fenicia, passaro poi in Grecia e 'n tutto il mondo. Il che da molti savi scrittori è stato mostrato e sovra tutti lo pruova dottissimamente Samuel Bocharto[34].

Dinanzi alla necessità di rispondere alle falsità sostenute dai greci con argomenti che le svelino mostrando l'inconsistenza del sentimento di vanità da cui sono scaturite, gli accademici si volgono ad indagare il processo storico ripercorrendone il «nascimento», l'«ingrandimento» e la «ruina», e ricercandone le cause[35]. Emerge, così, una interpretazione dinamica della storia del sapere e delle civiltà, contrassegnata dalla consapevolezza del carattere divenienteo di ogni realtà e produzione umana e pervasa da un forte senso della storicità della cultura e dei costumi. La ricerca di un senso unitario nell'articolazione delle correnti di pensiero nella dichiarata assunzione di presupposti antidogmatici e antiscolastici, configura, inoltre, il peculiare contributo offerto, in particolare da Valletta,

[33] Cfr. ivi, pp. 68 e sgg. e G. Valletta, *De l'imperio de' Persiani*, cit., p. 167 (Lezione I). La tesi opposta è sostenuta da Carlo Russo, per il quale la disputa circa la precedente antichità vede gli egizi «accorti» profittare della debolezza dei greci dopo il diluvio per «vantarsi» di essere stati inventori delle lettere e delle scienze (cfr. C. Russo, *Lezione seconda intorno all'imperio de' Greci*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., pp. 269-270).

[34] N. Caravita, *Lezione terza della Repubblica dell'Ebrei*, cit., p. 113.

[35] Cfr. E. Cicatelli, *Ragionamento istorico del primo imperio dell'Assiria*, cit., p. 49.

alla definizione del genere storia della filosofia[36]. Sono note le posizioni della vallettiana *Istoria filosofica*, e, ancor prima, della *Lettera a difesa della moderna filosofia,* in cui l'erudito napoletano, sulla linea del neoplatonismo, sostiene l'intrinseca compatibilità della filosofia corpuscolare (intesa in un senso allargato, che ne rende possibile anche l'inserimento di Platone) con le verità della fede, alla quale contraddirebbe, di contro, la scuola degli aristotelici. Secondo le argomentazioni di Valletta, lo studio del testo della *Genesi* mostrerebbe, difatti, la diretta derivazione dell'atomismo dall'antica sapienza mosaica trapiantata in Egitto, da qui trasmessa in Grecia e in Italia e poi, secondo una linea che abbraccia neoplatonismo e sperimentalismo, giunta fino alla configurazione assunta nella modernità. Naturalmente in una forma considerevolmente ridotta e stringata, il medesimo schema concettuale ricorre anche nelle lezioni. Lo stesso Valletta identifica la magia dei persiani con la «contemplazione così delle divine come delle umane cose», che «non era altro che la filosofia», essenziale all'uomo per quanto riguarda non solo l'accrescimento delle sue conoscenze ma anche il suo agire morale. Difatti, dai persiani l'appresero Pitagora e Democrito, «l'uno che portò nella Grecia le fisiche scienze et il vero modo di filosofare, e l'altro nella nostra Italia, anzi ne' nostri lidi, la morale (che è la migliore e vera filosofia)»[37]. Nell'affermare l'antichità della filosofia corpuscolare degli assiri rispetto alle boriose pretese dei greci, significativamente Lucina introduce, poi, la figura del fenicio Moscho, centrale per la rappresentazione della storia del pensiero nell'*Istoria filosofica* in quanto tramite tra Mosé e la filosofia greca, e già analogamente utilizzata da Huet nella *Demonstratio evangelica* a proposito della sua ricostruzione delle origini e degli sviluppi della sapienza[38]. Tanto per Valletta che per Lucina dell'insegnamento di

[36] Cfr., su ciò, G. Piaia, *Le storie generali della filosofia in Italia tra Seicento e Settecento*, cit., in part. p. 241.

[37] G. Valletta, *De l'imperio de' Persiani*, cit., pp. 184-185 (Lezione II).

[38] Su ciò cfr. V.I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, cit., pp. 231-232, e G. Piaia, *La storiografia filosofica in Francia tra il Bayle e il Deslandes*, in G. Santinello (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, cit., pp. 158-166.

Moscho si nutrì Pitagora, che perciò poté ritornare «nella Grecia arricchito delle più belle scienze»:

> Fu […] la filosofia degli Assiri quella medesima dell'antico lor Moscho, insegnata quivi da' Caldei successori di quello e nella Grecia da Pittagora, da Democrito e d'altri[39].

Lo stesso schema dell'oggetto, lo si ricorderà, delle critiche vichiane si riproduce, inoltre, nel discorso di Nicolò Caravita, per il quale «l'arti e le scienze e le lettere […] vennero» in Grecia dai Fenici, attraverso la «via d'Egitto»[40].

4. Il motivo della vanagloria dei greci ritorna ancora nei discorsi intorno alla poesia e alla musica. Dopo aver richiamato i principali miti legati alla loro comune nascita (per mostrarne l'utilità e la sapienza che le accomunano alla filosofia invece che relegarle nella sfera dell'irrazionale), nella lezione seconda *Della poesia* il grecista Gregorio Messere ne analizza le origini e lo sviluppo storico. Appare, con ciò, subito chiara la prospettiva all'interno della quale anch'egli si colloca, considerando il fenomeno poetico come un aspetto essenziale dell'articolato e sfaccettato volto di una civiltà e di una cultura nel tempo. Se, in generale, il contesto delle fonti utilizzate dal Messere, frequentatore assiduo della casa e della biblioteca di Valletta, è principalmente quello sopra brevemente delineato, più determinatamente è importante segnalare il trattato patriziano *Della poetica* quale materiale direttamente o indirettamente utilizzato nell'ambiente dei moderni per quanto riguarda il tema della poesia. Muovendo da una prospettiva che coniuga la ricerca storico-erudita con la critica al dogmatismo e allo scolasticismo, il testo di Patrizi si apre con un primo libro dal significativo titolo *Origini e*

[39] G. Lucina, *Ragionamento primo de' principii della filosofia e della teologia degli Assiri*, cit., p. 72.

[40] Cfr. N. Caravita, *Lezione seconda della Repubblica dell'Ebrei*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., t. I, p. 108.

progressi della poesia, in cui si sottolinea l'importanza di un approccio storico allo studio dei prodotti poetici, che si affidi alla forza dei «fatti» e delle «ragioni». Ripercorrere l'«istoria poetica […], incominciandoci da' primi nascimenti suoi e tutti i progressi suoi di accrescimenti, di colmo e di finimenti partitamente dimostrando» appare, infatti, necessario anche per sottrarre la poesia all'opera mistificatrice degli «sponitori di Aristotile e di Orazio», «formatori di poetiche col pié sempre tentoni intorno a pochi precetti, e non bastanti, e molte fiate falsi, e non poch'altre non propri e soverchi» e dai cui scritti non può trarsi «niun profitto»[41]. Il discorso sulla natura della poesia è, quindi, affrontato da Patrizi attraverso l'organizzazione storica del materiale erudito che la concerne, dando vita ad una storia del fenomeno poetico concreto colto, al di là di un'astratta categorizzazione, nel suo rapporto con la storia dell'uomo. In quest'ottica vengono fornite le testimonianze della *Genesi* e dell'*Esodo* così come quelle dei testi ermetici per sostenere l'antichissima origine della poesia, nata, nella sua forma "misurata" e accompagnata dagli strumenti, con il personaggio di «Giubale» e passata, attraverso la sua discendenza, in Egitto e poi in Grecia, dove fiorì pienamente. L'ipotesi di Patrizi poneva sostanzialmente sullo stesso piano l'autorità dei testi sacri e quella dei testi ermetici, aprendo così pericolosamente la strada a tesi eterodosse, successivamente alimentate dal libertinismo e dallo spinozismo. Messere è certo ben lontano dall'arditezza teorica di Patrizi, e prudentemente evita di affrontare fino in fondo quegli esiti che fatalmente si sarebbero rivelati compromettenti nei confronti dell'ortodossia. E, tuttavia, lo schema utilizzato nella lezione accademica riproduce l'impostazione patriziana, legando direttamente la scelta esplicitata di una trattazione storico-genetica del fenomeno poetico al tema delle «sterminate antichità», dal quale, secondo il dispositivo teorico evidenziato, discende la condanna nei confronti della «vanità» dei greci. Invocando la testimonianza delle «Sacre Carte» nella versione dei Settanta quale veritiera fonte documentaria, egli

[41] F. Patrizi, *Della poetica*, a cura di D. Aguzzi Barbagli, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1969, t. I, pp. 7-8.

smentisce con forza la tesi del primato della civiltà greca, invitando a rivolgere lo sguardo alle origini remotissime di poesia e musica, antiche quanto l'umanità stessa, attribuendone la paternità precisamente all'antidiluviano Jubal, figura peraltro utilizzata già durante il Medioevo insieme a quella di Pitagora per rappresentare la musica speculativa:

> Ma taccia, né più si vanti la Grecia: che l'origine della poesia non si dee se non agli Ebrei, avendo avuto quasi nel principio del mondo i suoi natali […]. Tutta fiata di poeta alcuna più antica memoria non abbiamo, se non quella di Giubale, di cui dicono le Sacre Carte: "Ipse fuit pater canentium cithara et organo". Laonde noi lo diremo primo poeta. Posciaché gli antichi musici erano parimenti poeti, benché co'l tempo si fussero divisi[42].

A Jubal fa riferimento anche la tradizione erudita nord-europea. Nel *De artis poeticae natura, ac constitutione* il Voss, riconoscendo la natura non raffinata e priva di ornamenti dei primi componimenti poetici, indica quale prova inconfutabile della nascita della poesia proprio quella fornita dal citato luogo della *Genesi* (IV, 21), così come, in un altro passo e sempre con la finalità di confutare il preteso primato dei Greci, è ancora in Jubal che viene individuato l'inventore della musica e del canto, originariamente uniti e solo successivamente separatisi[43]. Lo stesso concetto, con la medesima impostazione, compare anche in Bochart, la cui *Geographia sacra*, come si è accennato, è esplicitamente richiamata nelle lezioni di

[42] G. Messere, *Della poesia*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., t. III, pp. 194-195 (Lezione II). Sulla figura di Messere, maestro di Gianvincenzo Gravina, rinvio ai miei contributi *Filosofia, poesia e vita civile in Gregorio Messere. Un contributo alla storia del pensiero meridionale tra '600 e '700*, Napoli, Morano, 1996, e *L'utilità del finto. Tra poesia, storia e ordine civile*, Napoli, Loffredo, 2012.

[43] Cfr. G.J. Voss, *De artis poeticae natura, ac constitutione*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1647, pp. 13-14 e 81-82. La nota tesi secondo la quale i miti greci non sarebbero altro che la versione corrotta delle storie dell'Antico Testamento compare anche nel primo libro del *De theologia gentili*, *De origine ac progressu idolatriae*, e proprio attraverso la figura di Jubal (cfr. G.J. Vossii *Opera*, vol. V, *De idololatria Gentili. De theologia gentili, et physiologia Christiana*, libri IX, Amstelodami, ex typographia P. e J. Blaeu, 1700, p. 49; cfr. pure p. 47).

Caravita, Galizia, Valletta e Russo[44]. Un'altra delle opere, come sopra accennato, possedute e utilizzate da Valletta è la *Demonstratio evangelica* di Daniel Huet. Nella *Propositio IV, De libris Mosis*, l'autore fa riferimento alla testimonianza della *Genesi*, e, tra le altre, alla storia di Jubal, sostenendo come gli dei greci e una copiosa parte della loro favolosa storia derivi «*ex Mosis scriptionibus, verbis, doctrina, et institutis*»[45].

I motivi evidenziati attraverso il trattato patriziano e gli scritti degli eruditi seicenteschi ritornano nella lezione accademica *Della Musica* dello scienziato Niccolò Cirillo. La trattazione della musica muove anche qui dalla ricognizione delle sue antichissime origini condotta attraverso la testimonianza dei «Settanta Interpreti», secondo i quali ne fu padre Jubal, per poi essere trasmessa agli egizi e, solamente in seguito, ai Greci. Come per gli altri accademici, a giudizio di Cirillo gli argomenti forniti dai «buoni storici» sono i soli ai quali bisogna attenersi per una corretta ricostruzione degli eventi, sgomberata da falsità ed inganni. In questa prospettiva i racconti sulla divina potenza di Orfeo ed Anfione, così come quelli delle sirene, appaiono «vane favole», frutto della vanagloria dei greci, i quali, oltre a rivelare un naturale «ingegno così atto a finger menzogne, hanno avuto ancor la fortuna d'esser da' posteri creduti»[46]. Ma se il richiamo alla oggettività del terreno documentario è ciò che consente di rivelare la boria dei greci, esso è anche la ragione che spinge Cirillo a «confessare» che, a partire da Pitagora, i greci fondarono e svilupparono la teoria dell'armonia (con «li primi elementi e vocaboli tutti dell'arte») e l'idea della musica come scienza della proporzione e «accordamento» universale[47]. Coerentemente

[44] Cfr. *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., t. I, pp. 90, 96-97, 109, 113, 131, 151, 171, 252-253. Su ciò si veda M. Conforti, *Scienza, erudizione e storia nell'accademia di Medina Coeli*, in «Studi filosofici», VIII-IX, 1985-86, p. 121.

[45] P.D. Huet, *Demonstratio evangelica*, sexta editio, Francofurti, sumptibus Thomae Fritschii, 1722, p. 153.

[46] N. Cirillo, *Della musica*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, cit., t. IV, *Appendice*: *Le lezioni dei codici della Biblioteca Nazionale di Napoli*, p. 158 (Lezione prima, ma non c'è una seconda).

[47] Ivi, p. 159.

con la matrice culturale del personaggio, l'impostazione storico-genetica si coniuga con un'analisi scientifica della musica e dei suoi effetti, di temperanza o eccitazione delle passioni, riconducendoli alle ragioni delle dinamiche della corporeità o alla constatazione empirica della naturalità dell'esperienza musicale. Gli studi di Cirillo erano, infatti, in particolare rivolti proprio ai meccanismi della memoria, dell'immaginazione e della fantasia, analizzati dal versante fisico, in quanto analisi dello «sregolato corso degli spiriti», per spiegare le cause responsabili della loro alterazione e della nascita delle «illusioni ed altri vani fantasmi e spettri»[48].

5. Ma non è il caso si soffermarsi oltre. Conclusivamente, appare opportuno mettere in rilievo alcuni principali aspetti. Come si diceva, nel solco del più generale contesto europeo secondoseicentesco, il tema della vanagloria dei popoli era sicuramente presente nelle discussioni della intellettualità napoletana del tempo, e, specificatamente, nel gruppo che diede vita all'accademia di Medinaceli. Secondo quanto osservato, tale tema non può essere circoscritto esclusivamente all'ambito del dibattito erudito e teologico-politico intorno ai «primi incominciamenti» del mondo, ma investe direttamente la stessa idea della storia e, al suo interno, dell'agire umano. Nella prospettiva vichiana, lo smascheramento dell'agire dettato dal sentimento della boria mette a nudo, più profondamente, quello che rappresenta un atteggiamento costitutivo della natura dell'uomo, secondo il quale, come ricordato, quando egli ignora, superbamente «fa sé regola dell'universo»[49]. Rispetto ad esso, e alla sua sempre possibile insorgenza, la filosofia indica i fondamenti del vero, fornendo, fin dalla nascita del mondo umano, la «pruova» metafisica della presenza in esso della provvidenza divina, la quale «delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha

[48] Così si esprime Giannone nella sua *Vita* (cfr. P. Giannone, *Vita scritta da lui medesimo*, a cura di S. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1960, p. 38).

[49] *Scienza nuova* 1744, p. 494.

fatto gli ordini civili per gli quali vivano in società»[50].

Pur nell'ovvia consapevolezza della distanza rispetto alla forza speculativa vichiana, l'importanza dell'argomento della vanagloria dei popoli e dei sapienti si mostra, per diverse ragioni, anche nelle lezioni della Medinaceli. Il terreno dell'indagine storica, tanto dei fenomeni "civili" quanto di quelli fisico-naturali, si costituisce a partire da un imperativo etico di libertà, nel quale l'autonomo esercizio del pensiero si coniuga con l'adozione di un corretto metodo di ricerca che ne garantisce la legittimità dei risultati. Alla luce di tale presupposto, il darsi stesso della possibilità di un sapere storico in quanto libera indagine scientificamente condotta si determina muovendo dall'esigenza di trasparenza e di onestà intellettuale che induce a smascherare l'atteggiamento menzognero ed ingannatorio di uomini e popoli che si erano indebitamente elevati a protagonisti del corso degli eventi umani. Attraverso gli occhi dei «buoni storici», che in ciò si fanno anche «uomini saggi»

[50] Ivi, p. 497. Come è stato osservato, nella riflessione sul concetto di boria si mostra altresì il nesso profondo che lega la filosofia della storia vichiana all'ambito etico, in relazione al quale è possibile pure individuare motivi che si rivelano produttivi per la nostra attualità. La consapevolezza del rischio dell'ingenerarsi della «boria delle nazioni» o di quella dei «dotti» (perché, per l'appunto, insito nella natura umana stessa) getta luce sulla pericolosità «di ogni forma di superbia etnocentrica», così come «antropocentrica», schiudendo lo spazio ad «una delle questioni cruciali della nostra contemporaneità, e cioè se non sia possibile riproporre un universalismo etico che sappia coniugare la normatività del principio e la differenza storico-culturale, la necessità di costruire schemi, modelli e paradigmi e ciò che l'esperienza, attraverso la ricerca storico-analogica, offre al nostro sguardo e alla nostra comprensione» (cfr. G. Cacciatore, *Le «borie» di Vico tra etica e filosofia della storia*, in «Rivista di filosofia», CII, 2011, 3, p. 378). Cfr. pure Id., *Universalismo etico e differenza: a partire da Vico*, in «Bollettino del centro di studi vichiani», XXXVIII, 2008, pp. 7-26, e R. Diana, *Andrea Sorrentino e la «boria» universalistica di Vico*, in A. Sorrentino, *La cultura mediterranea nei «Principi di scienza nuova»*, a cura di A. Scognamiglio, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 71-82 (ora in Id., *Identità individuale e relazione intersoggettiva. Saggi di filosofia interculturale*, Roma, Aracne, 2013, pp. 115-128). Muovendo dal confronto con la lettura di Sorrentino, l'autore adombra la questione sostanziale della possibilità che Vico stesso, nella sua visione universalistica, sia incorso in un atteggiamento borioso, che, peraltro, per diversi aspetti, riguarda «molti altri illustri esponenti della tradizione filosofica occidentale» (ivi, p. 122).

e «prudenti», viene, così, delineandosi una visione plurale e complessa della storia, in cui, insieme ai profili peculiari delle diverse culture[51], emerge in pari tempo la centralità di temi etico-politici, quali, in decisa polemica nei confronti delle posizioni di matrice machiavellica ed hobbesiana, la ricerca delle virtù utili alla vita civile e il problema del loro insegnamento, ma anche, più concretamente, la condanna di pratiche non ritenute adeguate ad una società moderna, come quella del duello di cui discute Valletta in una sua lezione[52]. Come visto, il nesso tra etica e storia nelle lezioni rimanda alla questione del ruolo degli intellettuali e del "ceto civile" nella politica e nella società, legandosi ai dibattiti che animavano la battaglia culturale e politica della modernità. E proprio nell'intreccio di tradizione e innovazione, di cui tanto i "piccoli" quanto i "grandi" si sono nutriti nella condivisione di fonti e discussioni[53], è possibile individuare pure il contributo offerto al più complessivo processo di conquista e determinazione del sapere storico da parte dell'intellettualità della Medinaceli, per la quale la diffusa fiducia nei confronti dei mezzi propri di una "sana" ragione si unisce, temperandosi, alla consapevolezza, esemplarmente espressa all'inizio delle lezioni calopresiane sull'*Origine dell'imperi*[54],

[51] Alla loro conoscenza avevano certamente contribuito anche i resoconti di viaggio, come quelli del Gemelli Careri, del Contarini e dell'Olearius, citati da Valletta a proposito dei persiani (cfr. G. Valletta, *De l'imperio de' Persiani*, cit., pp. 179 e 181; Lezione I).

[52] Cfr. G. Valletta, *Del duello*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli,* cit., vol. III, pp. 198-208.

[53] Su ciò, cfr., almeno, A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, il Mulino, 2004.

[54] «Perché le cose, Eccellentissimo Signore, non si conoscono se non per quelle che si compongono e gl'imperii sono fondati su le città e le città non d'altro che di uomini composte si ravvisano, cosa chiarissima si è che, a voler conoscere la natura ed origine degl'imperii, che è la materia assegnata per soggetto de' miei ragionamenti, prima d'ogni altra cosa fa d'uopo investigare qual costituzion d'animo abbiano gli uomini sortito dalla natura e quali sono i principii per li quali si muovono ad operare ed è certo altresì che tutte le regole della civil prudenza prendono diverso cammino secondo la diversa idea, o buona o rea, che noi abbiamo di questi principii e di questa costituzion d'animo. Il nostro ra-

della necessità di uno studio della natura umana che, con vecchi e nuovi strumenti, si misuri con i suoi limiti e il suo carattere, portato al bene e alla virtù, ma anche, in pari misura, all'inganno e alla «vanità».

gionare dunque non dovrà avere altro incominciamento che dall'investigazione della natura dell'uomo» (G. Caloprese, *Dell'origine dell'imperi*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli,* cit., t. I, p. 7, Lezione prima).

Francesco Piro

Illusioni e delusioni del libero arbitrio nell'età da Molina a Vico

1. Indubbiamente, il pensiero di Vico propone una concezione dell'uomo come essere che si forma illusioni sul proprio *status* e sulla propria condizione. Tutta la teoria delle "borie" (dei dotti, delle nazioni) parte dal presupposto che gli esseri umani abbiano una tendenza ad attribuire particolare valore e importanza a se stessi e alla società di cui partecipano. Della boria dei dotti è esempio la pretesa, avanzata dai linguisti Scaligero o Sanchez, che le regole grammaticali del latino rispondano a una intrinseca razionalità che dovrebbe risalire fino ai creatori di tale lingua. Della boria delle nazioni, è esempio l'attribuzione dei documenti culturali e delle leggi di una data nazione a remotissime antichità nelle quali Vico – sicuramente anche per rispettare il testo della Bibbia e il calcolo dei tempi che derivava da esso – non crede.

Tuttavia, la dottrina vichiana delle "borie" non si inscrive in una generale procedura di demistificazione delle illusioni umane, quanto piuttosto in una più specifica questione riguardante i tempi e i modi della storia. In fondo, ciò che Vico contesta è soprattutto la nostra tendenza a affibbiare un nobile albero genealogico a ciò che invece è sorto progressivamente e dal basso. Vico non vuole mostrarci l'uomo come un essere miserabile e che cerca di nascondere a se stesso ciò che è, quanto piuttosto come un essere che ha acquistato in tempi lunghi, in modi indipendenti dalla sua volontà e oltremodo complessi quelle qualità positive che, retrospettivamente, egli tende a considerare come naturali e originarie. Non è esattamente la stessa cosa. Per ragioni che discuteremo di qui a poco, il pensiero vichiano cerca deliberatamente di evitare gli eccessi di ottimismo e di pessimismo antropologici.

Cercherò di mostrare che ciò è vero anche nel caso della *libertas* e che anzi questo è un caso particolarmente significativo per chiarire le ragioni per cui Vico cerca di evitare eccessivi pessimismi

e ottimismi sulla natura umana. Il testo più lungo che discuta del problema è il *De Uno*, anzi soprattutto la sua seconda parte, il *De Constantia Iurisprudentis* (d'ora in poi *De const.*). Vico definisce qui la libertà come una conseguenza dell'istinto del pudore che Dio installa nell'uomo. La libertà è anzi la "materia" alla quale il pudore dà "forma"[1]. Infatti, Vico intende l'*arbitrium* soprattutto come *rerum arbitrium*, cioè come capacità dell'uomo di fare uso delle cose naturali, e egli spiega che tale *arbitrium* non diviene *libertas* se non quando è moderato dal pudore, che impedisce all'uomo di asservirsi alle cose stesse: «Moderatum utilium rerum arbitrium naturalis libertas est»[2]. Su tale base può nascere la cooperazione interumana (il *commercium*) che sarebbe altrimenti impossibile e, in quanto parte di tale relazione, l'uomo può essere caratterizzato come *suus ipsius*, cioè come padrone di se stesso dotato di *naturalis auctoritas* (*De const.*, IV, § 6).

Non si tratta di una deduzione di esemplare chiarezza. Non è facile, per esempio, capire se la *naturalis auctoritas* nasca direttamente dalla qualità morale dell'essere capace di auto-moderazione o invece presupponga un passaggio esterno, quello per il riconoscimento altrui, cioè se Vico stia parlando di una qualità puramente morale o invece giuridico-politica. Il fatto che il testo ci dica cursoriamente che chi non è in grado di difendersi dalle offese altrui non è *dominus suae libertatis* e dunque è servo (*De const.*, IV, § 5), lascia pensare che Vico stia pensando a un processo articolato di cui la moderazione indotta dal pudore è solo una parte e il riconoscimento dei pari un'altra. Ma diamo pure per scontato che il nesso pudore-libertà sia il cuore del ragionamento vichiano e che questo nesso rinvii a un preciso insieme di dottrine sulla libertà umana intesa in senso morale. Di quale tipo di antropologia teologica Vico si fa interprete adottandole?

Poiché il pudore è un sentimento che presuppone una natura umana ancora capace di una certa consapevolezza di sé, dunque indebolita (*labefactata*) ma non distrutta dal peccato originale, il discorso di Vico sembra inscriversi in una antropologia teologica so-

[1] Cfr. *De const.*, II, § 3 (cfr. G. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 403).

[2] *De const.*, IV, § 3 (ivi, p. 411).

stanzialmente ottimistica, non dissimile in ultima istanza da quella di Grozio al quale il Vico del *De constantia* deve moltissimo[3].

Tuttavia, il testo insiste anche (e molto più fondamentalmente) sul fatto che il pudore non nasce nell'uomo in ragione di ciò che gli resta della perfezione adamitica, ma nasce da un dispositivo che Dio ha predisposto per il tempo della caduta e che è inscritto nel suo *temperamentum*, un fatto fisico, potremmo dire: istintuale. Anzi, Vico celebra – con toni che sono evidentemente prossimi a Malebranche – la *semplicità* delle vie con cui Dio ha operato, producendo molteplici effetti naturali a partire da un dispositivo legale così semplice ed elementare[4].

Nelle *Scienze nuove*, il quadro di costituzione della civiltà diverrà più complesso e teso. Per fare uscire i bestioni dal loro stato di torpore e oblio, sarà necessario il complesso dispositivo provvidenziale dato dal ritorno del fulmine dopo gli anni privi di pioggia seguiti al diluvio. Occorrerà il *terrore* perché alcuni tra i bestioni possano arrivare a sentire il *pudore*[5]. Se questa bizzarra eziologia è indizio di

[3] Notiamo cursoriamente che il *De const.* (in particolare il capitolo V) sposa la tesi di Grozio che i primi uomini, in ragione della loro semplicità naturale, potevano regolare il loro *commercium* anche senza un vero e proprio diritto di proprietà e cioè avevano possessi temporanei e non proprietà giuridicamente sancite. Come Grozio (e come poi Rousseau), Vico anzi considera questo stato di *communio* come il più adatto all'uomo e lo contrappone alla divisione delle proprietà. Le *Scienze nuove* rimuoveranno questo scenario di idillio primitivo e proporranno una genesi più aspra e conflittuale dell'ordine sociale, conformemente al sospetto – che Vico sembra maturare tra il 1720 e il 1725 – che il quadro dell'umanità primitiva offerto da Grozio esprima una propensione "sociniana" a sottovalutare l'importanza del peccato originale (o addirittura a reinterpretarlo come resoconto mitico dell'allontanamento dalla *communio*).

[4] *De const.*, III, § 4: «At, quia Deus simplicissimis rationibus agit et regit cuncta […] hominem ita fabricarat ut pudore afficeretur, qui universi juris naturalis fons est» (*De const.*, III, § 15): «Atque ita Deus Optimus Maximus, per unam naturalem et simplicissimam viam, nempe pudoris qui ex temperatura corporis animique humani conflatur, quo primi parentis peccatum plexit, eo, inquam, pudorem omne ius naturale continuit».

[5] Il nesso tra *metus* e pudore sussiste beninteso anche nel *De Constantia Jurisprudentis*: «Pudor in caussa fuit ut […] excitaretur Religio, quae est Numinis metus; et ideo metus est quia nos pudor admonet Numen laesisse» (*De const.*, III, § 5],

una volontà ancora più accentuata di fare nascere l'ordine civile dalla Provvidenza e non da eventuali residui di razionalità dell'uomo caduto, il quadro teorico di fondo non muta. Vico conserva la scelta di fondo di fare operare la Provvidenza per vie naturali. La Provvidenza non è la Grazia o – se vogliamo – è una Grazia che opera con strumenti naturali, con conseguenze generalmente benefiche ma non sempre e non necessariamente tali e che, soprattutto, non conduce l'uomo alla *salvezza*, ma semplicemente alla *civilizzazione*. È un quadro che deve moltissimo ad Agostino, evidentemente, ma che accentua rispetto all'agostinismo la differenziazione tra l'operare di Dio per mezzo della natura e il miracolo vero e proprio. Anche qui si può pensare al tentativo di Malebranche di mostrare che Dio può ottenere effetti "morali" anche con dispositivi meramente "fisici"[6]. Ma sarebbe più corretto dire che Vico partecipa di una svolta complessiva che si era verificata tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII secolo, una svolta a cui partecipano anche autori dei quali egli non ha alcuna nozione (per esempio il Leibniz della *Teodicea*, che sembra essergli del tutto ignoto). Questa svolta è centrata fondamentalmente sulla naturalizzazione della Grazia, cioè sull'interpretazione della Grazia come un'economia provvidenziale che coinvolge il genere umano come tale più che i singoli uomini, ai quali beninteso Dio può sempre rivolgersi anche con mezzi miracolosi e straordinari – ma, guarda caso, si postula che non lo faccia spesso né (per dir così) volentieri[7].

così come – molto in breve – la teoria dell'uscita dall'erramento ferino grazie al terrore nei confronti del cielo (*De const.*, III, § 10). Ma l'invenzione scenica del ritorno del fulmine rafforza evidentemente gli elementi di terrore superstizioso presenti nel "pudore" primordiale.

[6] Cfr. soprattutto N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, la religion et la mort*, XIV, in *Oeuvres de Malebranche*, par A. Robinet, Paris, Vrin, 1965, XIII ; tr. it. *Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte*, a cura di A. De Maria, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999², pp. 422-443.

[7] Sulle analogie tra Malebranche e Leibniz a proposito della limitazione dei miracoli e della necessità per Dio di ottemperare alle norme della "saggezza" nel distribuire la Grazia, cfr. S. Nadler, *The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God and Evil* (2008); tr. it. di F. Piro, *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, Torino, Einaudi, 2009, p. 144. Ma sul senso sto-

La nuova strategia apologetica nasce all'evidente scopo di uscire dall'alternativa secca intorno alla quale aveva ruotato il precedente dibattito teologico: *o* l'uomo può rivolgersi al bene (almeno a qualche bene) senza l'aiuto di Dio *oppure* l'uomo non può fare nulla senza l'aiuto di Dio. Per la nuova strategia apologetica, è vero che l'uomo non produce del bene se non viene costretto a farlo da specifici fattori ed eventi che Dio ha decretato (cioè dalla "Provvidenza", intesa come momento dinamico del piano divino). Tuttavia, tali eventi non sono sovrannaturali. Li riconosciamo come "provvidenziali" solo perché nascono da una disposizione delle cause naturali sorprendentemente opportuna. Vico applica questo modello alla costituzione dell'ordine civile ed è per questo che egli evita sia la soluzione degli ottimisti stoico-aristotelici (Grozio, i gesuiti) per i quali l'ordine civile è una conseguenza naturale di quella razionalità che l'uomo mantiene anche dopo la caduta – soluzione che renderebbe possibile una società di atei, come ipotizza Bayle –, sia l'opposta soluzione che fonda l'ordine civile sulla rivelazione divina, cioè su un fatto miracoloso[8]. L'ordine civile è reso possibile da un fattore antropologico (o potremmo dire: da un fattore antropologico specificamente potenziato da eventi concomitanti) che è comune alla vera religione e alle false, vale a dire il terrore di fronte alle potenze della natura accoppiato con l'angosciata coscienza della propria debolezza. Questa è la base dei grandi riti civilizzatori (sacrifici, matrimonio, sepoltura) i quali, ancora una volta, sono propri della *religio*

rico complessivo di queste due teodicee e la loro razionalizzazione dell'idea di economia della salvezza, cfr. soprattutto G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Milano, Neri Pozza, 2007, pp. 288 sgg.

[8] L'agostinismo aveva sempre sostenuto che Dio può provvidenzialmente stabilire che l'ordine civile nasca da false credenze religiose, superstiziose e idolatriche, e che "false" virtù possono condurre gli uomini a comportamenti socialmente opportuni. Ma era tipica delle correnti agostiniane anche l'insistenza sulla differenza tra tali virtù false e quelle "vere" dipendenti dalla Grazia, un'insistenza che in Vico non troviamo. Egli evidentemente era consapevole che una dottrina che deduce la costituzione dell'ordine civile dalla sregolata immaginazione umana rischia altrimenti di assumere un tono "monastico", anti-politico e anti-civile, come era avvenuto evidentemente nel caso dei giansenisti (si pensi al celebre J. Esprit, *La fausseté des vertus humaines* – 1678).

come dimensione antropologica e non in quanto conseguenza di una rivelazione diretta da parte di Dio.

Ovviamente, si potrebbe discutere a lungo delle ambiguità presenti in questa scelta vichiana, della difficile convivenza tra i suoi elementi eterodossi e i suoi elementi apologetici. Ma, nel contesto di questo contributo, ciò che voglio soprattutto chiedermi è se l'agostinismo "naturalizzato" di Vico non vada inteso anche come un bilancio critico di due secoli di infelici dispute sui rapporti tra Libero Arbitrio e Grazia e come tentativo di fare saltare le due roccaforti in eterna guerra della teologia "rigida" (domenicani, giansenisti, calvinisti…) e della "teologia rilassata" (gesuiti, arminiani, sociniani). Il che è evidente nel caso di altri autori del suo tempo. Malebranche è, come oratoriano, evidentemente ostile ai gesuiti ma, per arrivare al suo sistema, deve rompere – e violentemente – anche con Arnauld. Leibniz, sia pure con i toni diplomatici che gli sono consueti, ci fa capire che preferisce richiamarsi alla Scolastica più antica e cercare lì le risorse per uscire dal ginepraio. Anche Pufendorf, nel *Jus Feciale Divinum* (edito postumo nel 1695), cerca di rompere i fronti convertendo i calvinisti al libero arbitrio e i luterani alla teologia del patto.

Quel che ne pensasse Vico non possiamo, ovviamente, saperlo. In terra cattolica, almeno a quei tempi, i laici, i "padri di cinque figli", non avevano la libertà di esprimersi troppo su temi che riguardassero i dogmi della fede. Malebranche era un ecclesiastico, Leibniz e Pufendorf erano protestanti e perciò dotati del diritto di parola su questioni teologiche. Vico non è né l'una né l'altra cosa e dunque si capisce bene perché egli abbia fatto, come è tipico dei filosofi non tonsurati in terre cattoliche, una netta demarcazione del suo ambito da quello praticato dai teologi. La "teologia civile ragionata" non è la teologia dei teologi, ma è scienza dell'ordine civile e dei suoi modi di costituzione.

Tuttavia, pur nella distanza dell'oggetto che egli sceglie come suo tema – la costituzione della vita civile – dalla problematica soteriologica, Vico non cessa di riflettere sulla grande disputa che aveva attraversato i secoli precedenti. Lo dimostra, oltre al linguaggio tecnicamente teologico del *De Constantia*, anche una preziosa

lettera del 1726 a Luigi Esperti, nella quale viene proposta addirittura una lettura sincronica di Lutero, Giansenio e Cartesio come spiriti tra loro affini:

> in odio alla probabile, s'irrigidisce in Francia la cristiana morale, e dal vicino Settentrione gran parte della Germania, lo spirito di ciascheduno si fa divina regola delle cose che si deon credere. Vede il Cartesio il tempo di far uso de' suoi meravigliosi talenti e de' lunghi e profondi suoi studi, e lavora una metafisica in ossequio della necessità e stabilisce per regola del vero l'idea venuta da Dio senza mai diffinirla; onde tra essi cartesiani medesimi sovente avviene che una stessa idea per uno sarà chiara e distinta, oscura e confusa per l'altro[9].

Qui vi è ovviamente un errore di prospettiva, perché Cartesio, come vedremo, non era certo teologicamente vicino a Giansenio (l'irrigiditore della morale cristiana in Francia). Ma il passo non è importante come analisi della filosofia cartesiana, ma come diagnosi della natura intrinsecamente teologica del "soggettivismo" moderno. Il soggettivismo moderno non è scetticismo, è la trascrizione epistemologica di una teologia della Grazia basata sull'idea che Dio si comunichi al singolo per via interiore. Questo è il cattivo agostinismo, di natura "monastica" (stoica, necessitarista), che Vico rifiuta.

Dobbiamo dunque dedurne una maggiore simpatia o vicinanza nei confronti dei "probabilisti" e dei libero-arbitraristi? Ma, se la libertà dell'arbitrio dipende da un fattore esterno che la *causa*, cioè dall'insorgenza del pudore, allora vi è una "predeterminazione fisica" della condizione di libertà (come volevano i domenicani) e non un'inerenza diretta della libertà dell'arbitrio alla natura umana (come volevano i gesuiti). Anche se qui il discorso torna ambiguo, perché il "pudore" (o il terrore-pudore delle *Scienze nuove)* sono sì provvidenziali ma sono anche naturali, non essendo effetto di una vera e propria Grazia. In ogni caso, Vico non polemizza mai con i gesuiti (sarebbe stata una follia farlo dopo la bolla *Unigenitus* del 1713), ma al tempo stesso non fa che richiamare la propria vicinanza ad Agostino. Ma come funziona un agostinismo senza

[9] G. Vico, *Epistole*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1993, p. 128.

Giansenio, senza "irrigidimento della cristiana morale"? Che senso può avere? Ricostruiamo in primo luogo il contesto precedente del dibattito, quello delle premesse teologiche della scoperta moderna dell' "autonomia" della sfera umana.

2. È significativo che Vico introduca la questione del libero arbitrio a partire dalla domanda sul perché l'uomo libero possa dirsi *suus* o *sui ipsius*. La questione di fondo è perché il libero sia stato qualificato fin dall'antichità come "padrone di se stesso" e non piuttosto semplicemente come non dipendente da altri. Ora, la risposta di Vico è chiara. La padronanza su se stessi è la capacità di non cedere all'*arbitrium*, cioè di non pretendere il possesso e il consumo di ogni bene circostante. Tale capacità di contenimento dei desideri presuppone la relazione con altri – il pudore non essendo se non la percezione di se stessi come esposti allo sguardo di altri, dei o uomini che siano – ed è funzionale alla relazione con altri. Per Vico, il primo effetto della libertà è il *commercium* con altri, che permette il reciproco riconoscimento tra i non-schiavi, cioè la reciproca attribuzione di *auctoritas*.

Come si vede, è vero che Vico considera il dominio di se stessi (ciò che noi chiameremmo la libertà interna o libertà morale) come precondizione per la libertà esterna (politica) ma intende tale precondizione in un senso decisamente minimalistico: essa consiste in quelle doti di razionalità che sono indispensabili per rendere affidabili gli scambi. A partire da tale quadro analitico, non si capisce perché la libertà (interna, morale) abbia potuto essere intesa più ambiziosamente come autonomia, capacità di darsi norme da soli, esercizio del potere di scelta su ogni comportamento. E ovviamente, ciò è intenzionale da parte di Vico. Ciò che avviene *dopo* la costituzione dell'opposizione tra i liberi ed i servi non interessa Vico. Possiamo completare noi ipoteticamente il suo discorso. In una cultura che definisce il libero in contrapposizione al servo, libero è colui che *può non fare* quello che gli si comanda, in opposizione alla necessità (la coazione) che domina la vita del servo. Ma se il potere di scelta, ovvero la capacità di sottrarsi ai condizionamenti, diviene l'elemento

saliente del concetto di "libero", diviene anche ovvio che quanto più si è in grado di sottrarsi ai condizionamenti esterni (cioè tanto più si intensifica la capacità di controllo interno auroralmente data dal pudore), quanto più si è "liberi". Per dir così, le condizioni esterne della libertà (che sono negative: potere di sottrarsi ai comandi altrui, di dire eventualmente di no) vengono "interiorizzate" nella forma di intensificazione del controllo su noi stessi, unica garanzia di non essere caduti o di non poter cadere nella servitù.

La storia del dibattito scolastico sul libero arbitrio mostra chiaramente come la generalizzazione dell'opposizione costretto/libero e la sua trascrizione attraverso i concetti modali necessario/contingente abbia creato progressivamente le condizioni per concezioni sempre più enfatiche della libertà interiore. Fin dal Medioevo (presumibilmente con Enrico di Gand) la libertà viene definita in termini di disponibilità di alternative (*potentia ad alterutrum*). Ma, perché questa potenzialità di alternative sia sempre a disposizione del soggetto morale, occorre che questi conservi una potenza ulteriore, quella di non farsi determinare dalle cause esterne nella scelta e, potremmo dire, di immunizzarsi dalla loro capacità causale. Tale dote, che permette di restare in equilibrio tra diverse possibilità, era chiamata *indifferentia*. L'arbitrio che non conserva l'indifferenza non è libero, ma servo.

Ora, nel momento in cui questo dispositivo teorico si trasferisce nell'ambito delle relazioni tra Dio e uomo, come avviene nell'età tra Riforma e Controriforma, esso inizia a produrre effetti di radicale portata. Per convertirsi a Dio, l'uomo ha bisogno della Grazia. Ma come interpreteremo la Grazia? Se la vediamo come una forza che penetra dall'esterno nell'intelletto o nel cuore del singolo, modificandoli, la metaforica della libertà che abbiamo fino ad ora definito conduce a un risultato preciso: la Grazia *asserve* l'uomo a Dio. Ovviamente vi era chi non aveva paura di questa conseguenza, fondando il suo discorso proprio sulla dualità tra libertà esterna del cristiano e servitù interiore a Dio: notoriamente, Lutero. Ma questa concezione della Grazia urta contro l'idea che la Grazia sia un *dono* e dunque implichi un rapporto paritario e una libera accettazione o un libero rifiuto. Soprattutto la possibilità del rifiuto è essenziale

per una giustificazione di Dio. Come spiegare altrimenti perché la Grazia divina è efficace in così pochi casi, se Dio vuole salvare tutti?

Per questa ragione, il Concilio di Trento aveva stabilito che il soggetto umano resta libero di accettare e rifiutare la Grazia. E la teologia post-tridentina aveva esteso tale concezione arrivando alla conclusione che l'uomo, grazie alle opere meritorie, ha anche la libertà di sollecitare la Grazia (pur senza poterla pretendere di diritto) e può disporre liberamente della persistenza dello stato di Grazia. Questa attivazione del credente necessitava però di una teologia che assicurasse che la volontà umana ha le forze per fare tutto ciò. Se la Grazia è tradizionalmente descritta come un'illuminazione dell'intelletto o un cambiamento nel cuore, occorreva sostenere che questi processi interni sono resi produttivi solo dall'assenso della nostra volontà. Dunque, la *volontà* deve essere concepita come una facoltà indifferente, che può accettare o rifiutare i vari moventi possibili dell'azione e resta autodeterminata anche quando ne accetta uno. Questo è il senso della celebre definizione dell'atto libero come atto il cui soggetto resta indifferente anche quando siano date tutte le precondizioni per agire (*etiam datis omnibus requisitis ad agendum*) offerta da Luis de Molina nel suo celebre *Concordia*[10].

In Molina, l'esperienza della libertà interiore resta ancora caratterizzata dal concetto negativo di libertà come capacità-di-sottrarsi agli altrui condizionamenti e comandi, secondo la logica dell'opposizione servo/padrone. È con Suarez che invece diviene centrale il tema della padronanza su se stessi. Suarez sa bene che la concezione modale della libertà come non-necessità può essere aggirata da formulazioni che reintroducono una necessità di seconda istanza, come la distinzione dei domenicani tra il "potere di fare" inteso *in sensu diviso* e quello inteso *in sensu composito*: Saulo ha *in sensu diviso* il potere di sottrarsi alla Grazia divina, ma non lo ha *in sensu composito* cioè nel momento in cui Dio lo acceca sulla strada

[10] Cfr. L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, 1. ed., Lisboa, 1588, disp. 2, p. 11: «Agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit».

per Damasco. Per combattere questi sotterfugi, Suarez insiste sul fatto che il potere di sottrarsi all'altrui volontà deve essere attuale e attivo e perciò deve consistere in un "dominium in actionem propriam" connotato dalla positività dell'autodeterminazione[11]. Il mantenimento del controllo sul proprio agire diviene così l'elemento caratterizzante della libertà. A fare coro a questa soluzione saranno molti teologi libero-arbitraristi, non solo tra i cattolici filo-gesuiti ma anche tra molti protestanti: «Libertas hominis seu animae humanae nihil aliud est quam dominium quod homo habet in seipso», scrive l'arminiano Episcopius[12]. E ovviamente formule analoghe saranno usate da tutto il filone di teologi morali che recupera l'eredità stoica e con essa le formule di una tradizione che aveva fondato la vita morale in termini di controllo costante del Sé superiore sul Sé inferiore[13].

Tuttavia, anche in quella roccaforte delle certezze sul libero arbitrio che sono i trattati *de actibus humanis* dei gesuiti, resta una sottile tensione tra le connotazioni meramente indeterministiche del libero arbitrio e le valenze costruttive a cui il ricorso alla nozione di *dominium* fa pensare. Tale tensione si incarna nella celebre distinzione tra le due libertà che i gesuiti riconoscono: la libertà di contrarietà (ovvero il potere di fare *x* oppure *non-x*) e la libertà di contraddizione (ovvero il potere di fare *x* oppure di *non fare x*, anche senza poter fare null'altro). La seconda libertà è già sufficiente

[11] «Sed preaetera dari in nobis nostrisque humanis actibus eam libertatis conditionem, quae potestatem agendi et non agendi includit, quae a Theologis dici solet dominium in actionem propriam, seu indifferentia in operando, quatenus facultas sic operans non est natura sua determinata ad unum, sed potest velle hoc aut auliud seu oppositum, et nolle seu non velle […] facultas libera est facultas indifferens ad agendum et non agendum, et non est indifferens per modum potentiae passivae: ergo oportet ut sit per modum potentiae activae» (F. Suarez, *De concursu Dei cum voluntate*, I, § 1 e 3 in Id., *Varia Opuscula Theologica*, Moguntiae, 1612). Sulla differenza Molina-Suarez su questo punto, cfr. P. Dumont S.J., *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Paris, Beauchesne, 1936, pp. 272 sgg.

[12] S. Episcopius, *De libero arbitrio*, in Id., *Opera Theologica*, Amsterdam, 1650, pp. 198-9.

[13] Cfr. J. Eymard D'Angers, *Recherches sur le Stoicisme aux XVIe et XVIIe siècles*, ed. par L. Antoine, Hildesheim, Olms, 1976.

per il merito o la colpa, sostengono i gesuiti. Per difenderla, essi introducono anzi il problematico concetto di *omissio pura*. È perfettamente concepibile che un atto di volontà sia puramente omissivo, cioè che abbia come unico contenuto intenzionale il *non fare* qualche cosa – per esempio non commettere un atto peccaminoso –, senza alcuna volontà positiva di fare qualcosa d'altro[14]. Solo in questi termini diviene infatti possibile stabilire la sussistenza della libertà di scelta anche nei casi in cui il soggetto è evidentemente privo della libertà di contrarietà, cioè non ha prevedibili motivi o possibilità di fare nulla di diverso da *x*[15].

Ma come estendere il dominio di libertà includendovi anche la libertà di contrarietà? È evidente che noi non possiamo scegliere se amare o odiare un'altra persona (mentre possiamo scegliere se compiere atti ostili nei suoi confronti oppure no). Dunque, ne risulterebbe che un soggetto morale non ha libertà di contrarietà tra *x* e *non-x* in tutti i casi in cui è fortemente motivato verso una delle alternative. Ma resta comunque un'ulteriore possibilità e cioè che il soggetto morale possa volere avere un'altra volontà, cioè *volere una*

[14] Favorevoli all'omissione pura sono soprattutto Pedro Hurtado de Mendoza (*Universa Philosophia*, disp. XV, sect. 7 – ed. consultata: Moguntiae, 1624, pp. 654-9), Roderigo de Arriaga (*Cursus Philosophicus*, disp. X, sect. 7 – ed. consultata: Lugduni, 1669, pp. 912-13), Juan Martinez de Ripalda (*De Ente Supernaturali Disputationes teologicae*, III, disput. LXX, sectio II – ed consultata: Lugduni, 1663, p. 591), Francisco de Oviedo (*Integer Cursus Philosophicus ad unum corpus redactus*, disp. X – ed. consultata: Lugduni, 1640, pp. 170 sgg.). Contrari alla *omissio pura* saranno invece quei gesuiti che sposano la concezione dei moventi dell'agire come "inclinazioni" dotate di un differente peso nella decisione (cfr., p.es., M. de Esparza Artieda, *Quaestiones de actibus humanis*, Romae, Corbelletti, 1658, qu. XV, pp. 185 sgg.).

[15] La teoria dell'omissione pura è infatti pensata per garantire la libertà di scelta anche in quei casi (oggi chiamati tra i filosofi morali analitici "Frankfurt-style cases" dal loro inventore Harry J. Frankfurt) nei quali il soggetto A non ha altra scelta se non *fare spontaneamente B* o *essere forzato a fare B*. Per Frankfurt, il fatto che A abbia la possibilità di *volere* fare B, pur senza poter fare altro, dimostra che la volontà non è caratterizzata dal potere di scegliere tra alternative. Per un molinista, invece, il fatto che A *vuole* fare B significa che A ha scelto di non omettere B, mentre – per contro – se viene forzato a fare B, questo fatto non annulla la sua precedente scelta di *omettere B*, ovvero di negare a B il proprio consenso.

volontà diversa da quella che ha di fatto. La possibilità di una simile *voluntas reflexa* è dimostrata, secondo i teorici più conseguenti del libero-arbitrarismo, dai molti casi in cui qualcuno, riconoscendosi troppo sensibile a motivazioni poco nobili, si è impegnato a modificare le proprie motivazioni di partenza. Così l'acquisizione di abitudini funzionali a stimolare un comportamento virtuoso – un tema classico di tutta la filosofia morale di impianto ascetico – inizia a venire interpretata come una strategia di condizionamento della volontà da parte di se stessa ovvero di costruzione di un Sé adeguato a quello che la volontà stessa esige. Tuttavia, è una linea teorica che conduce ad evidenti paradossi logici perché l'atto di volontà attuale verrebbe ad essere al tempo stesso libero e però condizionato dagli atti di volontà del passato, senza che sia chiaro se la volontà attuale di rispettare i precedenti auto-vincoli sia autonoma o meno. Se si accetta la prima ipotesi, l'abito non ha un'efficacia autonoma rispetto ai singoli e irrelati atti di scelta che lo confermano nel corso del tempo. Se invece occorre postulare che l'acquisizione dell'abito renda sempre più improbabile la defezione e che l'autovincolo possa essere realmente coattivo, l'acquisizione dell'abito e la persistenza della libertà di scelta sembrano divenire reciprocamente incompatibili. E qui si manifesta una fondamentale aporeticità del pensiero dei molinisti. Seguendo la tradizione, essi valorizzano l'acquisizione degli *habitus* come l'indispensabile via all'acquisizione di una virtù stabile e dunque salda. Ma, d'altra parte, la teoria dell'indifferenza della volontà obbliga a reinterpretare gli abiti come meccanismi coattivi attraverso i quali la volontà presente si sforza di controllare la volontà futura, dunque come processi in cui viene perduta proprio quella libertà di scelta che i molinisti avevano valorizzato come base di ogni atto morale[16].

[16] La volontà riflessa era stata negata da Gabriel Vazquez e affermata da Suarez, Coninck e altri importanti teologi morali della Compagnia. I problemi logici correlati sono affrontati soprattutto da M. de Ripalda, *De Ente Supernaturali*…, lib. III, disput. XVI, e da F. de Oviedo, *Integer Cursus Philosophicus*, disp. IX. Il primo arriva intrepidamente alla conclusione che gli atti che promanano da efficaci comandi su noi stessi *non sono* liberi e dunque non hanno valore morale autonomo, così che gli atti abituali tipici del virtuoso vengono sostanzialmente

Si potrebbe dire che la letteratura gesuitica in questo caso esprime in forma speculativa quella che è anche una contraddizione pratica della politica della Compagnia. Da una parte, essa propone modelli di costrizione ascetica molto duri e "disciplinanti", solidamente basati su una psicologia dell'(auto)condizionamento. D'altra parte, essa polemizza con l'assolutismo teologico in base al fatto che la libertà di scelta è la condizione *sine qua non* perché l'uomo possa essere considerato un soggetto morale. Queste due facce non riescono a incontrarsi tra loro e dunque l'idea di auto-dominio resta contrassegnata da evidenti tensioni teoriche.

Nondimeno, l'ideale della padronanza su se stessi penetra tra i grandi ideali moderni e una parte centrale della letteratura religiosa dell'epoca lo propaga, incontrandosi – soprattutto in Francia – con la rinascita dello stoicismo in filosofia (Giusto Lipsio, Guillaume du Vair). Si è parlato a tale proposito di uno "stoicismo cristiano" che dominerebbe il pensiero morale francese precartesiano (Eymard d'Angers), ma a ragione Henri Gouhier ha messo in dubbio la perspicuità di tale categoria, ipotizzando che essa possa tutt'al più indicare un uso di alcuni temi stoici da parte delle correnti antiagostiniane (cioè molinistiche) del cattolicesimo francese[17]. In realtà, ciò che più distingue la nuova morale cristiana ad orientamento "stoico" dallo stoicismo classico (o dal neo-stoicismo laico) è che, laddove il secondo vuole rendere l'*azione* indipendente dall'influenza delle passioni, predicando perciò un'anima impassibile, la nuova filosofia morale cristiana mira a sottrarre la *volontà* dall'incostanza e dunque cerca un rapporto *positivo* con le passioni, che possono influenzare la volontà stessa: non basta depotenziarne l'influenza, bisogna *modificarne la composizione* in modo da renderle più adeguate a generare motivazioni moralmente positive. Solo chi riesce a produrre le proprie passioni è veramente sovrano di se stesso, procla-

equiparati ad automatismi. Oviedo cerca di moderare queste conclusioni.

[17] Cfr. H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1987, pp. 113 sgg. Gouhier preferisce parlare di un uso di moduli stoici da parte di autori antiagostiniani (molinisti o filo-molinisti) differenziando fortemente tra loro i vari casi analizzati cumulativamente da Eymard d'Angers (vedi nota 13).

merà Senault[18]. La nuova morale sembra dominata da un'istanza di pacificazione ad ogni costo dei conflitti interiori, piuttosto che di pura e semplice razionalità e coerenza. Ovviamente, questa linea teorica accentua ulteriormente lo squilibrio tra l'ipotetico primo atto della presa di padronanza su se stessi (totalmente libero e sovrano) e quelli che lo proseguono, generando un'impressione di scarsa credibilità per l'intero modello teorico proposto. Non a caso, lo stesso Jean-François Senault, dopo il celebre *De l'usage des passions* (1640), si riavvicinerà all'agostinismo nelle opere successive, abbandonando ogni parentela con l'"orgoglioso" Seneca[19].

3. L'agostinismo torna infatti sulla scena non più semplicemente per condannare teologicamente la pretesa dell'uomo di contribuire alla propria salvezza, ma – più complessivamente – come espressione di un'antropologia che sottolinea l'impossibilità della padronanza su se stesso per l'uomo caduto. Già prima di Giansenio, un oratoriano francese, Guillaume Gibieuf, trasforma la polemica con i gesuiti da polemica esclusivamente teologica a polemica con forti connotazioni morali, dal momento che è ap-

[18] Per quanto si tratti di un testo da prendere con le pinze in quanto smaccatamente adulatorio nei confronti di Richelieu, resta impressionante la descrizione fatta da Senault dell'arte di regnare su noi stessi che noi dovremmo apprendere dalle pratiche di governo del grande ministro: «Plus heureux que l'Hercule de la Grece, que se fit des armes de la dépouille des monstres qu'il avait défait, vous contraignistes ceux-ci <les passions> de servir à vos vertus et des ennemies de nostre repos, vous en fistes les ministres de vostre felicité», in J.-F. Senault, *De l'usage des passions*, lettera dedicatoria al cardinale di Richelieu, 1641 (ed. consultata: Paris, Le Petit, 1664, p. 2). Su Senault, cfr. soprattutto A. Levy, *French Moralists. The Theory of Passions 1585 to 1649*, Oxford, Oxford UP, 1964.

[19] Cfr. J.-F. Senault *L'homme criminel*, Paris, Camusat, 1644. Senault, uomo di evidente sensibilità per i mutamenti culturali e politici, sposa qui completamente i sentimenti di Sant'Agostino e attacca a testa bassa Seneca «qui unit en sa personne l'orgueil d'un Stoicien à la vanité d'un Espagnol» (p. 2). Nel 1644 la Francia era in guerra con la Spagna, ma l'anti-ispanismo di cui fa mostra Senault può facilmente essere inteso come allusivo ai grandi teologi gesuiti, in massima parte spagnoli.

punto l'ideale della padronanza su di sé a preoccupare Gibieuf. Con un argomento che ricorda fortemente quelli che saranno successivamente impiegati contro l'idea di autocausalità in metafisica, Gibieuf nota che il dominio-su-se-stessi può essere tutt'al più una metafora, dal momento che la relazione di dominio può sussistere solo tra soggetti diversi – ovvero, per usare la nostra terminologia attuale, non è una relazione riflessiva. L'indifferenza della volontà non può dunque costituire uno stato positivo, ma semplicemente uno stato negativo di indecisione nei confronti del bene o di inadeguata illuminazione. La libertà positiva, per contro, non consiste nell'indifferenza, nella conservazione del potere di scegliere, ma in uno *status* di superiorità rispetto agli oggetti materiali e di apertura al bene trascendente che soltanto la Grazia efficace può fornire. La libertà consiste dunque nella "ampiezza" (*amplitudo*) della nostra volontà, ma tale ampiezza è male rispecchiata dall'indifferenza che è soltanto una mancanza di determinazione[20].

Gibieuf giunge dunque a una chiara antitesi tra due libertà. Si tratta di due libertà tutte interiori, tutte morali (e non di due libertà politiche come in Benjamin Constant o in Isaiah Berlin), ma tuttavia chiaramente distinte: da una parte il potere di scegliere i propri atti, d'altra parte l'acquisito *status* di cogliere il bene e perseguirlo. Se la vita morale è finalizzata al passaggio a uno *status* di superiore perfezione, allora il potere di scelta è una falsa libertà o una libertà minore. Se invece si interpreta il potere di scelta come unica libertà possibile e si bada alla sua preservazione, allora il soggetto morale resta in un'eterna indeterminazione e dunque non muterà mai *status*.

[20] G. Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae, libri duo*, Paris, J, Cotterau,1630, cfr. p. 10 (la libertà di indifferenza non è la vera libertà), p. 24 (elogio di S. Anselmo d'Aosta), p. 267: «Basis Universae Libertatis est amplitudo infinita. […] Liber est qui aut in illa immensitate conquiescit»; pp. 232-234: l'auto-determinazione è, se letteralmente intesa, impossibile come lo sarebbe l'essere "sui causa" (anche qui Descartes andrà in direzione esattamente opposta). Cfr. F. Ferrier, *Un oratorien ami de Descartes. Guillaume Gibieuf et sa philosophie de la liberté*, Paris, Vrin, 1980. Questo testo riporta anche l'aspra critica che Giansenio formula nel suo *Augustinus* a proposito della definizione della libertà come *amplitudo* (cfr. ivi, pp. 207-209).

In breve, il modello ascensionale o perfezionistico di vita morale è incompatibile con la valorizzazione della libertà di scelta. Eppure, proprio qui, il più celebre amico di Gibieuf, Cartesio, si separa da Gibieuf e anzi, addirittura, vi si contrappone.

È vero infatti che Descartes ispira a Gibieuf o almeno al linguaggio di Gibieuf la descrizione dell'errore data nella quarta meditazione metafisica. Secondo la quarta meditazione, infatti, è la maggiore «ampiezza» (termine di Gibieuf) che la volontà ha rispetto all'intelletto ciò che rende possibile l'errore. E come Gibieuf, Descartes è convinto che vi è una libertà di indifferenza dovuta alla mancanza di lumi della ragione e che cioè non è altro se non una mancanza di seri motivi per scegliere[21]. Ma, per contro, Descartes non crede che l'adesione ai lumi che ci dà l'intelletto sia *necessaria*, come Gibieuf credeva e come la teoria della Grazia in termini di Grazia efficace richiede. Per Descartes, anche l'adesione alle evidenze intellettuali dipende da un atto autonomo (indifferente) della volontà. Almeno è quanto Descartes affermerà tra il 1644 e il 1645 nelle lettere al gesuita Jean Mesland e che già è adombrato nei *Principia Philosophiae*:

> quando una ragione molto evidente ci muove in una determinata direzione, sebbene, moralmente parlando, a fatica potremmo dirigerci in senso opposto, da un punto di vista assoluto, tuttavia lo possiamo[22].

Gli interpreti si sono interrogati sulle ragioni della scelta del Descartes maturo, concependola chi come un'evoluzione, chi

[21] Su Descartes e Gibieuf, rinvio soprattutto a E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli, 1988, pp. 13-81.

[22] Seconda lettera a Mesland, 9 febbraio 1645? (Adam-Tannery, IV, p. 173). Ma vedi anche *Principia Philosophiae*, § 37: «magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti» (Adam-Tannery, VIII/1, pp. 18-19). Cfr. le opposte interpretazioni della svolta cartesiana di E. Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris 1913; J. Laporte, *La liberté selon Descartes*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1937; F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Vrin, 1950.

come una scelta puramente tattica, chi infine come il segno di un atteggiamento ondeggiante. Mi sembra però che la scelta del 1644-1645 sia resa obbligata da alcune dottrine peculiarmente cartesiane e cioè, in primo luogo, la scelta di concepire i giudizi come atti di *volontà* piuttosto che del mero intelletto. Senza questa interpretazione del giudizio, sarebbe letteralmente impossibile per noi dubitare di verità evidenti come quelle della matematica, come pure è necessario fare per arrivare al *cogito*. La possibilità di sospendere il giudizio anche di fronte all'evidenza rivela dunque la natura volontaria dell'atto del giudizio e l'impossibilità che esso sia determinato dalla *sola* evidenza dell'idea.

Resta un punto sul quale Descartes resta del tutto in disaccordo con i "molinisti". Come Ockham, Descartes ritiene che, una volta che il giudizio sia stato formulato, ovvero che l'assenso sia stato dato, la volontà positiva non può più ritrarsi indietro e l'azione viene effettuata in modo *necessitato* e non libero. Il che potrebbe suggerire che Cartesio, in realtà, sia imbrogliando semplicemente le carte con Mesland, dal momento che, tolta l'ammissione della differenza tra determinazione morale e determinazione fisica, tutto resta come nei teorici delle due libertà. Tuttavia, nei termini della psicologia cartesiana, la soluzione schizzata nella seconda lettera a Mesland è del tutto inevitabile. Infatti, se è la volontà a compiere il percorso che porta dalle idee al giudizio, non si vede come essa possa mantenersi autonoma rispetto ai suoi stessi atti. Né va dimenticato che, per Cartesio, il giudizio non è soltanto un atto interiore dell'anima, ma è un atto che la "ghiandola pineale" tradurrà in un movimento fisico, il quale darà origine al processo tutto meccanico con cui la volontà diviene azione. La volontà dunque non è libera di automodificarsi immediatamente, perché il suo potere sul corpo la rende anche suscettibile di dover dipendere dal corpo per la realizzazione dei propri progetti. Questa è la tesi sulla quale Cartesio costruirà il suo ultimo testo, *Passions de l'âme*, un testo in cui la possibilità del volere di automodificarsi (tanto cara ai gesuiti) è concepita come una possibilità che dipende innanzitutto dal controllo che la mente riesce ad esercitare (spesso in tempi lun-

ghi) sul corpo e, dunque, su se stessa attraverso il corpo[23]. L'idea che le passioni siano il tramite attraverso cui la volontà modifica se stessa viene ripresa da Descartes nel contesto di una nuova filosofia del corpo che rende conto di tale possibilità: gli atti di pensiero dell'anima (attraverso la ghiandola pineale) possono riscrivere i percorsi attraverso i quali gli spiriti animali transitano nel cervello e modificare gli affetti che da tale transito derivano.

Dunque, il Descartes storico ha più affinità con la teologia dei molinisti che con quella dei suoi amici Gibieuf o Arnauld. Ma limitarci a questo punto non coglierebbe ciò che è realmente importante. Ciò che conta, infatti, non è quanto Descartes debba a Molina (o più esattamente a Denis Petau, il gesuita da lui letto nei primi anni '40) e quanto invece debba a Gibieuf e alla tradizione agostiniana. Ciò che conta è che, laddove costoro sono *teologi* morali, Descartes cerca di *non* esserlo. Scrivo "tenta" di non esserlo, perché l'operazione tentata da Descartes gioca veramente su troppi tavoli. Essa riporta tutto il problema della padronanza su di sé su un terreno filosofico e anzi filosofico-medico, innestando la problematica del libero arbitrio sulla questione delle relazioni causali mente-corpo. Ma questo spostamento di ambito non impedisce a Descartes di continuare a dialogare con le teologie morali del suo tempo. Perché pretendere che la volontà possa *modificare* gli affetti sul lungo periodo e possa invece *resistervi* in ogni momento se non perché si vuole intervenire sul tema della libertà di contrarietà e della libertà di contraddizione? Descartes trovava incomprensibili e astruse le dispute teologiche del suo tempo sul rapporto tra l'atto libero e il concorso divino – tema di cui discute di rado e, quando lo fa, per dire cose a prima vista contraddittorie tra loro[24] – ma il legame con esse, pur occultato, persiste.

[23] Cfr. R. Descartes, *Passions de l'âme*, § 48, 49, 50 (Adam-Tannery, XI, pp. 366-368).

[24] Si veda al proposito la lettera a Elizabeth del 1646 (Adam-Tannery, IV: pp. 353-354) dove Descartes, dopo aver sostenuto una teoria molinista della prescienza divina, in termini di previsione di atti liberi di soggetti autonomi, poi conclude che Dio «avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté; c'est lui-même qui

Tuttavia, la scelta di Descartes di sganciarsi dalla discussione teologica sull'argomento, spostandosi sul piano puramente fenomenologico dell'esperienza interna, è significativa e comporta anche un prezzo. Su questo piano, si può certamente stabilire che abbiamo l'evidenza della nostra libertà. Ma non possiamo poi dimostrare che all'evidenza interna corrisponda una realtà esterna, dal momento che abbiamo rinunciato di proposito a discutere di come Dio agisca nei confronti della mente libera. Cartesio è dunque il primo autore che non possa garantire una corrispondenza tra *esperienza* della libertà e *realtà* metafisica della libertà e può darsi che la cautela che egli mantiene su questo nesso sia più importante di ogni altra cosa che egli abbia detto sull'argomento. Essa influenzerà indubbiamente sia quel suo allievo che approderà alla conclusione che il libero arbitrio non è un'evidenza ma piuttosto un'illusione o un autoinganno della coscienza – Spinoza –, sia quelli che in futuro discuteranno della libertà soltanto in termini di postulato indimostrabile della filosofia dell'azione, vale a dire Kant e la tradizione da lui ispirata.

4. Uno degli effetti dell'operazione cartesiana è la trasformazione che il tema della padronanza su se stessi subisce nel momento in cui esso viene reimpostato a partire dalla problematica dei rapporti tra anima e corpo. Fino ad ora il problema della padronanza su se stessi era stato considerato come un tema di carattere morale, metafisico, teologico. Ora, una delle questioni di fondo diviene quella degli eventuali supporti fisici che la natura ci fornisce per la conquista dell'autonomia.

Non a caso, proprio su questo punto, le filosofie della natura *anti*-cartesiane si proporranno spesso come capaci di dare risposte

les a mises en nous». È difficile capire come Descartes tenesse insieme queste due idee e può darsi che egli abbia ritenuto che, in questo contesto, Dio abbia esercitato la propria sovranità sulle leggi logiche e che si debba rinunciare a una spiegazione comprensibile, come ipotizza M.J. Latzer, *Descartes's Theodicy of Error,* in E.J. Kremer - M.J. Latzer, *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto, 2001, pp. 35-49.

nuove e più convincenti rispetto a Descartes. La padronanza su se stessi sarà ora ripensata a partire da una filosofia della natura che prepara, contro Cartesio, la rivincita delle cause formali e finali e che considera i meccanismi reattivi dei corpi (cioè quelli che noi chiamiamo i meccanismi di *autoregolazione*) come significative prove empiriche della necessità di tale rivincita.

Una simile strategia sembra emergere già in Ralph Cudworth. L'autore della filosofia delle "nature plastiche" compose anche un trattato sul libero arbitrio, rimasto inedito, nel quale emergono alcune implicazioni significative del suo pensiero che, nelle opere edite, non sono altrettanto chiaramente espresse. Cudworth è un anglicano di posizioni arminiane ed è dunque un "rilassato" – come Molina – e non un "rigido" come i giansenisti o i calvinisti. Tuttavia, egli è insoddisfatto della concezione molinistica del libero arbitrio la quale non riesce a dare una buona immagine dell'autonomia dell'agente. Ciò che Cudworth chiede a una filosofia dell'azione non è di negare la determinazione causale dell'azione – ciò la ridurrebbe a un mero evento accidentale -, ma di assicurare che quella determinazione causale viene *dall'agente stesso*, considerato come un *tutto* e non come una congerie di facoltà. In breve, l'azione libera deve esprimere le qualità che potremmo chiamare "olistiche" del suo agente, quelle che insomma lo caratterizzano come un'entità organizzata e indissolubile, ed è esattamente questo a rendere significativa l'azione e a darci la possibilità di giudicarne l'agente.

Questa concezione presentata nell'inedito di Cudworth sembra contenere già molte delle tesi che incontreremo nella posizione filosofica odierna che parla di "causalità dell'agente" e non di indeterminatezza della volontà[25]. Cudworth fa inoltre una mossa che, mi sembra, nessuno aveva mai fatto prima di lui. Egli riabilita sì la teoria stoica dell'*hegemonikón*, ma considera il controllo del Sé superiore sul Sé inferiore non come una caratteristica che avvicina

[25] Cfr. su questa distinzione T. O'Connor, *Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford-New York, Oxford UP, 2002, pp. 337-55. Tradizionalmente, si ritiene che George Berkeley e soprattutto Thomas Reid siano stati i primi assertori di una *agent-causal theory*.

l'uomo a Dio, ma come una possibilità *specifica* dell'uomo in quanto essere *finito*, cioè in quanto essere limitato e la cui vita dipende da troppi fattori esterni e da troppi dispositivi interni (fisiologici e psicologici) cooperanti, perché possa mancare un apparato interno che li coordini:

> To conclude, God Almighty could not make such a rational creature as this is, all whose joints, springs, and wheels of motion were necessarily tied together, which had no self-power, no hegemonic or ruling principle, nothing to knit and unite the multifarious parts of the machine into one, to steer and manage the conduct of itself […] self power, commonly called liberty of will, is no arbitrary contrivance, or appointment of Deity, merely by will annexed to rational creatures, but a thing which of necessity belongs to the idea or nature of an imperfect rational being. Whereas a perfect being, essentially good and wise, is above this freewill or self-power, it being impossible that it should ever improve itself much less impair itself. But an imperfect rational being, which is without this self-power, is an inept mongrel and monstrous thing, and therefore such a thing as God could not make. But if he would make any imperfect rational creatures, he must of necessity endue them with an *hegemonikón* or self ruling power[26].

L'originalità di queste idee di Cudworth è notevole. Ma esse presentano una strutturale ambiguità, che – a mio avviso – è condivisa da tutte le posizioni che si richiamano alla "causalità dell'agente". Non è chiaro infatti quale sia l'esito ultimo a cui si vuole approdare. Se lo scopo è quello di promuovere una concezione della natura capace di ammettere sistemi complessi e dotati di meccanismi di autoregolazione, sicuramente argomentazioni come quelle di Cudworth sono opportune, ma non si vede perché esse dovrebbero consentirci di trarre conseguenze diverse sotto il profilo morale

[26] R. Cudworth, *A Treatise on Free Will*, ed. by J. Allen, London, 1839, § 16. Devo al dr. Luigi Della Monica la segnalazione di questo testo di Cudworth. Per un inquadramento generale della teologia filosofica di Cudworth, mi limito a S. Hutton, *The Cambridge Platonists*, in S. Nadler (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Malden-Oxford, Oxford UP, 2002, pp. 308-19. Per la sua filosofia morale, cfr. L. Della Monica, *Il concetto di amore nel pensiero religioso di Ralph Cudworth*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4, 2008, pp. 505-535.

da quelle che di solito traiamo dall'ordinario determinismo *soft* (o "compatibilismo"). Anche le cause formali e finali sono *cause* e dunque, se esse producono l'azione, l'azione è un fatto fisico e non ha alcuna peculiarità rispetto agli altri fatti della natura.

È possibile che Cudworth, come gli autori successivi che percorreranno lo stesso sentiero, voglia dire che il sistema da cui dipende l'azione *non è strettamente naturale*, ma è per dir così un livello ulteriore che si aggiunge alla natura, quello delle "persone" o delle "entità morali" dotate di intenzionalità e ragioni, ma allora l'elemento più interessante della teoria – il legame strettosi tra libertà e condizione specifica dell'uomo come essere finito – viene perduto e si torna al dualismo e ai problemi che si era cercato di rimuovere. Che rapporto vi è mai tra i sistemi-persona e i sistemi corporei che li sorreggono? Dualismo o riduzionismo? Ed è chiaro che, in questa versione, l'olismo appare ancor più costoso, in termini di presupposti da ammettere, di quanto non sia il semplice indeterminismo.

Analoghe considerazioni possono farsi nel caso di un altro autore che formula una concezione olistico-sistemica dell'azione contrapponendola al molinismo, cioè Leibniz. Il caso di Leibniz è diverso rispetto a quello di Cudworth, perché Leibniz *non* è un sostenitore del libero arbitrio. Egli aveva senz'altro tutto il desiderio di difendere la responsabilità degli agenti (l'idea stessa di azione, in ultima analisi) contro Spinoza e contro il suo determinismo radicale. Ma Leibniz era un luterano e i suoi primi lettori erano luterani o magari giansenisti come Arnauld. Dunque, Leibniz è ben consapevole di stare cercando di percorrere una via che non ha nulla a che fare con la libertà di indifferenza e con il suo fastidioso tentativo di attribuire alle creature dei meriti nei confronti di Dio[27].

Per contro, egli è veramente interessato a sostenere una forte

[27] Sull'evidente venatura anti-molinistica del pensiero di Leibniz, fin dalla proclamazione del "Principio di Ragion Sufficiente", rinvio al mio F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2002. Su Leibniz critico di Molina, rinvio anche alla galleria di saggi leibniziani di R.M. Adams, M.J. Murray, S. Greenberg, contenuta in D. Rutherford - J.A. Cover, *Leibniz. Nature and Freedom*, Oxford-New York, Oxford UP, 2005.

dottrina dell'*autonomia* degli agenti e mirava anche a darle un significato pratico, dal momento che egli sperava di poter illuminare i suoi lettori sul modo in cui essi possono contribuire a produrre le condizioni del proprio "perfezionamento" morale[28]. Quindi in lui ritroviamo tutta una serie di indicazioni volte ad aiutare il soggetto a conseguire un pieno dominio sui propri stati e soprattutto (come in Cartesio e nella trattatistica sull'uso delle passioni, più che nello stoicismo tradizionale) un'efficace produzione dei propri stati *emotivi*. Associando l'infelicità allo scontento verso Dio, Leibniz era effettivamente convinto che tra i doveri del cristiano vi fosse anche quello di auto-indursi a provare sentimenti piacevoli e confortanti nelle peggiori occasioni della vita[29].

La fondazione leibniziana delle ampie capacità di autoregolazione di cui disporrebbe l'essere umano è chiaramente naturalistica. Una volta fatto il primo passo di ammettere una natura ben diversa da quella del mondo-macchina cartesiano – una natura tutta composta di sistemi autonomi e non interagenti tra loro e tuttavia tematizzantisi a vicenda: le "monadi" –, tutto il resto appare facilmente deducibile. Da un lato, per Leibniz, i corpi restano "macchine" – cioè organizzazioni, ovvero sistemi di monadi che si accordano secondo regole – ma ereditano significative proprietà olistiche e teleonomiche dalle monadi di cui sono composti. D'altro lato, si può credibilmente argomentare che le proprietà *morali* tipiche della personalità umana semplicemente esprimano in maniera più eminente quelle capacità di autoregolazione e anzi di auto-perfezionamento di cui tutte le monadi (comprese quel-

[28] Leibniz sposa la tesi che la volontà può modificare se stessa solo in modo *indiretto*, cioè abituandosi ad agire in modo diverso (Cfr. G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II, c. 21, § 47 sgg.; tr. it. G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, Utet, 2000, vol. 2, pp. 172-188).

[29] Fin dalla *Confessio Philosophi* del 1672-3, Leibniz si mostra infatti convinto che all'ottimismo speculativo debba corrispondere anche un atteggiamento fiducioso e ottimista verso il mondo, mantenendo anche in seguito tale convinzione e cercando di spiegare come possiamo indurcela (cfr. G.W. Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*, a cura di F. Piro, Milano, Bompiani, 2007, pp. 84-89; ma vedi anche il dialogo del 1695 riportato più avanti, pp. 334-341).

le "nude", senza coscienza) partecipano. A questo punto, l'azione umana può apparire a Leibniz come appartenente simultaneamente a due regni: il regno della natura, basato su leggi fisiche, al quale nessuna azione prodotta da enti naturali può sottrarsi; ma altresì il "mondo morale" o il regno di Dio in cui ogni azione conta come un atto di volontà fondato su ragioni che "inclinano" ma non "necessitano" (secondo la terminologia cara ai teologi gesuiti).

Nonostante che questa struttura di corrispondenze sia affascinante e ben articolata, essa rivela però facilmente il suo punto debole. A partire da Molina, l'universo delle *cause necessitanti* e quello delle *ragioni motivanti* si erano andati allontanando sempre più. Leibniz prova a riavvicinarli e a stringerli in nodi analogici sempre più forti, chiamando continuamente in causa il suo celebre principio o meta-principio, quello di Ragion Sufficiente. Tuttavia l'approssimazione non si trasforma mai in identità e Leibniz non riesce a riabilitare realmente l'eredità che Aristotele gli aveva consegnato: le cause formali e le cause finali. Un'organizzazione è sì una causa formale, ma irrimediabilmente contaminata di meccanicismo; mentre d'altra parte le "ragioni" o i "motivi" che diamo delle nostre azioni, sono sì cause finali, ma ormai irrimediabilmente infettate dalla spettralità della dimensione coscienziale.

In generale, si può poi notare che l'idea che si possa consolidare una morale della padronanza su se stessi facendo appello a una filosofia della natura che ammette sistemi autoregolativi appare problematica. Il senso più profondo di tale morale dilegua inevitabilmente e ciò che resta è una sorta di bio-economia che ci spiega come possiamo utilizzare le dotazioni corporee e psicologiche che la natura ci fornisce per vivere meglio e riprogrammarci in maniera funzionale agli scopi che abbiamo deciso di prefiggerci. Perfino un grande autore come Leibniz sembra talora scivolare su questo sentiero e nel suo ispirato cristianesimo irenista si trovano spesso degli *aperçus* che fanno pensare a quei manuali che, a partire dal XVIII secolo, ci proporranno una razionale condotta di noi stessi nelle occasioni della vita mondana[30]. Questi manuali, all'i-

[30] Si vedano le sette regole di vita ragionevole e felice che, in un altro dialogo

nizio ancora scritti per un buon cittadino di sentimenti cristiani, si emanciperanno sempre più dalle loro basi di fede e diverranno con il tempo una pura proclamazione ideologica dell'onnipotenza delle tecniche di *management* nei confronti di qualsiasi problema[31]. Nonostante tutto, è addirittura confortante pensare che questi manuali non abbiano del tutto fatto scomparire la normale letteratura ascetico-religiosa sulle consolazioni della fede, che forse mantiene di più le sue promesse.

Mentre il problema della libertà dell'arbitrio, pur perdendo molto del significato che aveva assunto nel contesto della soteriologia cristiana, resta un problema filosoficamente rilevante, il tema della conduzione della vita tenderà dunque a banalizzarsi. Il che è sorprendente se si pensa all'importanza che il tema aveva nella filosofia antica. Ma le ragioni della futura banalizzazione sono già evidenti nell'ultimo sprazzo di vitalità filosofica del tema, l'età cartesiana. Di fronte alla problematica estrema di come essere sovrani dei nostri atti, divenne ben presto chiaro che noi lo potremmo essere soltanto se fossimo in grado di rendere totalmente dipendenti da noi (cioè se fossimo in grado di trasformare in *azioni*) quei meccanismi reattivi del nostro corpo e della nostra mente che di solito chiamiamo *passioni*. Ora, se la filosofia della natura post-cartesiana non farà che mostrarci che i nostri processi reattivi sono dipendenti da un'organizzazione molto articolata e non priva di intrinseche finalità (e sono dunque, in un certo senso, "azioni"), essa dovrà anche smentire che essi possano essere "agiti" oltre un certo limite come fa, implicitamente, ogni volta che ne sottolinea la piena naturalità.

leibniziano del 1679, vengono proposte agli uomini di corte per rendere loro possibile una scrupolosa dedizione al loro dovere verso Dio (G.W. Leibniz, *Dialoghi*, cit., pp. 284-299).

[31] Sull'ideologia del *management* della gestione della vita, cfr. le osservazioni di M. Marzano, *Estensione del dominio della manipolazione. Dall'azienda alla vita privata*, Milano, Mondadori, 2009. Sul problema più generale dei rapporti di sottile reciprocità sussistenti tra dimensione religiosa ed economia, cfr. anche E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo,* Macerata, Quodlibet, 2011.

5. Torniamo agli avversari dell'autodeterminazione, alla tradizione agostiniana. Anch'essa finirà per arrivare a un vicolo cieco, sebbene di natura molto diversa da quella delle enfatiche teorie del libero arbitrio di indifferenza. Il suo vicolo cieco si chiamerà "conoscenza di se stessi".

Per mostrare infatti che noi non siamo in grado di padroneggiare i nostri atti, in assenza dell'illuminazione concessaci da Dio, l'agostinismo dovrà insistere sul fatto che ogni conoscenza del nostro cuore non fa che confermarci questo dato. Quanti ritengono di poter determinare i propri comportamenti sono semplicemente ingannati da un attore interiore che fa loro credere di volere in base a qualche ragione ciò che viene voluto invece per qualche passione o immaginazione. Tale attore interiore è quello che le morali neo-agostiniane chiameranno l'*amour-prôpre*. Lo schema generale della argomentazione neo-agostiniana è sempre lo stesso ed è in fondo semplicemente un'estensione della descrizione aristotelica dell'*akrasia* (libro VII della *Ethica Nicomachea*), con la sola differenza che, ora, i desideri che il soggetto morale non riesce a contenere non sono soltanto quelli caratterizzati dalla brutale impetuosità della brama, ma anche quelli legati all'ambizione, al desiderio di emergere (a corte o in società o perfino nella Chiesa), all'accumulazione di beni. Responsabile di tutte queste nefaste passioni, sarebbe infatti l'immaginazione, facoltà strutturalmente idolatrica o che almeno diviene tale sotto l'influsso dell'amor proprio[32].

L'impossibilità della sovranità su se stessi viene però compensata da qualcosa che i nuovi agostiniani sembrano ritenere invece possibile: la *conoscenza* di se stessi. L'analisi fredda e spassionata di noi stessi resta possibile e i neo-agostiniani intitolano a questo ideale i

[32] La forma classica di questa trattatistica è data dal primo libro degli *Essais de Morale* di Pierre Nicole (1671), ma Nicole riorganizza materiali ereditati da tutta la precedente letteratura moralistica da Charron in poi (cfr. P. Nicole, *Essais de Morale*, réimpression de l'édition de Paris, 1733-1771, Genève, Slatkine, 1971, vol. I. Cfr. H. Busson, *La religion des classiques (1660-1685)*, Paris, Puf, 1948; P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1948 (tr. it. *Morali del Grand Siècle: cultura e società nel Seicento francese*, Bologna, il Mulino, 1990).

trattati di morale[33]. Ma si tratta di una mossa non priva di caratteri azzardati e di rischi di contraddizione. Se la conoscenza di noi stessi è la mossa preliminare indispensabile per il dominio su noi stessi e se la conoscenza di noi stessi ci prova che (se Dio non ci dà la Grazia) il dominio su noi stessi è impossibile, tutte le pretese degli stoici o dei "pelagiani" gesuiti crollano. Ma è anche vero che il proposito di conoscere noi stessi e il nostro intimo è *già* l'indice di un progetto di auto-trascendenza e, in ultima analisi, di ascesi. Dunque, condurlo inevitabilmente a un esito negativo sembrerebbe diventare una sorta di atto che frustra se stesso, una pratica di umiliazione. A che scopo invitare un soggetto a riferirsi a se stesso, se lo si fa soltanto per fornirgli l'indicazione dei propri limiti?

Non è un caso che la letteratura sulla conoscenza di se stessi, massicciamente presente in Francia verso la fine del XVII secolo, finisca per scindersi in diversi tronconi. All'interno dell'area cattolica, essa assume appunto soprattutto finalità critiche e di umiliazione dell'orgoglio della creatura, che non conducono però a nessun risultato ulteriore[34]. Anche se, su questo punto, bisogna già segnalare la novità costituita dalla distinzione tra "corruzione naturale" e "corruzione sopraggiunta" di Pierre Nicole, che ha il merito di ammettere che possiamo sbarazzarci di qualche elemento della corruzione sopraggiunta dopo la caduta, pur continuando a negare all'uomo qualsiasi possibilità di emendarsi veramente senza la Grazia[35].

Nel mondo protestante per contro – ovvero tra i calvinisti emigrati dalla Francia e che però restano in sottile dialogo e competizione con la cultura agostiniana cattolica – la conoscenza di se stes-

[33] Ancora una volta è Nicole, con il III libro degli *Essais de Morale*, a dare la configurazione classica del tema della "conoscenza di sé" a cui poi risponderanno le ulteriori variazioni sul tema da parte dei teologi morali di ispirazione agostiniana (cfr. P. Nicole, *Essais de Morale*, Genève, Slatkine, 1971, vol. 3; tr. it. *La conoscenza di sé*, a cura di D. Bosco, Brescia, Morcelliana, 2005).

[34] Cfr. F. Lamy, *Traité de la connoissance de soi même*, Paris, Pralard, 1692 (cfr. la ried. a cura di Ch. Fremont, Dijon, Eud, 2008). Cfr. anche C. Senofonte, *Il cogito offuscato. Il cartesianesimo problematico di François Lamy*, Napoli, La città del sole, 1997.

[35] Cfr. P. Nicole, *Essais de Morale*, cit., libro II, cap. 3, pp. 47 sgg.

si assume un nuovo significato, meno aporetico. Allontanandosi dallo schema ancora ascetizzante degli agostiniani cattolici, in essi la "conoscenza di se stessi" diviene semplicemente antropologia empirica, conoscenza del modo in cui in genere si comportano gli esseri umani e dei loro moventi di fondo. Così come siamo in grado di smentire le illusioni ottiche o acustiche che affettano la nostra sensibilità – l'esperienza stessa, se considerata non come insieme di sensazioni isolate ma come processo continuativo di conoscenza del mondo circostante ci aiuta a smentirle –, allo stesso modo possiamo applicare anche a noi stessi la generale conoscenza del fatto che gli uomini hanno un prepotente amor proprio e che si creano illusioni su tale base[36]. Ciò non ci libererà dall'amor proprio, ma potrà servirci senz'altro a correggere alcune delle illusioni che esso crea e dunque a convogliarlo (a canalizzarlo, verrebbe voglia di dire) verso fini meno dannosi. Così la letteratura sulla conoscenza di sé finirà per contribuire alla creazione alla legittimazione sociale dell'autoriferimento (Luhmann) o, nei termini dell'economia, dell'"interesse" (Hirschman)[37].

Così come l'ambizioso schema di una completa sovranità su se stessi, così anche il deprimente schema di un'approfondita consapevolezza della propria "miseria" (Pascal), sembra perdere terreno man mano che ci si allontana dall'età d'oro delle dispute tra gesuiti e domenicani o tra gesuiti e giansenisti. Per le esigenze della vita mondana, bastano schemi di controllo su se stessi meno enfatici di quelli proposti dai gesuiti e dai loro alleati; così come bastano

[36] Cfr. J. Abbadie, *L'art de se connoitre soy-mesme. Ou la recherche des sources de la morale*, Rotterdam, Leers, 1692; J. La Placette, *Nouveaux Essais de Morale*, Amsterdam, G. Gallet, 1697. Su Abbadie e La Placette come legittimazione teologica dell'auto-interesse, cfr. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1980 (tr. it. di M. Sinatra, *Struttura della società e semantica*, Roma-Bari, Laterza, 1983), capp. 2 e 3 passim.

[37] Rinvio, oltre al testo di Luhmann citato alla nota precedente, al giustamente celebre A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton NJ, Princeton UP, 1977 (tr. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, a cura di S. Gorresio, Milano, Feltrinelli 1979).

anche politiche di sospetto sui propri moventi meno angoscianti di quelle proposte dagli agostiniani. Da un certo punto di vista, si può dire che entrambe le correnti abbiano contribuito alla formazione dello "spirito borghese" e non sorprende che si siano potute alternare interpretazioni che privilegiano l'una o l'altra tra le due teorie della Grazia come fattore occulto di genesi della morale pratica della modernità[38]. Ma, in fondo, sia l'una che l'altra contano soprattutto nel creare una determinata idea di natura come dispositivo certamente governato da leggi, ma capace anche di raggiungere determinate finalità provvidenziali e al quale ci si può affidare, dunque, senza bisogno di fare troppo affidamento sulla Grazia di Dio, da un lato, o sulle capacità direttamente inerenti la natura umana, d'altro lato.

6. Ritorniamo a Vico. Lo schema di provvidenza che Vico adotta assomiglia senz'altro a quello inventato dai nuovi sistemi metafisici di Malebranche e Leibniz, i quali cercano di ripensare la Natura come un grande sistema "economico" all'interno del quale un'efficace circolazione della Grazia è garantita senza una presenza troppo ingombrante del Creatore nell'ordinato svolgimento dei tempi del creato. Vico però va decisamente più a fondo nel depotenziamento di tutte le tradizionali questioni teologiche connesse alla libertà dell'arbitrio. La libertà di cui egli ci parla è semplicemente la ca-

[38] Almeno nel caso della Francia, coesistono linee interpretative che privilegiano il giansenismo considerandolo come potente fattore di formazione della morale borghese e interpretazioni che invece attribuiscono lo stesso ruolo proprio al molinismo e alla secolarizzazione del rapporto uomo-Dio che esso introduce. Per le prime, rinvio ai classici P. Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948 (tr. it. *Morali del Grand siècle: cultura e società nel Seicento francese*, a cura di R. Ferrara, Bologna, il Mulino, 1990); L. Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955 (tr. it. *Pascal e Racine. Studio sulla visione tragica nei "Pensieri" di Pascal e nel teatro di Racine*, a cura di L. Amodio e F. Fortini, Milano, Lerici, 1961). Per le seconde, cfr. soprattutto B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, I: *L'Eglise e la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1927 (tr. it. *Origini dello spirito borghese in Francia*. I: *La Chiesa e la borghesia*, a cura di A. Forti, Torino, Einaudi, 1949).

pacità degli esseri umani di non essere dominati dai desideri (cioè di non ammazzarsi a vicenda per il possesso dei beni o almeno di non farlo sempre e necessariamente). Per giustificare questo tipo di libertà, basta un meccanismo regolativo molto semplice che è il pudore (o nelle *Scienze nuove*, il misto terrore-pudore). Una volta che questo meccanismo si sia messo in moto, allora gli uomini possono sentire la loro debolezza e dunque iniziare il *commercium*, la cooperazione, che è l'elemento decisivo perché la libertà si consolidi e si trasformi in mutuo riconoscimento.

Ma il fatto che Vico ci esponga una teoria della libertà così poco enfatica e così basata su fatti storico-naturali (o potremmo dire di "storia naturale del genere umano") non è l'aspetto più rilevante o, per meglio dire, non lo è da solo. Ciò che conta è che tutto ciò è inquadrato in una complessiva polemica contro le filosofie "monastiche" che è la cifra più importante dell'anticartesianesimo vichiano. Vico ha senz'altro sbagliato a catalogare la posizione teologica di Descartes. Ma la cosa è poco rilevante, perché dal punto di vista di Vico entrambe le correnti in conflitto hanno lo stesso difetto di essere correnti "monastiche", cioè che pensano l'uomo in rapporto solo con Dio e non con gli altri uomini. Mentre, per Vico, la cifra caratteristica dell'uomo dopo la caduta è la necessità che il suo intelletto finito si appoggi sulle conoscenze comuni, sul senso comune, su pratiche comuni.

Ciò vuol dire dunque che Vico *approva* il fatto che la *religio* pubblica consti di riti collettivi e *disapprova* il fatto che qualcuno cerchi di sottrarsi a tali ritualità in nome della purezza della propria fede soggettiva. Si spiega cosi la polemica antigiansenistica e antiluterana della lettera a Esperti. Tutto il meccanismo che ha messo in moto la discussione sulla Grazia sta nel fatto che ci si voleva far ritenere dotati di una fede così pura che essa poteva derivare solo da Dio, proprio come Cartesio affermava dell'idea di Dio che essa era così differente dalle altre che solo Dio stesso poteva averla messa nella nostra mente. A questa analogia non peregrina tra l'agostinismo teologico-morale di luterani e giansenisti e l'agostinismo epistemologico della prova cartesiana dell'esistenza di Dio a partire dalla sua idea, Vico fa corrispondere la sua diagnosi che, in

ognuno dei due casi, si sta cercando di trovare una via a Dio o una via al vero che sia tutta interna al soggetto isolato e a misura delle sue capacità. Il che è appunto erroneo.

Potremmo con un atto di immaginazione completare il discorso e dire che, a questo atto di soggettivazione nei confronti della fede, iniziatosi con la reinterpretazione luterana di Agostino, ne corrispose un altro opposto e simmetrico da parte dei sostenitori del concilio di Trento. Questi ultimi cercarono di definire uno spazio per l'iniziativa individuale proprio nell'ambito di quelle opere pie che la dottrina della giustificazione per Grazia rendeva irrilevanti. Essi scelsero di rivolgersi al cristiano medio, non molto convinto della purezza delle proprie intenzioni ma anche meno infetto dalla propensione eretica ad ascoltare la voce della propria coscienza, incitandolo a gestire in prima persona il rapporto con gli strumenti cerimoniali tipici della *religio* pubblica. Essi proposero, in altri termini, di usare i riti e le cerimonie, sorti per il *pubblico* governo dei comportamenti e delle menti, come dei *privati* (monastici) strumenti di auto-formazione e di auto-orientamento verso il bene, contribuendo in tal modo a diffondere un ideale di padronanza su se stessi al quale non erano poi capaci di dare effettiva soddisfazione. Entrambe le strade della teologia morale moderna finirono così con il contribuire involontariamente alla formazione degli ideali dell'illuminismo, o almeno di quella parte degli ideali illuministici che Vico trovava francamente detestabili.

In ultima analisi, dunque, l'illusione che Vico contesta per definizione non è il libero arbitrio, ma l'illusione di un individualità chiusa, monadica, a cui il vero e il bene si rivelino senza mediazioni sociali. Il fatto che egli ne abbia individuato le tre figure centrali in Lutero, Giansenio e Cartesio (senza accorgersi delle loro gigantesche differenze) è comprensibile alla luce della concezione vichiana del rapporto *fides/religio*. Il grande antagonista del libero arbitrio *ut sic* non è Vico, ma notoriamente Spinoza. Ma – per contro – proprio lo Spinoza storico appare ancora pervaso da un linguaggio non dissimile da quello dei teologi "rigidi" sostenitori della Grazia efficace, dei quali segue la propensione a iscrivere il rapporto uomo/Dio e uomo/verità in una chiave di necessità e di

costrizione interna. Infine, non si dimentichi che Spinoza, che certamente propone una critica del ritualismo religioso che va molto aldilà di qualsiasi altro autore del tempo, mantiene l'idea di un possibile rapporto del singolo con Dio – con l'Essere, con la *Natura naturans*, con la totalità delle cose – non mediato dalle concezioni e dalle pratiche del volgo e direttamente basato sulle nostre capacità intellettuali e morali, come avviene nell'*amor Dei intellectualis*. Nel suo rigoroso comunitarismo antropologico, Vico sembra invece escludere a priori che il singolo abbia simili risorse e che possa pensare Dio senza le mediazioni del senso comune, del linguaggio e della storia. Ciò rende oscuro come Vico possa conciliare questa sua propensione ad allontanare la dimensione religiosa dall'ambito della coscienza e a considerarla prevalentemente nell'ambito del rituale, del cultuale e del collettivo (cioè della *religio*) con la sua convinzione che vi è almeno un caso di *fides* che è anche vera[39]. Tuttavia, questo è senz'altro uno dei punti in cui non si saprebbe dire se Vico sia stato più o meno "moderno" del suo rivale.

[39] Questo è un problema che non mi sembra sia stato risolto dagli studi vichiani e che certamente sarebbe difficile risolvere sulla base dei documenti che abbiamo. Tra le soluzioni proposte, quella di Paolo Cristofolini è senz'altro estrema, ma non priva di argomenti plausibili (cfr. Id., *Vico pagano e barbaro*, Pisa, Ets, 2010).

Andrea Battistini

Il mito di Prometeo in età moderna: dal peccato di *hybris* alla virtù della *curiositas*

A un libro fortunato sui miti greco-romani, uscito nel 1940 e ancora oggi ristampato, il suo autore, Jean Seznec, assegnò un titolo con cui volle dare rilievo alla loro «sopravvivenza». Questo lavoro, che si ispirava ai metodi e alle ricerche del Warburg Institute, aveva un suo fondamento storico, tanto più che il periodo che vi veniva privilegiato era l'età rinascimentale, programmaticamente votata a fare rivivere la cultura classica[1]. Tuttavia, l'accento posto sul permanere dei miti e dei loro significati ha indotto a fare credere, di là dalle intenzioni dell'autore, che i contenuti delle «favole antiche» mantenessero inalterati nel tempo i loro significati, finendo per precludere i caratteri di novità sorti ogni volta che in situazioni diverse quei racconti venivano interpretati in modo differente[2]. In realtà i miti, per mescolare leggende teogoniche e antropologiche, ricostruzioni eziologiche, vicende di fondazione o di successione, possiedono un carattere così duttile da assumere una polisemia indefinitamente plasmabile. Come ha scritto Francis Fergusson,

> è un destino particolare del mito quello di generare intere stirpi di elaborazioni e di versioni varianti. Esse sono così suggestive, mostrano di dir tanto, e in un modo così misterioso, che la mente non può accontentarsi di una sola versione, ma deve aggiungere, interpretare, o semplificare[3].

[1] J. Seznec, *La survivance des dieux antiques: essai sur le role de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London, The Warburg Institute, 1940. L'opera è stata poi tradotta anche in italiano presso Bollati Boringhieri nel 1980.

[2] Mette in guardia su questa possibile deformazione interpretativa Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)* (1962), Milano, Feltrinelli, 1971², p. 176.

[3] F. Fergusson, *Idea di un teatro*, a cura di R. Soderini, Parma, Guanda, 1957, p. 24.

È ciò che è avvenuto per il mito di Prometeo, narrato da Esiodo e da Eschilo, che certo a loro volta non ne furono gli originali creatori ma soltanto i primi di cui sono rimaste le testimonianze di un racconto ancora più antico. La storia del titano che rubò al carro del Sole il fuoco per donarlo agli uomini, e che per questo fu incatenato da Giove sul Caucaso, dove ogni giorno un avvoltoio (o un'aquila, secondo un'altra variante) gli rodeva il fegato che ricresceva di notte, racchiude una molteplicità di significati, dovuti anche ai numerosi dettagli secondari che legano la sua vicenda ad altre figure mitiche, da Ercole, da cui fu liberato, a Pandora, l'apertura del cui vaso segnò il principio dei mali dell'uomo. Prometeo rappresentò anche per gli antichi l'astuzia, l'intraprendenza, l'abilità, l'intelligenza, la generosità, in quanto donando il fuoco agli uomini ha donato loro le arti, da intendersi l'insieme di ogni possibile *techne*, senza dire che in questo elemento vitale non è difficile riconoscere un simbolo della scienza e della conoscenza. Non c'è dubbio però che a prevalere in questo mito è, presso greci e romani, la denunzia di una *hybris* che ricorda quella della scalata che i titani tentarono di dare all'Olimpo, essendo Prometeo uno di loro, non ancora riconosciuto come uomo, ma un semi-dio ribelle. La sua irriverenza sacrilega, il ricorso all'inganno, la volontà di andare oltre i limiti ontologici concessi dagli dèi lo imparentano alla tipologia del «divino briccone», del dio-*trickster*, tanto più che, prima ancora che «un partigiano dei mortali», Prometeo è considerato nell'antichità «un anti-dio»[4]. Oltre tutto, secondo Diogene, il dono delle arti, più che benefici, avrebbe recato una profonda corruzione della vita sociale.

In una piega diegetica del mito Prometeo è anche colui che mescolando la terra e l'acqua, riscaldate e unite con il calore del fuoco, ha formato l'uomo, raffigurato, secondo quanto scrive Ovidio, «in effigiem moderantium cuncta deorum» (*Met.*, I, 83), somigliante agli dèi che governano ogni cosa. In questo passo memorabile

[4] F. Condello, «*Molte migliaia d'anni io soffrirò»: l'infinita fortuna di Prometeo,* in Id. (a cura di), *Prometeo. Variazioni sul mito*, Venezia, Marsilio, 2011, pp. 7-78, p. 25. Ma si veda anche il classico K. Kerény, *Prometeo, il mitologema greco dell'esistenza umana*, in *Miti e misteri*, tr. it. di A. Brelich, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 150-201.

delle *Metamorfosi* si ripropone il *tòpos* dell'uomo che, a differenza degli altri viventi, ebbe un «os sublime» che gli permise di «caelum videre» e di «erectos ad sidera tollere vultus». È questa una prerogativa di eccellenza che al principio produsse un'età dell'oro, ma che poi degenerò per la superbia dei mortali, i quali, prosegue Ovidio, sciolsero le vele delle navi che per lungo tempo erano rimaste ancorate a terra e con queste «fluctibus ignotis insultavere» (v. 134), balzarono sulle onde sconosciute, sospinti da una frenesia incontenibile di ricchezze fomentatrici di guerre. L'uomo foggiato da Prometeo a sua immagine e somiglianza travalicò ogni limite assegnato al suo essere. L'oltraggio commesso dal titano con il furto del fuoco trovò un corrispettivo nelle trasgressioni dei mortali. Da questo punto di vista, la cultura latina non differisce da quella greca nel condannare chi non si attiene al principio regolatore del «ne quid nimis». Properzio ammonisce che «non può portare un gran carico la navicella del tuo ingegno» e la navigazione non deve allontanarsi dalla riva:

alter remus aquas alter tibi radat harenas:
tutus eris: medio maxima turba mari est.

Ed è di rimprovero il tono con cui si domanda «cur tua praescriptos evecta est pagina gyros?»[5].

Con il cristianesimo Prometeo può essere identificato, nella bivalenza delle interpretazioni, tanto con Dio creatore o con Gesù redentore che ricongiunge l'alleanza tra Dio e uomo, quanto con il ribelle e superbo Lucifero che volle essere come Dio. In tutti i casi i primi pensatori cristiani non cessano di condannare quella che Tertulliano definisce la *hybris* della «mala curiositas». Non per nulla nell'introduzione al *De praescriptionibus adversus haereticos* egli avverte che «piuttosto che conoscere ciò che non dobbiamo, è meglio ignorare, dal momento che già siamo giunti alla conoscenza di quello che ci è lecito sapere»[6]. Questo divieto che, quasi sorprendentemente, si

[5] «Non est ingenii cumba gravanda tui» (*Elegia* III, 3, 21-24).

[6] *PL* Migne, II, c. 9.

trova pure nella cultura pagana, nell'eccentrico Apuleio[7], vale anche per sant'Agostino, per il quale Dio non può essere scoperto da coloro la cui «curiosa peritia» arriva a «numer*are* stellas et harenam et dimeti*ri* sideras plagas et vestig*are* vias astrorum»[8]. L'inclusione nel novero dei vizi della «vana et curiosa cupiditas» di conoscere, soprattutto nel campo scientifico, è motivata in Agostino da una parte dal fatto che, cercando una spiegazione univoca dei fenomeni, resi prevedibili dalle leggi naturali, si viene implicitamente a negare l'arbitrio del Creatore nei confronti della sua opera, e dall'altra dal fatto che l'autocompiacimento dell'uomo dovuto alle scoperte, investendolo di «impia superbia», gli fanno dimenticare il suo debito di riconoscenza verso chi lo ha creato, quasi che volesse sostituirsi a Dio nella conoscenza dei cieli[9].

La Patristica giunge perfino a travisare, o meglio ad attribuire una diversa accezione a una frase paolina dell'*Epistola ad Romanos*, «Noli altum sapere, sed time» (11, 20), nella quale il verbo *sapere*, che significa propriamente "sii saggio" e quindi vuole mettere in guardia da una superbia morale ("non t'insuperbire"), viene ad acquistare un significato intellettuale, come se l'imperativo volesse dire "non volere conoscere ciò che sta in alto"[10]. Non casualmente Agostino reca come esempio di *curiositas* la iattanza di conoscere fenomeni celesti, quali il numero delle stelle, la misura dei cieli, il corso degli astri, come se l'uomo pretendesse di sostituirsi all'opera divina che, come recita un memorabile versetto della Bibbia, ha disposto «omnia in mensura, et numero, et pondere» (*Sap.*, 11, 21).

[7] Cfr. S. Lancel, *«Curiositas» et préoccupations spirituelles chez Apulée*, in «Revue de l'histoire des religions», CXV, 1961, pp. 25-46.

[8] Agostino, *Le confessioni*, V, iii, 3, a cura di A. Marzullo, Bologna, Zanichelli, 1968, p. 238.

[9] Si veda H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1966), tr. it. di C. Marelli, Genova, Marietti, 1992, cap. VI (*L'inclusione della curiosità nel catalogo dei vizi*).

[10] Si veda per questa parte il magnifico saggio di C. Ginzburg, *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento* (1976), in Id., *Miti emblemi spie*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 107-132. Per tutt'altre vie Jan Kott, un critico teatrale che si è confrontato con il *Prometeo incatenato* di Eschilo, lo ha parimenti definito la «tragedia della verticalità» (cit. in F. Condello – a cura di –, *Prometeo*, cit., p. 7).

Semioticamente ciò che è alto si identifica con il cielo e con Dio, connotato da un «ambito separato, cosmico religioso e politico, […] vietato alla conoscenza umana»[11]. È significativo che Dante, non conoscendo a fondo il mito di Prometeo, nominato una sola volta di sfuggita nel *Convivio* in un passo che è una semplice citazione del luogo qui ricordato di Ovidio, lo sostituisce, come esempio di *hybris*, con i miti semanticamente paralleli di Fetonte e di Icaro, dei quali nella *Commedia* si isola l'istante più drammatico, quello dell'insuccesso di un'impresa viziata dal peccato di supponenza, ovvero di superbia. La favola archetipica del volo umano, attestato in ogni civiltà[12], li coglie non già nell'ebbrezza ascensionale ma, proprio a causa del loro volere spingersi troppo in alto, nella conseguente caduta, quando Fetonte «abbandonò li freni» del carro del Sole[13] e Icaro sentì la cera sciogliersi per il calore solare, perdendo così le ali fabbricategli da Dedalo[14]. È quasi scontato riandare al «folle volo» di Ulisse, nella *Commedia* rivissuto tante volte con la frequenza di un incubo incancellabile, anche perché l'eroe greco è «figura»[15] di Lucifero allorché «cadde giù dal cielo» (*Inf.*, XXXIV, 121), non diversamente dalla nave di Ulisse, la cui prora è vista «ire in giù» (XXVI, 141).

L'episodio di Ulisse è uno dei tanti che, decontestualizzato e reso attuale, è stato interpretato in un modo molto distante da come lo aveva inteso Dante. Le generazioni moderne che hanno ereditato gli ideali della rivoluzione scientifica hanno considera-

[11] G. Ginzburg, *L'alto e il basso,* cit., p. 111.

[12] M. Eliade, *Symbolismes de l'ascension et «rêves éveillés»*, in Id., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 126-139.

[13] Dante, *Inf.*, XVII, 107. L'episodio di Fetonte si riaffaccia tanto in Purgatorio, dove «mal non seppe carreggiar» la strada (*Purg.*, IV, 72), quanto in Paradiso, dove «mal guidò» il timone del suo carro (*Par.*, XXXI, 125).

[14] «…quando Icaro misero le reni / sentì spennar per la scaldata cera, / gridando il padre a lui "Mala via tieni!"» (*Inf.*, XVII, 109-111).

[15] Il termine è ovviamente da intendersi nell'accezione specialistica dell'ermeneutica biblica, applicata a Dante da un memorabile saggio eponimo di Erich Auerbach (*Figura* – 1944 –, in Id., *Studi su Dante*, tr. it. di M.L. Bonino De Pieri e D. Della Terza, Milano, Feltrinelli, 1979[7], pp. 174-221).

to i versi con cui Ulisse convince i suoi compagni a rimettersi in mare a esplorare l'ignoto («fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza») come l'elogio più appassionato dell'audacia dell'uomo e del suo inarrestabile istinto esplorativo, dimenticando che a pronunciarlo è un fraudolento che con la sua «orazion picciola» porta alla rovina i suoi compagni, risultando così un falso profeta[16]. Come ha rilevato un semiologo, Juri M. Lotman, mentre il senso del viaggio di Dante, che è un pellegrino, è dato legittimamente da uno slancio verso l'alto, la traiettoria del viaggio di Ulisse, che è un esploratore mosso dalla *hybris*, segue una verticalità di discesa[17], con la nave che si inabissa al cospetto della montagna del Purgatorio, una meta preclusa a chi, essendo pagano, è privo della grazia di Dio. Oltre tutto, secondo gli studi condotti da Maria Corti[18], a partire dalle fonti arabe dell'VIII secolo, lo stretto di Gibilterra era diventato il punto, per dirla con Dante, «dov'Ercule segnò li suoi riguardi / acciò che l'uom più oltre non si metta» (*Inf.*, XXVI, 108-109). Ulisse ha dunque varcato un limite invalicabile e Dante vede in lui il suo stesso desiderio di sapere e di conoscere che, se incontrollato, può portare alla *hybris* e alla perdizione. Per questo, proprio al cospetto della pena di Ulisse, che ha ingannato i compagni facendo loro balenare il successo di un'impresa viceversa destinata al fallimento, dice di «affren*are»* «più lo 'ngegno […] ch'i non soglio, / perché non corra che virtù nol guidi» (*Inf.*, XXVI, 21) e perda il controllo della rotta, come fecero, oltre a Ulisse, due altri mitici temerari, Fetonte e Icaro.

Che il significato allegorico del mito di Icaro abbia in Dante lo stesso valore di quello, forse a lui ignoto, di Prometeo, di cui

[16] Cfr, E. Fumagalli, *Tra falsi profeti e profeti veri: l'Ulisse di Dante*, in Id., *Il giusto Enea e il pio Rifeo. Pagine dantesche*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 55-88, che sviluppa le tesi che furono di G. Padoan, *Ulisse «fandi fictor» e le vie della sapienza. Momenti di una tradizione,* in Id., *Il pio Enea, l'empio Ulisse*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 170-199.

[17] J.M. Lotman, *Il viaggio di Ulisse nella «Divina Commedia» di Dante*, in Id., *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, a cura di S. Salvestroni, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 81-102, p. 96-98.

[18] *La "favola" di Ulisse: invenzione dantesca?*, in Id., *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 113-145.

riveste l'identico ruolo, è dimostrato, in età già rinascimentale, dalla loro completa identificazione visibile nei repertori di emblemi e di imprese araldiche. Nella raccolta popolarissima di Andrea Alciato Icaro è raffigurato mentre dal cielo precipita a capofitto in mare, preconizzando la fine di chi fa l'astrologo, destinato per la sua arrogante presunzione a cadere proprio «dum super astra vehit». Non diversamente Prometeo, fissato nella classica postura incatenata al suolo e divorato da un avvoltoio, offre la spiegazione del motto «Quae supra nos, ea nihil ad nos», chiarito con il distico «roduntur variis prudentum pectora curis, / qui coeli affectant scire, deumque vices» con cui si sancisce che «i petti dei dotti che vogliono investigare la natura del cielo sono rosi da molteplici affanni». La *princeps* degli *Emblematum libri*, che ebbe un centinaio di edizioni, è del 1531 e ricava dal mito di Prometeo l'illustrazione della colpa di *hybris*[19]. Nel giro però di qualche generazione una vicenda che era generalmente considerata un esempio di superba tracotanza cambia radicalmente di segno. Ciò che più mette conto di notare è che il rovesciamento ermeneutico si riscontra proprio nelle *summe* enciclopediche di emblemi che, costituendo manuali di consultazione per artisti, letterati e filosofi, attestano una trasformazione ormai istituzionalizzata in un canone.

Poco dopo la metà del Seicento ancora Carlo Ginzburg ha trovato in una raccolta di emblemi di Marcello Marciano l'effigie di Prometeo che protende la mano verso il carro del Sole, accompagnata dal motto «Nil mortalibus arduum». Anche in questo caso esiste in un altro libro secentesco di emblemi un motto equivalente per Icaro, consistente nell'imperativo «Nil linquere inausum», che funge da didascalia all'immagine del figlio di Dedalo che volteggia incolume nel cielo[20]. Se fino allora i due personaggi mitologici erano giudicati quasi sempre riprovevoli per la loro sconfinata audacia, da questo momento assurgono prevalentemente a eroi positivi

[19] C. Ginzburg, *L'alto e il basso*, cit., p. 112.

[20] Ivi, pp. 120-122. Le due opere sono M. Marciano*, Pompe funebri dell'universo nella morte di Filippo quarto*, Napoli, per E. Longo, 1666, p. 102 e A.B. de Boodt, *Symbola varia diversorum principum* (1603), Amsteledami, apud Y. Haring, 1686, p. 292.

per non avere al contrario lasciato nulla di intentato nella ricerca della verità. «Prometheus est nobis imitandus», stabilisce Erasmo, facendo di lui un fratello degli umani. Le volte in cui in precedenza Prometeo godeva di uno statuto ermeneutico positivo, come per esempio in Marsilio Ficino, era perché fungeva, in quanto semidio, da intermediario tra Dio e l'uomo. In questo senso non aveva rubato il fuoco divino, come voleva la versione del mito classico, ma lo aveva ricevuto, e la sua infelicità sul Caucaso non era dovuta a una punizione, ma, in linea con un neoplatonismo cristianizzato, al desiderio inestinguibile di ritornare nella sede celeste da cui aveva tratto il fuoco[21].

Tra Cinque e Seicento Prometeo si fa uomo, al punto che Bacone intitola il capitolo XXVI del *De sapientia veterum* «Prometheus sive status hominis». Anzi Pomponazzi è ancora più preciso, notificando che «Prometheus vere est philosophus», per il quale tutte le sofferenze di cui il mito discorre non costituiscono un crudele rito punitivo come nell'emblema di Alciato e nella passata tradizione, ma le fatiche e le inquietudini a cui si sottopone volontariamente per soddisfare la sua bramosia di scoprire cose sempre nuove, a questo punto affatto legittima, perfino quando pretende, nei voti di Pomponazzi, di «scire Dei archana». L'apoteosi di questo istinto di ricerca, di questa spregiudicatezza, nasce proprio come reazione ai veti del precedente paradigma dogmatico che al contrario aveva esaltato i meriti della rinuncia e condannato la scelta depravata del superamento dei limiti[22]. Ora, con Pomponazzi, la «curiositas» non è più «impia», ma «pia»[23], riscattata da un *ethos* che fa vincere ogni esigenza corporale, visto che, completamente assorto nella sua *quête* conoscitiva, il filosofo prometeico «non sitit, non famescit, non dormit, non comedit, non expuit, ab inquisitoribus prosequi-

[21] Cfr. J.-C. Margolin, *Le mythe de Prométhée dans la philosophie de la Renaissance*, in L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *Il mito nel Rinascimento*, Atti del convegno internazionale di Chianciano e Montepulciano, luglio 1991, Milano, Nuovi Orizzonti, 1993, pp. 241-269, pp. 246-254.

[22] H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 411.

[23] J.-C. Margolin, *Le mythe de Prométhée*, cit., p. 257.

tur, fit spectaculum vulgi»[24]. Con una torsione semantica uguale e contraria a quella subita dall'avvertimento paolino del «noli altum sapere», l'altro celebre invito, questa volta di Orazio, «sapere aude» di *Epistolae* I, 2, 40, che nel testo originario era un appello al buon senso e alla saggezza pratica, rivolto a uno sciocco che per guadare un fiume aspettava che l'acqua finisse di scorrere, viene inteso al principio dell'età moderna in accezione intellettuale, come sprone all'ardimento conoscitivo[25]. Nel nuovo significato, il motto diventa la divisa personale di Gassendi, in un'età in cui la nuova scienza pretende un coraggio, un'energia, una curiosità molto più accentuate, almeno da quando viene battuto in breccia il principio dell'*ipse dixit* e a contare non è più lo sforzo di dimostrare e di confermare ciò che già è stato detto dalle *auctoritates* del passato, a cominciare da Aristotele, ma l'ambizione e l'orgoglio di scoprire cose nuove.

A cominciare almeno dall'ultimo quarto del secolo scorso sono stati messi in evidenza il ruolo e il valore che le tematiche di àmbito ermetico e astrologico hanno assunto nella genesi della scienza moderna. Se questa ricusa l'idea dell'occultismo di un sapere iniziatico, connesso al mito di un sapere arcano rimasto privilegio di pochi eletti, alla quale la generazione di Galileo, Cartesio, Keplero, Pascal oppone una sua democratizzazione, ne condivide però il principio euristico che la natura nasconde i suoi segreti e che quindi è necessaria l'intraprendenza e la sfrontatezza che fu di Prometeo. La nuova concezione del sapere educa anche a una nuova attitudine deontologica dell'uomo, che adesso sa di non potere più aspettarsi che la verità arrivi dall'alto, come un sigillo che si imprime e si impone sull'individuo in virtù della sua stessa forza illuminante (la «vis veri»), alla quale non si può resistere. A questa «rassegnazione teoretica»[26] subentra nel corso dei secoli XVI e

[24] P. Pomponazzi, *Il Fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, III, 7, 25, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze-Torino, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Nino Aragno, 2004, t. II, p. 524.

[25] Lo fa notare una volta di più C. Ginzburg, *L'alto e il basso*, cit., pp. 124-126.

[26] Si veda il saggio di H. Blumenberg, *La metaforica della «possente» verità*, in Id., *Paradigmi per una metaforologia* (1960), tr. it. di M.V. Serra Hansberg, Bologna, il Mulino, 1969, pp. 11-19 e 15.

XVII una prospettiva che concepisce il vero come una preda che si nasconde, e che allo scienziato attribuisce necessariamente un ruolo attivo, fatto di travagli e di investigazioni infinite. La scienza moderna reca con sé anche un nuovo paradigma umano e un'inedita tensione conoscitiva che fa di Prometeo una figura paradigmatica.

Non è dunque un semplice complimento barocco quello di un corrispondente di Galileo che, dopo avere letto la sua *Storia e dimostrazioni intorno alle macchie solari*, gli scriveva riconoscendo ammirato che lo scienziato «non solo come Linceo, ma come un altro Prometeo, sia veramente salito nel cielo et habbi penetrato le più secrete cose che possono riconoscersi in esso»[27]. Del resto lo stesso Galileo constatava nella lettera a Cristina di Lorena che nel cielo non ci si può accontentare di vedere soltanto «lo splendor del Sole e delle stelle e 'lor nascere ed ascondersi (che è il termine sin dove penetrano gli occhi de' bruti e del vulgo)», perché nel regno della natura

> vi son dentro misteri tanto profondi e concetti tanto sublimi, che le vigilie, le fatiche e li studi di cento e cento acutissimi ingegni non gli hanno ancora interamente penetrati con l'investigazioni continuate per migliaia d'anni[28].

Le caratteristiche manifeste sono quelle che Galileo chiama nel *Saggiatore* e nei *Massimi sistemi* le qualità secondarie, e costituiscono solo degli indizi o tracce di cui servirsi per stanare le cause nascoste. Non è un'esclusiva dei filosofi ermetici, degli occultisti o degli astrologi parlare di «arcana naturae» ed esaltare chi le investiga, essendo questa una formula frequente anche presso gli araldi della nuova scienza[29].

[27] Lettera di Antioco Bentivoglio del 21 settembre 1614 in G. Galilei, *Opere*, Ed. naz. a cura di A. Favaro, Firenze, Barbèra, 1890-1910, ristampa anastatica del 1968, vol. XII, p. 99.

[28] G. Galilei, Lettera del 1615 a Cristina di Lorena, ivi, vol. V, p. 329.

[29] Segnala l'alta frequenza di questa espressione W. Eamon, *La scienza come "venatio"*(1994), in Id., *La scienza e i segreti della natura*, tr. it. di R. Repetti, Genova, Ecig, 1999, pp. 397-440 e 436-437.

Le nuove metafore euristiche sono quelle del labirinto e della selva. A questo proposito Bacone dà a una sua grandiosa raccolta di esperienze naturali il titolo di *Sylva sylvarum*, alludendo implicitamente a una forma di conoscenza che sia un fare e paragonando il metodo induttivo a una battuta di caccia[30]. Di qui forse la sua insistenza nel richiedere allo scienziato «abilità e fiuto da segugi», collegando la sua attività intellettuale all'«immagine di un cacciatore che insegue una lepre», o alla «caccia al daino in una riserva»[31]. Ma ancora più importanti, per comprendere il metodo induttivo e avvicinarlo al «paradigma indiziario»[32], sono i termini impiegati da Bacone all'interno dello stesso campo semantico venatorio, che lo portano a parlare di «tracce», «vestigia», «orme»[33], per indicare un lavoro incessante di interrogazione della natura, scuotendo l'umanità dal pigro torpore derivato dal credere che ormai non ci sia più niente di nuovo da scoprire. Nel suo *Valerius Terminus* il Lord Cancelliere ribadisce che Dio ha posto segreti alla sua opera, ma non perché sia geloso delle conoscenze a cui può giungere l'uomo, ma per dare loro più piacere nello scoprirli[34]. Nella generazione posteriore alla sua Geminiano Montanari, uno scienziato italiano che si rifaceva al suo magistero, fonderà nel 1666 l'Accademia della Traccia. Il mito di Prometeo, che con la sua curiosità e la sua vocazione investigativa carpisce e consegna agli uomini il fuoco gelosamente custodito dagli dèi, altrimenti irraggiungibili nel loro Olimpo, si intreccia, condividendone la stessa metamorfosi esege-

[30] F. Bacone, *De sapientia veterum*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza, 1965, I, p. 150. La metafora fa parte della favola intitolata «venatio Panis», la caccia di Pan, il dio greco dei cacciatori. Su questa analogia cfr. M. Cavazza, *Metafore venatorie e paradigmi indiziari nella fondazione della scienza sperimentale*, in «Annali dell'Istituto di discipline filosofiche dell'Università di Bologna», I, 1979-1980, pp. 107-133.

[31] F. Bacone, *De dignitate et augmentis scientiarum*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., II, pp. 261 e 283-284.

[32] Nel nostro tempo questa procedura è stata rilanciata da C. Ginzburg, *Spie, radici di un paradigma indiziario* (1979), in Id., *Miti emblemi spie*, cit., pp. 158-209.

[33] Lo spoglio in M. Cavazza, *Metafore venatorie*, cit., p. 117.

[34] H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 418.

tica, con il mito di Atteone, il cacciatore punito per la sua *hybris*, consistente nell'avere osato spiare le nudità di Diana che nel folto della foresta si riteneva al riparo dagli sguardi di uno sfacciato e irriguardoso *voyeur*[35].

Ricordato in molte opere bruniane, il significato allegorico di Atteone è spiegato soprattutto nei dialoghi *De gli eroici furori*, dove il suo mito corrisponde alla ricerca dell'intelletto umano «alla caccia della divina sapienza, all'apprension della beltà divina»[36]. Si tratta di un obiettivo quanto mai ambizioso, che lo sospinge fino «alla reggion de cose incomprensibili», gettandosi in un'avventura speculativa al termine della quale «da quel ch'era un uom volgare e commune, dovien raro ed eroico, ha costumi e concetti rari, e fa straordinaria vita». Questa sorta di apoteosi, con la quale Atteone «vive vita de dèi, pascesi d'ambrosia et inebriasi di nettare»[37], contrasta con la storia del cacciatore punito da Diana e da lei trasformato in cervo perché sia sbranato dai suoi cani che non lo riconoscono, ma questa sua morte, nell'interpretazione di Bruno, si riferisce alla sua parte sensuale, che lo scioglie «dalli nodi de perturbati sensi», rendendolo «libero dal carnal carcere della materia; onde non più vegga come per forami e per fenestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglie a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizonte». In questo modo il cacciatore diventa preda, nella quale si annulla «facendolo morto al volgo, alla moltitudine»[38]. Il suo territorio di caccia, senza limiti, rivela il gusto dell'impresa straordinaria e del rischio che Bruno avrebbe evocato entusiasticamente nel 1588, tre anni dopo *Gli eroici furori*, nel *De progressu et lampade venatoria*, dove il suo spirito avventuroso lo descrive «universale spacium, recessus et atria multa complectens in quibus venari et inveniri

[35] Sulla fortuna di questa figura in età moderna si veda J. Vanacker, *Non al suo amante più Diana piacque. I miti venatori nella letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2009.

[36] G. Bruno, *De gli eroici furori* (1585), in Id., *Opere italiane*, a cura di N. Ordine, Torino, Utet, 2002, II, p. 576.

[37] Ivi, p. 579.

[38] Ivi, pp. 695-696.

tentandum»[39]. Alla conoscenza non ci sono più confini e la verità non ha più prigioni che la custodiscano. Bruno, ha scritto Hans Blumenberg, «è la vera figura di Faust del secolo», il personaggio letterario che tra Cinque e Seicento diventa protagonista della stessa rivoluzione semantica dei mitologici Prometeo, Icaro e Atteone, culminante nella redenzione operata da Goethe[40].

A questo punto non c'è da stupirsi se la vicenda di Atteone, risoltasi in un'esaltazione della ricerca filosofica, viene idealmente a congiungersi con quella di Prometeo, «audace e curioso», secondo il giudizio dello *Spaccio della bestia trionfante*[41]. Il suo gesto di «stender le mani a suffurar il fuoco di Giove per accendere il lume della potenza razionale» è per giunta avvicinato a quello di Adamo di «stender le mani ad apprendere il frutto vietato dall'arbore della scienza», ponendosi a una distanza incommensurabile dagli «asini» che, dopo la confusione seguìta all'altro topico esempio di *hybris*, ossia la costruzione della torre di Babele,

> fermaro i passi, piegaro o dismesero le braccia, chiusero gli occhi, bandiro ogni propria attenzione e studio, riprovaro qualsivoglia uman pensiero, riniegaro ogni sentimento naturale,

talché persero il carattere prensile delle mani con cui afferrare i frutti del sapere, avendo «inceppate le cinque dita in un'unghia», e intesero «non altrimente che come gli vien soffiato a l'orecchie dalle revelazioni o de gli dèi o de' vicarii loro»[42].

Nell'attribuire a Prometeo e ad Adamo il pregio di un'azione altamente meritoria, Bruno, identificandosi in essi, rivendica l'eroica unicità di un atto individuale, facendosi espressione dell'individualismo del Rinascimento, in linea con ciò che a suo tempo Cassirer notò in Bovillus, per il quale Prometeo è il Sapiente che

[39] Id., *Opera latine conscripta*, a cura di F. Tocco e G. Vitelli, Firenze, Le Monnier, 1889, p. 19.

[40] H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 412.

[41] G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), in Id., *Opere italiane*, cit., II, p. 393.

[42] Id., *Cabala del cavallo pegaseo* (1585), in Id., *Opere italiane*, cit., pp. 446-447.

abbandona il mondo sensibile vivendo «immoto e impassibile» in seno alla contemplazione[43], con una «finale separazione fra sapienti e stolti, fra individui d'eccezione, provvisti di mistiche certezze, e intelligenze comuni»[44], sulla linea metafisica già notata in Ficino. Questa interpretazione del mito, che fa dell'aspirazione liberatrice al sapere una prerogativa di pochissimi, lascia un poco in ombra la parte della storia in cui Prometeo dona il fuoco agli uomini. Su questa si appunta l'epistemologia della nuova scienza che non vuole ricondurre l'uomo a Dio, ma «liberare la intelligenza limitata degli uomini dai pregiudizi, dagli errori tradizionali, dagli *idola* che ne inceppano e ne ostacolano il *normale* funzionamento»[45]. Una prima attestazione è in Campanella il quale, dopo avere paragonato in un sonetto autobiografico la propria condizione di prigioniero nel carcere napoletano di Sant'Elmo a Prometeo incatenato nel Caucaso, conclude il sonetto proemiale del suo canzoniere con un comando perentorio indirizzato a tutti gli uomini:

> doglia, superbia e l'ignoranza vostra
> stemprate al fuoco ch'io rubbai dal sole[46].

Ancora più esplicito è Francesco Bacone, i cui principî solidaristici, fondati sullo sviluppo armonico e unanime dell'intera umanità, ispirarono la nascita della Royal Society. Fondando la sua visione sull'idea moderna di un progresso indefinito del sapere, lo scienziato non è più un titanico solitario e solipsista ma un uomo come tutti gli altri impegnato a portare avanti insieme con gli altri uomini una ricerca collaborativa, in una condivisione in cui il fuoco di cui si è impadronito Prometeo si possa propagare come una Pentecoste con quella staffetta che il Lord cancelliere chiama «traditio lampa-

[43] Ch. de Bouelles [Bovillus], *Il Sapiente*, a cura di E. Garin, Torino, Einaudi, 1943, p. 39.

[44] P. Rossi, *I filosofi e le macchine*, cit., pp. 180-181.

[45] Ivi, p. 181.

[46] T. Campanella, *Proemio*, in *La Città del Sole e Scelta d'alcune poesie filosofiche*, a cura di A. Seroni, Milano, Feltrinelli, 1962, vv. 13-14, p. 56.

dis», applicata a una dimensione pratica e tecnica, alla portata di tutti. Non più dunque l'immagine di un eroe che aspira a una forma di apatia stoica, come in Bovillus, ma quella di intere generazioni che agiscono sollecitate da una «stimulatio perpetua et irrequieta»[47].

Questo atteggiamento, che Bachelard, movendo da prospettive blandamente junghiane, ha battezzato «complesso di Prometeo»[48], fatto di incessante desiderio, intima insoddisfazione e pulsione conoscitiva, si ritrova anche in Galileo, impersonato nella figura dell'indagatore dei suoni che, dotato di attribuiti "prometeici", compare, in una sorta di novellina euristica, nel *Saggiatore*. Nel suo carattere sono presenti tutte le qualità del nuovo scienziato: l'«ingegno perspicacissimo», che costituisce il momento razionale della ricerca, e la «curiosità straordinaria», che rappresenta la componente sperimentale[49] e che nel Seicento non è più sinonimo di trasgressione ma promossa a inclinazione fortunata a conoscere l'ignoto, protesa a ricercare il senso di un'esperienza, dotandola di un'interpretazione, e incessantemente sorretta da un desiderio incontentabile. E la sua ansia itinerante, che lo sospinge ora in «un piccol tugurio», ora in «un tempio», ora in un'«osteria», rispecchia l'*ethos* dell'osservatore inquieto, pronto a misurarsi generosamente con la concretezza del vivente, interrogato senza lesinare spese e fatiche, pronto a ritornare sui suoi passi, a ricredersi sulle prime impressioni, in un'interrogazione del mondo sensibile che non trova mai pace[50]. Non per caso l'etimo di "curiosità" mostra la derivazione da "cura", una parola che implica sollecitudine, zelo, diligen-

[47] Cit. in J.-C. Margolin, *Le mythe de Prométhée*, cit., p. 267.

[48] La formula è in G. Bachelard, *Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1971.

[49] Su quest'ultima dote cfr. E. Raimondi, *L'esperienza, un «curioso» e il romanzo*, in Id., *La dissimulazione romanzesca. Antropologia manzoniana*, Bologna, il Mulino, 2004[3], pp. 17-30.

[50] Non è quindi del tutto vero quanto afferma M. Cavazza, *Metafore venatorie*, cit., pp. 119-120, che tende a contrapporre la metafora del labirinto come selva secondo il punto di vista di Bacone, espressione del metodo induttivo, alla metafora del labirinto come architettura geometrico-matematica che esprimerebbe l'impostazione mentale di Galileo, perché anche nel racconto dell'uomo che studia la natura dei suoni il metodo seguìto è quello induttivo.

za[51] e il primo biografo di Galileo, l'allievo Vincenzio Viviani, può parlare della «filosofica curiosità» quale prerogativa di chi batte la via della conoscenza[52]. Evidentemente anche Galileo è convinto al pari di Bacone che il progresso sia indefinito, se nella lettera cosiddetta copernicana a Benedetto Castelli si chiede retoricamente: «chi vuol por termine a gli umani ingegni? Chi vorrà asserire, già essersi saputo tutto quello che è al mondo di scibile?»[53].

Questa baldanzosa indole perlustrativa, che indusse l'imperatore Carlo V a convertire in «plus ultra» il motto latino «non plus ultra», posto a spiegazione delle Colonne d'Ercole come deterrente del desiderio e della speranza, e che suggerì a Bacone di porre nel frontespizio di una sua opera una nave che invece le supera accompagnata dal motto «multi pertransibunt et augebitur scientia»[54], è talmente pervasiva da contagiare perfino la Compagnia di Gesù, il cui Collegio romano rappresentò nel Seicento la voce ufficiale della Chiesa in fatto di scienza. Anche Daniello Bartoli non si nasconde le difficoltà della ricerca, dovute al fatto che Dio ha sì concesso degli «spiragli» attraverso cui conoscere «le fatture dell'onnipotente sua mano», ma sono comunque «cifere, non imagini; non effigie, ma ombre»[55]. Da queste ontologiche difficoltà non deriva però la rassegnata resa al labirinto dell'essere ma anzi un incentivo a osare, prendendo a esempio ciò che narra il mito di Icaro, menzionato da Bartoli nel trattato giovanile *Dell'uomo di lettere difeso ed emendato*, dove viene espressa tutta l'ammirazione per colui che «volando s'avvicinò alle stelle», il quale, pur avendo fallito nell'impresa, per il suo «generoso ardire» ha avuto «più ammiratori della salita che

[51] Per questo rinvio si veda G. Mazzotta, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, Einaudi, 1999, p. 109, che vichianamente connette la «curiosità» alla «meraviglia».

[52] V. Viviani, *Vita di Galileo*, a cura di L. Borsetto, Bergamo, Moretti & Vitali, 1992, p. 106.

[53] G. Galilei, Lettera del 21 dicembre 1613 a Benedetto Castelli, in Id., *Opere*, cit., V, p. 284.

[54] F. Bacon, *Instauratio magna*, Londini, apud Joannem Billium, 1620.

[55] D. Bartoli, *La ricreazione del savio* (1659), a cura di B. Mortara Garavelli, Parma, Guanda, 1992, p. 36.

non ha schernitori della caduta», esattamente come è dipinto nella raccolta di simboli di Anselmo Boezio de Boodt ricordata sopra. Pur essendo un gesuita, Bartoli, più che un seguace di Aristotele e un assertore del principio dell'autorità, sembra qui condividere le pronunzie di un Bacone o di un Galileo, facendo di Icaro un modello anche per i cultori delle scienze umane, assolti dal peccato di *hybris* nella certezza che «più felici andrebbon le lettere» e sarebbero impiegati «a miglior uso gli anni, gli studii e l'ingegno», solo che tutti gli sforzi fossero rivolti «ad arricchire le scienze e l'arti di qualche nuovo ritrovamento, che, non conosciuto da gli antenati, sia giovevole a' posteri che verranno». Si ripropone dunque nel devoto uomo di chiesa il canone baconiano della «traditio lampadis», alla quale si è ricondotti anche per l'auspicio a un sapere pratico e utile, dal momento che l'impegno a «ritrovar nelle lettere nuove cognizioni» è come fare «vela all'acquisto di nuove mercatanzie, onde riuscisse e il mondo più ricco e noi più gloriosi». In altri termini, continua Bartoli, «le scienze e le buone arti tanto si stendono quanto l'acutezza de' nostri ingegni può giungere ad allargarle»[56].

La nuova scienza, aprendosi agli orizzonti di sempre nuove attese, infrange gli inviolabili veti degli antichi, fondando il mito della «terra incognita»[57], il cui paradigma diventa il «generoso Colombo» che, lungi dall'essere tacciato di *hybris*, conseguì «quei meriti immortali per cui tutti i secoli avvenire a lui, e per lui a Genova e all'Italia tutta, si confesseranno debitori di quanto vale un mondo»[58]. La nuova concezione della scienza come progresso indefinito, nel segnare l'avvento dell'età moderna, ha fatto sì che, come ha scritto ancora Bartoli, «quegli che portano più lontano i confini e dilatano a maggior tenuta il bel regno della sapienza», non che subire la

[56] Id., *Dell'uomo di lettere difeso ed emendato*, in Id., *Opere morali*, Roma, Varese, 1684, pp. 31-32. Si veda anche il commento a questo passo di G. Baffetti, *Daniello Bartoli tra antichi e moderni*, in A. Cavalli (a cura di), *Alambicco e calamaio (scienza e letteratura fra Seicento e Ottocento)*, Milano, Unicopli, 2002, pp. 11-38.

[57] Cfr. H. Blumenberg, «Terra incognita» e «universo incompiuto» come metafore del moderno atteggiamento del mondo, in Id., *Paradigmi per una metaforologia*, cit., pp. 73-85.

[58] D. Bartoli, *Dell'uomo di lettere*, cit., p. 33.

condanna che fu inflitta a Prometeo o il veto fissato dalle colonne d'Ercole, abbiano lasciato di sé il «glorioso nome […] nella memoria de' tempi, nella celebrità della fama, nella stima e reputazione del mondo», talché non bisogna mai «perder l'animo, non gittare, non ismarrir la speranza, ma prender animosamente il mare a golfo»[59]. A maggior ragione si potrebbe pensare che il mito di Prometeo sia irreversibilmente investito da un significato altamente positivo oggi, nel XXI secolo. Ha in questo senso un significato probante il fatto che in un film di Ridley Scott uscito appena nel settembre 2012 l'astronave che compie un viaggio ai confini dell'universo e che dà il titolo alla pellicola si chiama *Prometheus*, e ancora il fatto che la sonda che in questo momento sta esplorando il suolo di Marte si chiama *Curiosity*. D'altra parte però c'è ancora chi accusa di *hybris* gli scienziati che fanno ricerche sulle cellule staminali e su altri campi in cui viene coinvolta la bioetica. Dunque la dialettica tra l'esaltazione e la condanna di Prometeo, e soprattutto di ciò che la sua azione rappresenta, è, nonostante tutto, ancora viva e attuale.

[59] Id., *De' simboli trasportati al morale*, in Id., *Opere morali*, cit., pp. 643-644.

Raffaele Carbone

La novità del Nuovo Mondo e i limiti del sapere umanistico negli *Essais* di Montaigne

Il percorso di lettura che qui si propone prende in esame alcuni capitoli degli *Essais* di Montaigne, e in particolare *Des Cannibales* (I, 31), con l'intento di mettere in luce come la novità radicale delle terre americane e dell'organizzazione delle popolazioni autoctone suscitino in questo autore una riflessione sui limiti del sapere umanistico e sulle incongruenze interne della cultura e delle società europee. *Des Cannibales*, insieme all'*Apologie de Raymond Sebond* (II, 12) e a *Des coches* (III, 6), è tra i testi montaignani più citati e commentati. In un articolo apparso sul «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne» Frank Lestringant notava già trent'anni fa che dopo i lavori pionieristici di Villey e Chinard le analisi dell'*essai* I, 31 si erano moltiplicate, a testimonianza degli stimoli e delle difficoltà che pone questo testo a chi lo legge e lo interpreta. A fronte di questa proliferazione di commentari Lestringant scriveva che il significato più ampio di I, 31 è chiaro: richiamando la polarità natura/arte dell'*Apologie de Raymond Sebond*, Montaigne afferma la superiorità della prima sulla seconda per tratteggiare un'immagine accattivante e favorevole alla società dei Cannibali del Brasile, descritti in termini affini dai viaggiatori Hans Staden, André Thevet, Jean de Léry[1]. In questa sede, in cui non possiamo render conto dell'immensa letteratura critica su *Des Cannibales* e sugli autori e libri dell'epoca che esso può richiamare, circoscriviamo la nostra indagine a quei nuclei tematici e quelle guglie di riflessione che mettono a nudo la *hybris* degli intellettuali contemporanei di Montaigne e che rendono palesi i limiti e le contraddizioni di un certo sapere umanistico.

[1] Cfr. F. Lestringant, *Le Cannibalisme des "Cannibales": I. Montaigne et la tradition*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», VIe s., 1982, 9-10, pp. 27-40, pp. 27-28.

La lettura che si delinea in queste pagine si costruisce attraverso un confronto con le interpretazioni di *Des Cannibales* proposte da Gérard Defaux e Tzvetan Todorov, evocate in tempi più recenti da David Quint. Secondo questi studiosi, la riflessione montaignana sull'altro non riesce in realtà ad attingere l'altro. Facendo leva su alcuni testi di Montaigne, tra cui quello in cui è detto che «l'homme ne peut estre que ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portée»[2], Defaux sostiene che il pensatore bordolese, animato nei propositi dalla volontà di offrirci una rappresentazione fedele dell'universo cannibale, nei fatti proietta sulla pagina i suoi propri desideri, i suoi propri miti e quelli della cultura umanistica del suo tempo[3]. Seguendo i movimenti del testo montaignano, nota Defaux, i grandi autori dell'Antichità (Platone, Licurgo, Erodoto, Plutarco, Properzio, Orazio, Seneca, Ovidio, Virgilio, Persio, Giovenale, Claudiano) sostituiscono la loro voce a quella dei testimoni di Montaigne dando corpo e risonanza, ancora una volta, al grande mito umanistico delle origini in modo tale che la poesia e la filosofia costituiscono il mezzo dell'unico discorso possibile sull'alterità del Nuovo Mondo: alla fine solo il mito esiste, esso è la sola Presenza, mentre l'altro resta impenetrabile, chiuso per sempre nella sua differenza e da essa isolato[4].

[2] M. de Montaigne, *Les Essais*, édition par P. Villey et V.-L- Saulnier, Paris, P.U.F., 2004 (d'ora in poi *Essais*), p. 520 A (tr. it. *Saggi*, a cura di F. Garavini, note e testo francese a fronte a cura di A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, p. 947).

[3] Cfr. G. Defaux, *Rhétorique et représentation dans les Essais: de la peinture de l'autre à la peinture du moi*, in *Rhétorique de Montaigne*, Actes du Colloque de la Société des Amis de Montaigne (Paris, 14 et 15 décembre 1984), réunis par F. Lestringant, Paris, Champion, 1985, pp. 21-48, p. 37.

[4] Cfr. Id., *Marot, Rabelais, Montaigne: L'écriture comme présence*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1987, pp. 174-175. Questa linea interpretativa – che in altre forme è seguita tra gli altri da J.I. Abecassis, *"Des cannibales" et la logique de la représentation de l'altérité*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», numéro spécial: *Montaigne et le Nouveau Monde*, VIIe s., 1992-93, 29-32, pp. 195-205 – ha per certi versi un possibile antecedente in un articolo di Aldo Scaglione, secondo il quale l'atteggiamento di Montaigne verso le popolazioni del Nuovo Mondo è quello dell'umanista che si serve dell'immagine dell'Indiano felice, buono e soprattutto coraggioso per confermare i limiti psicologici e mo-

Da un'altra prospettiva anche Tzvetan Todorov ritiene che Montaigne non abbia realmente percepito né conosciuto l'altro, ma sia rimasto invischiato nell'autoreferenzialità della propria tradizione culturale, proiettando sull'altro un'immagine di sé, un ideale dell'io personificato dal mondo classico:

> Di fronte all'Altro, Montaigne è, incontestabilmente, mosso da uno slancio generoso: invece di disprezzarlo, lo ammira; e non tralascia di criticare la propria società. Ma l'altro trova qualche vantaggio da questo gioco? Si può dubitarne. Il giudizio di valore positivo è basato su un equivoco, la proiezione sull'altro di un'immagine di sé – o, più esattamente, di un ideale dell'io, rappresentato per Montaigne dalla civiltà classica. L'altro, in realtà, non viene mai percepito né conosciuto. Ciò che Montaigne elogia non sono i "cannibali", ma i suoi propri valori. […] Il coraggio guerriero e la poligamia, il cannibalismo e la poesia verranno giustificati o indicati come esempio, non in funzione di un'etica universale esplicitamente accettata, e ancor meno in funzione dell'etica altrui, ma, semplicemente, perché queste caratteristiche si ritrovano presso i Greci, che incarnano l'ideale personale di Montaigne[5].

rali dell'uomo moderno, rispetto a cui riluce la grandezza degli antichi: «Thus he remains essentially the humanist who uses the theme of the Indian – happy, good, and especially brave – to confirm the humanists' myth of modern man as a moral and psychological pigmy. He is thus, once again, in line with Petrarch, who admitted no modern heroes in his "biographies"» (A. Scaglione, *A Note on Montaigne's* Des Cannibales *and the Humanist Tradition*, in *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, edited by F. Chiappelli, M. J. B. Allen, R. L. Benson, 2 voll., Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1976, vol. 1, pp. 63-69, p. 68). Va presa in considerazione anche la lettura di D. Quint, che pur sviluppando alcuni argomenti di G. Defaux, sposta la sua attenzione sul contesto politico-sociale: sulla base di un'interpretazione generale degli *Essais* come risposta etica alle guerre civili in Francia, egli legge *Des Cannibales* come un richiamo alla nobiltà francese affinché riformi il suo ethos aristocratico e abbandoni il suo inflessibile stoicismo in nome di una comprensione e tolleranza reciproca. Cfr. D. Quint, *Montaigne and the Quality of Mercy. Ethical and Political Themes in the* Essais, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1998, pp. 77-79. Segnaliamo, infine, che evoca e discute i lavori e le posizioni di Defaux, Todorov e Quint un bel libro di Z. Zalloua, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Charlottesville, Rookwood Press, 2005, pp. 119-125.

[5] T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris,

Letture così forti e senza appello rischiano di chiudere l'intera opera montaignana su se stessa, protetta dalla tradizione culturale di cui pur si nutre e da essa isolata rispetto all'esterno, mentre in realtà di fronte a quell'eredità letteraria e filosofica, certo presente nella riflessione sui cannibali, il bordolese esprime giudizi e opera selezioni, attingendo soprattutto ad autori come Lucrezio e Plutarco, che potevano aiutarlo ad articolare la sua visione di un mondo in movimento e in perpetua metamorfosi e fornirgli argomenti e strumenti per mettere in discussione le categorie rigide, i compartimenti stagni, le polarità forti (normale/mostruoso, civilizzato/barbaro, ecc.).

Nel capitolo I, 31, a nostro avviso, non sembra porsi in primo piano il mito umanistico: sin dalle prime pagine Montaigne riconosce la novità radicale del Nuovo Mondo[6] contestando, sulla base dei dati forniti dall'esperienza dei navigatori, l'autorità e l'efficacia delle narrazioni di Platone e dello pseudo-Aristotele relative, rispettivamente, ad Atlantide e a una grande isola fertile che sarebbe stata scoperta dai Cartaginesi[7]. D'altro canto, nell'*Apologie*

Seuil, 2004 (1989), pp. 70-71 (tr. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, a cura di A. Chitarin, Torino, Einaudi, 1991, p. 51).

[6] A riguardo molto puntuali ci sembrano queste osservazioni di Gliozzi: «Prendendo spunto dalla lettura di Gómara, Montaigne sviluppa infatti in tutte le sue potenzialità il concetto di novità del Nuovo Mondo: questo merita tale epiteto per il fatto di essere un "paese infinito" fino ad oggi ignoto (Montaigne non ne accetta più l'identificazione con l'Atlantide), la cui scoperta giunge quasi a conferma sperimentale della dottrina epicurea sulla pluralità dei mondi» (G. Gliozzi, *Le scoperte geografiche e la coscienza europea*, in Id., *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, a cura di A. Strumia, introduzione di C.A. Viano, Napoli, Vivarium, 1993, pp. 123-154, p. 144). Altrettanto condivisibile, inoltre, si rivela il punto di vista di MacPhail: «Montaigne rejects the identification of the New World with Atlantis or any other classical antecedent. Rather, his argument tends to confirm the ignorance of European civilization, for while Plato may have known about Atlantis, even the most learned cosmographers never knew about America» (E. Macphail, *In the Wake of Solon: Memory and Modernity in the Essays of Montaigne*, in «Modern Language Notes», CXIII, 1998, 4, pp. 881-896, p. 884).

[7] Cfr. *Essais*, pp. 203-204 A (tr. it. pp. 367-371). Per quanto riguarda questa seconda ipotesi, si tratta dello pseudo-Aristotele del *De mirabilibus auscultationi-*

de Raymond Sebond – in *couche* A, più o meno negli stessi anni della stesura di *Des Cannibales* – Montaigne non esita a rilevare gli errori dell'astronomo Tolomeo e prende spunto da essi per diffidare del fatto che i cosmografi del suo tempo possiedano la verità ultima sulla configurazione del mondo[8], provocando un'ulteriore frattura nel mito umanistico: il legame tra l'Antichità e i moderni sta nella fallibilità degli uni e degli altri, e della conoscenza umana in generale[9]. Nell'*Apologie de Raymond Sebond*, poi, c'è un luogo in cui Montaigne medita sia sulle affinità sia sulle differenze tra credenze, pratiche e costumi di popoli lontani nello spazio e nello tempo. Nel testo del 1588 il Bordolese ricorda che, secondo Epicuro, nello stesso tempo in cui le cose sono qui come noi le vediamo, esse sono del pari, e allo stesso modo, in numerosi altri mondi. Inoltre, rileva che lo stesso Epicuro avrebbe potuto sostenere questa tesi con maggior sicurezza se avesse potuto vedere le somiglianze e le conformità tra il nuovo mondo delle Indie occidentali e il nostro, tanto nel presente quanto nel passato, in così strani esempi: «Ce qu'il eust dit plus assuréement, s'il eust veu les similitudes et convenances de ce nouveau monde des Indes occidentales avec le nostre, presant et passé, en si estranges exemples»[10].

Il pensatore bordolese compie in realtà una manovra diversa rispetto all'operazione che sarebbe stata effettuata nel testo secondo Defaux. Va notato a riguardo che, mettendo in questione l'utilità di Platone e dello pseduo-Aristotele per comprendere i paesi di recente scoperta, Montaigne prende le distanze dalla prospettiva e dalle ipotesi di un cronista come López de Gómara, cappellano di Cortés in Spagna, a Valladolid, dove iniziò a scrivere, per volontà

bus. Cfr. Aristotele, *De mirabilibus auscultationibus*, a cura di G. Vanotti, Padova, Edizioni Studio Tesi, 1997, p. 84.

[8] Cfr. *Essais*, II, 12, p. 572 A (tr. it. p. 1053).

[9] «[A] Mais nostre condition porte que la cognoissance de ce que nous avons entre mains, est aussi esloignée de nous, et aussi bien au dessus des nues, que celle des astres» (ivi, p. 538 A; p. 983). «[C] et s'il n'est pas plus vray semblable que ce grand corps que nous appellons le monde, est chose bien autre que nous ne jugeons» (ivi, p. 572 C; p. 1053).

[10] Ivi, p. 573 B (p. 1055).

dello stesso Cortés, la cronaca della conquista del Messico e delle Indie: López de Gómara riteneva, infatti, che la scoperta delle nuove terre permetteva finalmente di chiarire quanto avevano scritto Platone e Aristotele[11]. Ma in tal modo, a nostro parere, Montaigne

[11] «Mais aujourd'huy il ne faut plus disputer, ny douter de ceste isle Atlantide, puisque le descouvrement, et la conqueste de nos Indes esclaircissent entierement ce que Platon a escrit» (F. López de Gómara, *Histoire generalle des Indes Occidentales, et Terres neuves, qui jusques à present ont esté descouvertes*, traduite en François par M. Fumee, Sieur de Marly le Chastel, Paris, Michel Sonnius, 1580 [1569], f. 348 r. Per il testo in castigliano cfr. Id., *Historia general de las Indias*, Edición facsimilar (1555), a cargo del Dr. F. Pease, Lima, Comisión nacional del V centenario del descubrimento de América-Encuentro de dos mundos, 1993, f. 97 v). «L'Isle de Cuba, ou de Hayti, ou bien quelques autres Isles des Indes peuvent estre celles, qui furent trouves par les Carthaginois, qui puis apres defendirent à leurs citoyens d'y aller, ainsi qu'escrit Aristote, ou Theophraste és merueilles de nature» (ivi, f. 348v; ivi, f. 97v). In realtà in questi punti Montaigne riprende Chauveton – ripetendolo quasi alla lettera, come scrive G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 205 –, che aveva già assunto una posizione diversa da quella di López de Gómara. Il testo in questione, il commento di Chauveton al capitolo V dell'opera di Benzoni, è il seguente: «Or presupposé que tout cela soit vray, si est-il fort malaisé à croire que ces terres neuves de l'Indie Occidentale soyent ceste isle Atlantide, dont parle Platon» (G. Benzoni, *Histoire nouvelle du Nouveau Monde, Contenant en somme ce que les Hespagnols ont fait jusqu'à present aux Indes Occidentales, et le rude traitement qu'ils font à ces povres peuples-la, Extraite de l'italien de M. Hierosme Benzoni Milanois, qui ha voyagé* XIIII. *Ans en ces pays-la: et enrichie de plusieurs Discours et choses dignes de mémoire, par M. Urbain Chauveton. Ensemble, une petite Histoire d'un Massacre commis par les Hespagnols sur quelques François en la Floride. Avec un Indice des choses les plus remarquables*, Lyon, Eustace Vignon, 1579, p. 43). I navigatori moderni hanno infatti scoperto che il nuovo mondo non è un'isola, «ains une terre ferme et continente avec l'Indie Orientale d'un costé: et avec les terres qui sont sous les deux Poles d'autre part» (ivi, p. 44). Prima di Gliozzi, come anche questi ricorda (cfr. G. Gliozzi, *Adamo*, cit., p. 205), era stato Chinard a dimostrare, correggendo Villey, che il brano di Montaigne sull'Atlantide ricalca quasi perfettamente il testo di Chauveton (G. Chinard, *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle*, Paris, Librairie Hachette, 1911, pp. 196-200. Cfr. anche P. Villey *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne. Contribution à l'étude des sources des Essais*, suivi d'un Appendice sur les *Traductions françaises d'histoires anciennes utilisées par Montaigne*, Paris, Librairie Hachette, 1908 [1973: Genève, Slatkine Reprints], pp. 224-227).

delegittima un uso acritico e ossequioso del retaggio filosofico e letterario dell'Antichità: in *Essais* I, 31 viene erosa una certa versione del mito umanistico, imperniata sulla piena attendibilità degli autori antichi. D'altro canto, la persistenza nel testo di citazioni e riferimenti ai classici, peraltro limitati, si inserisce nel raggio di un rapporto selettivo e problematico con la propria cultura. Se di memoria culturale vogliamo parlare, come fa Defaux[12], è operativa, in Montaigne, una memoria culturale discriminante, che non accoglie della tradizione ogni contenuto indistintamente e che non diventa presenza divorante e dispotica, ma è costretta a confrontarsi con l'esperienza, con la novità, e a coesistere accanto ad altre culture, memorie, tradizioni (la tradizione biblica, quelle dell'Europa orientale e dei popoli dell'Asia, le vestigia di popoli antichi come gli Sciti e infine gli Indiani d'America, e così via).

Del resto, se è fondata l'idea che ci siamo fatti leggendo gli *Essais*, vale a dire che Montaigne mette in atto un esercizio di smascheramento della *coutume* per prendere giusta distanza da essa[13], esercizio che schiude la possibilità di un giudizio più solido su di noi e sugli altri, un giudizio che, guardando ai nostri costumi non come norma naturale ma come complesso di pratiche storicamente consolidatesi, li colloca in mezzo agli altri e ne invalida la pretesa di valere universalmente e naturalmente, allora lo stesso patrimonio culturale che si intreccia con gli usi e i costumi della nostra tradizione va accolto con uno spirito zetetico e problematico: nella prospettiva montaignana il *corpus* antico non veicola uno stock di verità inoppu-

[12] «Le Même semble voué, quoi qu'il puisse prétendre, quel que soit l'intérêt qu'il professe pour la variété, l'écart et la dissemblance, à ne lire et à ne dire que soi: à n'écrire que des confessions. Sa mémoire culturelle, cet héritage dont il se targue, qui lui permet d'être pleinement homme, de croire à sa dignité, de juger ses semblables et de les fustiger, est finalement perçue comme un obstacle insurmontable à la communication, comme une présence dévorante, impérieuse et cannibalique» (G. Defaux, *Marot, Rabelais, Montaigne*, cit., p. 176).

[13] Su tale questione – e anche per i riferimenti alla letteratura critica – rinviamo al nostro articolo *"Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples…": Reason and customs in Montaigne and Descartes*, in «Montaigne Studies», XXV, 2013, 1-2, pp. 119-128, pp. 119-121.

gnabili, ma è piuttosto una feconda riserva, non di contenuti precostituiti, ma di possibili linee di indagine e di strategie per pensare il mondo e gli innumerevoli e differenti esseri che lo abitano.

Quello che emerge, nel capitolo I, 31, è, a nostro parere, un brusco risveglio dal sogno umanistico e dalla pura venerazione degli autori greco-latini[14], non nutrita dall'attenzione al nuovo e all'esperienza. Montaigne, infatti, non esita a prendere una posizione critica rispetto all'ipotesi che rinveniva nel Nuovo Mondo l'Atlantide degli autori antichi:

> Mais il n'y a pas grande apparence que cette Isle [Atlantide] soit ce monde nouveau que nous venons de descouvrir: car elle touchoit quasi l'Espagne, et ce seroit un effect incroyable d'inundation de l'en avoir reculée, comme elle est, de plus de douze cens lieuës; outre ce que les navigations des modernes ont des-jà presque descouvert que ce n'est point une isle, ains terre ferme et continente avec l'Inde orientale d'un costé, et avec les terres qui sont soubs les deux pôles d'autre part; ou, si elle en est separée, que c'est d'un si petit destroit et intervalle qu'elle ne merite pas d'estre nommée isle pour cela[15].

D'altronde, secondo Montaigne, la stessa storia dei Cartaginesi che avrebbero oltrepassato lo stretto di Gibilterra e scoperto una grande isola fertile non ha attinenza con le terre nuove: «Cette narration d'Aristote n'a non plus d'accord avec nos terres neufves»[16]. Non è dunque infondato concludere che il testo montaignano conduce due importanti narrazioni antiche a infrangersi violentemente sulla roccia dell'esperienza e del nuovo.

In un'aggiunta dell'edizione del 1588 Montaigne inserisce, tra le due testimonianze antiche (Platone e Aristotele), i racconti degli effetti prodotti sulle terre attigue dalla pressione esercitata dal fiume

[14] Parimenti, ad esempio, Montaigne critica gli scrittori avventati («des escrivains indiscrets») del suo tempo che infarciscono le loro opere di citazioni tratte dai classici con l'obiettivo di mettersi in luce. Essi in realtà non capiscono che l'eccellenza di quegli autori fa risaltare i limiti dei loro libri (cfr. *Essais*, I, 26, p. 147 A; tr. it. p. 263).

[15] Ivi, I, 31, p. 204 A (tr. it., p. 369).

[16] *Ibidem* (tr. it. cit., p. 371).

perigordino Dordogna sulla propria riva destra e della disavventura di un suo fratello, Thomas Eyquem, signore d'Arsac, che, nel Médoc, lungo il mare, si vide coprire una delle sue terre dalle sabbie che il mare le rovescia davanti[17] (si tratta di addizioni di un certo rilievo, che apportano un contributo originale al testo, inserite subito dopo le affermazioni sulla non-coincidenza tra il Nuovo Mondo e l'Atlantide antica, le quali, come si è detto in una precedente nota, ripetono quasi letteralmente il commento di Chauveton al testo di Benzoni). Queste pagine segnate dal movimento – «[B] Il semble qu'il y aye des mouvemens, [C] naturels les uns, les autres [B] fievreux, en ces grands corps comme aux nostres»[18] – e dai mutamenti che avvengono in natura suggeriscono che anche le nostre tradizioni culturali e lo stesso rapporto tra l'individuo e il proprio retaggio storico-simbolico vengono travolti da movimenti e metamorfosi, per cui un atteggiamento di ostinata fedeltà al proprio patrimonio culturale, come ai propri usi e costumi, può rivelarsi anacronistico e paralizzante. Anche per questo risulta difficile pensare che in *Des Cannibales*, si ergerebbe, imperioso, il solo mito umanistico, che Montaigne condividerebbe con la cultura della propria epoca, oscurando ogni altra presenza e frapponendosi, come invalicabile sbarramento, ad ogni autentica comunicazione con l'altro. Al contrario, questo capitolo, che presuppone l'assunto secondo cui la differenza e il movimento sono i tratti fondamentali delle cose, esprime tutta la tensione, le fluttuazioni, lo sforzo che comporta il tentativo di comprensione dell'altro e di comunicazione con esso, reso difficoltoso in primo luogo dal linguaggio e dal fatto ovvio che ognuno parla all'altro a partire dalle proprie "immaginazioni", sicché, persino all'interno del proprio stesso orizzonte culturale, si scontra con la diversità di formazione, pensieri, intenti dei suoi stessi conterranei (a Rouen – è ben noto l'incontro con alcuni brasiliani in occasione dell'ingresso in città di Carlo IX, narrato nella parte conclusiva di I, 31 – Montaigne trova non pochi impedimenti nel parlare con i

[17] Cfr. *ibidem*, B (tr. it. cit., p. 369).

[18] *Ibidem*, B C.

Brasiliani a causa dell'ignoranza, della «bestise» del suo interprete[19]).

La pluralità di epoche, spazi, popoli, uomini, donne e posizioni teoriche che affollano gli *Essais*, su cui ha scritto pagine belle e convincenti Nicola Panichi[20], così come la tendenza montaignana a riconoscere grandezza e valore anche a personaggi e culture che non sgorgano dalla classicità[21] (e la complementare consape-

[19] Montaigne, con l'aiuto claudicante del suo interprete, ha difficoltà a comunicare le sue «immaginazioni» all'indiano incontrato a Rouen ed è consapevole di porgli precise questioni sulla base di idee ed esigenze che sono le proprie: «je parlay à l'un d'eux fort long temps: mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise, que je n'en peus tirer guiere de plaisir» (*Essais*, I, 31, p. 214 A; tr. it. cit., p. 389-391).

[20] Secondo la suggestiva lettura di Panichi, Montaigne concepisce il progetto di una nuova alterità che coincide con lo spazio/tempo del libro, libro aperto e infinito, gli stessi *Essais* ripetutamente rimeditati e riattualizzati, in cui si ritrovano, in quanto forme dell'umana condizione, antichi, selvaggi, turchi, ebrei, posizioni critiche della modernità, alterità positive, oltre una serie di autori, figure, personaggi (dal padre di Montaigne a La Boétie) che hanno segnato le esperienze di vita e di pensiero dell'autore (cfr. N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004, p. 443).

[21] Nel capitolo II, 3 Montaigne ricorda che gli abitanti di una città indiana assediata da Alessandro, vedendosi agli estremi, decisero fieramente («se resolurent vigoureusement») di privarlo del piacere della vittoria e, anche a dispetto della sua clemenza, si lasciarono bruciare tutti, insieme alla loro città (*Essais*, p. 359B/tr. it. cit., p. 639). Si veda, come altro esempio, in II, 12, l'episodio dei quattordici Turchi che, catturati dai Portoghesi nel mar delle Indie, insofferenti alla prigionia («impatiens de leur captivité»), si risolsero di strofinare l'uno contro l'altro i chiodi della nave per produrre una scintilla di fuoco che cadde sui barili di polvere di cannone riducendo in cenere tanto i prigionieri quanto i loro carcerieri (cfr. ivi, p. 558C; tr. it. cit, p. 1025). Va detto che questa vicenda, di cui Montaigne dà nota sull'Esemplare di Bordeaux, si inserisce tra un brano del 1588, in cui scrive «il ne faut pas vouloir mourir pour se venger», e un altro del 1580, in cui raccomanda la moderazione e la temperanza (cfr. *ibidem* B A; *ibidem*). Nondimeno, esso dà rilievo all'intolleranza dei quattordici Turchi per la prigionia e suggerisce che essi preferirono la morte alla schiavitù. Altrove, in I, 48, Montaigne ricorda che le armate turche sono organizzate più ragionevolmente di quelle cristiane (cfr. ivi, p. 293 C; tr. it. cit. p. 525). Tornando agli episodi di sprezzo della morte, si vedano anche la storia di Ninachetuen, signore indiano che si gettò nel fuoco per sfuggire al disonore che il viceré portoghese era sul punto di arrecargli sottraendogli senza alcuna ragione valida la carica che

volezza che il mondo antico non si riduce alla perfezione dei versi anacreontici, ma include anche l'incostanza e l'inattesa crudeltà di Alessandro Magno[22]), sollevano più di un dubbio sulla lettura di Todorov che ci presenta un Montaigne offuscato dall'ideale greco, incapace di vedere oltre le sponde classiche e che manca la conoscenza dell'altro (cioè dell'uomo che non porta con sé il bagaglio culturale greco-mediterraneo). Lungi dal chiudersi in una medesimezza occupata dalla propria memoria culturale che cannibalizza ogni cosa, imponendosi come sola e unica presenza, gli *Essais* mettono in questione un certo modo di intendere l'umanesimo e una certa pratica umanistica e nello stesso tempo tratteggiano un umanesimo realmente aperto e curioso del nuovo e dell'altro[23].

deteneva a Malacca (cfr. ivi, pp. 357-358 C; tr. it. cit. p. 635), la legge che regola le morti volontarie nell'isola di Ceo e l'episodio della donna che in quel luogo si tolse la vita in occasione del passaggio di Sesto Pompeo (cfr. ivi, pp. 31 A; tr. it. cit., pp. 641-642); e, inoltre, il racconto del portamento delle donne indiane che si danno la morte dopo la scomparsa del marito (cfr. ivi, p. 707-708; C tr. it. cit., pp. 1305-1307). Montaigne indica così la possibilità di una virtù al di là di ogni barriera religiosa, così come suggerisce la possibilità di una purezza al di fuori dell'orizzonte cristiano – ed è questo, scriveva E. Garin, che lo rende davvero inquietante (cfr. *Alla scoperta del "diverso": i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 327-362, p. 345).

[22] Nel capitolo I, 1, dove si tratta dell'instabilità dell'individuo, dell'imprevedibilità della condotta umana, Montaigne racconta come il magnanimo Alessandro pur si vendicò crudelmente di un nemico vinto che aveva resistito con valore ai Macedoni (una spietatezza simile a quella manifestata nella presa della città di Tebe e nello sterminio dei suoi abitanti), mostrando così che anche il più perfetto modello di costanza poteva cadere preda della variabilità dell'umore e della fortuna (cfr. *Essais*, pp. 9-10 B C; tr. it. cit., pp. 11-13).

[23] Sulla questione si veda N. Panichi, *I vincoli*, cit., p. 444 *et passim*. Cfr. inoltre M. Ishigami, *Montaigne à la recherche de la condition humaine et des principes de vie*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1962, 23-24, pp. 68-77, che accentua l'influenza dell'umanesimo rinascimentale su Montaigne, e A. Buck, *Montaigne und die Krise des Humanismus*, in *Das Ende der Renaissance: europäische Kultur um 1600*, Vorträge herausgegeben von A. Buck und T. Klaniczay, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987, pp. 7-21, per il quale, alla luce delle riflessioni sulla debolezza della condizione umana, la posizione del bordolese non può essere livellata su quell'umanesimo rinascimentale fiducioso nell'uomo e nei classici.

Al cospetto di letture come quelle di Defaux o Todorov, che fanno coestendere memoria culturale europea e spazio testuale montaignano, si può, dunque, opporre un'altra visione dello spazio degli *Essais*, segnata dall'apertura, dallo slargo, dalla possibilità della comunicazione, che, nel discorso di N. Panichi, illuminano l'alba di un nuovo umanesimo. Questo nuovo umanesimo potrebbe esser letto, a nostro avviso, anche in senso saidiano, ovvero umanesimo come critica democratica[24], capacità di mettere in questione il proprio stesso patrimonio culturale, le sue falle, le sue ipocrisie, i suoi discorsi ideologici. L'umanesimo declinato in prospettiva saidiana, potendo essere altra cosa rispetto al culto silenzioso dei classici, alla pura filologia della parola, mira a dar corpo a una «filologia vivente»[25] che attraverso i testi studia i fatti particolari e porta allo scoperto le tare e i silenzi ideologici della stessa cultura umanistica. Da questa prospettiva, tale umanesimo prende forma in *Des Cannibales* nei molteplici movimenti del testo, e così sconcerta e mette in questione un umanesimo serrato e sigillato nella storia e nella tradizione europee (che non attinge l'altro se non attraverso l'immagine da queste costruita), e fa vacillare la fiducia nella capacità che le nostre idee avrebbero di rappresentare il mondo, sino alla *pointe* finale in cui gli stessi cannibali prendono parola, rivolgono il loro sguardo sulla società europea e le contrappongono le forme di strutturazione delle relazioni umane e di gestione e distribuzione delle risorse da essi realizzate oltreoceano.

È sempre stimolante tornare sulle pagine conclusive di questo

[24] «Potrei addirittura arrivare a dire che l'umanesimo è critica, critica diretta allo stato attuale delle cose, fuori e dentro l'università (posizione che certamente non è quella adottata da quell'umanesimo capzioso e limitato che si identifica con la formazione di una élite) e che trae la sua forza e la sua rilevanza dal proprio carattere democratico, secolare e aperto» (E.W. Said, *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, tr. it. di M. Fiorini, introduzione di G. Baratta, Milano, il Saggiatore, 2007, p. 51) «L'umanesimo, in qualche modo, è una forma di resistenza alle *idées reçues* e si contrappone a ogni genere di luogo comune e di linguaggio acritico» (ivi, p. 70).

[25] Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 2007 (I ed. 1975), vol. II, Quaderno 7, § 6, p. 857.

capitolo, in cui il bordolese racconta un incontro avvenuto a Rouen con tre brasiliani in occasione dell'*entrée royale* di Carlo IX. I tre brasiliani, discutendo con Montaigne, esprimono il loro sbigottimento rispetto al disordine della società francese, in particolare al fatto che il sovrano è in realtà un giovinetto, e alle gravi disparità economico-sociali che si palesano ai loro occhi[26]. Lasciando la parola ai cannibali, Montaigne denuncia, tra le abiezioni europee, lo scandalo della iniqua distribuzione delle ricchezze, che comporta un mancato riconoscimento o un vero e proprio misconoscimento di intere frange della società, se consideriamo la marginalizzazione a cui erano – e sono – condannati i poveri e i diseredati. Del resto, nella misura in cui i tre brasiliani incontrati da Montaigne si mostrano sorpresi di fronte a queste incongruenze, e in particolare all'arbitraria e ingiusta partizione di benessere e miseria, rispetto a cui i poveri – secondo il punto di vista cannibale – dovrebbero insorgere con violenza, e se inoltre si considerano i luoghi di *Des Cannibales* in cui è illustrato il modello brasiliano di convivenza e di organizzazione delle relazioni umane, dove chi comanda non gode di indebiti privilegi e di comodi agi (un modello meno gerarchico e più egualitario di quelli europei)[27], si può sostenere con plausibili

[26] «Ils dirent qu'ils trouvoient en premier lieu fort estrange que tant de grands hommes, portans barbe, forts et armez, qui estoient autour du Roy (il est vray-semblable que ils parloient des Suisses de sa garde), se soubsmissent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choisissoit plus tost quelqu'un d'entr'eux pour commander; secondement (ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres) qu'ils avoyent aperçeu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitiez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitiez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prinsent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons» (*Essais*, I, 31, pp. 213-214 A; tr. it. cit., pp. 389-391).

[27] Cfr. ad esempio le stesse linee conclusive di I, 31 (cfr. ivi, p. 214; tr. it. cit., p. 391). Su tale questione è sempre utile leggere alcune pagine dell'importante lavoro di Pierre Clastres, le cui scoperte sulla presenza delle relazioni di comando/obbedienza nelle popolazioni dell'America centrale collimano con la testimonianza montaignana. Clastres rileva che le società americane non sono affatto situabili nella dimensione del pre-politico e che presso i Tupinamba è possibile distinguere un potere civile e un potere militare: «le chef de guerre»,

ragioni che nel testo viene alla luce un modello sociale antitetico a quello europeo.

Pertanto, se si raccordano le pagine iniziali e la conclusione del capitolo, appare in tutta la sua forza, a nostro parere, il duplice attacco che Montaigne porta contro il mondo europeo: la critica di un certo sapere umanistico impermeabile all'esperienza e alla novità, e quella indirizzata alle contraddizioni e alle disparità della realtà sociale e politica della Francia e dell'intera Europa cristiana.

È dunque plausibile, alla luce di queste considerazioni, leggere alcune pagine degli *Essais* di Montaigne come un lavoro di erosione di una certa versione del mito umanistico, imperniata sulla piena attendibilità degli autori antichi e sull'indiscusso primato etico-politico dell'uomo europeo. Montaigne, d'altro canto, come si è argomentato, libera le potenzialità di un discorso sull'altro che non resta deformato e sminuito dalle lenti con cui l'altro è osservato. Infatti, nel moto incessante e sinuoso degli *Essais*, in particolare in *Des Cannibales*, l'autore non si limita a descrivere le popolazioni americane rielaborando e meditando il materiale di cui dispone, ma mette in questione una serie di elementi portanti della società e della cultura del suo tempo: la fiducia umanistica in un'attività intellettuale dedita al culto del passato senza in realtà reinterrogarlo alla luce dell'esperienza; le basi stesse su cui si può affermare di possedere una conoscenza esatta del mondo; lo sfaldamento mo-

infatti, perde tutto il suo potere quando torna la pace, e la sua autorità, incontestata durante le spedizioni guerriere, che inducono la comunità – messa alla prova da una minaccia esterna – ad accettare un potere coercitivo, è strettamente sottoposta al controllo del consiglio degli anziani in tempo di pace. Il potere civile è allora fondato sul *consensus omnium* e non sulla costrizione; esso ha una natura profondamente pacifica e una funzione riconciliante, poiché il capo mira alla salvaguardia della pace e dell'armonia nella comunità (cfr. P. Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011, pp. 11, 27-28, tr. it. di L. Derla, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Verona, Ombre Corte, 2003. Si vedano a riguardo i lavori di R.B. R*omão, Nouveau Monde, politiques anciennes: la subordination du politique à la guerre dans "Des cannibales"*, in «Montaigne Studies», XXII, 2010, 1-2, pp. 173-186, e P. Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 153-154).

rale e politico della società del suo tempo; la legittimità dell'autocomprensione dell'uomo europeo quale civilizzato in opposizione ai barbari e selvaggi degli altri continenti; l'inadeguatezza di queste stesse categorie con le quali il pensiero occidentale rappresenta l'altro culturale[28]. Gli *Essais*, quindi, attaccano da più fronti e demoliscono la "boria" intellettuale della civiltà europea, mettendone in luce le ipocrisie, le incongruenze, le contraddizioni. Essi lasciano apparire il contrasto tra una parte della comunità erudita e la realtà materiale, morale e politica dell'epoca: non pochi cultori delle lettere, contemporanei del bordolese, si mostrano ripiegati su se stessi e incapaci tanto di confrontarsi con l'esperienza e con la novità quanto di svecchiare quello stesso sapere che preservano e venerano, mentre la realtà tardo rinascimentale è segnata, su un versante dell'Atlantico, dal genocidio dei popoli del Nuovo Mondo, sull'altro, dalle guerre di religione e dalle barbarie che queste ultime scatenano, ma anche da una sempre più accentuata divaricazione tra ricchezza e povertà, splendore e miseria, privilegi e marginalità.

[28] Si ricordi almeno questo passo del complesso discorso montaignano sulla barbarie in I, 31: «Or, je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage» (*Essais*, I, 31, pp. 205-206 A C; tr. it. cit., p. 373).

Mariella De Simone

La *philotimia* di Diodoro Siculo e il paradigma della "vanagloria" nella letteratura greca antica

L'orizzonte culturale entro il quale si sviluppa la riflessione vichiana sulle borie va ricercato – sostiene la più recente critica – nella prospettiva di quegli autori cattolici che tra il XVII e il XIX secolo provarono a difendere, contro le empie tesi ermetiche e preadamitiche, il carattere universale della storia biblica, e a riconfermare il primato del popolo ebraico[1]. «La negazione di un passato di migliaia di anni alle nazioni», e la contestuale «identificazione di questo preteso passato con un'antichità immaginaria derivante dalla vanagloria dei popoli»[2] si configura come *topos* già a partire dal '600, e si conferma quale motivo centrale della letteratura reazionaria dal '700 ai primi dell'800. Nel dettato vichiano, la negazione dell'esistenza di storie più antiche della "storia sacra" si appoggia sull'accusa alla tendenza "boriosa" delle nazioni, le quali ritengono di aver «prima di tutte l'altre ritruovati i comodi della vita umana», e di «conservar le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo»[3]. Ne deriva l'affermazione del carattere favoloso dei racconti di Egizi, Caldei, Sciti, Cinesi sul loro passato più remoto, la cui condanna scaturisce soprattutto dal loro utilizzo a sostegno delle tesi eversive e preadamitiche: l'esistenza di uomini anteriori ad Adamo, sostenuta con forza da Lapeyrère, conduce a smentire la datazione bassa che nella Bibbia segna l'inizio della storia

[1] Su questa prospettiva il testo di riferimento è senz'altro P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, soprattutto le pp. 167-271; ma cfr. anche A. Battistini, *Note alla* Scienza Nuova *del 1744*, in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, (d'ora in poi *Sn44*), vol. II, p. 1519; G. Cacciatore, *Le "borie" di Vico tra etica e filosofia della storia*, in «Rivista di Filosofia», CII, 2011, 3, pp. 1-18, pp. 8-9.

[2] P. Rossi, *Le sterminate antichità*, cit., pp. 221-222.

[3] *Sn44*, p. 495, capov. 125.

universale[4]; la priorità cronologica e il superiore livello di civiltà delle altre nazioni porta a contraddire il primato degli Ebrei[5]; il confronto con le storie dei popoli più antichi rischia di privare la storia sacra del suo carattere universale, e di ridurla a mero resoconto della particolare storia del popolo ebraico. Per riaffermare l'attendibilità del dettato biblico, e, con essa, il primato della storia sacra nei confronti delle altre storie, l'autore della *Scienza Nuova* segue la strada già tracciata da Horn alla metà del '600, di considerare le narrazioni sulle sterminate antichità delle nazioni espressione della vanità dei popoli e dei sapienti, ansiosi di celare le loro origini rozze e primitive[6].

L'associazione della riflessione vichiana sulle borie con la speculazione cattolica "reazionaria", già di per sé evidente, è ulteriormente garantita dalla menzione, nel discorso sulla boria delle nazioni e sulla loro pretesa di aver «prima di tutte l'altre ritruovati i comodi della vita umana», di Flavio Giuseppe quale apologeta degli Ebrei, qualificati come i soli a non aver peccato di vanagloria, e ad aver «conservato tanto spiegatamente le loro memorie fin dal principio del mondo»[7]. È la riprova che il discorso sulle borie, organico all'edificio storico-normativo dell'ortodossia cattolica, non si configura neppure «come un'originale "discoverta"»[8].

[4] P. Rossi, *Le sterminate antichità,* cit., pp. 180-185.

[5] Le "empie" tesi di autori come Marsham, Spencer e Toland sulla priorità degli Egizi rispetto agli altri popoli, contro le quali la critica cattolica riafferma con forza il primato della sapienza ebraica, sono ampiamente discusse nel libro di Paolo Rossi (cfr. ivi., pp. 167-180).

[6] A questa conclusione giungono, oltre a Horn, autori come Ursin, Schoock, Vossius, Leidecker, Martianay, che operarono tutti tra la seconda metà del '600 e gli inizi del '700. «La tesi secondo la quale l'antichità più remota era favolosa e i tempi lunghi della storia umana erano soltanto immaginati o favoleggiati», fa notare Rossi (cfr. ivi, p. 215), «conduceva di necessità ad aderire alla tesi di una iniziale "rozzezza" delle prime nazioni», la quale, come è noto, è sostenuta con forza da Vico, che la arricchisce di significati di portata storica e universale.

[7] *Sn44*, p. 495, capov. 125.

[8] Così P. Rossi, *Le sterminate antichità*, cit., p. 216, in polemica con la tendenza a presentare il discorso sulla boria delle nazioni come il prodotto di una geniale e originale intuizione vichiana (cfr. anche p. 228).

Ma la storia delle idee restituisce infiniti esempi di elaborazioni "universalmente" fondate che si originano all'interno di coordinate etiche specifiche di una data epoca: nell'attuale riflessione sull'interazione culturale il monito vichiano contro ogni forma di pregiudizio etnocentrico (e di "*hybris* dei saperi"), considerato di per sé piuttosto che circoscritto alla polemica ortodossa e filoebraica, non soltanto rappresenta un riferimento ideale, che aiuta a porre in termini più chiari questioni di scottante attualità come il rapporto tra universalismo etico e relativismo culturale, ma può risultare concreto codice di comportamento nella pragmatica delle relazioni interculturali[9].

È lo stesso Vico, d'altra parte, a denunciare la dipendenza del discorso sulle borie da una già consolidata tradizione ermeneutica; nello specifico, la formulazione della boria dei popoli è fatta risalire all'«aureo detto» di Diodoro Siculo, utilizzato come "pruova filologica" di una più ampia visione filosofica. Il passo di riferimento (I. 9, 3-4), che il filosofo sintetizza nella sua enunciazione, è tratto dalle pagine proemiali della *Biblioteca storica*, la monumentale opera di storia universale dove Diodoro, storiografo siceliota del I sec. a.C., narra in lingua greca le vicende di tutti i popoli dell'ecumene antica:

> Sull'antichità del genere umano è aperta una controversia non soltanto tra i Greci, ma anche tra molti popoli barbari, perché tutti dicono di essere, tra tutti quanti gli uomini, autoctoni e di aver inventato quanto è utile nella vita, e che i fatti avvenuti presso di loro dai tempi più lontani sono meritevoli di registrazione. Ma, per quanto ci riguarda, a proposito dell'antichità di ciascun popolo, non possiamo definire con

[9] La valenza etica e storico-filosofica del discorso sulle borie è posta in chiara evidenza da G. Cacciatore, *Le "borie" di Vico*, cit., che, pur non prescindendo dalla finalità polemica sulla cronologia biblica, attribuisce alla critica vichiana sulle borie una portata più generale, sottolineandone la funzione di «dispositivo etico-filosofico che invita l'umanità, ormai al culmine del processo di incivilimento, a guardarsi da ogni forma di boria delle nazioni (potremmo dire in termini contemporanei, da ogni forma di superbia etnocentrica), così come da ogni manifestazione boriosa da parte dei dotti (potremmo dire, da ogni forma di filosofia e di teoria astrattamente antropocentrica)» (pp. 15-16).

esattezza né quali precedano gli altri nel tempo, né di quanti anni; però registreremo quanto si dice presso ciascuno di essi a riguardo della propria antichità[10].

L'impostazione metodologica del dettato diodoreo ne riflette l'ottica storiografica di riferimento. Il richiamo al dibattito etnologico si completa con l'enunciazione del criterio di trattazione degli argomenti (I. 9, 5): i racconti dei popoli barbari verranno riferiti per primi, non perché ritenuti più antichi, ma solo per comodità di esposizione. La stigmatizzazione del pregiudizio etnocentrico è già netta, ma non sollecita l'indagine dei commentatori, che del capitolo 9 del I libro si limitano per lo più a evidenziare la funzione di raccordo tra la premessa sulla preistoria e il racconto storico sugli Egiziani[11]. La valorizzazione del passo è prerogativa vichiana, come pure il suo utilizzo quale "pruova filologica" a sostegno di un'argomentazione di rilevanza storico-culturale. A distanza di due secoli e mezzo dalla pubblicazione della *Scienza Nuova*, Martin Bernal richiama il testo diodoreo sempre in relazione alla questione delle origini delle civiltà (di quella greca, nello specifico) e in opposizione a un rinnovato e condannato pregiudizio etnico: nel 1987 viene dato alle stampe il suo *Black Athena*, il cui titolo-shock (il sottotitolo è *The Afroasiatic roots of classical civilization*) ne tradisce l'orientamento ideologico[12]. L'obiettivo polemico di Bernal è quel "modello ariano" che vedeva nei Greci i discendenti di una

[10] In questo contributo il testo di Diodoro Siculo è citato nella traduzione di M. Zorat in Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, vol. I, a cura di G. Cordiano e M. Zorat, Milano, Bur, 2004.

[11] «Le chapitres 9-10 font transition entre l'étude de la préhistoire et celle de l'Égypte» (P. Bertrac, in Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Introduction générale par F. Chamoux et P. Bertrac, texte établi par P. Bertrac et traduit par Y. Vernière, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 7); «i capp. 9 e 10 servono da introduzione alla trattazione sull'Egitto, e sono occupati dalla discussione […] circa la pretesa priorità cronologica di alcuni popoli rispetto ad altri» (M. Zorat in Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, cit., p. 128 n. 9. 1).

[12] Mi servo qui della traduzione italiana curata da L. Fontana (M. Bernal, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, vol. I, *L'invenzione dell'antica Grecia. 1785-1985*, tr. it. a cura di L. Fontana, Parma, Pratiche Editrice, 1991).

razza di invasori indoeuropei arrivata da Nord fatta e compiuta; il paradigma di riferimento, proposto in contrapposizione all'opzione nordica, è invece il cosiddetto "modello antico", che identifica nella cultura ellenica l'erede delle secolari civiltà mesopotamica e egiziana[13]. Proprio l'opera di Diodoro figura tra le fonti a sostegno dell'opzione "egiziana"[14], che – sostiene Bernal – fu accantonata dai moderni per esclusive ragioni ideologiche; all'origine del successo del *pattern* indoeuropeo sarebbe infatti l'emergere, a partire dal tardo XVIII secolo, di istanze razziste e antisemite prima, colonialiste poi. Una rinnovata "boria dei dotti" viene rimproverata da Bernal agli accademici dell'era contemporanea: il malcostume intellettuale che conduce all'interpretazione del passato sulla base di orizzonti mentali ad esso estranei, e riconducibili a dinamiche ideologiche a un tempo moderne e occidentali, si inserisce a pieno nel paradigma "hybristico" già stigmatizzato da Vico[15]. Ma il comune denominatore dell'utilizzo "attualizzato" del dettato diodoreo si profila al contempo quale elemento di marcata distinzione: il richiamo del siceliota alla controversia etnica, che Vico utilizza come monito contro la presunzione dei gentili, e soprattutto degli Egiziani, di aver scoperto per primi quanto è utile al mondo, nella trattazione di Bernal diventa invece funzionale alla dimostrazione dell'origine egiziana della cultura e del popolo ellenico[16]. L'opposta

[13] La pubblicazione del triplo volume di Bernal ha provocato un vero e proprio terremoto negli studi storico-etnologici, anche al di là del valore scientifico e dell'accuratezza documentaria dell'opera. Una discussione critica e ragionata sull'ipotesi di Bernal, e sulla documentazione da lui utilizzata, è offerta da E. Hall, *When is a myth not a myth? Bernal's "Ancient model"*, in T. Harrison (a cura di), *Greeks and Barbarians*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002, pp. 133-152 (pubblicato per la prima volta in «Arethusa», 25, 1992, pp. 181-201).

[14] Cfr. M. Bernal, *Atena nera*, cit., pp. 134-135.

[15] Nella degnità relativa alle borie, Vico condanna quella «proprietà della mente umana ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti» (*Sn44*, pp. 494-495, capov. 122; cfr. *infra* n. 34).

[16] A dispetto di talune contraddizioni che ravvisa all'interno della *Biblioteca storica* sulla disputa tra Greci e barbari, Bernal si dice sicuro che «il filone principale dell'opera di Diodoro è la sua credenza che l'Egitto e, in misura minore,

interpretazione della fonte diodorea, e il dibattito che *Black Athena* ha riacceso sulla questione dell'origine della civiltà ellenica – ed è merito, almeno questo, da riconoscere al lavoro di Bernal –, giustificano da soli l'esigenza di una specifica indagine nelle fonti antiche, non per difendere Vico contro Bernal o ridiscuterlo criticamente rivalutando quest'ultimo (in breve, non per "risolvere" l'annosa questione della genesi della civiltà greca e dei suoi primordiali sviluppi), ma meno ambiziosamente per tentare la ricerca di un *fil rouge* che dia ragione della formalizzazione, nella storiografia diodorea del I sec. a.C., di quella che rappresenta per noi una prima e sorprendente riflessione sul concetto di "vanagloria" dei popoli.

L'indagine sulle rappresentazioni dei primordi della civiltà ellenica deve necessariamente tener conto dei problemi di deformazione capaci di condizionare la memoria collettiva. I risultati che si possono ricavare attengono in prima istanza alle "modalità di definizione" della storia più antica, e rivelano gli atteggiamenti "culturali" della società che le produce. Rivelano, quindi, paradigmi interpretativi relativi all'immaginario dei Greci, ma raramente possono svelare elementi storicamente fondati relativi alla provenienza etnica e al grado di sviluppo culturale. Considerata in questa prospettiva, l'indagine sulle definizioni della storia delle origini si interseca con l'annoso problema del rapporto tra dati storici e rappresentazioni mitiche, e si rivela da subito un'operazione assai complessa.

altre civiltà orientali fossero la fonte della civiltà mondiale» (M. Bernal, *Atena nera*, cit., p. 135). A tale conclusione lo studioso giunge a partire da una interpretazione di Diod. Sic. I. 9, 5-6 quantomeno discutibile. Il siceliota, nell'enunciare il criterio di trattazione degli argomenti, annuncia che la storia egiziana verrà narrata per prima, e ricorda i miti che collocano in Egitto l'origine della religione e dell'astrologia. Dedurre da questo assunto che a parere di Diodoro la civiltà e l'umanità hanno avuto origine in Egitto significa contraddire quanto lo stesso Diodoro ha appena affermato nel medesimo capitolo: che i popoli tendono ad esaltare la propria origine e a definirsi superiori agli altri; che a dispetto di ciò non vi sono elementi sufficienti per stabilire quale popolo sia più antico (lo afferma nel passo citato *supra*, I. 9, 3-4); che la scelta di narrare per prima la storia dei barbari non deriva dalla certezza della loro maggiore antichità, ma da comodità di esposizione; che, infine, la scelta di cominciare dagli Egiziani è legata ai loro "miti" sulla nascita degli dei e della scienza astrologica.

Da una iniziale ricognizione delle testimonianze emerge, peraltro, un intricato accumulo di tradizioni, la cui collocazione diacronica e diatopica è fortemente diversificata. La prima conclusione che se ne può trarre è che non appartiene alla espressione culturale ellenica la formulazione di un mito di fondazione univoco e universalmente condiviso. In questo senso l'operazione di Bernal, che propone di recuperare, opportunamente modificandolo, il "modello antico" attestato dalla tradizione ellenica, e relativo alla derivazione egiziana/orientale della civiltà greca, si rivela discutibile fin dai presupposti, dal momento che le fonti elleniche non restituiscono sulla preistoria dei Greci un singolo paradigma narrativo, ma diversi *patterns* derivanti da tradizioni stratificate e incoerenti. Lo stesso mito di Deucalione e Pirra, i due anziani coniugi sopravvissuti al diluvio che dalle pietre avrebbero fatto rinascere l'umanità[17], non fa altro che confermare, data la diffusione limitata e le differenti versioni che lo tramandano, la difficoltà dei Greci a fornire un resoconto unico dei loro storici primordi[18]. Sempre Diodoro Siculo, nel V libro della *Biblioteca storica* (V. 57-58), ne fornisce una singolare versione tramandata da Zenone, secondo la quale i Greci non conservano memoria dei tempi antidiluviani (quindi precedenti alla "rinascita" ad opera di Deucalione e consorte), durante i quali avrebbero fondato città e scoperto l'astrologia e la scrittura. Da questa perdita della memoria storica sarebbero derivate le "false" tradizioni sulle scoperte astrologiche degli Egiziani, e sull'esportazione in Grecia dell'alfabeto fenicio. I presupposti ideologici (ellenocentrici) di questa versione del racconto sono ben evidenti: le tradizioni sulle origini egiziane e fenicie di culti, pratiche, usi e conoscenze dei Greci sono di fatto neutralizzate dalla collocazio-

[17] Cfr. ps.-Hes., fr. 234 M.-W.; Acus. 2 *FGrHist* F 35; Pind., *Ol.* IX. 41-45; ps.-Apoll. I. 7, 2.

[18] «Despite purporting to provide a universal explanation for human origins, this tale never succeeded in establishing itself as the authoritative account of beginnings in the same way as the biblical tale of Adam and Eve or the creation myths of the Near East. It remained in essence a local East Lokrian myth» (J.M. Hall, *Hellenicity. Between ethnicity and culture*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2002, p. 31).

ne cronologica postdiluviana, e dalla ideazione di un paradigma antidiluviano "invertito" che rappresenta gli Elleni come i primi, autentici civilizzatori dell'umanità[19].

La prospettiva ellenocentrica si profila come elemento decisivo ai fini della determinazione del contesto di formazione della versione zenoniana del mito, garantendone il legame con quella "controversia tra i Greci e i barbari" menzionata dallo stesso Diodoro nella già citata introduzione metodologica, e relativa all'attribuzione etnica del primato cronologico e culturale. Ripercorrere le tappe di tale controversia può aiutare a dare conto della formazione e formalizzazione del concetto di vanagloria riferito ai popoli. È anzi lecito supporre che proprio nell'ambito dello scontro ideologico tra civiltà, così avvertito presso i Greci, e segnatamente della *querelle* tra filoelleni e filobarbari sul riconoscimento della prerogativa di inventori e civilizzatori, si sia inizialmente formata la consapevolezza del pregiudizio etnico. Risulta infatti evidente che il bersaglio polemico della definizione di un primato ellenico "antidiluviano", implicita nella versione del mito riportata da Diodoro, sia rappresentato da quelle tradizioni greche che definiscono i barbari come i primi civilizzatori dell'Ellade, e che risalgono almeno alla tarda epoca arcaica. È a partire da quest'epoca, infatti, che è attestata l'introduzione nelle genealogie elleniche di figure mitiche come Danao (e prima di lui Epafo figlio di Io), Egitto, Cadmo, Pelope, antenati e discendenti di Egiziani, Libi e Fenici e Frigi (cfr. ad es. ps.-Hes., frr. 139 e 141 M.-W.). Ed è nel VI secolo a.C. che lo storiografo Ecateo di Mileto rappresenta l'Ellade più antica come un autentico insediamento di barbari (1 *FrGHist* F 119, in Strab. VII. 7, 1)[20]. Le ragioni che hanno portato i Greci di età arcaica a immaginare il loro passato più antico fortemente connotato dalla presenza dell'alterità straniera risultano ancora oscure. In termini generali, si può affermare che il dispo-

[19] Martin Bernal (*Atena nera*, cit., pp. 134-135) identifica nello schema riportato da Diodoro «una forma invertita del modello antico», che in ogni caso confermerebbe l'esistenza di «un rapporto "genetico" tra la cultura e la civiltà greca e quelle egizio-fenicie».

[20] Cfr. E. Hall, *When is a myth*, cit., pp. 137-140; J.M. Hall, *Hellenicity*, cit. p. 33.

sitivo alla base della formazione delle genealogie arcaiche è quello della progressiva aggiunta di tratti specifici, rappresentati da figure mitiche i cui legami di parentela di volta in volta si modificano in accordo con le mutate relazioni tra i gruppi etnici e/o sociali da esse impersonati[21]. E l'aggiunta di progenitori di popoli stranieri, la cui discendenza è fatta risalire agli antenati eroici dei Greci (in ultima analisi ad Elleno e al mitico fondatore Deucalione), si potrebbe certo motivare, come ha proposto Edith Hall, con il tentativo di legittimare, attraverso la posizione di privilegio attribuita ai progenitori ellenici di una genealogia "mista" greco-barbarica, la colonizzazione greca di territori vicino-orientali[22]. Le operazioni di appropriazione e manipolazione delle genealogie tradizionali non escluderebbero fenomeni di orientalizzazione di figure mitiche originariamente qualificate come autoctone[23], e potrebbero essere direttamente attribuite alle neo-nate élites delle colonie greco-orientali, interessate a motivare la loro presunta superiorità nei confronti delle popolazioni preesistenti.

In epoca successiva le tradizioni che inseriscono i barbari tra i più antichi abitanti dell'Ellade permangono e si diffondono, ma sono reinterpretate e manipolate per aderire alle nuove istanze ideologiche. A partire dagli inizi del V secolo il conflitto greco-persiano conduce, come è noto, al rafforzamento della coscienza identitaria ellenica. Ma non si tratta di un processo uniforme e da tutti condiviso: piuttosto di un complesso di tradizioni mitiche pa-

[21] Cfr. J.M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 47-48.

[22] «There was an important process [...] by which many traditional mythical figures were brought into connection with foreign peoples and places. This process was associated with Greek colonization, as the poet-genealogists sought to provide their Hellenophone public, now spread over all corners of the Mediterranean, with mythical progenitors and founders who had prefigured their own activities in foreign parts» (E. Hall, *When is a myth*, cit. p. 138).

[23] Vi è il fondato sospetto che il processo di orientalizzazione della figura di Cadmo risalga a non prima della tarda epoca arcaica, e che il termine *phoinix* avesse in origine un significato diverso da quello etnico. Anche l'ambientazione egiziana della storia di Io e dei suoi discendenti non sarebbe anteriore al VII secolo a.C. (così E. Hall, *When is a myth*, cit., pp. 137-139).

lesemente condizionate dalla propaganda degli Ateniesi, interessati a rafforzare il loro ruolo egemonico contro il comune nemico persiano. In questa prospettiva si spiega l'utilizzo in chiave antispartana delle tradizioni sull'origine barbara e orientale dei Greci (e dei peloponnesiaci in particolare)[24]. Nasce, e si sviluppa rapidamente, il mito dell'autoctonia degli Ateniesi, che si accompagna a quello della loro straordinaria antichità e delle loro scoperte nel campo delle arti e delle tecniche[25]. Di esso, Erodoto narra una doppia versione: che i cittadini di Atene sarebbero i diretti discendenti dell'eroe civico Eretteo, il «nato dalla terra» (VIII. 55); che i primi Ateniesi, passando all'uso della lingua greca, si sarebbero separati dagli autoctoni Pelasgi, e sarebbero cresciuti di numero per l'apporto di altri popoli (I. 57-58). Una retorica compiacente enfatizza i nuovi miti di fondazione: nascono i culti di Eretteo e di Teseo, l'eroe nazionale ateniese paladino della democrazia[26]. Sulla scena vengono rappresentate le *Supplici* di Eschilo, che raccontano della rifondazione di Argo ad opera di Danao egizio e delle Danaidi; qualche anno dopo, le *Fenicie* di Euripide enfatizzano la tradizione delle origini barbare di Tebe, storica rivale di Atene la cui fondazione è fatta risalire al fenicio Cadmo, e che viene dipinta come la patria di tiranni, incesti e deviazioni sessuali[27].

[24] Così E. Hall, *When is a myth*, cit., p. 142; D. Asheri, *Identità greche, identità greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. II. 2, Torino, Einaudi, 1997, p. 10.

[25] Sull'argomento cfr. almeno F. Montanari, *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma, Bulzoni, 1981.

[26] Un posto d'onore viene riservato anche a Solone, identificato nell'immaginario comune come il fondatore dell'ordinamento democratico (cfr. D. Asheri, *Identità greche*, cit., pp. 11-12). Sulla diffusione del culto ateniese di Eretteo/Erittonio, e sulla sua associazione con la costruzione ideologica dell'origine autoctona, cfr. E. Cruccas, *Erittonio e l'invenzione dell'autoctonia ateniese. Cronistoria di un'iconografia per un mito "costruito"*, in S. Angiolillo - M. Giuman (a cura di), *Imago. Studi di iconografia antica*, Cagliari, Edizioni AV, 2007, pp. 43-78.

[27] Cfr. E. Hall, *When is a myth*, cit., pp. 142-144, che confuta l'interpretazione dei riferimenti tragici proposta da M. Bernal, *Atena nera*, cit., pp. 107-118, e il suo utilizzo dei luoghi eschilei ed euripidei a sostegno dell'ipotesi sull'origine egiziana.

Sono queste le fonti che Bernal utilizza a sostegno della sua tesi sulle origini egiziane e orientali del popolo greco. Il presupposto teorico, considerato ormai superato, è un'ermeneutica del mito inteso come portatore di verità storiche, piuttosto che come il tramite attraverso il quale operano le strategie di autodefinizione delle identità sociali. Nel caso dell'antica Grecia, più che della boria delle nazioni i miti di fondazione sono il prodotto della boria delle singole *poleis*. Nel V secolo, con l'accentuarsi delle rivalità tra le città-stato, non poche comunità cominciano a vantare origini autoctone, il più delle volte attraverso la costruzione di un antico passato pelasgico. Nella genealogia dello storico Acusilao l'eroe eponimo della sua città natale (Argo) è strategicamente indicato come fratello di Pelasgo. La propaganda argiva enfatizza il glorioso passato autoctono (pelasgico) in opposizione ai miti di "rifondazione" ad opera di Danao egizio[28]. La propaganda antiateniese, invece, prende vigore a partire dalla tarda classicità, quando, con il declino della potenza imperiale e la sconfitta ad opera di Sparta, si sviluppa un filone ostile che definisce la stessa Atene una colonia dell'egiziana Sais[29]. E la contropropaganda è espressa dalle parole che nel *Timeo* di Platone il sacerdote egiziano rivolge all'ateniese Solone (22b-23e): Atene è più antica di Sais di circa un migliaio di anni (la dea Atena l'ha fondata per prima); il suo passato è glorioso e la sua più antica cultura è notevolmente avanzata; gli Ateniesi non ne sono consapevoli: le periodiche distruzioni (i diluvi sarebbero stati più d'uno, e insieme agli incendi avrebbero ogni volta spazzato via la cultura e la civiltà dei Greci) non hanno lasciato traccia del periodo delle origini[30]. Il riferimento all'ignoranza degli

[28] Peraltro, «Argo vantava di essere la terra natia di Foroneo, il "primo uomo", primo fondatore di città e inventore del fuoco, disputando con Atene l'origine della coltivazione agricola» (D. Asheri, *Identità greche*, cit., p. 7). Sulle genealogie dell'Argolide cfr., in generale, J.M. Hall, *Ethnic identity*, cit., pp. 67-77.

[29] Cfr. D. Asheri, *Identità greche*, cit., p. 10; M. Bernal, *Atena nera*, cit., p. 130.

[30] L'Egitto, al contrario, non avrebbe mai subito catastrofi e sconvolgimenti, e gli Egiziani da sempre conoscerebbero la scrittura, le arti e le scienze. Gli Ateniesi, per lungo tempo ignari della scrittura, avrebbero invece perduto memoria del loro glorioso passato, che i sacerdoti di Sais, depositari di un sapere storico

Ateniesi in materia di storia antica, ritenuta responsabile della diffusione delle errate tradizioni sul primato cronologico e culturale dei barbari, pare riflettere la medesima prospettiva elleno/atenocentrica riconoscibile nella formulazione della versione zenoniana (e riportata da Diodoro) del mito di Deucalione e Pirra. Entrambe le narrazioni presuppongono l'esistenza di una remota e gloriosa antichità ellenica, che gli Elleni, perdutane memoria, avrebbero omesso nei loro resoconti delle origini, diffondendo false tradizioni sulla maggiore antichità e il superiore grado di civiltà dei popoli stranieri (in primo luogo degli Egiziani). I racconti mitici sulle favolose e antiche origini dei popoli barbari, tramandati dai Greci e dai barbari stessi, sono dunque qualificati come "false credenze". Siamo alle soglie della consapevolezza di quel "pregiudizio etnocentrico" espresso con chiara formulazione dall'autore della *Biblioteca storica*: le tradizioni sull'autoctonia dei popoli più antichi, e sulle loro invenzioni utili all'umanità, evidentemente non sono verificabili, e certamente sono il prodotto della loro colpevole *philotimia* (o "vanagloria"), e della vanagloria dei loro sapienti. Sono, per l'appunto, false credenze, originate da meccanismi scoperti di autocelebrazione e definizione identitaria.

In riferimento alle borie vichiane si è detto che gli stessi pregiudizi etnicamente rilevanti, la cui matrice risulta chiaramente individuabile all'interno di coordinate etiche specifiche di un'epoca, possono risultare positivamente determinanti per dare impulso all'atteggiamento critico, e favorire lo sviluppo di elaborazioni "universalmente" fondate. Qualcosa di simile sembra essere accaduto presso gli antichi Greci: dalla necessità dell'autodefinizione etnocentrica degli Elleni, e della demolizione dei racconti alternativi che definiscono identità collettive concorrenti, nasce la consapevolezza dei limiti delle dichiarazioni autoaffermative dell'*ethnos*, che risultano validi anche in senso autocritico, e in riferimento alle credenze che proprio gli Elleni hanno costruito e diffuso. Così è stato per Diodoro, la cui messa in discussione della pretesa degli

antichissimo, possono ora raccontare a Solone rendendolo edotto della maggiore antichità della sua città natale.

Egiziani di autodefinire "culla dell'umanità" la loro antica e civile cultura, al di là della dichiarazione di principio, non è certo esente dal sospetto di ellenocentrismo. Così, qualche secolo prima, era già stato per Erodoto, che a proposito dei Persiani, per la prima volta considerati rivali e identificati quali rappresentanti dell'alterità barbara, affermava (I. 134. 2-3)

> Dopo se stessi, fra tutti stimano in primo luogo i popoli insediati più vicini a loro, poi quelli subito oltre e così via, proporzionando la stima alla distanza: si considerano da ogni punto di vista gli uomini migliori, mentre gli altri, pensano, si attengono alla virtù in misura inversamente proporzionale: e perciò quelli che abitano più lontano da loro sarebbero i peggiori[31].

Tutti i popoli si considerano i migliori, i più antichi, i primi colonizzatori e i primi civilizzatori: la "vanagloria" li conduce all'autocelebrazione[32]. Smascherarne le pretese etnocentriche significa attribuire carattere favoloso ai loro racconti mitici. Quel carattere favoloso (e perciò ingannatore) che Diodoro ha imputato ai miti degli Egiziani sulla fondazione (egiziana) di Atene («con il dire molte altre cose simili a queste, più per amor di gloria [*philotimoteron*] che di verità [...] rivendicano la fondazione di questa colonia, Atene, a motivo della celebrità della città»: I. 29, 5). È la vanagloria (la "boria", per dirla con Vico) che spinge gli Egiziani a rivendicare la remota antichità e le colonizzazioni: i loro racconti di fondazione, coerenti con l'orientamento ideologico che li ha prodotti, difficilmente possono contenere elementi storicamente fondati. Che Bernal li utilizzi a sostegno della sua tesi sull'origine egizia-

[31] Riproduco la traduzione a cura di D. Asheri, *Erodoto. Le Storie*, libro I, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1988.

[32] Gli stessi Greci, nella prospettiva di Erodoto, non sono esenti da falsificazioni a scopo autocelebrativo, come quella di presentare come loro scoperte le innovazioni e le invenzioni importate dall'Egitto (cfr. II. 123). Questa accusa così diretta agli Elleni, volta a smascherarne le pretese etnocentriche, valse allo storico di Alicarnasso l'appellativo di filobarbaro attribuitogli dall'autore del *De Herodoti malignitate* (ps.-Plut., 857A).

na dei Greci non fa che confermare quella interpretazione forzata della fonte diodorea già emersa a proposito del passo sulla disputa "etnica" tra Greci e barbari: Diodoro stesso, con l'atteggiamento critico dello storico giudizioso (seppur di parte), afferma l'impossibilità, dei racconti sulle origini, di appurare l'autenticità storica.

In *Black Athena* gli studiosi hanno rilevato diversi e significativi errori (non escluse alcune etimologie del tutto prive di fondamento), e forse l'imprecisa esegesi del testo diodoreo non è il più grave di essi[33]. Ma l'interpretazione forzata delle fonti è la spia di una tendenza più ampia e ancora diffusa, quella di proiettare nella cultura antica le istanze, ideologiche e socio-politiche, che appartengono alla contemporaneità di chi la analizza. A ben guardare, e con termini più efficaci, Vico aveva già stigmatizzato questa tendenza, associandola a quella «proprietà della mente umana ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano delle cose loro conosciute e presenti» (*Sn44*, pp. 494-495, capov. 122). Nella visione vichiana, tale proprietà è alla radice dell'atteggiamento borioso delle nazioni e dei dotti, ed è insieme il fondamento delle favolose narrazioni delle nazioni, che trasformano le origini oscurissime e barbare in una rappresentazione falsata e fantastica del loro più antico passato[34]. Questa tendenza "boriosa" si ricollega al rischio, che con Bernal è già concreto, è di ritornare a "credere alle favole", e di sostituire al mito delle origini nordiche e ariane, ideologicamente orientato dallo sciovinismo di inizio secolo, il contro-mito di una Grecia egiziana o mesopotamica, che non a caso è in perfetta coerenza con le tendenze orientalizzanti dell'ultimo quarto di secolo[35]. Ad

[33] Oltre a E. Hall, *When a myth*, cit., cfr. anche J.M. Hall, *Ethnic identity*, cit., p. 77.

[34] Cfr. *Sn44*, p. 495, capov. 123, con P. Rossi, *Le sterminate antichità*, cit. p. 234 (vd. anche ivi, pp. 213-221), e, recentemente, R. Diana, *Andrea Sorrentino e la «boria» universalistica di Vico*, in A. Sorrentino. *La cultura mediterranea nei* Principi di Scienza Nuova, a cura di A. Scognamiglio, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 77-78.

[35] Lo mette opportunamente in evidenza E. Hall, *When a myth*, cit., pp. 134-135. L'impulso più significativo allo sviluppo della prospettiva orientalizzante, e contestualmente dell'indagine sulle problematiche ideologiche legate all'etno-

accomunare le due narrazioni è l'idea preconcetta di una «razza di invasori "arrivata" fatta e compiuta dal di fuori», e una concezione del mito identitario inteso come il riflesso passivo di un genuino processo storico i cui contorni possono essere progressivamente disvelati. Ma proprio la storia dimostra che l'identità collettiva è creazione artificiale, e subisce il condizionamento dell'incontro/scontro con l'altro e la giustificazione teorica della minaccia alla propria sicurezza. In questo rispetto la proposta vichiana di interpretare il mito come espressione dell'immaginario di un popolo, prima ancora che come documento di una realtà storica effettiva, è da considerarsi, anche in relazione alla questione delle origini, un insegnamento tuttora utile[36], e il dissacrante monito, indirizzato a quei dotti che proiettano nel pensiero antico le categorie proprie dell'immaginario a loro coevo, un dispositivo inibitore che risulta ancora valido nel concreto dell'indagine ermeneutica e della ricerca storico-antropologica.

centrismo e allo sciovinismo, lo ha offerto senza dubbio il volume di E. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978. Per l'ambito specifico degli studi sul mondo antico, hanno rappresentato in questo senso un'autentica svolta i volumi di W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1992 e di M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press, 1997; l'obiettivo dichiarato di entrambi è il deciso ridimensionamento della presunta centralità della civiltà greca antica nell'ambito delle culture mediterranee, e il contestuale riconoscimento del debito culturale che essa ha maturato nei confronti dell'Oriente.

[36] Insegnamento che peraltro corrisponde alla prospettiva ermeneutica della gran parte degli antropologi contemporanei, primi fra tutti gli esponenti dell'antropologia storica francese (sull'interpretazione dei racconti mitici dei Greci, la linea tracciata da J.-P. Vernant e P. Vidal Naquet ha ormai fatto scuola).

TERZA SEZIONE

Con Vico oltre Vico

Rossella Bonito Oliva

La melanconia del distacco

1. *La distanza del filosofo*

Più che sulle borie vorremmo concentrarci sull'uso che di questo termine fa Vico, per segnare una distanza etica, oltre che metodologica dell'autentica filosofia dai dogmatismi. L'etimologia latina rinvia a *boreus/bora*, vento che ha effetti disastrosi per la natura e per l'uomo[1], implicando più che la forza del vento, gli effetti catastrofici accompagnati da una grande dispersione di energia. Vico usa questo termine per indicare, infatti, i guasti prodotti alla conoscenza e alla vita degli uomini dai boriosi: portatori di una cultura dogmatica che si gonfiano e soffiano sui limiti dell'uomo, creando false credenze, agitandosi confusamente piuttosto che concentrarsi sulle possibilità della natura umana. L'autentico filosofo, invece, resiste, muove dal gran rifiuto per tutto quanto sembra offerto e messo a portata di mano dai sedicenti sapienti come unica via indubitabile e incontrovertibile alla verità, che mette fuori gioco arbitrariamente ogni strada alternativa o diversa. Il filosofo invece deve mantenere una postura più statica, prudente, distaccata. Questo stato d'animo che vorremmo definire melanconico, meditativo, asseconda la tendenza della mente umana, che tende a trarre le idee "delle cose lontane e sconosciute" dalle "cose conosciute e presenti", muovendosi tra immaginazione e intelletto, evitando gli abusi infondati dei boriosi[2]. Nella misura in cui la boria ha disseminato sull'universo dei saperi una polvere che ne altera il profilo, l'impegno del filosofo dovrà esser volto a riportare alla luce i caratteri del libro del mondo attraverso una avveduta conoscenza, che si preannuncia lenta e faticosa[3].

[1] Vedi in questo volume il saggio di Paolo Cristofolini.

[2] Confronta in questo volume il saggio di Manuela Sanna.

[3] Cfr. G. Vico, *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, a cura di F. Nicolini,

Come in tutte le polemiche anche in quelle filosofiche accade spesso che si finisca per sorvolare sulle affinità. Così quando Vico critica il cartesianesimo sottovaluta il fatto che anche Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche*, pur seguendo un progetto di rifondazione della scienza, parte da una messa tra parentesi di un sapere scolastico, ma non fondato, sospendendo ogni forma di conoscenza consolidata per trovare un accesso alla verità. Una scelta diversa, in una strategia comune: alla filosofia sembra affidato il compito di squietare le credenze acquisite e al filosofo la responsabilità di prendersi in carico questa missione. Il filosofo pone una distanza, muovendosi con prudenza, dosando le energie, non soffia, acquisendo il giusto ritmo del respiro.

La contrapposizione tra melanconia e boria, o meglio tra dubbio e presunzione, a nostro avviso, chiama in causa direttamente, la posizione del filosofo.

Con Vico e Cartesio ci si trova dinanzi a una svolta epocale in cui la posizione e la forza dell'uomo rispetto al sapere è segnata dal tentativo di emancipazione dalla vecchia metafisica teologica. Ancora una volta si tratta per l'uomo volto alla conoscenza di misurare il passo, di muoversi con prudenza, dosando sapientemente il respiro nella consapevolezza di una lunga fatica condotta con metodo, più che soffiando in maniera scomposta: se il vecchio non tiene più, manca ancora il profilo di un nuovo mondo.

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel riconosce a Cartesio il merito di aver riportato il pensiero alla sua terra, la «terra dell'autocoscienza», in cui potrà iniziare a muoversi come a casa propria[4]. Non una proprietà, piuttosto un approdo che non produce ancora una sovranità, ma consente un passo strategico in vista di una dimora: luogo di osservazione e riflessione, fuori dalle occupazioni

Bari, Laterza, 1967, Libro I sez. II, 122 sgg. Il termine «libro del mondo» è usato da Hans Blumenberg (cfr. Id., *La leggibilità del mondo Il libro come metafora della natura*, tr. it., Bologna, il Mulino, 1984, p. 168: «Con questa premessa la filosofia […] diventa teoria della storia stessa. Perché questa è ora dove l'uomo, in mezzo ad una natura di destinazioni a lui celate, crea la propria verità»).

[4] Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia 1967, vol. III, 2, p. 66.

del mondo, nella giusta distanza che permette di orientarsi verso nuove certezze. Un compito gravoso che richiede pazienza e un metodo rigoroso in vista della definizione dei confini di una "nuova terra" che chiama in causa il procedere dell'uomo nel mondo.

Cartesio infatti si preoccupa degli effetti della sospensione del giudizio che deve operare in vista della costruzione della "sua" nuova casa, proponendo una morale provvisoria, che possa fare da supporto in questa sorta di vuoto[5]. Non è perciò il distacco l'obiettivo, ma lo strumento in vista del rinnovamento del sapere e della morale, in cui riconfigurare la relazione dell'uomo con il mondo nell'interesse della verità. Anche Vico quando sottolinea l'immobilità della scienza e le pecche dei dogmatici e degli scettici non si nasconde le difficoltà del cammino del filosofo, consapevole di non poter trovare facili certezze eludendo la distanza tra sapienza divina e sapere umano o sottovalutando il peso che grava sulla filosofia[6]. Non è possibile ignorare la polemica di Vico nei confronti del cartesianesimo, né la distinzione tra vero e fatto che l'ispira, ma la sua critica alla cultura del tempo e alle facili certezze ritaglia per la filosofia e per il filosofo un posto a parte, inizialmente più inquietante che rassicurante presentando nelle intenzioni una certa prossimità con Cartesio.

Il dubbio attanaglia Vico come Cartesio, un dubbio che determina una nuova strategia, che non rassicura sul migliore dei mondi possibili, né sul destino dell'uomo. In una sorta di capovolgimento dei termini della questione l'unico ancoraggio rimane un'ossessiva attenzione a quella che Hegel ha chiamato la "terra dell'autocoscienza", anche se più limitata, in cui cercare approdo in un mondo divenuto estraneo. Ma è solo l'inizio, dice Hegel, trovata la terra, l'uomo è chiamato ad abitarla ricercando e dando testimonianza di sé.

Non è, perciò, il raggiungimento della quiete e della stabilità, ma solo l'inizio di una diversa disposizione alla meraviglia, che riporta

[5] Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. a cura di G. Bontadini, Brescia, La Scuola, 1967, p. 47.

[6] Cfr. G. Vico, *De Antiquissima Italorum Sapientia*, tr. it. di P. Cristofolini, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 76-94.

il lontano al vicino, all'occhio dell'uomo. Proprio il limite prospettico produce la linea dell'orizzonte tra lontano e vicino che orienta la conoscenza al di là della rassegnazione e del dubbio. La perdita è compensata con una sorta di riduzione all'umano, sia esso soggetto o storia delle genti, nelle cui immagini il mondo è surrogato e insieme interiorizzato.

2. *Una breve digressione*

È necessario specificare con Freud, per l'economia di questo discorso, che la melanconia, quando non cade in una patologia immobilizzante, è compensazione di una perdita attraverso l'identificazione di una parte di sé nell'oggetto venuto meno[7]: perduto il mondo comune, il filosofo è nella sua impresa solitaria e diremmo quasi narcisistica chiamato a sostituirlo con uno spazio che si sviluppa dall'interno, dalla perdita e dalla rielaborazione del lutto. Il riposizionamento nel mondo senza più una cornice metafisica, porta in primo piano l'uomo in quanto produttore di conoscenza e di storia modificando tanto la relazione al mondo, quanto il rapporto e l'attenzione dell'uomo a sé. È ovviamente un'iperbole di cui vorremmo rendere conto addentrandoci nella nostra riflessione per mettere in luce le strategie attraverso le quali le compensazioni di una mancanza danno corpo a nuove creazioni del pensiero e a nuove figure dell'umano.

Vi è una sterminata letteratura in cui si è discusso di questa sorta di impronta melanconica del moderno determinata da un'organizzazione sociale e culturale nel segno della secolarizzazione e dell'individualismo. In entrambi i casi generatori di un distacco da un universo simbolico e politico consolidato che ha come contraccolpo il senso di perdita e la concentrazione delle responsabilità su soggetti ad un tempo orfani di mondo e impegnati in un processo di differenziazione sociale sbilanciato sull'individualità[8]. Basti pen-

[7] Cfr. S. Freud, *Lutto e malinconia*, in Id., *Opere*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1989.

[8] Cfr. G. Simmel, *La differenziazione sociale*, tr. it. di B. Accarino, Roma-Bari, Laterza, 1982.

sare a Lepenies[9], ma anche a Elias[10], o all'uso che di questo termine fa Butler[11]. Questo è solo un punto a nostro avviso della questione, nella misura in cui non rende ragione di un altro sintomo o se vogliamo di un altro aspetto di questa persistenza della melanconia nella tradizione culturale. Là dove l'elemento persistente è il distacco, la rielaborazione non porta solo il segno di un ri-sentimento, ma risveglia anche la tensione ad un riposizionamento all'interno di un nuovo equilibrio in cui diventa decisiva la prassi dell'uomo su se stesso. In altri termini la messa tra parentesi dell'immagine consolidata del mondo si riflette nella stessa rappresentazione di sé messa alla prova da questa sorta di perdita. L'acquisita centralità dell'uomo tra Dio e mondo richiede un nuovo bilanciamento e una nuova misura per un diverso orientamento in un processo che gioca tra interiorizzazione e esteriorizzazione, tra visione del mondo e consapevolezza di sé. In gioco non è l'ordine del mondo, piuttosto l'*impasse* che si determina tra la posizione di centro e la condizione di estraneità e imperfezione avvertita nell'uomo originariamente sbilanciato fin nella ricerca del piacere.

3. *Una questione antica*

Il problema si affaccia nell'Antico di cui il Moderno eredita l'impostazione nel momento in cui la questione filosofica parte proprio dalla capacità dell'uomo, sempre inquietato dai desideri, di attingere una sua stabilità. Platone nel *Filebo*, ormai stanco e forse senza più illusioni sulla possibilità di una città ideale, fa dire a Socrate che «la dea stessa, avendo colto la tracotanza e l'universale malvagità di tutti gli enti, nei quali non si trova alcun limite, sia per i piaceri sia per le soddisfazioni, pose legge e ordine, che hanno un limite»[12].

[9] Cfr. W. Lepenies, *Melanconia e società*, tr. it., Napoli, Guida, 1985.

[10] Cfr. N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, tr. it., Bologna, il Mulino, 1988, in part. pp. 665 sgg.

[11] Cfr. J. Butler, *La vita psichica del potere*, tr. it. a cura di C. Weber, Roma, Meltemi, 2005, in part. cap. V.

[12] Platone, *Filebo*, tr. it. di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2006, 26b.

L'intervento della dea soccorre l'uomo nel risolvere una condizione di ambivalenza rischiosa fin quando rimane nella «prigione del corpo». Il desiderio, infatti, illimitato, una volta raggiunta la soddisfazione, *riproporrà* l'inquietante ricerca del piacere, sempre effimero. Se l'anima è la sede di ogni impulso, di ogni desiderio, del principio originario di ogni vivente, non una disciplina può mettere a tacere queste tensioni, più utile è un esercizio di spostamento verso scopi che assicurano più stabilità e equilibrio. È perciò la mescolanza a richiedere la misura e la misura a chiamare in causa l'anima e la conoscenza come fattore di discernimento non tra piacere e bene, ma tra vero e falso. La conoscenza stessa, messa all'opera nella *phronesis* (in cui viene richiamata simbolicamente la capacità di dosare il respiro, se *phren* è diaframma zona mediana tra la pancia e la testa, tra la passione e la ragione), spinge la passione verso un godimento immateriale, perciò non soggetto al deperimento, più duraturo che ha un effetto stabilizzante sull'individuo. È dunque la fuggevolezza ciò che riduce il valore dell'appagamento, dal momento che la ricerca stessa è carica di un di più di aspettativa o di timore per una trascendenza dell'anima sul corpo. Quel di più, che essa aggiunge, trattiene oltre che intensificare, creando o caricando l'oggetto di una sfumatura specificamente umana. È dell'anima avvertire l'illimitato del desiderio e proprio del desiderio trasmettere all'anima l'inquietudine dell'illimitato. Solo la saggezza fonda il giusto orientamento incanalando l'illimitato nel limite secondo una gerarchia di beni, in cui il piacere non scompare, ma scivola agli ultimi posti delle scelte possibili. Se Platone non parla di melanconia, indica nello spostamento dell'eccesso sull'amore del vero come bene la via della *phronesis*, che, sia pure necessaria per il bene, non è a portata di tutti.

La *phronesis* è dunque risultato di una ricerca continua, in virtù dell'inestirpabile instabilità dell'umano, segnalando l'originaria oscillazione tra desiderio e ragione nella prossimità tra eccesso e norma, tra eccezionalità e patologia. Aristotele affronta più direttamente il tema della malinconia in *Problemata* XXX, in cui associando melanconia e genialità tocca la questione dell'eccesso e dell'instabilità. Nella trattazione la melanconia si presenta come una patologia

ambivalente, al confine tra disagio mentale e genialità. Se di fatto per Aristotele ha una grande influenza sul determinarsi del carattere, la melanconia accentua la sensibilità dell'uomo, definito *perittòs* eccezionale, ma ancora una volta incostante, ambiguo e discontinuo, spesso autore di azioni discordanti da quanto egli teorizza[13]. Tutto quanto è della eccentrica condizione umana e della capacità di trasformazione e di creazione, generalmente nella misura e nella regola in condizioni di equilibrio, segnata da instabilità e dismisura nel melanconico. Aristotele fa intervenire la teoria degli umori, ma più interessante per la nostra riflessione è l'affermazione per cui la melanconia si ritrova nell'uomo di genio proprio in quanto amplifica il tratto specificamente umano della dismisura e della inquietudine, favorendo creatività e plasticità.

4. *Melanconia e antropogenesi*

Questo legame tra instabilità e creatività presenta molte affinità con alcune riflessioni antropologiche che in fasi diverse l'hanno utilizzata, pur senza affrontare il carattere melanconico, per la comprensione della genesi dell'umano. Si pensi all'associazione herderiana tra difettività originaria e determinazione dell'uomo: dalla postura eretta che permette all'uomo una visione più ampia e lunga, all'interdipendenza tra messa a distanza ed esercizio dell'astrazione nel linguaggio, tra sistema dei sensi e gestione degli arti nella manipolazione all'interno di una strategia che traduce la fragilità organica in forza creativa di un nuovo mondo. L'antropologia del '900 riprende questa idea nel profilo di un'antropogenesi insistendo sull'esitazione, sulla fuga, sull'esonero in cui il meccanismo animale stimolo/reazione si distribuisce nell'articolazione umana di una risposta[14]. Alla fine ne emerge un'immagine di un vivente,

[13] Cfr. Aristotele, *Problemata*, XXX, 954b, 9-11 e 956b, 34, tr. it. C. Angelino e E. Salvaneschi, Genova, Il Melangolo, 1981.

[14] Cfr. M. Mazzeo, *Melanconia e rivoluzione. Antropologia di una passione perduta*, Roma, Editori Riuniti, 2012, sull'articolazione della risposta dell'uomo agli stimoli si veda B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, in part. pp. 188 sgg.

originariamente indeterminato e instabile, ma capace di mettere a distanza per guardare più lontano e da una prospettiva più ampia, scandendo il proprio ritmo di vita, trattenendo e rilasciando il respiro nell'intervallo tra impulso, rappresentazione e azione governato dall'immaginazione.

Se Platone avverte della problematicità dell'equilibrio tra desiderio e ragione e Aristotele suggerisce l'ipotesi del fattore creativo dell'eccedenza e dell'instabilità del carattere melanconico, la domanda sulla natura umana legge nella genesi dell'individuazione del vivente-uomo l'intreccio di questi fattori nella risoluzione dell'indeterminazione originaria. In qualche modo se la traduzione del mondo in immagini e nomi è l'uscita dall'angoscia immobilizzante dinanzi allo smisurato e l'ignoto attraverso la familiarizzazione favorita da questa mediazione, la melanconia è la sfumatura che accompagna questa sostituzione del mondo con un universo simbolico, conservando nel fondo la traccia dell'artificio e della mancanza originaria. Tutto questo non compensa la distanza e non cancella l'ulteriorità del mondo così come la spinta all'esplorazione e l'adattamento creativo. La melanconia rimane una patologia del tutto peculiare, umana troppo umana, in cui la sofferenza solitaria e meditativa non è solo "assenza d'opera", ma la sfumatura di un carattere creativo. Non è un caso perciò che nell'immaginario moderno la patologia dell'umor nero attecchisce proprio nell'umanesimo, trasformandone il significato che aveva nella metafisica medioevale[15]. Al di là della teoria degli umori che continua ad avere un suo peso scientifico, l'atteggiamento distaccato del melanconico più che un disinteresse, connota in questo contesto culturale l'attenzione avvertita del compito di questo vivente dinanzi alla complessità del mondo divenuto non solo più esteso, ma più profondo, traccia visibile di un invisibile, superficie stratificata, riflesso di uno sguardo carico di aspettative. La melanconia non è perciò tristezza inerte, ma dubbio disincantato verso quanto è a portata di mano, fuggevole in vista di un approdo reso paradossalmente più sicuro dalla

[15] Cfr. R. Klibansky - E. Panofsky - F. Saksl, *Saturno e la melanconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, reglione e arte*, tr. it., Torino, Einaudi, 2002.

prudenza, dall'esitazione da cui si origina una mossa creativa, una proiezione sul futuro sulla base dell'aspettativa di una condizione di stabilità. Da questo punto di vista se la melanconia non ha la giusta misura della *phronesis*, mettendo a fuoco l'asimmetria dell'umano, porta in primo piano il fattore strategico dell'equilibrio tra l'illimitato del desiderio e il limite della soddisfazione: la melanconia è l'ombra sottile della *phronesis*.

Melanconico è Democrito, che si esilia dalla sua città, Burton assume lo pseudonimo di Democrito junior nella sua *Anatomia della melanconia*, in cui riflette sulla follia della condizione umana[16]. Ancora Diderot nella voce dell'*Encyclopédie* esplora tutta la vischiosità di questo disagio in una trattazione che ne analizza gli aspetti medici, antropologici, filosofici, mostrandone le sfaccettature che toccano il corpo come la mente: oscillazione tra una condizione patologica e un carattere normale, si sottrae all'osservazione oggettivante e scientifica, resiste ad ogni diagnosi precisa[17].

La melanconia si riaffaccia come consapevolezza di un non-sapere che residua dall'indeterminato del corpo e della mente, nelle curve di rassegnazione e di creatività, di vitalità e di perdita su cui si soffermano testi medici, letterari o filosofici. Nonostante una tendenza sempre più diffusa a farne oggetto di osservazione e spiegazione scientifica, la melanconia allunga la sua ombra sulla riflessione filosofica moderna.

Ne emerge un quadro sintomatologico e antropologico insieme in cui la filosofia, come più alta prestazione della mente umana, e la melanconia, come tratto dell'uomo di genio, presentano molti punti in comune. I sintomi della condizione umana emergono dal sentirsi fuori luogo per l'indeterminazione reattiva del corpo la cui terapia è l'individuazione della giusta misura nell'intervallo tra l'illimita-

[16] Cfr. J. Starobinski, *Democrito parla. (L'utopia malinconica di R. Burton)*, introduzione a R. Burton, *Anatomia della malinconia*, tr. it. a cura di J. Starobinski, Venezia, Marsilio, 1983.

[17] Cfr. D. Diderot, voce "Mélancolie" in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, chez S. Faulche, 1765, t. X. Per la melanconia nell'età dei Lumi si veda E. Cocco, *La melanconia nell'età dei Lumi*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

ta esposizione agli stimoli e l'urgenza nella selezione delle azioni. Quando la filosofia arriva al nucleo della sua riflessione nell'uomo rimette in campo nel sapere stesso questa strategia con il rifiuto delle certezze consolidate, nella problematizzazione della relazione con il mondo e nell'interrogazione sulle possibilità umane.

5. *Un melanconico confesso*

L'inquietante ambiguità della melanconia evocata da Diderot come "sentimento di imperfezione" entra nel discorso filosofico con Kant quando sottolinea l'esigenza di legittimazione del sapere, che, emancipandosi, ha smantellato le certezze antiche senza riuscire a trovare un fondamento di validità. Il mondo è più ricco di conoscenze, ma gli uomini non sono ancora in grado di valutare il potere e i limiti di queste. Una situazione che genera domande nel filosofo che si interroga sull'esigenza di orientarsi nel pensiero, là dove possibilità e speranza (cosa posso sapere, cosa posso sperare) richiedono la necessità di una legge che sciolga la natura ambigua dell'uomo (cosa devo fare) in vista di una risposta sulla natura dell'uomo (che cosa è l'uomo). In primo luogo è proprio il limite dell'origine della questione – l'uomo – a generare uno sbilanciamento rispetto allo smisurato dell'esterno – il mondo – e dell'interno – ambiguamente connotato da ricettività e spontaneità – a richiamare l'attenzione.

Il punto di partenza di Kant è la critica, più che la sospensione, una mossa forse ancora più sofisticata, un passo indietro, alle spalle della ragione. L'insoddisfazione non può tradursi in scetticismo o pessimismo, assecondando la pigrizia della ragione, ma deve trovare una nuova via imparando a lavorare sui limiti della ragione umana in vista di una legittimazione del suo operare.

Nella *Prefazione* alla *Critica della ragione pura*, ammettendo che l'oggetto della filosofia ha da essere «la natura della ragione», Kant ne smaschera il bisogno ancor prima delle capacità e riconosce alla filosofia il compito di misurare queste con quello, allestendo un tri-

bunale[18]. Là dove la critica implica il riconoscimento di una crisi da attribuire ad un aumento di conoscenze privo di fondazione, Kant assume la spinta metafisica della ragione mettendola a confronto con il processo della conoscenza, arretrando, andando alle spalle dei risultati, senza perdere il riferimento all'unico punto fermo dell'esperienza. Nello spazio del tribunale il filosofo sposta la sua attenzione dai contenuti alla legittimità, dalle conoscenze alla validità, individuando i limiti all'interno dei quali la ragione umana può muoversi senza inoltrarsi in un territorio incerto e rischioso. Non si addice al pensatore la boria o la smania, ma il rigore critico per assicurare l'orientamento dell'itinerario, più che offrire la garanzia del successo. La circolarità tra giudice e imputato crea le condizioni perché il sentimento di imperfezione non scivoli nella rinuncia colpevole e rassegnata, ma acquisti la capacità di tradurre i limiti in potere.

Si tratta per Kant di definire confini entro i quali il soggetto può muoversi legittimamente, assumendo il di più dell'intelligenza rispetto alla mera ricettività e determinatezza sensibili nelle forme trascendentali all'interno dell'orizzonte regolativo della ragione. Se assecondare il bisogno metafisico conduce su una strada rischiosa, un suo uso bilanciato sull'esperienza anima il coraggio nel procedere della ragione. La consapevolezza del limite è in qualche modo spinta e condizione del filosofo la cui ricerca è segnata dalla melanconia.

In un testo precedente, *Osservazioni sul bello e sul sublime*, Kant ritornando sui limiti costituzionali e fuorvianti della ragione, afferma

> Un fervido senso della bellezza e dignità della natura umana, e una padronanza e forza d'animo tali da riferire a quel sentimento, come a principio universale, tutte le proprie azioni sono doti […che] si approssimano alla malinconia, che è un dolce e nobile sentire, in quanto si fonda sul timore che un'anima conscia del proprio limite avverte quando, tutta presa da un grande proposito, scorge i pericoli che deve sopportare, e ha dinanzi agli occhi l'ardua ma grande vittoria dell'autoabnegazione[19].

[18] Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, tr. it. a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1976, pp. 8-9.

[19] Id., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in Id., *Scritti precritici*, tr. it. di

Autoabnegazione è quanto richiede la consapevolezza del limite, che non induce alla rinuncia, piuttosto dà senso a questo "sacrificio" da cui si sprigiona un «dolce e nobile sentire». Il filosofo caduto dalle nuvole dove lo aveva collocato Aristofane, tentato dalla pigrizia come dalla boria, può rinunciare a sognare come a respirare furiosamente, assumendo la *phronesis* nel giusto ritmo del respiro vitale, che governa la paura. Tra il sentimento dell'imperfezione e l'ideale della perfezione, tra la difettività e il dover essere si apre il cammino che richiede più che una misura, il sacrificio. Solo l'autoabnegazione, l'assunzione volontaria dell'impossibilità di spingersi oltre, conforta del limite e della rinuncia, trattenendo da un sogno ad occhi aperti[20].

Nella tradizione di un immaginario che lo trova sempre fuori luogo e fuori tempo, indifferente allo scetticismo, pronto come Socrate nell'accettare il processo, il filosofo usa con saggezza l'attitudine umana ad equilibrare il lontano con il vicino, il non familiare con il familiare, scandendo le dimensioni del dentro e del fuori, risolvendo la duplicità dell'umano in operazioni creative nei limiti della ragione, senza l'illusione di facili consolazioni, evitando di scambiare la difficoltà con l'impossibilità del compito. Questa oscillazione richiede un difficile equilibrio facilmente frangibile nello spazio chiuso del finito, quando il limite gioca da confine dello spazio dell'esperienza e da misura del bisogno metafisico in cui ancora più radicalmente il soggetto sperimenta l'unica via possibile per sfuggire all'impotenza. All'uomo non rimane che sostare e abitare sovranamente in questo confine, al cui interno il soggetto può sempre sperimentare un senso di solitudine e nostalgia. Con un'immagine usata per l'ultima produzione di Hölderlin, il filosofo guarda dall'alto di una torre in cui «il contemplare dà al cuore

P. Carabellese, riv. da R. Assunto e R. Hohenemser, Bari, Laterza, 1953 pp. 303-363, qui pp. 319-320. Sul tema della melanconia in Kant si veda C. Colangelo, *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Napoli, Loffredo, 1998, in part. pp. 53-102.

[20] Sull'attenzione che Kant pone al rischio di scivolare da una scienza non fondata a una forma di *Schwärmerei* cfr. R.E. Butts, *Sogno e ragione in Kant*, tr. it. a cura di M. Fornai, Roma, Nuove Edizioni Romane,1992, in part. pp. 13-27.

/ pace in ogni occasione, / e sempre lenisce il dolore, / unendo astuzia e ragione»[21].

6. *Il rimedio nel male*

Tutto questo è da ascrivere per Hegel a una patologia della scissione, che ha nell'esasperazione kantiana del soggettivo la sua sintomatologia più eclatante e contagiosa. La filosofia deve individuare una terapia capace di compensare l'atto mancato del soggettivo nei confronti di se stesso. La cura richiede però un'amplificazione della scena capace di contenere l'intero movimento che metabolizza la scissione tra limite e processo, essere e dover essere, sentimento di imperfezione e ideale della perfezione, in quanto divenire spirituale.

Non è sostenibile per la filosofia la distanza quando «compiutisi i tempi» la «fuga dinnanzi al finito» ha solo una funzione di adattamento, di fissazione che inibisce ogni scarto creativo del pensiero, ogni capacità di proiettarsi oltre il contingente e il singolare[22]. Il mondo svuotato e spogliato da ogni valore dalla «gloriosa vittoria della ragione illuministica» richiede alla filosofia un cambiamento di passo. Ciò che i tempi esigono è l'individuazione di un nuovo profilo di mondo.

Nel § 11 della Logica dell'*Enciclopedia* descrive questa condizione di *impasse*, in cui «il pensiero non raggiunge se stesso», resta «prigioniero nel suo contrario», tuttavia

> il pensiero non rinunzia a se stesso, rimane fedele a se stesso anche in questa perdita consapevole del suo essere presso di sé, "*affinché domini*" risolvendo al suo interno le proprie contraddizioni[23].

[21] F. Hölderlin, *La vita lieta*, in Id., *Poesie della torre*, in Id., *Tutte le liriche*, tr. it. e comm. di L. Reitani, Milano, Mondadori, 2001, p. 1241.

[22] Cfr. G.W.F. Hegel, *Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, in Id., *Primi scritti critici*, tr. it. a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, pp. 128-129.

[23] Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, sezione *Scienza della logica* (tr. it. a cura di V. Verra, Torino, Utet, 1981, § 11).

«Unendo astuzia e ragione» la via d'uscita individuata da Hegel per il pensiero non è fuori, ma dentro di sé, là dove riesca a tradurre la fedeltà in potere di guarigione metabolizzando le sue contraddizioni, assumendo senza fughe, nella consapevolezza di sé, «la perdita del suo essere presso di sé». Più che esitare, il pensiero dovrà acquisire la pazienza del concetto in cui il perdersi consapevolmente sarà il viatico alla risoluzione delle proprie contraddizioni come divenire che acquista il suo senso nella compiuta totalità dei suoi momenti, rispetto alla quale la fuga in avanti come la mera autoabnegazione comporterebbero il rischio di smarrimento.

Hegel avverte il rischio più che della melanconia, della "magia dello spirito", un gorgo che potrebbe ingoiare il pensiero nella magmatica realtà spirituale priva di un centro dinamicamente e plasticamente determinato dalla fedeltà a se stesso: la forza di gravità della realtà spirituale come operare di tutti e di ciascuno è la libertà come capacità di autodeterminazione in vista di un nuovo mondo, in cui il movimento orizzontale del trascendentale kantiano nell'intreccio tra verticalità e orizzontalità, tra Io e Noi, dà forma all'universale concreto[24], là dove il finito è sempre oltre sè. Se la fuga trasforma «il bosco sacro in legna, le immagini in cose che hanno occhi e non vedono, orecchie e non sentono», una nuova metafisica[25] può dare respiro al pensiero elevandosi oltre il limite del soggettivo e del finito, nella coerenza di un processo che richiede al filosofo di allargare e approfondire ad un tempo il proprio sguardo in cui quello che per Kant è un "inconveniente" diventa banco di prova della fedeltà a se stesso e della sovranità del sapere nell'in-finitizzazione del finito[26].

[24] G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999, § 7.

[25] Si veda, ad esempio, G.W.F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in Id., *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt a.M., Surkamp, 1971, vol. I: *Frühe Schriften*, pp. 234-236, e i continui riferimenti che Hegel fa all'esigenza di una nuova metafisica come sistema della filosofia nelle lettere a Schelling (cfr., per esempio, quella del 2 novembre 1800), in *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. F. Nicolin, Hamburg, Meiner, 1977.

[26] Su questo si veda R. Bonito Oliva, *L'inconveniente kantiano. Riformulazioni del*

7. *Una filosofia per la vita*

Rimanere «fedele a se stesso» significa attraversare il ripiegamento della riflessione nell'apertura al mondo spirituale, come domicilio in cui la soggettività si mette alla prova in quanto soggettivazione[27]. La sovranità si sostituisce alla legittimità, il desiderio al bisogno metafisico, la casa al tribunale, l'apertura si dà nell'orizzonte temporale, in quanto il compito è il *telos* del divenire e il divenire è nel segno della fedeltà del pensiero a se stesso. La filosofia perciò dovrà insegnare a vivere muovendo sempre dalla scissione verso un nuovo profilo di armonia del mondo[28]. Se la realizzazione dello scopo risponde al bisogno della filosofia di togliere la scissione, la ricongiunzione tra bisogno e scopo realizzato è nel legame tra filosofia e vita.

> L'esistenza della filosofia ha il suo fondamento nello stesso dissidio, solo che essa filosofia non è rivolta a singole forme, singole determinatezze, ma alla determinatezza intesa nella sua assoluta astrazione, e la figura che in essa si dà vita, è la determinatezza assolutamente libera nell'elemento del conoscere[29].

La «terra dell'autocoscienza» non toglie dunque il rischio della scissione, da cui la filosofia attinge la spinta ad interrogarsi su un "altrimenti" non accessibile all'individuo storico a cui sfugge il profilo di una nuova totalità che prende corpo dalle rovine di un mondo destinato a tramontare. Solo un'eccessiva «tenerezza per

rapporto tra immaginazione e ragione nel sistema hegeliano nel confronto con Kant, in D. Bosco - R. Garaventa - L. Gentile - C. Tuozzolo (a cura di), *Logica, Ontologia ed Etica. Studi in onore di Raffaele Ciafardone*, Milano, Franco Angeli, 2011, pp. 97-110.

[27] Per la genesi della piena articolazione della filosofia dello spirito hegeliana rinviamo a R. Bonito Oliva, *La "magia dello spirito" e il "gioco del concetto". Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell' "Enciclopedia" di Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1995.

[28] Cfr. M. Baum - K. Meist, *Durch Philosphie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosphie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, in «Hegel-Studien», 1977, 12, pp. 43-81.

[29] G.W.F. Hegel, *Der Immer sich vergrössende Widerspruch...*, ed. e tr. it. in R. Bodei, *Scomposizioni, Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987, p. 259.

le cose del mondo»[30], che lascia il pensiero prigioniero e inquieto, rischia di fissarsi all'"inconveniente", al disagio. Il pensiero coglie nel disagio la rivitalizzazione piuttosto che un freno al divenire concreto dello spirito, in quanto mondo comune che non è solo fuori o dopo, ma dentro e alle spalle dell'individuo. Se Kant ha individuato nel tribunale il luogo di confronto tra pensiero e conoscenza, tra bisogno della ragione e validità nella consapevolezza di un'inconciliabilità dei due piani rinviante ad una sorta di potere *super partes*, Hegel nell'assumere la contraddizione articola il movimento dalla conoscenza al sapere nell'infinitizzazione del finito, nel divenire concreto della realtà spirituale nel segno della libertà. Ogni momento, perciò, è sempre un passaggio che conserva un che di virtuale, non nel senso della successione, né in quello di un processo determinato, piuttosto come totalità e insieme come determinazione sempre aperta non riducibile al contingente. In questo orizzonte per Hegel la filosofia soltanto coglie il divenire come totalità, oltre il destino, al di là della consolazione[31] ma anche oltre ogni possibile teodicea[32]. Al distacco meditativo del melanconico attanagliato dal dolore della scissione Hegel oppone la sfida della soggettività capace di attraversare il lutto metabolizzando la morte, assumendo su di sé il dolore del negativo, facendosi spazio rivitalizzante di un paesaggio di rovine.

Non è certo un caso che nella filosofia Hegel individui la funzione di insegnare a vivere, salvare gli uomini, nell'assunzione della sfida della vita come legame del legame e del legame, di scissione e

[30] Cfr. R. Bodei, *"Tenerezza per le cose del mondo": sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e Hegel*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, 1981, pp. 179-218.

[31] Cfr. R. Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Napoli, Guida, 2000, in particolare il capitolo *Oltre il destino, al di là della consolazione*, pp. 145-170.

[32] Se la Teodicea leibniziana era volta alla difesa di Dio nella giustificazione del male, per Hegel la teodicea come senso della storia è la memoria del lavoro necessario dello spirito in cui si metabolizza il sacrificio del singolo (cfr. J.L. Villacañas, *Hegel e la somma improbabilità della Teodicea*, in G. Cantillo - R. Bonito Oliva – a cura di –, *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1998, pp. 499-514.

unificazione. Al filosofo viene richiesta una sorta di doppio sguardo l'uno concentrato sul dolore della scissione, l'altro sulla totalità che prende corpo tra visibile e invisibile. Né una tragedia, né una commedia quella che si disegna per il filosofo, chiamato a leggere la storia inquieta dell'umano.

Il pensiero può guarire le ferite di un mondo disgregato dove ogni cosa sembra affidata al rapido divenire, dove si è smarrito il senso del sacro senza un'elaborazione del lutto, dove la morte di Dio inietta il germe del nichilismo. È il Venerdì santo il giorno della filosofia che non voglia scivolare nell'impotenza, il suo un tempo di passione che ha dinanzi a sé la resurrezione e la conciliazione nell'amore, portandosi lì dove Kant riteneva impossibile portarla per uscire dalla melanconia[33]. La melanconia non sembra minacciare la volontà di sistema, animata da una "magia" che inquieta il finito in quanto virtualità aperta al di là della coscienza e della volontà dell'individuo. Il rischio è piuttosto spostato sullo spirito assoluto, se Hegel alla fine della *Fenomenologia* afferma che la storia e la scienza insieme come

> storia concettualmente pensata […] costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine[34].

La filosofia fa da corona vivente al trono del sapere assoluto, impedendo un'inerte solitudine che chiuda il sapere assoluto nel silenzio di un tiranno, cosicché la sua azione terapeutica è rivolta ad evitare che la riflessione sia sopraffatta dalla "magia" o sia irretita dalla lontananza dello spirito assoluto. Se la storia lascia sempre pagine di sangue e dolore, la filosofia come scienza non può che raccogliere da questo dolore del finito la sua spinta. Un nodo problematico e ineludibile che suggerisce l'immagine del tribunale, usata da Hegel per evocarne la forza sanzionatoria, il valore simbo-

[33] Cfr. G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, cit., pp. 252-253.

[34] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. II, p. 305.

lico di una cesura che rimette in discussione la continuità o il compimento del processo storico. Il tribunale della coscienza come quello del mondo restituiscono la filosofia al compito di pensare la vita e la vita umana come legame di vita e morte. Là dove il tribunale del mondo decreta il destino dei popoli, il tribunale della coscienza esercita il diritto della libertà soggettiva, che occupa una zona segreta, rimanendo in debito di realtà, ma "sacrario" inviolabile che riapre la ferita della scissione rimarginata dalla filosofia[35]. Quando Hegel riconosce in questo spazio il sacrario della coscienza in cui il cammino della storia ogni volta si riapre per l'incancellabile conquista della libertà soggettiva, usa le figure di Antigone, Socrate, Cristo. In modi e tempi diversi eroi destinati alla morte, ma simboli di una svolta epocale segnata dalla scissione, martiri portatori di una nuova visione del mondo in cui l'opposizione al proprio tempo apre ad un rinnovato legame tra gli uomini, tra la filosofia e la vita, oltre il destino dei singoli.

8. *La sfida della profondità*

Da questa zona d'ombra emerge la possibilità del distacco dell'Io da Noi e per il filosofo il richiamo all'insondabile della libertà soggettiva come incarnazione del divenire dello spirito. D'altra parte quando la filosofia usa il chiaroscuro non ha il potere di ringiovanire quanto è invecchiata, la sua ora è il crepuscolo e il suo un volo della notte, il suo sguardo richiamato al profondo[36]. Qui forse Schelling coglie meglio l'abisso che apre quanto è connesso all'«essenza della libertà umana»[37]. La possibilità di «un'epoca più sana» è nella capacità del filosofo di segnare una distanza dalla «vuotaggine di coloro che si sono *gonfiati* con le sentenze della nuo-

[35] Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 137 A.

[36] Ivi, *Prefazione*.

[37] Cesa suggerisce una possibile ricaduta della lettura dello scritto di Schelling sulla libertà su queste riflessioni hegeliane (cfr. C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, cit., p. 172.

va filosofia come gli eroi del teatro francese»[38]. Ogni facile scelta è solo una fuga, mentre l'autentica filosofia sa che la «tenebra è il retaggio necessario, l'inafferrabile base della realtà» ad un tempo il fondo, ma anche la spinta alla resistenza per l'uomo che anela alla luce, portato dalla «coscienza della profonda notte dalla quale egli è stato tratto all'esistenza»[39]. Il sapere, infatti, informato da pudicizia e verecondia, deve «cercare ciò che sta al di fuori e al di sopra di tutte le antitesi»[40], volgendosi alla «saggezza originaria» in direzione del modello «in cui tutte le cose sono insieme eppur separate, unite e tuttavia libere ciascuna alla sua maniera»[41].

Il pensiero non crea, ma interroga l'essere scompaginando la datità e inquietando l'uomo, muovendosi in direzione di un senso che non è mai a portata di mano, né un immediatamente utilizzabile. La filosofia rimane improduttiva e trasversale in quanto l'oggetto della sua ricerca è l'orizzonte di senso dell'esperienza umana sospesa tra essere e nulla. Nella profondità residua lo stigma di un insondabile, da cui si genera l'interrogazione che stende il suo sguardo melanconico sul presente. Ogni sforzo e ogni conquista della filosofia sono riportati a quel limite oltre il quale non può darsi che la libertà come interrogazione.

Heidegger in *Essere e tempo*, richiamando il *Sofista* di Platone dove si pone la questione della familiarità con l'espressione essente, ricorda come la filosofia muova sempre dalla perplessità, giacché

> ogni ontologia, per quanto disponga di un sistema di categorie ricco e ben connesso, rimane, in fondo, cieca e falsante rispetto al suo intento più proprio, se non ha in primo luogo sufficientemente chiarito il senso dell'essere e se non ha concepito questa chiarificazione come il suo compito fondamentale[42].

[38] F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974-1987, pp. 77-140, qui p. 80.

[39] Ivi, p. 97.

[40] Ivi, p. 136.

[41] Ivi, p. 135.

[42] M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1970, §. 3, p. 30.

Un compito fondamentale ma mai assolto per quella distonia tra essere e pensare che ha la sua radice insuperabile nel finito, da cui ogni volta riparte la domanda inevitabilmente ispirata da una malinconica pensosità.

Giuseppe D'Anna

David Hume contro la "boria" dell'identità

Il pensiero moderno offre numerosi dispositivi concettuali anti-borie, laddove però per "boria" è neccessario assumere un significato più ampio di quello che Vico conferisce a questo termine nella III e IV degnità della *Scienza Nuova*, in cui sono definite la boria delle nazioni e quella dei dotti[1].

D'altro canto, già in Vico, nel *De Antiquissima,* è rilevabile una "boria" ulteriore che potremmo denominare la "boria" del metodo analitico. È nota la predilezione di Vico per il metodo sintetico; la risoluzione a favore della sintesi, tuttavia, non solo costituisce, nella filosofia vichiana, una modalità aperta, costruttivista e dinamica di pensare la genesi delle cose, ma si prefigura anche come scelta etica che scorge nell'infinita attività compositiva a cui è costretta per limiti la mente umana, l'antidoto alla boria dell'analisi razionalistica cartesiana. Per comprendere la predilizione vichiana della sintesi intesa come dispositvo anti-boria è sufficiente accettare l'identificazione tra il concetto di composizione e l'atto dell'"andar raccogliendo", considerando quanto Vico scrive nel *De Antiquissima*:

> In qual modo poi l'infinito discenda in queste cose finite non potremmo comprenderlo nemmeno se ce lo insegnasse Dio, perché questa è una verità della mente divina, per la quale conoscere e fare sono una medesima cosa. La mente umana, al contrario, è finita e formata e non è in grado di intendere cose definite ed informi […] si potrebbe dire con parole di uso corrente che può andarle raccogliendo, ma non già raccattarle tutte[2].

[1] Cfr. G. Vico, *La Scienza Nuova del 1744*, in Id., *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, pp. 858-859. Sul concetto di boria in Vico, si veda G. Cacciatore, *Le «borie» di Vico tra etica e filosofia della storia*, in «Rivista di Filosofia», III, 2011, pp. 363-380.

[2] G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 79.

Questo passaggio vichiano mette in guardia dall'arrogante azione fagocitante dell'analisi che pretende, con un sol sguardo, di dominare l'articolata e complessa totalità dell'infinito.

David Hume, in questa direzione, è forse uno dei pensatori della modernità che più di tutti ha neutralizzato alcune costellazioni concettuali "boriose" della filosofia occidentale, facendo presagire i pericoli che tali concettualizzazioni comportano quando sono tradotte dal piano epistemologico a quello etico-sociale e politico.

Il punto di partenza di Hume è, per certi versi, simile al passaggio vichiano poco prima illustrato; infatti, nell'introduzione al *Trattato della natura umana*, si legge:

> Siccome mi sembra evidente che, essendo a noi ignota l'essenza della mente come quella degli oggetti esterni, è altrettanto impossibile formarci una nozione dei suoi poteri e delle sue qualità, se non attraverso esperimenti esatti ed accurati, e attraverso l'osservazione degli effetti particolari che derivano dalle sue diverse circostanze e dalle sue condizioni. E pur dovendoci sforzare di rendere tutti i nostri principi per quanto possibile universali, elevando i nostri esperimenti al massimo livello di generalità e spiegando tutti gli effetti con poche cause semplicissime, è pur sempre certo che non possiamo mai spingerci oltre l'esperienza; e che, qualunque ipotesi pretenda di scoprire le ultime qualità originarie della natura umana, la dobbiamo condannare senza indugi come presuntuosa e chimerica[3].

Anche in questo caso "la presunzione" del filosofare o, meglio, di certi metodi del filosofare, consisterebbe nell'aspirare ad un sapere esaustivo ed essenzialistico circa gli oggetti del mondo esterno e la costituzione della mente umana[4]. Non pare difficile rinvenire in

[3] D. Hume, *Trattato della natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Milano, Bompiani, 2001, p. 21. Per una introduzione a Hume si veda ora F. Laudiosa, *Hume*, Roma, Carocci, 2009; ancora valido rimane il testo di Antonio Santucci, giunto ormai alla sua decima edizione: Id., *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza, 2005; si veda anche M. Dal Pra, *David Hume. La vita e l'opera*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

[4] Deleuze riformula nel modo seguente il problema della verità in Hume, anticipando una modalità d'interrogazione specificamente kantiana: «Così che il problema della verità deve presentarsi ed enunciarsi come il problema critico della soggettività stessa: con quale diritto l'uomo afferma più di quanto non sap-

queste poche righe la critica alla metafisica tradizionale e al razionalismo moderno; il pensiero va, per esempio, a Spinoza che teorizza, con la scienza intuitiva, la possibilà di cogliere *uno intuitu* l'essenza delle cose singole[5]. Spinoza a parte, da Hume vengono citati Aristotele, Cartesio, Malebranche, persino Locke, come esempi di coloro che sono alla ricerca dei principi ultimi delle cose[6].

Il pensiero humeano fonda il suo metodo d'indagine sull'esperienza[7] e sulla generalizzazione, due concetti che, per natura, costituiscono la negazione di un sapere esaustivo ed essenzialistico e, che, nello stesso tempo, si propongono come gli strumenti di un'attività filosofica attenta alla rilevazione plurale della datità[8] e

pia?» (G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, a cura di A. Vinale, Napoli, Cronopio, 2012, p. 101).

[5] Mi sia concesso, su questo tema, rinviare a G. D'Anna, *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.

[6] Cfr. D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di R. Gilardi, Milano, Rusconi, 1980, pp. 128-129.

[7] Sarebbe errato pensare ad una coincidenza in Hume tra il concetto di "esperienza" e quello di "empirico", come si evince dalla definizione datane nel *Trattato della natura umana* in cui si legge: «La natura dell'esperienza consiste in questo: noi ricordiamo di avere avuto frequenti esempi dell'esistenza di una specie di oggetti; e, inoltre ricordiamo che erano accompagnati sempre dagli individui di un'altra specie di oggetti, nel rispetto di un preciso ordine di contiguità e successione» (D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., p. 191). Il costituirsi dell'esperienza in Hume, dunque, richiede la memoria, l'abitudine, nonché le relazioni spaziali e temporali, che fondano i rapporti di contiguità e successione. Scrive Deleuze in proposito: «Così l'esperienza è la successione, il movimento delle idee separabili in quanto sono differenti, e differenti in quanto sono separabili» (G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 104). Cheryl J. Misak sostiene che il concetto di "esperienza in Hume" rimanga del tutto ambiguo e che non venga chiarito adeguatamente (cfr. Id., *Il verificazionismo. Protagonisti problemi teorie*, Roma, Armando Editore, 2010, pp. 32-33). Tuttavia la definizione humeana di esperienza poco sopra citata pare individuare con una certa chiarezza i contorni di questo concetto; vero è, però, che nell'opera di Hume l'idea di "esperienza" assume una pluralità di significati non sempre facilmente riconducibili l'uno all'altro.

[8] Il concetto di "datità" in Hume è alquanto complesso perché il dato, così come l'oggetto, nella filosofia humeana, è difficilmente distinguibile dalla teoria della percezione in generale e dalla teoria delle impressioni in particolare. Tutto

alla costituzione di una "generalità universalizzante". Tale impostazione metodologica, naturalmente, vale sia in ambito di filosofia metafisica, sia in ambito di filosofia morale e dei costumi, sia, ancora, in ambito estetico e sociale; essa inoltre risulta coerentemente edificata sul binomio impressioni-idee e sulla loro relazione che è alla base di tutto il pensiero humeano[9].

Questo binomio è discusso all'inizio del *Trattato della natura umana* nel paragrafo dal titolo *L'origine delle nostre idee*. Le impressioni sono percezioni che posseggono maggior forza e violenza: con esse sono da intendersi le nostre sensazioni, passioni ed emozioni, così come appaiono per la prima volta nella nostra anima; le *idee*, invece, sono le immagini evanescenti delle impressioni sia nel pensare che nel ragionare[10]. Per Hume, dunque, non si dà un sapere che vada oltre le impressioni e le idee risultano sensate solo nella misura in cui derivano dalle impressioni. Tra loro vi è solo una differenza di intensità. Ovviamente le idee, in quanto immagini delle nostre impressioni, possono originare idee "secondarie" in cui proiettano a loro volta altre immagini. Tuttavia «rimane sempre vero che tutte le idee semplici procedono mediatamente oppure immediatamente dalle loro impressioni corrispondenti»[11]. Senza impressioni, dunque, non si danno idee.

Non è compito del presente lavoro addentrarsi nelle complesse trame della epistemologia humeana: ciò che importa notare è piuttosto come, in fondo, il metodo di questo filosofare, fondato su esperienza e generalizzazione, da una parte si determini come lo strumento di maggior aderenza alla teoria delle idee pensate come impressioni di differente vivacità e forza e, dall'altra, disinneschi,

questo è discusso da Hume nel sezione IV del Libro I, parte II del *Trattato della natura umana*.

[9] Ivi, p. 27.

[10] *Ibidem*.

[11] Ivi, p. 37. Hume trae questa conseguenza dopo aver discusso la suddivisione di impressioni ed idee in semplici e complesse e dunque in relazione alla distinzione delle percezioni in semplici e complesse. In proposito si veda: M. Frasca-Spada, *Simple Perception in Hume's* Treatise, in E. Mazza - E. Ronchetti (a cura di), *New Essays on David Hume*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 37-54.

di riflesso, tutti quei concetti filosofici che pretendono di avere una valenza sostanzialistica e ontologica, nonché originaria e atemporale, come il concetto di "essenza"', di "totalità", di "Dio", di "ordine provvidenziale", di "teleologia della storia", di "identià personale". Questi dispositivi sistematici vengono portati da Hume su un piano conoscitivo-esperienziale e psicologico-cognitivo per essere risolti nelle modalità in cui il soggetto relaziona le percezioni, dunque le impressioni e le idee. All'interno di questa cornice teorica, per esempio, diviene difficile accettare la tesi della infinita divisibilità di tempo e spazio. Scrive Hume, infatti, nella parte II, sezione I del *Trattato:*

> La capacità della nostra mente è limitata, per cui non può mai concepire in forma piena e adeguata l'infinito. Nel caso che non si ammettesse ciò basterebbe l'osservazione e l'esperienza più elementari a rendere il tutto evidente a sufficienza. È chiaro, inoltre, che tutto ciò che può essere diviso *all'infinito* deve possedere un numero infinito di parti; e che, perciò, è impossibile limitare il numero delle parti senza porre limiti allo stesso tempo, alla divisione. Non è necessaria un'arguzia straordinaria per concludere che *l'idea* che ci formiamo di una qualità finita non può essere divisa all'infinito, ma che, mediante distinzioni e separazioni adeguate, la si può dividere in parti più piccole, perfettamente semplici e indivisibili. Solo negando l'infinità della mente umana è possibile che la divisione delle idee giunga a termine: non c'è modo di eludere l'evidenza di questa conclusione[12].

In altre parole: dell'infinita divisibilità di spazio e tempo non si danno idee che abbiano impressioni corrispondenti e, nemmeno mediatamente, si arriva a costituire un'idea di tale infinita divisibilità. Questo equivale a dire che non si dà esperienza di questa infinità. Ecco il motivo per il quale l'immaginazione raggiunge un *minimum* e fa sorgere da sé un'idea, di cui né si può concepire alcuna suddivisione, né può venire diminuita senza essere annullata. Naturalmente la questione si fa problematica anche per l'idea di Dio.

[12] D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., p. 77.

> L'idea di Dio, infatti, in quanto concetto di un essere infinitamente intelligente, saggio e buono, nasce da una riflessione sulle operazioni umane e dall'accrescimento illimitato delle qualità di bontà e di saggezza che troviamo in noi. […] Troveremo sempre che ogni idea esaminata è copia di una impressione simile. Chi volesse asserire che la mia posizione non è universalmente vera, […] avrebbe solo un modo di confutarlo: gli basterebbe produrre proprio l'idea che, a suo dire, non è ricavata da questa fonte. Toccherà allora a noi, produrre l'impressione, cioè la percezione vivace, che corrisponde ad essa[13].

La posizione di Hume può convincere o meno, personalmente la ritengo debole in molti punti (mi chiedo per esempio come reggerebbe alla prova della meccanica quantistica), tuttavia ritengo che essa colpisca al cuore ogni tentativo di costruzione di un sapere certo ed assoluto e ogni pretesa di immutabile possesso del vero che non passi attraverso la maglia critica della verificazione e dell'esperienza. Non è certo un caso che Karl Popper, in *Congetture e confutazioni*, scorga in Hume un tassello fondamentale del suo falsificazionismo. Hume, infatti, secondo Popper,

> mostrò che non è possibile inferire una teoria da asserzioni osservative; ma ciò non infirma la possibilità di confutare una teoria mediante asserzioni osservative[14].

[13] Id., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., pp. 147-148. Scrive opportunamente Dal Pra a proposito del concetto di Dio in Hume: «Anche a tale riguardo l'indirizzo generale del pensatore scozzese si ispira al rovesciamento che, come si è visto, concerne sia la concezione della realtà della materia, sia quella della natura dello spirito. In campo religioso l'attenzione viene spostata dall'oggetto assoluto Dio alla "storia naturale della religione", cioè alla spiegazione del modo in cui dalle operazione complesse della natura umana deriva la credenza nell'esistenza di Dio con le varie determinazioni della concreta esperienza religiosa. E poiché l'indirizzo metafisico ha preteso di porre a fondamento della religione un processo conoscitivo, è comprensibile che la disamina critica di Hume si configuri, anche a tale riguardo, principalmente come una critica della conoscenza ed una conseguente critica del concetto di realtà» (M. Dal Pra, *David Hume. La vita e l'opera*, cit., p. 189).

[14] K.R. Popper, *Congetture e confutazioni*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 98.

Lo scetticismo di Hume[15], dunque, diviene un metodo critico capace di desostantivizzare operatori teorici che hanno la pretesa di valere come assoluti ed immutabili; esso, vale a dire, mette capo ad un sapere fondato sull'esperienza e regolato da tre principi generali, non infallibili: la rassomiglianza, la contiguità e la causalità. È tuttavia l'esperienza il fondamento ineludibile di ogni sapere, di ogni morale e di ogni politica.

Con queste premesse, Hume affronta con sorprendente attualità una delle borie più robuste dell'Occidente, quella relativa all'identità personale, mettendone a nudo la completa fluidità e smontandone la pretesa essenzialistica e sostanzialistica. L'argomento è di grande attualità e soprattutto risulta significativo all'interno di un tessuto intersoggettivo multiculturale che si traduce, in ambito interculturale, in un costante richiamo alla teorizzazione di identità ibride, meticce, dinamiche o complesse (si pensi a Glissant, a Amselle, a Gruzinski) nel tentativo di uscire da una definizione monologica ed assoluta del concetto di identità.

Rosario Diana, d'altro canto, in un saggio dal titolo *Identità plurime per soggetti plurali. Strumenti per la relazione interculturale*, rintraccia correttamente anche in Hume l'idea di un Io plurimo e non monolitico[16], anche se dal punto di vista di chi scrive, il pensiero humeano assume una radicalità ancora maggiore, giungendo persino ad annullare il concetto di "Io".

Che poi Hume, in questa direzione, sia oggi di grande attualità, è dimostrato, per esempio, dalla discussione sull'identità tra Paul

[15] Sullo scetticismo humeano cfr. J. Moore, *The Ecletic Stoic, the Mitigated Skeptic*, in E. Mazza and E. Ronchetti (Eds.), *New Essays on David Hume*, cit., pp. 133-169. Il lavoro di Moore ricostruisce anche storicamente le radici dello scetticismo di Hume.

[16] Cfr. R. Diana, *Identità plurime per soggetti plurali. Strumenti per la relazione interculturale*, in S. Achella - R. Diana (a cura di), *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 83-93, p. 85. Diana torna su Hume in Id., *Identità individuale e relazione intersoggettiva. Saggi di filosofia interculturale*, Roma, Aracne, 2013, p. 29. Sul rapporto tra identità e filosofia interculturale si veda anche: G. Cacciatore, *Identità ibride e memoria*, in «Iride», XXIII, 2010, 60, pp. 365-376.

Ricoeur, Charles Taylor e Derek Parfit. Sia Ricoeur che Taylor, infatti, sebbene da punti di vista differenti, criticano la concezione riduzionistica che Parfit formula del concetto di identità nel suo testo dal titolo *Ragioni e persone*.

Se secondo Ricoeur, Parfit rimarrebbe fermo alla visione dell'identità intesa come *medesimezza* (il testo di Ricoeur è *Il sé come un altro*) tralasciando il carattere di unicità dell'individuo (l'*ipseità*), per Taylor che discute la questione in *Radici dell'io,* Parfit difenderebbe una versione della tesi secondo la quale «la vita umana non è un'unità a priori o, se si preferisce, secondo la quale l'identità personale non va definita nei termini dell'intera vita». Questa prospettiva, secondo Taylor, poggerebbe sulla concezione dell'identità personale, derivata da Locke e perfezionata da Hume, cadendo però nell'errore di considerare l'identità del Sé come un oggetto di conoscenza e dimenticando che il Sé non è un oggetto di conoscenza come tutti gli altri[17].

Inoltre, proprio in sede di discussione interculturale, richiamandosi alla critiche che Hume muove al concetto di identità, l'antropologo Francesco Remotti[18] sostituisce il concetto di somiglianza alla pericolosa palude di identità-differenza, dal momento che, ideologicamente, l'identità è affermata sempre dai vincitori.

Vediamo però ora come Hume sviluppa la questione dell'identità nel *Trattato della natura umana*. Secondo alcuni filosofi, sostiene Hume, noi saremmo consapevoli in ogni istante di ciò che chiamiamo il nostro Sé, ne avvertiremmo sia l'esistenza sia il perdurare nell'esistenza. Saremmo dunque certi non solo del nostro Sé, ma anche della sua identità e della sua semplicità. È a questo punto che Hume fa entrare in gioco l'esperienza come strumento dirimente nei confronti della questione identitaria. Prima di proseguire va

[17] A. Pirni, *La costruzione dell'identità tra linguaggio, comunità e cultura*, in F. D'Andrea - A. De Simone - A. Pirni (a cura di), *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Perugia, Morlacchi Editore, 2004, pp. 345-412, pp. 371-372.

[18] F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2007; Id., *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010. In quest'ultimo volume Remotti traccia un *excursus* storico-filosofico del concetto di identità, dedicando a Hume pagine acute e interessanti.

notato che quando Hume tratta dell'identità personale[19] ha già alle spalle la definizione del concetto di identità pensato come "relazione". La classificazione delle "relazioni filosofiche", infatti, è trattata nel libro I, parte I, sez. V e in questa parte, l'identità è presentata come la seconda relazione (la prima è la rassomiglianza), applicata a oggetti costanti e immutabili. Di tutte le relazioni, essa è la più universale, perché comune ad ogni essere la cui esistenza abbia una durata[20].

Sin a partire da queste poche battute è possibile evincere che: a) l'identità ha un carattere relazionale b) l'identità richiede l'esistenza

[19] Per una ricostruzione del dibattito sull'identità personale in Hume, cfr. L. Greco, *L'Io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, postfaz. di E. Lecaldano, Napoli, Liguori, 2008, pp. 27-28, n. 36.

[20] D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., p. 51. L'identità per Hume fa parte delle relazioni filosofiche, vale a dire di quelle relazioni che si ritiene opportuno confrontare «anche nel caso in cui due idee siano unite arbitrariamente. Nel linguaggio comune il termine relazione è usato sempre nel primo significato: solo in filosofia viene esteso a significare qualunque forma di paragone, a prescindere da un principio di connessione» (ivi, p. 49). La relazione di identità, dunque, in quanto relazione filosofica sorge dal confrontare e dal paragonare; essa non è individuata mediante una genesi definitoria essenziale, ma piuttosto ricavata "eteronomamente" dalle operazioni di paragone compiute nell'ambito della filosofia. Sulla relazione di identità in Hume e sulle relazioni in generale si veda G. Della Volpe, *Hume o il genio dell'empirismo*, Firenze, Sansoni, 1939, 2 voll., vol. I, pp. 30 sgg. In Hume il concetto di identità e quello di differenza si giocano all'interno di una teoria delle relazioni di natura cognitiva. Soltanto studiando le percezioni umane (impressioni e idee), infatti, è possibile stabilire come si originano le relazioni che sono alla base dei costrutti conoscitivi del soggetto. Quanto vale per l'identità, dunque, vale, dialetticamente, anche per la differenza. Scrive Hume: «Concentriamoci, per quanto possibile, al di fuori di noi; spingiamo la nostra attenzione fino al cielo, o anche ai limiti estremi dell'universo: non avanzeremo neppure d'un passo oltre noi stessi, né potremo concepire una forma di esistenza al di fuori di quelle percezioni, apparse all'interno di quel cerchio ristretto. Questo è l'universo dell'immaginazione: non abbiamo alcuna idea se non di ciò che vi si presenta. Il limite più estremo nella concezione di oggetti esterni, supposti come *specificamente* differenti dalle nostre percezioni, consiste nel formarcene un'idea relativa, senza fingere di poter comprendere gli oggetti in relazione fra loro. Parlando in generale, non possiamo neppure supporre che siano specificamente differenti, ma soltanto attribuire loro differenti relazioni, connessioni e durate» (D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., pp. 154-155).

nel tempo[21]. Hume non sta ancora affrontando la specifica questione dell'identità personale, o del Sé, tuttavia, se, da un lato, scioglie, sin da subito, l'essere sostanziale dell'identità nella relazione, dall'altro ne mina l'immutabilità, coniugandola con la temporalità/durata dell'esistenza. In realtà, come vedremo a breve, l'identità personale smarrisce completamente il suo peso ontologico perché tradotta in una teoria della mente, delle sue relazioni e degli atti mentali[22], ma soprattutto è sottratta ad ogni definizione assoluta e essenzialistica perché sottoposta al criterio humeano fondamentale: l'imprescindibile relazione tra impressioni ed idee.

Scrive infatti Hume:

[21] Hume rigetta ogni interpretazione sostanzialistica e ontologica del concetto di tempo e, contemporaneamente, ne nega l'infinita divisibilità. Le argomentazioni di Hume relative allo spazio e al tempo sono esposte nel Libro I, parte seconda, sezioni II, III e IV del *Trattato della natura umana*. Scrive Hume: «Il nostro sistema sullo spazio e sul tempo consiste di due parti intimamente collegate. La prima si fonda sul concatenarsi del pensiero. La capacità della mente non è infinita, per cui l'idea di estensione o durata non si compone di un numero infinito di parti o idee inferiori, ma solo di un numero finito; ed esse sono semplici e indivisibili. È possibile, quindi, che lo spazio e il tempo esistano conformemente a quest'idea; e se è possibile, tale conformità sarà certamente anche reale, dal momento che la loro infinita divisibilità è del tutto impossibile e contraddittoria. L'altra parte del nostro sistema non è altro che una conseguenza di questa. Le parti nelle quali si risolvono le idee di spazio e di tempo diventano, alla fine, indivisibili: queste parti indivisibili, non avendo di per sé nessuna realtà, non possono venire concepite se non piene di qualcosa di reale ed esistente: le idee di spazio e tempo non sono, quindi, idee separate o distinte, ma semplicemente le idee della maniera o dell'ordine in cui coesistono gli oggetti: o, in altri termini, è impossibile concepire un vuoto o un'estensione priva di materia, né un tempo senza successione o mutamento» (ivi, pp. 100-101). Sulla relazione tra tempo e identità in Hume si veda: D. Baxter, *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*, New York, Routledge, 1985; sulla critica humeana alla infinita divisibilità di spazio e tempo, cfr. D. Jacquette, *David Hume's Critique of Infinity*, Boston, Brill, 2001.

[22] In questa direzione, accentuando opportunamente però l'aspetto del linguaggio, si muove anche Neil Saccamano, cfr. Id., *Parting with Prejudice. Hume, Identity, and Aesthetic Universality*, in Id. - D. Coli (Eds.), *Politics and the Passion, 1500-1850*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 175-195.

> Per parte mia, quando mi addentro più intimamente in ciò che chiamo *me stesso*, m'imbatto sempre in qualche percezione particolare di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad afferrare *me stesso* senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione. Quando le mie percezioni vengono interrotte per un certo periodo, come nel sonno profondo, non riesco a percepire il *me stesso,* e a ragione si può dire che durante quel periodo non esisto[23].

L'esistenza in Hume viene a coincidere con gli oggetti e, questi, in ultima istanza, non sussistono indipendentemente dalle percezioni, ma si comprendono solo a partire da queste. Utilizzando una terminologia legata alla filosofia del '900, è possibile affermare che Hume, da un punto di vista epistemologico, è un correlativista *ante litteram*. Lo ha ben compreso Cassirer che nella *Metafisica delle forme simboliche* sentenzia senza mezzi termini:

> Per un'altra via Hume: reale (datum) è solo la sensazione *individuale*. Il supposto io non è nient'altro che un «fascio di percezioni», un mero nome per una pluralità di sensazioni[24].

Ed è proprio la sensazione individuale, il rapporto tra impressione ed idea, a determinare l'impossibilità di pensare l'identità personale come qualcosa di originario, assoluto e semplice. Questo rapporto, procedendo ora oltre Hume, diviene la cifra ineludibile di un pluralismo culturale legittimato proprio dalle differenti impressioni che ne costituiscono le costellazioni di idee e dell'orizzonte simbolico ed immaginativo che ne scaturisce, una legittimazione che non si fa nota essenziale e immutabile proprio perché le impressioni sono sempre aperte al *novum* e alla possibilità di produrre

[23] D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., p. 505.

[24] E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Firenze, Sansoni, 2003, p. 176. Cassirer rileva la forte influenza del pensiero humeano su tutta la psicologia del XIX secolo, scrivendo: «È ben noto come questa radicale eliminazione dell'io abbia determinato tutta la psicologia del XIX secolo – cfr. in particolare la dottrina dell'io di Mach. Questa psicologia non è stata solo una psicologia senz'anima, ma una "psicologia senza io"» (*ibidem*).

nuove idee in relazione a quel *novum* che percepiscono.

L'identità personale, allora, diviene transculturale, quando, attraverso l'esperienza, costituisce idee di nuove percezioni e le reitera con l'abitudine: l'idea di un'identità sostanziale, esclusiva nel richiamare immediatamente la differenza come discrimine, si fluidifica lungo la pluralità delle impressioni sulle quali si edificano le idee di altri mondi. Il concetto di identità humeano, fondato sulla rinnovata possibilità dell'imprimersi del nuovo, pare definirsi come la sintesi di un prospettivismo mai conchiuso e perennemente cangiante.

Per Hume, inoltre, non è possibile percepire qualcosa di semplice e continuato da definire come "me stesso":

> Il genere umano non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile e si trovano in perpetuo flusso e movimento. […] La mente è una sorta di teatro, in cui diverse percezioni appaiono in successione, passano, ripassano, scivolano via, combinandosi in un'infinita varietà di posizioni e situazioni. Non esiste propriamente in esso alcuna semplicità in un dato tempo, né identità in tempi differenti[25].

Se le cose stanno in questi termini, da cosa si genera la nostra propensione ad ascrivere una qualche identità a questo infinito fascio di percezioni? In che modo è possibile unificare il molteplice percettivo, facendo in modo che quel molteplice definisca la singolare e specifica storia di un individuo e non quella di un altro? Come si costituisce, in altre parole, il riferimento all'unicità dell'Io?

Sul versante razionalista, Leibniz, nella *Monadologia*, riesce a formulare un principio dell'io ugualmente non sostanzialistico e molto convincente: «è solo mediante la conoscenza delle verità necessarie e mediante le loro astrazioni» scrive Leibniz «che siamo elevati agli *atti riflessivi*, i quali ci consentono appunto di pensare quel che si chiama Io, e di considerare tutto ciò che è in noi»[26]; questa conoscenza, nella *Monadologia,* è quella che differenzia l'uomo dagli animali, quella che ci innalza alla conoscenza di noi stessi e di Dio.

[25] D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., p. 507.

[26] G.W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Milano, Bompiani, 2001, p. 71.

È questa conoscenza a definire la nostra anima razionale o spirito[27].

Hume raggiunge, in relazione al problema dell'identità, una radicalità davvero maggiore, una radicalità che rende gli esiti del discorso humeano tanto interessanti, quanto, probabilmente, fragili.

Ancora una volta, almeno secondo la lettura che mi importa, la risposta dello scetticismo e dell'empirismo humeani disinnescano ogni tentativo speculativo di necesitare e ipostatizzare il concetto di identità. L'identità, infatti, non è se non una successione di oggetti posti in relazione; in particolare, quella attribuita alla mente dell'uomo è soltanto "un'identità fittizia", è un feticcio, una costruzione che procede da operazioni simili a quelle dell'immaginazione. Essa non appartiene né alle numerose percezioni che costituiscono la mente umana, né si determina come specifica attività connettiva delle stesse: l'identità piuttosto è una qualità che il soggetto riflettente attribuisce alle percezioni a causa dell'unione delle loro idee nell'immaginazione. Appare con evidenza che il ruolo fondamentale nella costituzione della finzione identitaria è giocato dall'immaginazione che Hume distingue in modo netto dalla memoria[28]. L'immaginazione infatti è una facoltà libera che

[27] *Ibidem*.

[28] Hume, non a caso, insiste molto sulla differenza tra idee della memoria e idee dell'immaginazione: se le prime sono più forti e vivaci, le seconde sono più libere e fluide. L'immaginazione o fantasia, in Hume i due termini hanno lo stesso valore semantico, ha una cifra dinamica che manca alla memoria. «Cercando di distinguere la *memoria* dall'immaginazione, percepiamo subito che non si tratta di qualcosa che appartiene all'idea semplice che la memoria si presenta; poiché entrambe queste facoltà mutuano le loro idee semplici dalle impressioni e quindi non si possono mai spingere oltre queste percezioni originarie. Non è possibile distinguerle fra loro neanche attraverso la disposizione delle loro idee complesse; poiché, nonostante la memoria per sua natura preservi l'ordine e la posizione originarie delle sue idee, mentre l'immaginazione le traspone e le cambia a suo piacimento, tuttavia questa differenza non basta a distinguerle nelle loro operazioni, o a farcele conoscere nelle loro differenze […]: perciò la differenza tra di essa e l'immaginazione risiede nella sua superiore forza e vivacità. Un uomo può fantasticare di aver compiuto chissà quale avventura; e tuttavia non avrebbe alcuna possibilità di distinguerla dal ricordo di altre simili, se le idee dell'immaginazione non fossero di per sé più evanescenti e oscure» (D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., pp. 188-189). Si potrebbe dire che in Hume la

ha il potere di trasporre, permutare e cambiare le idee; essa, come fa correttamente notare Guglielmoni, costituisce

> il livello responsabile di una *sintesi* originaria e pre-concettuale (poiché istintiva e dunque anteriore a qualsiasi forma di riflessione) tra esperienza e significato. L'immaginazione vive così della medesima tensione che anima la percezione, e non deve essere da questa razionalisticamente separata: da un lato, infatti, essa percepisce la differenza tra le varie idee, e può così discriminarle e separarle fra loro; dall'altro, proprio in virtù di questa naturale capacità di analisi, è in grado di ricomporle in nuove configurazioni[29].

È grazie all'immaginazione e ai suoi schemi che l'intelletto può coordinare fra loro le impressioni sensoriali presenti e passate. L'immaginazione, dunque, esprime la naturale tendenza umana a organizzare i dati offerti dall'esperienza: in questo modo è possibile affermare che l'approccio del soggetto all'esperienza possiede un margine di finzione, laddove tale margine finisce per attribuire un ruolo fondativo all'immaginazione nei confronti dell'esperienza[30]. Se, inoltre, nella filosofia humeana del soggetto, sono le relazioni di causalità, rassomiglianza e contiguità le sole a poter offrire alle idee un'unione nell'immaginazione, allora l'identità dipenderà da qualcuna di queste tre relazioni che, per lo stesso Hume, producono un "docile passaggio" di idee. Ne segue

> che le nostre nozioni di identità personale, secondo i principi prima spiegati, procedono interamente dallo sviluppo docile ed ininterrotto del pensiero lungo una serie di idee connesse[31].

Esattamente questo è il principio che determina agli occhi del sog-

libertà di movimento e la creatività delle facoltà è inversamente proporzione al loro grado di forza e vivacità. Più le impressioni e le idee sono vivaci, meno sono modificabili nel loro ordine e nella loro successione.

[29] P. Gugliemoni, *Introduzione* a D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., p. XII.

[30] *Ibidem*.

[31] D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., p. 521.

getto l'indivisibilità fittizia dell'identità. Da quanto detto è possibile trarre una prima conclusione: l'identità personale, seguendo Hume, può essere ridefinita e rideterminata di volta in volta grazie al gioco di combinazione delle idee che l'immaginazione effettua attraverso le relazioni poco prima enumerate (rassomiglianza, causa e contiguità).

Se, inoltre, teniamo presente la distinzione tra impressioni e idee (le prime sono più vivaci e posseggono maggior forza e violenza, le seconde, invece, sono immagini più deboli ed evanescenti delle prime), la percezione non si individua come ingenua rappresentazione di oggetti, quanto piuttosto come una effettiva manifestazione di significato; il binomio impressione-idea diviene costitutivo della natura della mente umana. Tuttavia Hume riconosce alle idee un'ulteriore forza che possono tornare ad esercitare sull'animo producendo nuove impressioni, le quali, a loro volta, permangono nello spirito sotto forma di nuove idee[32]. Proprio perché l'idea è pur sempre una percezione, e ne conserva l'energia semantica, l'intelletto attraverso l'immaginazione articola il movimento di riflessione che lo conduce a nuove impressioni[33].

Questo rapido *excursus* riportato al problema dell'identità diviene davvero interessante: l'identità, allora, in Hume, attraverso l'attività dell'immaginazione regolata dalle relazioni appena viste, si determina come possibilità di continua riconfigurazione semantica delle proprie impressioni e delle proprie idee:

[32] Hume divide ulteriormente le impressioni in impressioni di sensazione e di riflessione; le prime sorgono originariamente nell'animo da cause sconosciute, le seconde derivano dalle idee nel seguente modo: «Un'impressione dapprima colpisce i nostri sensi, facendoci percepire il freddo o il caldo, fame o sete, piacere o dolore di un qualche tipo o di un altro. Di quest'impressione nella mente c'è una copia, che rimane anche dopo che l'impressione cessa: questa è quel che chiamiamo idea. Tale idea di piacere o di dolore, quando torna ad agire sull'anima, produce le nuove impressioni di desiderio e di avversione, speranza e terrore; queste potrebbero essere giustamente chiamate impressioni di riflessione, perché ne derivano. Queste, di nuovo, vengono riprodotte dalla memoria e dall'immaginazione, e divengono idee; e tutto questo probabilmente dà origine ad altre impressioni e ad altre idee» (ivi, p. 39).

[33] P. Guglielmoni, *Introduzione*, cit., p. X.

> l'idea stessa della mente umana deve essere considerata come un sistema di differenti percezioni ed esistenze, connesse insieme dalla relazione di causa ed effetto, le quali si producono, si distruggono e si modificano tra loro. Le nostre impressioni generano le nostre idee corrispondenti; queste idee, a loro volta, producono altre impressioni. Un pensiero ne scaccia un altro, tracciando dopo di esso un terzo pensiero dal quale è a sua volta espulso. A questo riguardo non potrei paragonare l'anima a niente di più appropriato di una repubblica o di uno stato, i cui diversi membri sono uniti dai reciproci legami del governo e della subordinazione, e che danno origine ad altre persone, le quali perpetuano la stessa repubblica nello scambio incessante delle sue parti. E come una stessa repubblica di individui non soltanto può cambiare i suoi membri, ma anche le sue leggi e la sua costituzione, così una stessa persona può variare il suo carattere e le sue disposizioni, così come le sue impressioni e idee, senza per questo perdere la sua identità. Qualsiasi cambiamento subisca, le sue varie parti rimarranno connesse dalla relazione di causalità[34].

La relazione di causa-effetto, dunque, una relazione che, come sappiamo, Hume fonda sull'abitudine, diviene la cifra ineludibile che legittima la proiezione estensiva e temporale (passata e futura) dell'identità, ma non ne condiziona per nulla l'infinita apertura semantica al mutamento e al dinamismo. Naturalmente vi è un'altra relazione fondamentale che interviene all'interno dell'assetto dinamico dell'identità personale ed è quella di "rassomiglianza", la quale funge da collante per legare le percezioni passate in virtù del loro essere simili. È in questa relazione che la memoria ricopre un ruolo determinante per l'identità personale. La memoria, vale a dire, non soltanto scopre l'identità perché è la facoltà che genera nel soggetto le immagini delle percezioni passate, ma contribuisce anche alla sua produzione, costituendo la relazione di rassomiglianza fra le percezioni e conferendo loro sembianza di identità all'interno di complessi e articolati edifici cognitivi[35].

La memoria, allora, è all'origine dell'identità personale; senza memoria verrebbe annichilita sia la nozione di causalità (l'abitudi-

[34] D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., p. 523.

[35] Ivi, p. 521.

ne richiede il riconoscimento e la memoria), sia

> la catena di cause ed effetti che costituisce il nostro Sé o persona. Ma una volta acquisita dalla memoria questa nozione di causalità, noi possiamo estendere la stessa catena di cause, e quindi l'identità delle nostre persone oltre la memoria stessa, comprendendo momenti e azioni che abbiamo completamente dimenticato, pur supponendo che in generale siano esistite[36].

In questa direzione, allora:

> A chi afferma che la memoria produce interamente la nostra identità personale occorrerà esibire la ragione per cui possiamo estendere in questo modo l'identità oltre la nostra memoria[37].

Estendere l'identità oltre la memoria può significare sia riattivare un passato dimenticato riscoprendo le relazioni tra le percezioni non puntualmente ricordate, sia, e questa è forse la parte più stimolante, colmare il vuoto mnemonico con la relazione di causa ed effetto, riconfigurando in questo modo, attraverso l'immaginazione, sia la disposizione delle idee, sia l'assetto della rimemorazione e, dunque, l'identità della persona. Oltre la memoria, dunque, si spalanca quell'orizzonte di possibilità di senso nel quale si oggettiva, di volta in volta, l'indefessa ed indefinita dinamicità della formazione identitaria.

Questo il modo in cui Hume demolisce l'essenzializzazione dell'identità, colpendo al cuore il principio di individuazione: se esso, infatti, non è altro che l'essere individuale di un oggetto che permane in una determinata variazione temporale, individuato dalla mente senza interruzione in periodi differenti, allora tale principio, nella filosofia humeana, dismette ogni carattere ontologico per tradursi negli effetti fittizi dell'azione immaginativa e del passaggio dolce "da un'idea all'altra" che le relazioni di rassomiglianza e causalità consentono.

[36] Ivi, p. 525.

[37] *Ibidem*.

Se, inoltre, riprendiamo ora le critiche che Ricoeur e Taylor muovono alla concezione dell'identità di Parfit, notiamo che esse sono legittimate solo all'interno di una concezione fissista dell'identità personale. A Ricoeur, Hume avrebbe risposto che l'*ipseità*, il carattere più intimo dell'individuo, consiste nell'attività libera dell'immaginazione agita sull'infinita possibilità semantica che deriva dalla continua e inaggirabile traduzione delle impressioni in idee e di queste ultime nelle prime. A Taylor, invece, che accusa Parfit di trattare il Sé come un oggetto di conoscenza comune, si potrebbe rispondere che Hume, in maniera ancora più radicale di Locke, sgancia l'Io da ogni forma di oggettivazione definiva. In ultima analisi, rimangono pochi dubbi: tra Hume, Taylor e Ricoeur, il vero detrattore della "boria identitaria" rimane il primo.

Per quanto detto ritengo che la concezione dinamica, agile e combinatoria dell'identità così come sviluppata da Hume possa essere utilizzata in ambito di studio di interculturalità e, ancor meglio di "transculturalità" ove forse più agevole è oltrepassare la diade sempre oppositiva e, in fondo, mai completamente desostanzializzata, di identità e differenza[38].

In chiusura, è possibile accennare, seppur rapidamente, ad un'altra boria che Hume colpisce al cuore: quella di una concezione teologica e teleologica dell'umanità. Una boria che avanza la pretesa di poter conoscere i piani provvidenziali del destino del mondo. Questa boria non è per nulla inattuale e, a ben vedere, torna costantemente negli integralismi religiosi. Alla base di questo pregiudizio vi è la metafisicizzazione del concetto di fine, un concetto che già Spinoza, opportunamente, aveva detronizzato nell'appendice al primo libro dell'*Etica* e nell'introduzione al quarto.

Dopo aver sostenuto che quei filosofi, i quali pretendono di conoscere il *modus operandi* di Dio, in realtà, ricavano la loro idea della divinità dalla propria boria, scrive Hume nelle *Ricerche sull'intelletto umano*:

[38] Sulla questione della transculturalità mi sia concesso rinviare qui a G. D'Anna, *L'Universale e la questione dei valori in una prospettiva transculturale. Aristotele e Nicolai Hartmann*, in G. Morrone (a cura di), *Universalität versus Relativität in einer interkulturellen Perspektive*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2013, pp. 197-215.

> Mentre argomentiamo in base al corso della natura e inferiamo una determinata causa intelligente che dapprima ha conferito ordine all'universo e tutt'ora lo preserva in esso, abbracciamo un principio che è sia incerto che inutile. È incerto perché l'oggetto della nostra ricerca è completamente al di là della portata dell'esperienza umana. È inutile perché dal momento che la nostra conoscenza di questa causa è integralmente ricavata dal corso della natura, noi non possiamo mai, secondo le regole di un ragionare corretto, sviluppare a partire dalla causa una nuova inferenza, o, facendo aggiunte al normale e sperimentato corso della natura, fissare nuovi principi di condotta e di comportamento[39].

Radicare la propria ricerca e il proprio metodo nell'esperienza, infatti, significa rinunciare ad ogni traduzione metafisica del finalismo perché di questo non si danno né impressioni, né idee. L'eccedere i limiti dell'intelletto umano, infatti, indicherebbe al pensiero un mondo indipendente dall'analisi delle percezioni e, questo, per Hume non si dà. Questo non darsi, se si intendesse – certo nel rispetto delle differenze – confrontarsi con Spinoza, corrisponderebbe a quel radicale attacco contro l'antropomorfizzazione del concetto di fine che, solo per fare un esempio, nella filosofia della storia hegeliana e nelle proiezioni delle storie dei popoli è culminato col segnare il destino di vincitori e vinti.

Spinoza denuncia alla base della metafisica del finalismo gli errori dell'immaginazione, Hume, invece, di fronte alla boria di una pretesa teleologia universale, reagisce con il metodo dello scetticismo moderato e con il depotenziamento delle retoriche dell'intelletto astraente.

Il paziente e preliminare lavoro dello scettico diviene l'antidoto fondamentale nei confronti di quelle costruzioni concettuali "boriose" che, ben lungi dall'essere innocue elaborazioni teoriche, si ritrovano spesso all'opera come sostrato ideal-ideologico nel tragico teatro dei conflitti indentitari tra individui e popoli.

Se, dunque, come Hume insegna, l'identità è costruzione mutevole che si origina dal dinamico gioco di specchi tra percezione, memoria e immaginazione, gioco per natura sempre aperto e de-

[39] D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., pp. 309-310.

stinato a rinegoziarsi di continuo, allora appare davvero insensato sia rivendicarla, che affermarla in maniera assoluta.

Roberto Mazzola

La *hybris* dell'aspirazione alla longevità. Buffon e la lotteria della vita

L'argomento che tratteremo ha a che fare con i numeri e con un sogno. Due realtà molto distanti tra loro e a prima vista incommensurabili. Poiché si potrebbe pensare che ci occuperemo di quella sorta di mantica popolare che trasforma i sogni in numeri da giocare al lotto, precisiamo subito che le cifre prese in considerazione sono quelle della tavola delle probabilità della durata della vita inserita da Buffon a chiusura del capitolo sulla *Vieillesse e la mort* dell'*Historie naturelle de l'Homme* del 1749 mentre il sogno è quello della scienza moderna di superare i limiti fisici dell'esistenza e la finitezza umana[1].

[1] Cfr. G.L. Buffon, *Historie naturelle de l'Homme*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1749, pp. 557-603 (d'ora in avanti *De l'Homme*). La tavola è inclusa nell'edizione degli scritti antropologici del naturalista francese curata da Michèle Duchet che però non ha ritenuto opportuno riproporre le dieci tavole di mortalità di Duprè de St. Maur presenti nell'edizione originale; né l'interesse di Buffon per il calcolo della probabilità della durata della vita trova spazio nel denso studio introduttivo dello studioso francese a G.L. Buffon, *De l'homme*, présent. et notes de M. Duchet, Paris, Maspero, 1971, pp. 7-36. Il capitolo sulla vecchiaia e la morte è presente insieme agli *Essai d'aritmétique morale* nella sezione *Les mathématiques et la mort* dell'antologia *Un outre Buffon*, preface de J.-L. Binet, introd. et annot. de J. Roger, Paris, Hermann, 1977, pp. 93-116. Sui recenti studi buffoniani vedi M.-O. Bernez (textes réunis par), *L'héritage de Buffon*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2009; *Buffon 88: actes du colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon* (Paris, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988), reunis par J.-C. Beaune [et al.] sous la direction de J. Gayon; preface d'E. Mayr; postf. de G. Canguilhem, Paris, Vrin, 1992. Sulla figura e l'opera di Buffon J. Roger, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989. Per un'analisi dei modelli esplicativi settecenteschi dei fenomeni organici, in particolare di quelli delle generazione, vedi J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensé française du 18. siècle : la génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, préf. de C. Salomon-Bayet, Paris, Albin, 1993; F. Duchesneau, *La physiologie des lumières: empirisme, modèles et théories*, The

Gerald J. Gruman[2] ha ricostruito, in una prospettiva multiculturale, la millenaria storia di questa utopia già presente nei miti e leggende mesopotamiche, ebraiche e greche, centrale in sistemi filosofico-religiosi come il taoismo cinese, oggetto nell'antichità classica di speculazioni filosofiche e di osservazioni medico-biologiche sull'invecchiamento e sulla lunghezza e brevità della vita[3].

In particolare nella civiltà occidentale Gruman individua due atteggiamenti di fondo, l'uno progressista, l'altro conservatore, a seconda che si consideri possibile ed auspicabile il prolungamento della vita o che all'opposto si denunci la *hybris* di un'aspirazione che violerebbe l'ordine divino e/o l'ordine naturale.

In particolare, Gruman indica nel XVIII secolo un punto di svolta; infatti, con l'affermarsi dell'idea di progresso i miti di stampo primitivistico sulla estrema longevità di popoli vissuti in tempi e luoghi remoti cedono il passo alla concreta ricerca degli strumenti teorici e pratici per realizzare il *desideratum* di Bacone e Cartesio del prolungamento indefinito della vita che, nelle sue formulazioni più radicali, arriverà ad ipotizzare la futura sconfitta della morte.

Hague-Boston-London, M. Nijhoff, 1982. Sulla storia del calcolo delle probabilità dalla metà del XVII secolo al XIX sec. vedi I. Hacking, *The Emergence of Probabilithy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1975 (tr. it. Milano, il Saggiatore, 1987); Id., *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge U.P., 1990, (tr. it. Milano, il Saggiatore, 1990); J.-J. Samueli - J.-C. Boudenot, *Histoire des probabilités: des origines à 1900*, Paris, Ellipse, 2009. L. Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*, Priceton (N.J.), Princeton U.P., 1988, ha analizzato la commistione, nei teorici della probabilità classica (1650-1840), di probabilità come frequenza (oggettiva) e probabilità puramente soggettiva relativa ad enunciato, correlato a idee come credenza, credibilità, fiducia, dati empirici; L. Cataldi Madonna, *La filosofia della probabilità nel pensiero moderno. Dalla Logique di Port-Royal a Kant*, Roma, Cadmo editore, 1988, ha sottolineato l'affermazione nel pensiero filosofico tra Sei e Settecento di un «concetto debole» di probabilità logico-induttiva che, sebbene non immediatamente riconducibile alla probabilità matematica, garantisse una teoria razionale dell'opinione e la scientificità delle scienze empiriche.

[2] Cfr. G.J. Gruman, *A History of Ideas About the Prolungation of Life. The Evolution of Prolongevity Hypotheses to 1800*, New York, Springer, 2003 (I ed. 1966).

[3] Cfr. C. Cristiani - L. Repici - P.B. Rossi (a cura di), *Vita longa. Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica antica e medievale*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2009.

Una promessa inaudita di immortalità terrena giudicata a portata di mano dagli odierni profeti della tecno-scienza che prefigurano un mondo nuovo, post-naturale e post-umano, emancipato dal limite dell'organicità e della naturalità della condizione umana[4].

Non è questa la sede per discutere se con i recenti successi della biotecnologia la logica di dominio e di onnipotenza della scienza moderna abbia trovato la sua massima espressione. Può essere però proficuo esaminare le obiezioni scientifiche e morali sollevate da Buffon alle ricerche sul prolungamento della vita seguendo il filo rosso che lega il testo del '49 al saggio *Delle probabilità della durata della vita* e alla corposa *Addition* sugli ultracentenari, contenuti nel IV supplemento del 1777 alla *Storia naturale dell'uomo*[5].

Si tratta di scritti estremamente eterogenei dai quali però traspare, a nostro avviso, una concezione generale della vita che mina alle fondamenta l'idea secondo cui vivere a lungo sia di per sé un bene. Un presupposto che, anche quando non esplicitato, di fatto alimentava le speranze di quanti, come scrive Buffon, accecati dall'amor proprio inseguono le chimere dei visionari che promettono di perpetuare la vita, ringiovanire o rendere immortali i corpi con rimedi altrettanto illusori quanto la fontana dell'eterna giovinezza delle favole[6].

L'obiettivo della polemica non erano solo i tanti ciarlatani in circolazione nella Parigi del tempo, spacciatori di vita a buon mercato, ma ricercatori e filosofi di vaglia la cui immaginazione scientifica era particolarmente stimolata dallo studio dei fenomeni di anabiòsi

[4] Cfr. A. Vaccaro, *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*, Bologna, Edb, 2009; N. Bonifati - G.O. Longo, *Homo immortalis. Una vita (quasi) infinita,* Milano, Springer, 2012; E. Boncinelli - G. Sciarretta, *Verso l'immortalità?*, Milano, Cortina Editore, 2005; R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, Dedalo, 2009.

[5] *Histoire naturelle, générale et particulière, servant de suite à l'Histoire naturelle de l'Homme*, Supplèment t. IV, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1777. Per un'attenta analisi dell'applicazione di Buffon del calcolo delle probabilità alle scienze sociali e morali vedi T. Martin, *Buffon et l'arithmétique politique*, in «Mathématiques et sciences humaines», XXXVII, 1999, 148, pp. 5-30; Id., *Certidude et probalité selon Buffon*, in «L'enseignement philosophique», XLIX, 1991, 3, pp. 5-18; (consultabili sul sito <http:// www.buffon.cnrrs.fr>).

[6] Cfr. G.L. Buffon, *De l'Homme*, cit., p. 570.

vegetale e animale, della riattivazione, cioè, delle funzioni vitali temporaneamente sospese. Ad esempio, il felice esito degli esperimenti di Réaumur per allungare il ciclo vitale degli insetti mostrava che la durata della vita non era prefissata; una conclusione da lui estesa, per via analogica, all'uomo[7]. Una prospettiva che Benjamin Franklin trovava entusiasmante perché gli sarebbe piaciuto ammirare di persona i progressi compiuti dall'umanità futura. Secondo Maupertuis, una volta scoperto il segreto per rallentare le funzioni vegetative, fino quasi a sospenderle in una sorte di morte apparente per poi rianimarle, si sarebbe trovata l'arte di prolungare di molto la vita umana.

In questo contesto[8] si collocano le riflessioni sulla durata della vita di Buffon che, pure condividendo l'ideale di perfettibilità dell'uomo e l'ottimistico progetto di liberarlo dalla paura della morte che animavano questo tipo di ricerche, le riteneva contrarie al buon senso e all'esperienza e scientificamente impraticabile perché violavano la legge fondamentale della vita che stabilisce che in natura tutto cambia, si altera e muore[9]. Per Buffon, affermare che grazie ai progressi della scienza e della medicina si sarebbe potuto trovare il modo per rinviare il termine fatale è come ritenere pos-

[7] Cfr. R. Reamur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1736-1742, 6 voll., vol. II, p. 45.

[8] Cfr. R. Favre, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978, pp. 227-231. Nel XVIII secolo si manifesta un nuova sensibilità nei confronti della morte di cui Buffon avverte la radicalità soprattutto tra le persone colte che per la loro educazione erano ormai incapaci di guardare in faccia il dolore e la morte, mentre sottolinea Buffon, la gente comune, soprattutto in campagna, così come i selvaggi affrontavano la fine della vita senza grandi timori (cfr. ivi, p. 584). Contrapposizione, quest'ultima, tanto più significativa tenuto conto che, come Michèle Duchet ha giustamente osservato, per Buffon lo stato selvaggio è pura negatività (Id., *Présentation*, cit., p. 36). Ma almeno per quanto riguarda il rapporto con la morte il naturalista francese riconosce la superiorità morale dei selvaggi rispetto all'uomo civilizzato. Essi, scrive Buffon, rispettano i loro morti, ne onorano la memoria mentre noi fuggiamo, li abbandoniamo, non li vogliamo più vedere, non abbiamo il coraggio né la volontà di parlare di loro, evitiamo persino i luoghi che potrebbero ricordarceli (cfr. *De l'Homme*, pp. 587-588).

[9] Cfr. ivi, p. 557.

sibile cambiare le leggi della natura[10].

Come per tutti gli esseri viventi, vegetali e animali che siano, anche nell'uomo la longevità è regolata da un orologio interno che ne stabilisce la durata massima, che è direttamente proporzionale al tempo dell'accrescimento della massa corporea e del pieno sviluppo di tutte le funzioni vitali. In particolare per quanto riguarda gli animali, l'osservazione naturalistica e la zoologia comparata consentono, secondo Buffon, di indicare l'ordine di grandezza di questo rapporto. I cani che raggiungono l'età adulta intorno ai due o tre anni vivono dieci o dodici anni, mentre i pesci che crescono per un lungo numero di anni possono vivere dei secoli. L'uomo, il cui sviluppo fisico termina intorno ai sedici-diciotto anni, ma che solo intorno ai trenta raggiunge la piena maturità intellettuale e morale, vive ottanta-cento anni[11].

Questo limite naturale, sottolinea Buffon, è comune a tutti gli appartenenti al genere umano, siano essi europei, negri, cinesi o americani. La durata della vita è inoltre indipendente dalle condizioni sociali, abitudini, stili di vita e qualità degli alimenti perché niente può cambiare le leggi della meccanica che regolano la vita e la morte. L'uomo civilizzato e il selvaggio, il ricco e il povero, il cittadino come il campagnolo, per tanti aspetti così diversi tra loro, hanno, conclude Buffon, il medesimo intervallo di tempo da percorrere tra la nascita e la morte[12].

A poco vale l'obiezione sulla straordinaria longevità degli uomini antidiluviani tramandata dal racconto biblico, del quale Buffon fornisce la sua personale interpretazione sulla scorta di quanto sostenuto nel primo volume della *Théorie de la Terre*. Dopo la Creazione, egli afferma, la lunghezza della vita umana è diminuita a poco a poco seguendo le trasformazioni geologiche del pianeta.

[10] Cfr. ivi, p. 570.

[11] Cfr. ivi, p. 569 (cfr. anche J.-M. Robine - Ch. Petersen - B. Jeune, *Buffon et la longévité des espacès*, in *L'héritage de Buffon,* cit., pp. 257-272).

[12] Cfr. *De l'Homme*, p. 571. Sull'antropologia di Buffon vedi M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 181-228.

Un processo lento terminato ai tempi di re David; da quel momento la durata della vita è rimasta inalterata e, supposto che l'età della pubertà dei nostri progenitori fosse a centotrenta anni mentre oggi è a quattordici, la proporzione è rimasta invariata e gli ottanta anni di oggi valgono quanto i novecento dei patriarchi[13].

Nonostante il suo ferreo determinismo, Buffon è disposto a fare qualche concessione. Particolari caratteristiche fisiologiche o climatiche possono incidere favorevolmente sulla durata della vita. Egli riconosce, ad esempio, che le donne, come attestano le tavole di mortalità, superata una certa età vivono più degli uomini, e accetta il luogo comune sulla longevità della gente di montagna; si tratta di casi particolari facilmente spiegabili entro una prospettiva fisiologica solidista. La maggiore mollezza delle fibre femminili, infatti, rallenta il deperimento delle parti solide così come la purezza dell'aria di montagna preserva dall'invecchiamento mantenendo in buono stato l'elasticità dei tessuti[14].

Buffon ammette pure la possibilità di guadagnare qualche anno prendendosi cura di sé con la moderazione delle passioni, la temperanza e la sobrietà; egli nutre però seri dubbi sul fatto che valga la pena sottoporsi a un regime di vita fatto di privazione rinunciando così ad una vita pienamente vissuta con una presa di distanza dal «sopporta e astieniti» di stoica memoria che mette in luce il suo scetticismo verso quell'arte di vivere a lungo propugnata fin dalla metà del Cinquecento da Luigi Cornaro e riportata in *auge* dai manuali settecenteschi per una vita sana che, sul finire del secolo, sarà codificata fino nei minimi particolari da Christoph Wihlem Hufeland, inventore del termine macrobiotica e docente della materia presso l'Università di Jena. Uno stile di vita equilibrato aiuta a vivere più a lungo ma chi non muore di malattie accidentali, ribadisce ancora una volta Buffon, arriverà al massimo a ottanta-cento anni[15].

[13] Cfr. *De l'Homme*, pp. 572-573.

[14] Cfr. ivi, pp. 568 e 572. Sulle teorie cosmologiche di Buffon vedi B. de Baere, *La pensée cosmogonique de Buffon: percer la nuit des temps*, Paris, Champion, 2004.

[15] Cfr. *De l'Homme*, p. 570 (cfr. anche L. Cornaro, *Discorsi intorno alla vita sobria*, Padova, appresso Paolo Miglietti, 1588; C.W. Huefeland, *Die Kunst das menschliche*

Però, come si sa, la durata della vita è quanto mai indeterminata e variabile, mentre gli uomini hanno bisogno di certezze per vivere e in questa prospettiva le pagine finali del *De l'homme*, oltre a fornire la verifica empirica dell'insormontabile limite biologico alla longevità individuale, sollevano il quesito filosofico se la qualità della vita non valga più della sua quantità. Dal calcolo dell'ipotetica speranza di vita egli, infatti, prende spunto per avviare la sua riflessione sul significato del tempo vissuto; perché per l'uomo, a differenza degli altri animali, vivere non è semplicemente esistere.

Del resto sotto questo profilo, la spietata concretezza delle tavole di mortalità del Duprè restituiva un quadro a fosche tinte della mortalità umana che ben poche speranze di futuro lasciva a gran parte dell'umanità. Le statistiche mostravano, infatti, che la metà del genere umano moriva prima dei nove anni, due terzi prima dei trentanove e tre quarti prima dei cinquantuno. Verità deprimenti che possono indurre al pessimismo se non si tiene conto dell'unicità della condizione umana.

Per questo motivo i numeri delle statistiche non vanno solo contati ma anche "pesati": non tutti gli anni della vita sono uguali. Per la corretta interpretazione dei dati l'aspettativa di vita calcolata sull'età fisica va compensata alla luce dell'età morale che ci restituisce il valore reale delle paure e delle speranze degli uomini nelle diverse fasi della vita.

Si potrebbe pensare che la distinzione tra età fisica ed età morale sia introdotta da Buffon per evitare la distorsione statistica provocata dall'alta mortalità infantile considerata un elemento di disturbo, un rumore di fondo da eliminare; un criterio, ancora oggi utilizzato per il calcolo della speranza di vita nelle società tradizionali.

Buffon però va ben oltre il semplice adeguamento dei criteri statistici alla realtà demografica dell'Europa del Settecento. Secondo lui, infatti, i primi quindici anni sono a tal punto ininfluenti nella vita di un uomo da non lasciare traccia nella memoria e di fatto moralmente nulli perché solo a quella età cominciamo ad organizzare e dirigere i nostri pensieri e le nostre azioni verso obiettivi

Leben zu verlängern, Jena, in der akademischen Buchhandlung, 1797).

futuri. Una tesi sicuramente disdicevole per la nostra sensibilità ma coerente con la visione dell'uomo, di stampo cartesiano, che percorre l'intero discorso introduttivo alla storia naturale dell'uomo[16].

Va precisato inoltre che dal punto di vista del rigore scientifico la sottrazione dei primi quindici anni non modifica il calcolo dell'aspettativa di vita i cui valori assoluti non variano. Se ricostruiamo, con T. Martin[17], i passaggi del procedimento aritmetico seguito da Buffon, vediamo che la speranza di vita calcolata sulla età reale dà i seguenti risultati:

Età	Speranza di vita	Totale anni vissuti	Frazione di vita vissuta
12-13	38	50	¼
28-29	29	57	½
50	16	66	¾

Se escludiamo i primi 15 anni e applichiamo all'età morale così ottenuta la stessa aspettativa di vita della corrispondente età reale avremo che:

Età		Speranza di vita	Totale anni vissuti		Frazione vita vissuta
Reale	Morale		Reale	Morale	
25	10	30	55	40	¼
38	23	23	61	46	½
56	41	13	69	54	¾

[16] Cfr. G.L. Buffon, *De la nature de l'homme*, cit., pp. 429-444.

[17] Cfr. T. Martin, *Buffon et l'arithmétique politique*, cit., p. 11 (vedi *supra*, nota 5).

Anche se entrambe corrette dal punto di vista aritmetico, per un venticinquenne è cosa ben diversa pensare di avere vissuto "moralmente" solo un quarto della propria esistenza e non la metà.

La tavola di Buffon dunque non ha una funzione descrittiva, non serve per calcolare gli interessi sulle rendite vitalizie o i premi assicurativi, ma è lo strumento normativo con il quale il naturalista francese tenta di «razionalizzare, matematizzandolo, il rapporto suo, e degli uomini del suo tempo, con la morte»[18].

Un rapporto che la tavola ci aiuta a decifrare se ci soffermiamo in particolare sull'aspettativa di vita degli ultraottantenni che, secondo Buffon, è sempre di tre anni. Ci si sarebbe aspettati un risultato diverso; infatti, almeno secondo gli odierni metodi di calcolo del *longevity-risk* più si invecchia e meno probabilità si hanno di continuare a vivere. Anche se Buffon non fornisce informazioni sul metodo di calcolo adottato, i suoi risultati, ad eccezione della speranza di vita alla nascita, sono molto simili a quelli ottenuti applicando alle tavole di mortalità di Dupré de Saint Maur gli attuali criteri statistici.

Poiché la tavola si ferma a ottantacinque anni, mentre Dupré registra i decessi fino a cento, si può ipotizzare che Buffon, resosi conto che per età molto avanzate il calcolo delle probabilità perde significato a causa della drastica riduzione dei casi osservati, abbia troncato la tavola e assegnato una plausibile e costante speranza di vita.

Buffon chiarisce questo aspetto nel lungo e dettagliato saggio sulle *Probabilités de la durée de la vie* (scritto nei primi anni Sessanta ma pubblicato nel 1777) nel quale fissa la regola generale della forza della mortalità. La speranza di vita è massima nei primi sette anni, e man mano che si va avanti con l'età non diminuisce con la stessa rapidità degli anni che passano. Secondo Buffon, a dieci

[18] C. Milanesi, *Morte apparente e morte intermedia. Medicina e mentalità nel dibattito sull'incertezza dei segni della morte (1740-1789)*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1989, p. 155; l'autore ha messo in luce come in Buffon riecheggino «temi e concezioni propri dell'epicuerismo classico» (ivi, p. 159), anche se, come ha mostrato T. Hoquet (*Buffon: histoire naturelle et philosophie*, Paris, Honoré Champion Editerur, 2005, p. 538), Buffon «bien loin de moraliser l'histoire natutelle, phisicise des thémes moraux classique».

anni la speranza di vita è di quaranta anni e due mesi; a venti anni è di ulteriori trentatré anni e cinque mesi che diventano quindici a cinquantatré, a settant'anni possiamo legittimamente sperare di vivere ancora sei anni e due mesi, a settantacinque quattro anni e sei mesi. Un ottuagenario ha tante probabilità di arrivare a ottantatré anni quante ne ha un giovane di trenta di arrivare a cinquantasei anni. La speranza di vita rallenta tanto più lentamente quanto più a lungo si è vissuto, fino a diventare per così dire stazionaria e fissa nelle età molto avanzate. Quando più la morte si avvicina tanto più avanza lentamente e ad ottanta anni, a patto di essere ancora vivi, resta sempre uno scampolo di vita di ulteriori tre anni. Il confortante messaggio di Buffon è che chi sopravvive fino a tarda età può ragionevolmente sperare di arrivare al massimo della longevità: «una ragione per vivere è di aver già vissuto»[19].

Ma per Buffon assegnare buone *chances* di vita alle persone in tarda età non basta a superare i pregiudizi associati alla senilità; egli stesso, del resto, aveva rappresentato con crudo realismo le «infermità naturali» che l'accompagnano: l'indebolimento dei muscoli e dei tessuti, la testa che vacilla, il tremore delle mani, l'incedere incerto, la diminuita sensibilità nervosa e soprattutto la perdita della capacità riproduttiva[20]. Già intorno ai quarant'anni si avvertono i primi segni di quel decadimento fisico che con progressiva accelerazione preparano la nostra fine[21]. Come nelle piante, questo processo è provocato dal lento ma inesorabile essiccamento delle parti solide del corpo umano (ossa, cartilagini, membrane, muscoli) che indurendosi a poco a poco impediscono la circolazione dei succhi vitali.

[19] Un ottimismo alimentato dalle rilevazioni demografiche sulla popolazione francese riprese dalla «Gazzette de France» del 16 novembre 1772 che annunciava che in Francia si contavano più di 61.000 maschi e 11.2000 femmine con più di 80 anni (cfr. R. Favre, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, cit., p. 233). Sulla rilevanza delle statistiche e della demografia nel Settecento francese vedi J. McManners, *Morte e Illuminismo. Il senso della morte nella Francia del XVIII sec.*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 129-170.

[20] Cfr. *De l'Homme*, pp. 574-577.

[21] Cfr. ivi, p. 558.

Per il nostro discorso non vale la pena soffermarsi sulle tesi di Buffon sulla fisiologia dell'invecchiamento che non presentano particolare originalità scientifica e si limitano ad ammodernare e razionalizzare immagini e temi della tradizione biologica aristotelica[22]. Vediamo piuttosto come l'aspettativa di vita assegnata nel 1749 agli ultraottantenni sia funzionale alla strategia di rivalutazione della vecchiaia messa in atto nell'*Addition* del 1777 ricca di *pathos* e considerazioni autobiografiche su come affrontare l'autunno della vita.

Collocare, come fa Buffon, il dover morire in un futuro di volta in volta rinviato è il presupposto per vivere intensamente il presente e guardare al passato senza l'angoscia che assilla l'animo di quanti patiscono la vecchiaia come anticipazione della morte, paralizzati in un'inedia quotidiana avvelenata dal rimpianto di un'immaginaria felicità perduta che è l'ultimo anelito della folle vanità di non invecchiare mai.

L'uomo saggio, al contrario, trasforma il tempo cronologico in vita vissuta, e per un vecchio tre anni rappresentano una vita intera se adegua le proprie azioni e i propri desideri ai soli impulsi della saggia natura: «noi non saremo mai vecchi se il nostro morale resta giovane; il filosofo deve considerare la vecchiaia come un pregiudizio, come un'idea contraria alla felicità dell'uomo»[23].

[22] Cfr. J. Roger, *Un autre Buffon*, cit., pp. 93-96; C. Milanesi, *Morte apparente e morte intermedia. Medicina e mentalità nel dibattito sull'incertezza dei segni della morte (1740- 1789)*, cit., pp. 149-154.

[23] Cit. da G.L. Buffon, *Addition a l'article de la vieillesse et de la mort. Servant de suite à l'Histoire natutelle de l'homme*, Paris, de l'imprimeire Royale, 1788. Non solo i giovani vivono la pienezza della vita. A loro si rivolge provocatoriamente Buffon: «Ogni giorno che mi alzo in buona salute, non ho forse il godimento di tale giorno altrettanto totale e presente quanto voi?». Alla domanda su quali fossero stati i venti anni della vita che più rimpiangeva, l'ormai vecchio Fontanelle aveva risposto che rimpiangeva ben poco ma che gli anni stati più felici erano quelli tra i cinquantacinque e i settantacinque. Un'affermazione che secondo Buffon esprimeva una profonda verità. Intorno a cinquantacinque anni, infatti, i giochi sono fatti, nella vita privata come in quella pubblica, le passioni raffreddate e da quel momento ci si può dedicare alle proprie occupazioni con serenità e costanza. Per una sorta di compensazione naturale con la vecchiaia si acquista sotto il profilo morale più di quanto si perda nel fisico, almeno fino a quando le

Perché, dunque, si chiede Buffon, rattristarci con l'idea della prossima fine della nostra esistenza terrena? In fondo viviamo solo una breve parte della vita. Così come ogni notte il sonno ci priva del sentimento d'esistere, perché non accettare l'idea che la vita non è un filo continuo che all'improvviso si spezza bensì è una catena interrotta da continui tagli? Perché dunque ci preoccupiamo di allungare questa catena che si rompe ogni giorno?[24]

Come abbiamo visto scienze naturali, calcolo delle probabilità, riflessione morale sono gli strumenti utilizzati da Buffon per stroncare i vaneggiamenti dei suoi contemporanei sull'allungamento della vita; nel suo discorso però sembra aprirsi una crepa allorquando si sofferma sul problema degli ultracentenari.

Nel 1749 Buffon aveva fatto cenno alla notizia, comparsa sulle «Philosophical Transactions», di due dignitari della corte inglese arrivati a centoquarantaquattro e centosessanta anni, a distanza di quasi trent'anni. Nell'*Addition* ritorna sull'argomento riportando un gran numero di casi di ultracentenari sparsi in mezza Europa. Di primo acchito questa attenzione per i casi estremi di longevità sorprende per l'ingenuità e assenza di spirito critico in stridente contrasto con la valanga di cifre che sommergono il lettore del IV supplemento.

Questa raccolta aneddotica, più o meno amena, può apparire quanto meno bizzarra e si potrebbe pensare ad una concessione ad un genere di letteratura che vantava precedenti illustri: basta pesare al *De vita hominis ultra CXX annos protahenda* pubblicata nel 1550 dal medico Tommaso Giannotti.

infermità non verranno eventualmente a turbare il piacere tranquillo e dolce dei beni acquisiti con la saggezza che sola può renderci veramente felici. «Nous ne sommes donc jamais vieux si notre morale n'est pas trop jeune; le philosophe doit dès-lors regarder la vieillesse comme un préjugé, comme une idée contraire au bonheur de l'homme, et qui ne truble pas celui des animaux» (p. 144).

[24] Cfr. ivi, p. 149. L'uomo saggio deve allontanare da sé le idee che provocano infelicità e considerare la vita e la morte per quello che effettivamente sono: «Car cesser d'être n'est rien, mais la crainte est la mort de l'ame». La morte non è né un gran bene né un gran male, come sostengono i moralisti, ma il naturale completamento della vita.

Buffon elenca oltre venti casi di arzilli vecchietti, con tanto di nome, cognome e luogo d'origine, ancora in piena attività a cento e passa anni. La sua fonte principale d'informazione sono le *Gazzette* e gli *Almanacchi* apparsi dopo il 1760, passati in rassegna senza minimamente mettere in dubbio l'attendibilità dei fatti narrati. La galleria dei personaggi è quanto mai varia. Un uomo di Torino morto per un incidente all'età di centoventidue anni sette mesi e venticinque giorni ma che fino ad allora non aveva sofferto di alcuna malattia. Un francese, che aveva attraversato a piedi India, Cina, Persia e Egitto, aveva raggiunto la pubertà a cinquanta anni, si era sposato a settanta, e dopo avere avuto cinque figli era infine deceduto a centoventi anni. Non mancano ovviamente le donne come Margherite Bonefaut o Eléonore Spicer passate a miglior vita rispettivamente a centoquattordici e centoventuno anni. Senza andare oltre in quella che sarebbe una noiosa rassegna notiamo che si tratta di soggetti che non provengono da una particolare zona geografica, non appartengono alla *élite* sociale e colta, non si sono mai risparmiati nell'attività fisica e lavorativa, godono di ottima salute anche senza avere seguito un regime di vita particolare e soprattutto sono rimasti sessualmente attivi. Ma allora a cosa è dovuta la loro longevità?[25]

Per sgombrare il campo dall'idea che gli uomini possano godere di una condizione privilegiata nell'ordine della natura Buffon ricorre ancora una volta alla comparazione e si sofferma con dovizia di particolari sulla brillante e appagata esistenza del cavallo del vescovo di Metz vissuto fino a cinquanta anni, cioè il doppio dell'ordinario. Sebbene ne ignoriamo le cause, è lecito congetturare che anche tra gli uomini possano nascere individui privilegiati dalla natura. Eventi sporadici e casuali che non andrebbero nemmeno presi in considerazione se teniamo presente che le tavole di morta-

[25] Buffon tiene a sottolineare che i casi di estrema longevità non erano una novità dei tempi moderni; se è vero che il censimento della popolazione italiana all'epoca dell'imperatore Claudio nella sola zona compresa tra gli Appennini e il Po aveva registrato la presenza di un centinaio di ultracentenari, senza contare il caso di un bolognese che aveva raggiunto i centocinquanta anni. Evidentemente già allora l'Italia era un paese per vecchi.

lità ci dicono che solo un uomo su 11.996 raggiunge i cento anni; un grado di probabilità favorevole che, nei *Saggi di aritmetica morale*, Buffon considera praticamente nullo per l'acquirente di uno dei diecimila biglietti di una ipotetica lotteria[26].

Ma il caso in natura opera secondo leggi ancora sconosciute e sembra quasi che Buffon non se la senta di togliere ai partecipanti al gioco della vita l'utile illusione di avere in tasca un biglietto vincente «dans la loterie universelle de la vie»[27].

[26] La metafora della lotteria introduce un elemento di casualità nell'esistenza umana che sembra contraddire l'avversione di Buffon per i giochi d'azzardo, oggetto di specifica trattazione nell'*Essai d'arithmetique morale* cit., pp. 37-39 (cfr. C. Rosso, *Buffon, la fin des loteries ou la peur de soufrir*, in Id., *Les Tambours de Santerre. Essai sur quelques éclipses des Lumières au XVIII siècle*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1986, pp. 221-231).

[27] P. Vecchi, *Salute, morte e compensazione nel Settecento francese*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1990, in particolare il capitolo II (pp. 45-72), dedicato a *La morte e la dissimulazione utile. Compensazione e statistica nell'*Enciclopédie.

Alessia Scognamiglio

Borie, antiquaria, vetero-classicismo: la risposta dell'abate Galiani al "moderno filosofare"

1. Questo contributo su Ferdinando Galiani intende mettere a fuoco due aspetti molto particolari della personalità e del pensiero di un'eccentrica e inconsueta figura di intellettuale di età moderna, e cioè la pigrizia e la *curiositas* intese come criteri ermeneutici da contrapporre alla boria del sapere vetero-classicista legato alla tradizione letteraria e filosofica greco-latina, che circolava negli ambienti culturali ed accademici napoletani nella seconda metà del Settecento.

Dare da subito notizia di un dato biografico su Galiani è essenziale per la comprensione del discorso che intendo portare avanti. Nel mese di gennaio del 1759, già famosissimo come letterato, Ferdinando Galiani è a Napoli (dove è arrivato, all'età di otto anni, nell'ormai lontano 1736), e ricopre la carica di Segretario di Stato e Casa reale. Dopo circa un mese, grazie alle sue doti diplomatiche assolutamente non comuni, riceve da Bernardo Tanucci l'incarico di Segretario di Ambasciata in Francia, e parte per Parigi. La "missione" parigina risponde, in realtà, ad un'esigenza strategica, che è quella di sondare e preparare il terreno per una maggiore autonomia del Regno dalla Francia; il repentino richiamo a Napoli nel 1769 imposto dal ministro della politica estera francese, il duca di Choiseul, è infatti il prezzo che Galiani pagherà per i sospetti che sono ricaduti su di lui e sulla trama ordita da Tanucci. Sebbene anche a Napoli non metterà mai fine all'incarico che aveva assunto quando era partito per la Francia, continuando a studiare ogni possibile contromisura per assicurare l'autonomia e l'unità del Regno, e per evitare alla sua città ogni forma di subordinazione e il ruolo di Stato satellite di Parigi, si profilano per l'abate anni tragicamente bui, vissuti nel costante e struggente rimpianto di Parigi fino alla morte, che lo coglie il 30 ottobre del 1787.

2. Chi fosse veramente l'abate Galiani è uno degli interrogativi più frequenti che deve porsi lo studioso che si avvicina alla poliedrica e brillante personalità di quest'uomo[1]: Galiani il libertino, l'esperto di economia, l'*homo politicus*, il *petit abbé* brillante animatore dei

[1] Ferdinando Galiani nacque a Chieti, il 2 dicembre del 1728, dove il padre Matteo si trovava allora in qualità di regio uditore. All'età di otto anni si trasferì a Napoli insieme al fratello Berardo presso lo zio Celestino Galiani, Regio Cappellano Maggiore alla corte borbonica e figura centrale della vita intellettuale e scientifica del tempo, oltre che animatore della celebre Accademia delle Scienze. A Napoli venne pertanto in contatto con un *humus* culturale straordinariamente vivace, e suoi maestri furono Marcello Cusano, Alessandro Rinuccini, e Bartolomeo Intieri, che lo accolse nella sua villa di Massa Equana e che segnò profondamente la sua vita intellettuale. Conobbe e frequentò i maggiori studiosi e letterati del tempo ed ebbe a completa disposizione una biblioteca – quella della famiglia Galiani – che a Napoli insieme a quella di Giuseppe Valletta annoverava, tra i suoi titoli, quasi tutte le pubblicazioni scientifiche, e vecchie e nuove, comprese quelle di circolazione clandestina e quelle ufficialmente messe all'indice. Incominciò molto presto ad interessarsi alla filosofia antica e contemporanea, si appassionò agli scritti di Machiavelli, agli studi giuridici, alle scienze matematiche, alla geografia e alla mineralogia, facendosi addirittura apprezzare nei salotti napoletani come straordinario cembalista ed esperto di musica. La sua intelligenza era particolarmente duttile e ricettiva, e questo gli permise di elaborare una posizione intellettuale molto personale ed eccentrica che si accompagnava, tuttavia, ad una condotta di vita oltremodo spregiudicata, sebbene ben presto prese i voti e non di certo per vocazione, ma piuttosto per potere contare su di una rendita economica stabile. Nel gennaio del 1759 fu nominato Segretario di Stato e Casa reale, e quindi inviato da Bernardo Tanucci a Parigi con l'incarico di Segretario di Ambasciata. Gli anni trascorsi nella capitale francese furono – secondo quanto egli stesso riferisce – i più belli della sua vita. A Parigi, tuttavia, Galiani si attirò le antipatie del duca di Choiseul, ministro della politica estera francese, il quale nel 1769 lo fece richiamare a Napoli, dove al suo rientro trascorse anni piuttosto bui, adempiendo con una certa noia ai doveri di funzionario di Stato. Morì a Napoli il 30 ottobre del 1787. Tutte le biografie di Ferdinando Galiani si rifanno sostanzialmente a L. Diodati, *Vita dell'abate Ferdinando Galiani, Regio Consigliere &c &c &c.,* Napoli, Orsino, 1788. L'opera del Diodati, condotta con palese intento apologetico, è ben documentata, ed ha il merito di porre l'accento sul Galiani "serio", nulla concedendo all'immagine dell'abate giocoso e "pulcinellesco", che si andava accreditando attraverso certi aspetti delle testimonianze dei contemporanei (come ad esempio di Voltaire e Diderot), che l'avevano visto brillante animatore dei salotti parigini, o l'avevano inteso *bavarder*, ormai inacidito e disincantato, negli anni dell'"esilio" napoletano.

salotti parigini, il "Machiavellino"[2] amante del riso e della vita, ma pure tanto incline alla malinconia. La sua fama nasce sicuramente dalle mille sfaccettature dei suoi interessi, sebbene il suo nome sia passato alla storia soprattutto grazie alla fortuna degli scritti di carattere economico e politico, come testimonia il fatto che egli è ricordato in quasi tutte le riflessioni dei Secoli XIX e XX, da Marx a Schumpeter. Di certo l'intera attività intellettuale dell'abate Galiani segue il passo oscillante del suo Secolo, segnandone la problematicità e la duplicità, e per questo iscrivendo l'interpretazione del suo pensiero essenzialmente entro due tradizioni: l'una erudita, che tende a celebrare lo studioso di problemi economici e politici insieme all'uomo attento ai fatti del suo tempo; l'altra più vicina ad un filone apologetico, che si concentra sulla ricca aneddotica che riguarda la sua biografia e la sua brillante personalità, sebbene per valutare correttamente il suo pensiero è importante non dimenticare che sotto le scandalose opinioni in campo morale, civile e religioso che circondavano la sua immagine – e che sono poi state tramandate nel tempo – è sempre sottesa una *ratio* politica molto acuta, che affonda nell'orizzonte "libertino" la sua più vera ed autentica essenza, introducendo questo singolare personaggio nella controversa storia del pensiero morale e politico dell'età moderna. Per cogliere poi l'esatto orizzonte entro cui collocare la pratica libertina di Ferdinando Galiani è necessario ricordare le due precondizioni che hanno segnato il libero pensiero italiano, e cioè un rapporto particolare con la chiesa, e un indirizzo rigorosamente machiavelliano della teoria e della prassi filosofico-politica, come pure bisogna tenere presente il fatto che il libertinismo – sviluppatosi dal cuore stesso del clero sempre in bilico tra dissimulazione ed eresia – assunse in Italia i connotati del più estremo relativismo etico e religioso[3]. Se Ferdinando Galiani, quindi, è stato un «libertino» è perché ha aderito in pieno al "modo" del XVIII Secolo, e ha voluto fortemente fare parte di un mondo la cui struttura della

[2] Cfr. *infra* n. 19.

[3] Cfr. G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma, Editoria universale, 1950.

società, il cui modo di comunicare, la cui editoria, come pure lo spazio politico e il modello sociale si configuravano come cose totalmente altre rispetto a come lo erano state nel Secolo precedente. Galiani "libertino" è quindi un uomo del suo tempo, e tutti quei tratti della sua personalità e della sua esperienza intellettuale che sembrano essere ambigui, e che tanto hanno scandalizzato pure la critica, si inscrivono consapevolmente in un quadro già di per sé fortemente ambiguo[4].

Gli interessi culturali ed intellettuali di Ferdinando Galiani sono stati davvero molteplici[5], e spaziano dai trattati di economia, che lo hanno reso celebre in Europa, alle orazioni, dalle riflessioni sul dialetto napoletano agli "scherzi letterari", fino addirittura a comprendere la stesura di una commedia per musica, il *Socrate immaginario*, nata dalla mirabile collaborazione con Giambattista Lorenzi[6] e destinata ad avere un notevole successo, oltre che a segnare un mutamento profondo nel quadro della produzione teatrale di area meridionale di quegli anni, per l'originalità del tema, per la compo-

[4] In un bellissimo saggio del 1960 dedicato all'*ordine* nella civiltà culturale francese, Giovanni Macchia parla di «misura sconvolta» del Secolo dei lumi, e mostra come, in particolare per il Secolo XVIII, «la strada tradizionalmente sicura e lineare del "paradiso della ragione" si rivela […], a una più attenta analisi, un percorso accidentato, denso di curve e incroci» (G. Macchia, *Il paradiso della ragione. L'ordine e l'avventura nella tradizione letteraria francese*, Bari, Laterza, 1960, p. 83).

[5] Segnalo di seguito i principali scritti di Galiani (eccetto gli epistolari), indicando tra parentesi la data della prima edizione a stampa: *Della moneta* (1750); *Delle lodi di papa Benedetto XIV* (1758); *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770); *Socrate immaginario. Commedia per musica degli abati Ferdinando Galiani e Giambattista Lorenzi* (1775); *Del dialetto napoletano* (1779); *De' doveri dei principi neutrali verso i principi guerreggianti e di questi verso i neutrali* (1782); *Croquis d'un dialogue sur le femmes* (1789).

[6] Giambattista Lorenzi nacque a Napoli nel 1719. Fu Accademico Costante con il nome di Eulisto, e pastore arcade con il nome di Alcesindo Misiaco. Autore di una trentina di libretti d'opera, Lorenzi vantò nella sua lunga carriera numerosi successi teatrali sia in qualità di librettista che di commediografo, tra i quali il *Don Anchise Campanone o sia tra i due litiganti il terzo gode* che fu la sua prima commedia musicata da Gennaro Astarita, *Il furbo malaccorto, L'idolo cinese, La luna abitata*, *La finta maga per vendetta*, il *Don Chisciotte della Mancia* tutti musicati da Paisiello, fino a *L'apparenza inganna o sia La villeggiatura* e *Il mito disperato* musicati da Cimarosa. Morì a Napoli nel 1807.

nente particolarmente gradevole della raffinata musica di Paisiello, per la tecnica compositiva avanzata e genialmente innovativa rispetto a quella dei modelli precedenti, e non ultimo per il registro linguistico adoperato, che segna una svolta ben precisa nella scelta del parlato teatrale napoletano, e che mette in gioco una serie di fattori strettamente legati alla situazione politica e culturale del Regno e alla volontà di moderato riformismo sostenuta da Galiani.

Ed è proprio nel *Socrate immaginario*[7] che l'abate mette in gioco una sottile e quanto mai raffinata ironia nei confronti della città di Napoli e dei suoi pedanti ambienti accademici ed intellettuali dai quali si sentiva totalmente estraneo dopo il rientro da Parigi. La "boria", o meglio le borie, contro le quali Galiani entra in aperta polemica sono tutte racchiuse nel fastidioso vetero-classicismo e nell'attardata antiquaria che lo Studio e i salotti napoletani producevano nelle proprie stanze. La satira contro gli accademici si consuma, qui come altrove negli scritti di Galiani, in un preciso e lucido "attacco libertino" al lacrimoso e pedante «moderno filosofare»[8], cui il sagace abate oppone il proprio credo ideologico tramite la lezione dialettica del suo Socrate:

[7] La commedia fu rappresentata per la prima volta al Teatro Nuovo di Napoli nella seconda metà del mese di ottobre del 1775, e pubblicata solo cinque anni più tardi nel 1780. La vicenda compositiva prima ed editoriale poi del *Socrate immaginario* è decisamente complessa, e si intreccia con una problematica di filologia testuale che riguarda l'attribuzione stessa del testo a Giambattista Lorenzi o a Ferdinando Galiani. Questa lunga controversia filologica, iniziata a partire dalla prima edizione a stampa dell'opera del 1780 (che reca la firma di Lorenzi) attraversò i Secoli XIX e XX, concludendosi – dopo avere percorso fasi alterne – con la convinzione che l'ideazione della trama e della sceneggiatura sono di Galiani, visto che lo spirito che anima il *Socrate immaginario* è molto vicino a quello che domina negli altri suoi scritti, mentre la stesura del libretto e quindi la versificazione sono opera di Lorenzi, in quanto lo stile stesso della commedia combacia con quello di gran parte delle sue opere, e soprattutto con quello dell'*Idolo cinese* (1767) e del *Don Chisciotte* (1769). Per la questione dell'attribuzione, come pure per quella della messa in scena, mi sia consentito rimandare ad A. Scognamiglio, *Introduzione* a F. Galiani, *Socrate immaginario. Commedia per musica*, a cura di A. Scognamiglio, Napoli, Il Denaro libri, 2010, pp. 15-20, 24-27 (d'ora in poi *SI*).

[8] *SI*, p. 48.

Sà che sà, se sà, chi sà,
Che se sà, non sà, se sà:
Chi sol sà, che nulla sà,
Ne sà più di chi ne sà[9].

La furbizia e l'ironia, insieme all'assunto propriamente comico che strappa il sorriso allo spettatore, sono celebrate non come virtù del singolo, che se ne compiace attraverso un atteggiamento solipsistico, ma come antidoto al male collettivo che investe Napoli, ossigeno per la sopravvivenza alla corruzione contemporanea e alle costruzioni arbitrarie degli accademici, fondate su uno stanco e ripetitivo culto del passato, come ben testimonia il Socrate di Galiani quando afferma:

In casa mia
Voglio che tutto sia grecismo: e voglio
Che sin'il can, che ho meco,
Dimeni la sua coda all'uso greco[10].

Il testo – che è concepito in reazione alla drammaturgia sentimentale di fine Secolo – fa quindi dell'ironia, e non della pura comicità, una forza di sovvertimento della morale comune, dei valori e delle tendenze intellettuali coeve[11]. In una vicenda che ha dello straor-

[9] Ivi, p. 62.

[10] Ivi, p. 48.

[11] Si pensi alla non celata volontà di filiazione del *Socrate immaginario* dal capolavoro di Cervantes – ad imitazione del quale Giambattista Lorenzi aveva composto nel 1769 il *Don Chisciotte della Mancia* – resa esplicita nell'introduzione all'opera a stampa, dove l'autore del libretto dichiara che il personaggio di Don Tammaro Promontorio, protagonista della commedia, trae la sua prima e più vera origine proprio da Don Chisciotte, «un modello della più delicata, ed ingegnosa lepidezza» (*SI*, p. 39). Ma cfr. pure, a tale riguardo, quanto Galiani scrive a Madame d'Epinay il 16 settembre 1775: «je vous parlerai de une pièce comique. C'est une imitation de *Don Quichotte*» (*L'abbé* F. Galiani, *Correspondance avec Madame d'Epinay, Madame Necker, Madame Geoffrin, Diderot, D'Alembert, De Sartine, D'Holbach*, 2 voll. a cura di L. Perey e G. Maugras, Paris, Calmann Lévy, 1881 – d'ora in poi *Correspondance* –, *Galiani a Mme d'Epinay*, lettera del 16 dicembre 1775. Ma cfr. pure *SI*, pp. 16-17).

dinario in tutto, la satira è ferocemente rivolta verso la pedanteria della cultura napoletana, che imponeva l'attardata tradizione del platonismo e del grecismo, perseguiva l'erudizione a tutti i costi, celebrava la cultura libresca, e la sapienza inutile e falsa[12]. Credo, infatti, che la critica e la burla che Galiani mette in gioco nel *Socrate* non siano rivolte verso un certo tipo di follia che «corrisponde ad un'inquietudine e ad un gusto funambolico»[13], né tantomeno verso un «disagio e uno squilibrio mentale e psichico»[14], interpretazioni queste che mi sembrano eccessivamente spinte in avanti, rispetto ad una più semplice verità, che è piuttosto quella che sottende – al di là delle false ideologie e dei fantasmi della mente – dietro l'"ossessione" filosofica del protagonista, una profonda insofferenza nei confronti di Napoli e dei suoi pedanti ambienti culturali, degni appunto di una città che agli occhi di Galiani è vuota, noiosa, provinciale e disgustosa proprio come lo sono i cavalli «Yahoo» de *I viaggi di Gulliver*, e che, al contempo, è tanto lontana dalla realtà di Parigi che, viceversa, è una città stimolante, aperta, accesa e affascinante, come lo sono i saggi cavalli «Hoymliym»[15]. Come Gulliver,

[12] Nel *Socrate immaginario* la satira è rivolta soprattutto verso Saverio Mattei, noto e illustre grecista ed ebraista, letterato di chiara fama, nonché professore di lingue orientali a Napoli e giurista stimato, il quale – consapevole di essere beffeggiato da Galiani che in lui ravvisava molti dei tratti della cultura libresca del tempo, e dunque del platonismo e del grecismo accademici, e del linguaggio dei letterati vetero-classicisti – riconobbe nel protagonista del *Socrate*, Don Tammaro Promontorio, molti aspetti comuni alla sua personalità, come pure nel personaggio di Donna Rosa quelli della sua esuberante consorte Donna Giulia Capece Piscicelli.

[13] V. Moretti, *Il* Socrate immaginario *di Ferdinando Galiani. Una ipotesi di lettura*, in G. Oliva - V. Moretti (a cura di), *La letteratura drammatica in Abruzzo. Dal Medio Evo sacro all'eredità dannunziana,* Roma, Bulzoni, 1995, p. 443.

[14] Cfr. V. Giannantonio, *Il* Socrate immaginario *dell'abate Galiani: l'attribuzione e l'allestimento*, in Id., *Oltre Vico. L'identità del passato a Napoli e Milano tra '700 e '800*, Lanciano, Carabba, 2009, p. 50.

[15] «Que faites-vous, mon cher Baron? Vous amusez-vous? La Baronne se porte-t-elle bien? Comment vont vos enfants? La philosophie, dont vous êtes le maitre-d'hôtel, mange-t-elle toujours d'un si bon appetit? Pour moi je m'ennuie mortellement ici. Je ne vois que deux ou trois Français. Je suis Gulliver revenu du pays des Hoymliyms, qui ne fit plus société qu'avec ses deux chevaux [...]. Et

anche Galiani non può più rinunciare ai suoi «Hoymliym»: una volta conosciuti e poi perduti non c'è più speranza di accontentarsi dei cavalli degli altri, che gli procurano una fatale e disperata noia[16].

Questo celebre paragone, che si trova in una lettera a d'Holbach, lascia davvero intravedere il Galiani più vero ed autentico, lacerato nel forzato "esilio" napoletano dalla lontananza da Parigi, oppresso da Napoli e da tutti quelli che nel Regno credono di fare e promuovere cultura, inconsapevoli di imitare solo stancamente il passato, celebrandone il culto vuoto. In una città dove ogni cosa è attardata e vecchia, dove manca assolutamente il "salotto", inteso come unico luogo di elezione per fare nascere e coltivare il dialogo vivo ed autentico, e dove si è liberi di poter giocare con le idee[17], prendere in giro è l'ultimo antidoto che Galiani ha a disposizione se non per vivere, almeno per sopravvivere e per non perdere il sorriso della ragione[18]. La scrittura epistolare, che in lui era già

puis je dors ou je rêve. Quelle vie! Rien n'amuse ici [...]. On ne dispute de rien, pas même de religion. Ah! Mon cher Paris! Ah! Que je le regrette!» (*Correspondance*, *Galiani a d'Holbach*, lettera del 7 aprile 1770, vol. I, pp. 93-94).

[16] Sulla traccia Galiani-Gulliver cfr. P. Amodio, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del* bonheur. *Studio sull'abate Galiani*, Napoli, Guida, 1997, p. 155 e *passim*; Id., *Tra libertinismo e Illuminismo: il nomadismo della ragione nell'epistolario di Ferdinando Galiani*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CV, 1994, pp. 43-110, e in part. pp. 69-87; S. Rapisarda, *I cento spiriti dell'abate Galiani*, in L. D'Epinay - F. Galiani, *Epistolario*, 2 voll. a cura di S. Rapisarda, Palermo, Sellerio, 1996.

[17] Per questa "visione" del salotto in Galiani cfr. B. Croce, *Conversazioni filosofiche, VII, Galiani. Di alcuni suoi detti filosofici*, in «La Critica», XL, 1942, p. 201.

[18] «Il ne s'agit pas de mon plaisir seul, il s'agit de ma vie. Je sens et j'éprouve tous les jours davantage, qu'il m'est physiquement impossible de vivre hors de Paris. Pleurez-moi pour mort, si je ne reviens pas» (*Correspondance*, *Galiani a Mme d'Epinay*, lettera del 14 agosto 1769, vol. I, pp. 18-19). Molto bella la definizione che dell'epistolario dà Paolo Amodio: «L'epistolario galianeo non va valutato […] come un semplice diario testimoniante la mutevolezza degli umori – che interesse avrebbe qualcosa a cui tutti gli uomini sono sottoposti? – ma può rappresentare, in parallelo, l'esperimento di una tecnica dell'intelligenza, un vero e proprio *errare* della ragione nei territori disparati del mondo umano. Una ragione, che nel suo esercizio critico, tradisce certo una perplessità di fondo, ma riconosce la propria perplessità e sa, serenamente, sorriderne» (P. Amodio, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del* bonheur. *Studio sull'abate Galiani*, cit., p. 28).

slancio vitale, diviene dopo Parigi, nell'intenzione e nel risultato, anche mezzo per cercare almeno di simulare il "salotto" perduto, per mantenere un filo, per ridurre le distanze dal «caffè d'Europa» del XVIII Secolo – come il *petit abbé* soleva definire la capitale francese – che qualche anno prima lo aveva accolto a braccia aperte, e con grande entusiasmo lo aveva introdotto nei suoi salotti di dame, di *philosophes* e *beaux esprits*, celebrandone l'intelligenza e la disincantata e disinvolta attitudine storico-politica, ed attribuendogli da subito il soprannome di "Machiavellino", non di certo con tono caricaturale in riferimento alla sua piccola statura, ma anzi per riconoscere incondizionata ammirazione nei confronti della sua capacità intellettiva, che avrebbe saputo attraversare il Secolo dei lumi con un apporto decisamente originale[19].

Nell'epistolario il tedio e il fastidio che gli procurano Napoli e l'esilio forzato si trasformano in spunto vitale per una straordinaria riflessione sulle conseguenze della noia come morte dell'*esprit*, e sulla pigrizia che gli induce la conversazione con gli accademici del Regno, una pigrizia che egli riesce però a sublimare in curiosità quando discorre con gli amici francesi[20]: è solo grazie a questo tipo di dialogo – un dialogo epistolare che proprio perché si esplicita in

[19] «L'abbé Galiani était, de sa person, le plus joli petit arlequin qu'eût produit l'Italie; mais sur les épaules de cet arlequin était la tête de Machiavel» (J.-F., Marmontel, *Mémoires d'un père pour servir à l'éducacion de ses enfants*, Paris, chez Xhrouet, 1807, p. 232).

[20] Si noti il tono che Galiani usa in una lettera indirizzata alla d'Epinay riferendosi ai filosofi napoletani: «A Paris, les philosophes viennent en plein air […] à Naples on les élève sous le fumier; c'est que le climat ne leur est pas favorable» (*Correspondance*, *Galiani a M.me d'Epinay*, lettera del 14 giugno 1774, vol. II, p. 322). E ancora in una lettera a Grimm: «Le penchant de tous les esprits médiocres est de brille par le ton et le jargon du siècle. Il faut avoir un grand fond de caractère dans l'âme pour mépriser une gloire et un applaudissement infaillibles, aussitôt qu'on prend le ton à la mode, et qu'on est Beccaria, Genovesi, Badaud, Roubaud» (ivi, *Galiani a Grimm*, lettera del 20 marzo 1775, pp. 392-393). Voglio precisare che quando Galiani cita Badaud fa riferimento a Nicolas Baudeau, stravolgendone il nome perché gioca con l'assonanza Baudeau e *badaud*, sciocco.

questa forma, che è la «lingua sociale dell'universo»[21], è bello, intenso, spregiudicato – che le sue "debolezze" pigrizia e *curiositas* possono divenire criteri ermeneutici, segni di una particolare ed eccentrica visione del mondo, e mezzi di indagine. Per questo, ma anche per molto altro, la *Correspondance*[22] – oltre che rappresentare un vero e proprio "problema" filologico ancora aperto – è stata da sempre giudicata dalla critica, a prescindere dalle singole posizioni, parte integrante, se non addirittura decisiva, della produzione letteraria di Galiani: è proprio da essa, infatti, che si possono evincere insieme a importanti dati biografici e storici, anche molte notizie e riflessioni sul pensiero, sugli stati d'animo e sulla produzione intellettuale dell'abate, sebbene le lettere – soprattutto quelle scambiate con l'amica del cuore, la parigina Madame d'Epinay[23], con la quale il forte legame, tiepido durante gli anni trascorsi a Parigi, si salda proprio con la lontananza – non hanno assolutamente un tono privato, né tanto meno sono mero esercizio letterario e mondano, ma lasciano apertamente intravedere ed intendere la volontà di una pubblicazione postuma, dato il loro carattere di testamento personale.

[21] Così, in più di un luogo, Galiani definisce la forma del dialogo, intesa come la più alta espressione di comunicazione tanto individuale quanto collettiva (cfr. *Correspondance*, *passim* e *Dialogues sur le commerce des bleds*, *passim*).

[22] L'epistolario di Galiani presenta problemi non solo interpretativi ma anche editoriali per i quali rimando alla puntuale e attenta ricostruzione fattane da P. Amodio, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del* bonheur. *Studio sull'abate Galiani*, cit., pp. 66-79 e *passim*.

[23] Louise Tardieu d'Esclavelles (Valenciennes 1726 – Parigi 1783) è passata alla storia per essere stata protettrice di Rousseau e per il suo celebre e affollato *salon*, piuttosto che per la sua produzione letteraria, che testimonia la sua vicinanza ad una certa *sensiblerie* settecentesca, nonostante il giudizio più che positivo di Sainte-Beuve (cfr. C.-A. Sainte-Beuve, *Mémoires et correspondance de Madame d'Epinay*, in *Causeries du lundi*, t. II, Paris, Gamier Frères, 1853, pp. 146-161). Tra le sue opere: *Histoire de Mme de Montbrillant*; *Journal et correspondance*, Paris, Gautier, 1894; *Lettre à mon fils* e *Mes moments heureux*, in Id., *Oeuvres*, Ginevra, 1759; *L'amitié de dueux jolies femmes; suivie de Un Rêve de [Mlle] Clairon* (1771), Paris, 1885. Il legame che unì Galiani alla d'Epinay è sapientemente ricostruito da F. Steegmuller, *A woman, a man, and two kingdoms*, Kmopf, New York, 1991, e da R. Plaut Weinrab, *Eagle in a gauze cage: Louise d' Epinay femme de lettres*, New York, A.M.S. Press, 1993.

3. Da questa sorta di immenso, complicato e affascinante diario epistolare viene fuori che dopo Parigi Galiani avverte, insieme all'insofferenza per Napoli ed il suo ambiente culturale, anche un forte contrasto tra il riformismo alla Genovesi e le posizioni più avanzate dei *philosophes* che tanto sentiva vicine: là dove la necessità della verità scientifica conduceva Genovesi ad un severo impegno civile ed intellettuale, lo "spettacolo" della casualità del mondo – al quale si era abbandonato con immensa e spregiudicata gioia a Parigi – spinge Galiani verso il sorriso, la beffa, l'ironia, l'irrisione pungente e sagace, la necessità di comunicare, esprimersi, disputare, far volare la mente di pensiero in pensiero, dialogare sempre, anche solo con se stesso. Nella casualità dell'ispirazione e dell'umore – che è già rifiuto della sistematicità del pensare – si ritrovano i segni di una ragione antintellettualistica, che, quando è costretta a lasciare irrisolti i dubbi che la minacciano, non rinuncia alla sua potenza conoscitiva, perché fruisce sempre del suo stesso esercizio critico. «La filosofia – scrive Galiani a Madame d'Epinay – non è un effetto della ragione, ma tutt'al più un disperare ragionato»[24]. Nessuna fede, neanche quella nella ragione stessa, può appartenere al mondo umano, e la ragione e la filosofia sono la prova e il limite dell'uomo e della sua irrinunciabile passione conoscitiva; la natura infida della ragione, barlume intermittente nel caos dell'universo, apre l'uomo alla totalità della sua vicenda vitale e della sua storia soggettiva, ed è qui che la carica esplosiva del *moi* e la ragione critica si ritrovano a godere dell'esistenza. La sua proposta culturale vuole essere, allora, un vero e proprio esame antropologico del mondo, i cui termini di paragone – sebbene il più delle volte appaiano dissimulati nel sarcasmo, nella dolcezza dell'indolenza, e nella leggerezza dell'espressione verbale e del motto arguto – custodiscono un rigore d'impostazione e una lucidità d'analisi sociopolitica assolutamente non comuni.

Ecco quindi che contro l'a-storicità delle ricette di felicità universale ed eterna, Galiani propone la conquista del *bonheur* assoluto

[24] *Correspondance*, *Galiani a M.me d'Epinay*, lettera del 27 agosto 1774, vol. II, p. 338.

come unico luogo praticabile della ragione; alle astratte panacee politico-religiose, replica con la ragion di Stato; e persino al sapere dell'*Enciclopedia*, risponde con una declinazione della *ratio* ironica e cinicamente disincantata. L'esperimento intellettuale di Galiani fa pertanto della curiosità quella pulsione il cui svolgimento e soddisfacimento si consumano nell'avventura del «ragionare piacevole» e del «filosofare disinteressato»[25]; ciò che separa la curiosità dall'intenzione metafisica è solo la strutturale casualità e contingenza che la governa, mentre l'universalità delle passioni consiste nel sentirsi liberi di fronte a tutto. La cultura è quindi gioia, piacere della conoscenza nella casualità dell'ispirazione, e fare filosofia è ricercare senza trovare nulla, raccogliere «pietre d'erudizione» senza sistemarle in costruzioni, intravedere senza vedere.

Eppure tra il libertino Galiani e il Secolo dei lumi, con tutte le sue espressioni culturali, ma anche con le sue tante contraddizioni, c'è pur sempre sotteso un legame, che è pure forte, se è vero che i percorsi intellettuali di questo eccentrico personaggio non sono per nulla estranei alle principali elaborazioni del Settecento, nonostante la personale declinazione del libero pensiero consente a Galiani di formarsi un'idea personalissima del rapporto uomo-natura-storia, e di entrare pertanto in aperta polemica contro la ristrutturazione metafisica dei processi storico-politici e culturali voluta dai "maestri". Tradotto in termini storico-culturali più puri, questo significa che il punto di intersezione tra l'esperienza dell'abate, l'Illuminismo in generale e la tradizione napoletana in particolare sta nella conservazione e nella radicalizzazione del rifiuto di quell'*esprit de système* che i libertini avevano posto come vessillo all'avanzata delle scienze e della filosofia. In un Secolo il cui corso non è univoco, e dove convivono le "varianti" Voltaire, Diderot, La Mettrie, d'Holbach, d'Alembert, Hume, Verri, Beccaria, Rousseau, c'è posto anche per Ferdinando Galiani, nonostante la sua posizione è ben lontana dall'affannosa ricerca di un Voltaire di rintracciare un unico filo conduttore per le scienze e per il pensiero, e si concentra piuttosto sulla poliedrica e beffarda indolenza libertina del vivere bene.

[25] *Ibidem*.

Certo, l'esperimento intellettuale di Galiani rischia di apparire, ad uno sguardo superficiale e poco attento, come l'avventura di un dilettante e di un indolente, non sempre capace di mettere a frutto la sua straordinaria intelligenza a causa del rifiuto della sistematicità del pensare, e a favore di una curiosità tutta terrena e di un desiderio di scandagliare il mondo casuale, e sempre aperto a tutto. Eppure proprio la pigrizia e la curiosità, sulle quali hanno tanto insistito pure Croce e Nicolini – il cui incontro e sodalizio intellettuale avvenne, caso vuole, proprio grazie alle carte di Galiani che erano in possesso della famiglia Nicolini[26], e tramite le quali il giovane Fausto incominciò ad intraprendere la carriera di pubblicista[27] – sono una scelta culturale ben precisa e determinata, come emerge con prepotenza pure dall'epistolario. La sua incostanza – che in più di un'occasione Croce rimprovera, definendo *galianisme* il dannoso demone della pigrizia e dell'apatia intellettuale, che si adoperava a sprecare le intuizioni geniali di un'intelligenza non comune – è invece solo una lucida presa di coscienza, da parte di Galiani, del fatto che a Napoli egli ha ancora molto da esprimere, ma che gli manca, per poterlo fare al meglio, ciò che nella *Correspondance* invidia agli amici francesi, e cioè la gioia di vivere, il piacere di un dialogo intenso, l'eterna "primavera" culturale di Parigi, insieme a quell'aristocrazia dell'*esprit* che solo i circoli della capitale francese potevano assicurare, e che invece a Napoli era del tutto assente[28].

A volte persino Croce sembra capire questa sua struggente nostalgia e, pur non giustificandola del tutto, gli concede parte della sua indulgenza[29], mai celando però la propria avversione nei

[26] Cfr. F. Nicolini, *I manoscritti dell'abate Galiani*, in «La Critica», I, 1903, pp. 393-400.

[27] Cfr. Id., *Benedetto Croce,* Torino, Utet, 1962, cfr. in part. pp. 183-187; P. Piovani, *Elogio di Fausto Nicolini*, Napoli, Morano, 1967, cfr. in part. pp. 19-20.

[28] Cfr. *supra*, n. 19.

[29] «Che cosa gli mancava, dunque, a Napoli? Gli mancava il salotto: quel salotto così propizio alla esplicazione delle sue doti di conversatore e di uomo di spirito, ma non altrettanto delle virtù più solide che pur possedeva, e che nel salotto parigino si atteggiarono o risuonarono come motti di spirito e non furono

confronti dell'abate, ma anzi giustificandola in nome di Vico[30] e contro Nietzsche[31], così contribuendo ad assegnare a Galiani nel tempo pure l'imprecisa etichetta di «non filosofo». Mi sembra che Croce, in questo caso, riprenda una vecchia formula interpretativa, legata alla tradizione risorgimentale, secondo la quale il "vero" Illuminismo italiano – ma pure napoletano – si sarebbe sviluppato in maniera del tutto autonoma rispetto alla consuetudine europea, e questo sarebbe accaduto a causa delle radici classiche proprie della nostra cultura, che avrebbero modificato in senso civile ed intellettuale i vecchi assunti ideologici ed etico-sociali che sono alla base della tradizione del Secolo dei lumi[32]. È questa, io credo, la

né negli altri né in lui stesso fecondi di effetti sostanziali» (B. Croce, *Galiani. Di alcuni suoi detti filosofici*, cit., p. 240, e *supra*, n. 17).

[30] Sul rapporto Vico-Galiani dice bene Paolo Amodio quando scrive: «Se vero problema è il rapporto Vico-Galiani, a me pare che sia questione di ambiente intellettuale e civile piuttosto che di fonti, informazioni personali o paternità riconosciute e riconoscibili» (P. Amodio, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del* bonheur. *Studio sull'abate Galiani*, cit., p. 63).

[31] Cfr. B. Croce, *Il pensiero dell'abate Galiani*, in «La Critica», VII, 1909, pp. 399-404, poi in Id., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1913. Il riferimento di Croce è naturalmente al profilo di Galiani tracciato da Nietzsche in *Al di là del bene e del male*: «L'abate Galiani, l'uomo più profondo, più acuto e forse più sporco del suo secolo – egli era assai più profondo di Voltaire e quindi anche notevolmente meno loquace» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale* – 1883 –, in Id., *Opere*, 6 voll. a cura di F. Masini, Milano, Adelphi, 1968, t. II, p. 34). Nietzsche ritorna ancora su Galiani nello stesso testo: «Dove oggi si predica la compassione – e, se si ascolta bene, non si predica oggigiorno alcun'altra religione – apra i suoi orecchi lo psicologo: attraverso tutta la vanità e tutto il rumore che è caratteristico di questi predicatori (come di ogni predicatore in genere), potrà udire un rauco, gemebondo, genuino accento di disprezzo verso se medesimi. Tale disprezzo è proprio di quell'offuscamento e abbruttimento d'Europa che già da un secolo stanno crescendo (e i cui primi sintomi sono già annotati a titolo di un documento in una pensosa lettera di Galiani a Madame d'Epinay): a meno che non ne sia addirittura la causa! L'uomo delle "idee moderne", questa scimmia orgogliosa, è smisuratamente insoddisfatto di se stesso: ciò è assodato. Patisce: e la sua vanità vuole che egli si limiti a "con-patire"» (ivi, pp. 129-130).

[32] Sulla controversa lettura condotta da Croce sull'Illuminismo italiano cfr. G. Cotroneo, *Croce e l'Illuminismo,* Napoli, Giannini, 1970; E. Nuzzo, *Il "giova-*

ragione per la quale Croce tende a lasciare fuori Galiani dai confini dell'Illuminismo italiano, e a creare per lui una categoria interpretativa a parte, insistendo a non volere considerare opere come il trattato *Della moneta* e i *Dialogues sur le commerce des bleds* come alcuni dei frutti più belli che ha prodotto l'Illuminismo del nostro paese, e non volendo concedere deroghe al fatto che Ferdinando Galiani non è estraneo alla cultura italiana ed europea del Settecento, ma che più semplicemente, entro quei confini, egli segna un percorso del tutto particolare ed autonomo. E non credo sia certo stato un caso che lo stesso Nicolini – il quale è stato e resta, senza ombra di dubbio, il più esperto conoscitore delle caotiche e non sempre generose carte di Galiani – ha mostrato, invece, una particolare cura, che mi sembra vada ben oltre il mero obbligo storico-filologico, nel pubblicare integralmente la produzione letteraria dell'abate, e addirittura riavvicinandosi e riconciliandosi, quando era ormai libero dallo sguardo di Croce, con tutti gli atteggiamenti più disimpegnati e leggeri dell'intelligenza e del temperamento di Galiani[33].

Mi fa piacere, allora, concludere questo contributo su Galiani con le suggestive parole di Pietro Piovani, che sa cogliere a pieno con grande profondità lo spirito dell'abate, e che sa pure sciogliere splendidamente l'ambiguità del rapporto Nicolini-Galiani quando sottolinea come l'abate funzionasse da stimolo creativo all'attività erudita di Nicolini, lasciando intendere che, in fondo, le censure, se c'erano state, erano solo una dovuta concessione a Croce:

> E fu Galiani, come si sa, a trasformare il musicista già un po' deluso in erudito e storico. Galiani, lare domestico dei Nicolini […] accompagna l'intera vita dello studioso: dal 1903 è presente, in un modo o nell'altro, in molteplici ricerche nicoliniane. Una lettera di Ferdinando Galiani da

ne" Croce e l'Illuminismo. La formazione del giudizio crociano sull'Illuminismo, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», XX, 1971, pp. 105-153.

[33] Faccio riferimento alla seconda edizione di *Amici e corrispondenti francesi dell'abate Galiani. Notizie, lettere, documenti* (1929), Napoli, «Bollettino dell'Archivio Storico del Banco di Napoli», II, 1954, 7, dove Nicolini riprende, ampliandoli criticamente rispetto alla prima edizione, molti dei documenti privati di Galiani che sono davvero molto suggestivi.

> pubblicare era tra le mani dell'ottantasettenne maestro nella mattina, mirabilmente ancora operosa, dell'ultimo suo giorno, il I marzo 1965. Tanto lunga fedeltà a un suo autore derivava non solo dallo speciale affetto che lega i grandi studiosi ai loro primi temi […]; derivava da una congenialità che, in qualche pagina di Nicolini su Galiani, sembra rasentare forme di *transfert*: pagine in cui quasi non riesce subito facile stabilire se sia Galiani che parli per bocca di Nicolini o se sia Nicolini che presti a Galiani sentimenti e risentimenti suoi, approfittando dell'intimità nata nella lunga dimestichezza intellettuale. L'insofferenza per l'astratto, per il dottrinario, per il rigido razionalistico, l'attitudine a pungere con lo spillo di un frizzo otri gonfiati di spocchioso intellettualismo, la fiducia nella sanità risolutiva del buonsenso sono tratti che accomunano istintivamente lo studiato e lo studioso, favorendo una simpatia incline a tramutarsi in una specie di simbiosi[34].

Questa, dunque, l'affascinante lezione di Ferdinando Galiani, il *petit abbé* che ha lasciato ai posteri la lezione del diritto alla pigrizia contro la noia del filosofare, e quello di una conoscenza sempre curiosa contro ogni rigore che banalizza e automatizza il piacere della ragione.

[34] P. Piovani, *Elogio di Fausto Nicolini*, cit., pp. 18-19.

Armando Mascolo

L'«ossessione dello scheletro». Decadenza, boria ed egolatria nelle riflessioni di Ganivet, Unamuno e Ortega*

Pregiudizio dei dotti. È un retto giudizio dei dotti che in tutti i tempi gli uomini abbiano creduto di sapere che cosa è buono e cattivo, degno di lode e di biasimo. Ma è un pregiudizio dei dotti che noi ora si sappia questo meglio di qualsiasi altro tempo.

F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*

Vorrei muovere da una suggestione tratta da un'affermazione di Emil Cioran che, pur nella sua tagliente e lapidaria icasticità, tipica, del resto, del suo stile frammentario e aforistico, ha in qualche modo segnato il cammino e il senso di questo mio breve scritto. Mi riferisco alle parole con le quali si apre un agile capitolo de *La tentazione di esistere*, opera del 1956, significativamente intitolato *Piccola teoria del destino* e che recitano così:

> Alcuni popoli, come il russo e lo spagnolo, sono a tal punto ossessionati da se stessi da erigersi ad unico problema: il loro sviluppo, singolare in ogni suo aspetto, li costringe a ripiegarsi sulla sequela delle loro anomalie, sul miracolo o l'inconsistenza della loro sorte[1].

* Tutte le citazioni tratte da opere di lingua spagnola, la cui edizione italiana non sia esplicitamente indicata, si intendono tradotte dall'autore del presente lavoro.

[1] E.M. Cioran, *La tentazione di esistere* (1956), tr. it. di L. Colasanti e C. Laurenti, Milano, Adelphi, 1997, p. 47.

La riflessione dello scrittore rumeno, che riprenderò anche in altri punti del mio lavoro, costituisce dunque la trama invisibile di un discorso che, scevro da qualsiasi pretesa di esaustività, cercherà per lo più di restituire un'atmosfera, quella della crisi spagnola di fine Ottocento, tentando di mettere in rilievo come al problema della decadenza della propria patria gli intellettuali di allora cercarono di reagire attraverso un'affannosa ricerca dell'intima essenza dell'anima della nazione spagnola, rivendicando a vario titolo la necessità di rimeditare seriamente la specificità dell'identità ispanica e della sua tradizione storica, un compito che si rivelava quanto mai gravoso nella sua incalzante ineludibilità e al quale spesso si accompagnò la riscoperta morale dell'importanza della "personalità dell'individuo".

La crisi del 1898, momento emblematico nella storia della Spagna contemporanea[2], diede luogo, tra gli intellettuali dell'epoca, a una serie di riflessioni sul cosiddetto *problema de España* e della sua identità nazionale[3]. La disfatta subita nella guerra ispano-americana, infatti, segnò la fine dell'era coloniale spagnola e il diffondersi di uno stato di amarezza, di angoscia e di pessimismo. L'attività intellettuale si concentrò così prevalentemente sul problema della crisi nazionale che comprendeva ad un tempo questioni politiche, culturali ed economiche. Queste vennero analizzate in profondità e gli stessi valori storici sottoposti alla più severa delle critiche. Ogni autore, qualunque fosse stato il suo campo di attività, cercò di trovare, secondo le proprie connotazioni e il proprio stile, la spiegazione del *caso España* e le cause della sua decadenza. È durante questo frangente che vie-

[2] Per una ricognizione esaustiva della storia di Spagna si rimanda all'opera fondata negli anni immediatamente antecedenti la guerra civile spagnola (1936-1939) da Ramón Menéndez Pidal e successivamente ampliata e diretta, dal 1975 al 2006, da José María Jover Zamora, *Historia de España*, 61 voll., Madrid, Espasa-Calpe. In merito alle due più significative prospettive storiografiche sulla storia della Spagna offerte da Américo Castro e da Ramón Menéndez Pidal, si veda l'importante studio di F. Tessitore, *Due interpretazioni della storia di Spagna*, in Id., *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, vol. I, pp. 177-313.

[3] Sul tema è ormai divenuto un classico il libro di P. Laín Entralgo, *España como problema*, Madrid, Aguilar, 1962.

ne delineandosi un movimento scientifico, artistico e filosofico che doveva elevare la Spagna a un grado di considerazione mondiale, come non succedeva dal XVI secolo. Si può dire, insomma, che la Spagna attuale cominci con la cosiddetta "Generazione del '98" (in cui emersero alcune figure fondamentali quali appunto Ángel Ganivet e Miguel de Unamuno, di cui parlerò a breve, Azorín, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Antonio Machado), una generazione, dicevamo, innovatrice in tante cose, ma soprattutto nel nuovo modo di intendere la realtà nazionale e i temi intellettuali.

La definizione di generazione del '98, per quanto sia ancor oggi molto controversa e dibattuta[4], la si deve ad una serie di articoli di José Martínez Ruiz apparsi tra il 1910 e il 1913 sul quotidiano madrileno «ABC» e raccolti successivamente nel volume *Clásicos y Modernos*[5], nei quali l'autore, che firmava con lo pseudonimo di Azorín, dal nome di un suo personaggio letterario[6], si riferiva ad un

[4] L'espressione generazione del '98 è qui assunta nel senso ampio di panorama intellettuale del periodo compreso tra il 1890 e il 1910, e dunque accolta in modo neutro rispetto alla polemica sulla validità o meno del concetto di "generazione" e ai rapporti con il "Modernismo spagnolo". Su queste ultime questioni la bibliografia è vastissima. Ci limitiamo a segnalare solo alcuni titoli rilevanti per il nostro argomento: J.L. Abellán, *El 98 cien años después*, Madrid, Alderaban, 1999; J.L. Bernal Muñoz, *¿Invento o realidad?: la generación española de 1898*, Valencia, Pre Textos, 1996; V. Cachu Viu, *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; L. de Llera, *La modernización cultural de España (1898-1975)*, Madrid, Actas, 2000; G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a 98*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979; I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Edicusa, 1976; J.P. Gabriele, *Nuevas perspectivas sobre el 98*, Madrid, Iberoamericana, 1999; L. Granjel, *Panorama de la generación del 98*, Madrid, Guadarrama, 1959; R. Gullón, *La invención del 98 y otros ensayos*, Madrid, Gredos, 1969; H. Jeshcke, *La generación de 1898*, Madrid, Editora Nacional, 1954; P. Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997; J.C. Mainer, *Modernismo y 98*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980; O. Ruiz-Manjón - A. Langa (a cura di), *Los significados del 98*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999; D.L. Shaw, *La generación del 98*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978; A. Vilanova - A. Sotelo Vázquez (a cura di), *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1999.

[5] Cfr. Azorín, *Clásicos y Modernos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1959. Dello stesso autore si veda anche il volume *La generación del 98*, Salamanca, Ediciones Anaya, 1961.

[6] Azorín è il nome del personaggio letterario creato da J. Martinez Ruiz per il

gruppo di intellettuali formatisi nel contesto storico successivo alla sconfitta subita nella guerra ispano-americana che fece precipitare la Spagna nello smarrimento più totale a livello politico, sociale e culturale. La situazione di estremo malessere successiva alla disfatta coloniale, infatti, fece avvertire in maniera intensa il bisogno di attuare una seria riflessione filosofica e letteraria, per scoprire se c'erano reali possibilità di ripresa e quindi di riscattare il paese dal suo torpore intellettuale e dalla sua miseria morale e politica.

Di questo clima e di queste aspirazioni si fece appunto interprete la generazione del '98, che prese coscienza in maniera drammatica della necessità di giungere al superamento della tradizione che soffocava le menti e le coscienze, di affrancarsi da quelle «due spezie di borie» – dei «dotti» e delle «nazioni» – di vichiana memoria che avevano in qualche modo determinato la disfatta coloniale e imprigionato la Spagna in uno stato di isolazionismo culturale, imprimendo, di contro, una svolta di apertura verso la modernità europea e i suoi problemi. In realtà, però, tale "coscienza della crisi" era iniziata prima e al margine della disfatta del 1898. Scrive infatti Azorín:

> Si crede abitualmente che tutta questa copiosa bibliografia rigenerazionista, che tutti questi lavori sorti sotto l'ossessione del problema della Spagna, siano germogliati dal disastro coloniale e come sua conseguenza. Niente di più sbagliato. La letteratura rigeneratrice, prodotta nel 1898 e negli anni successivi, non è che un prolungamento, una continuazione logica, coerente, della critica politica e sociale che veniva esercitandosi da molto prima delle guerre coloniali. Il disastro avviò, sì, il movimento, ma la tendenza era antica, ininterrotta[7].

suo romanzo *La voluntad* (1902) e che a partire dal 1905, con il libro *Los pueblos*, assumerà come pseudonimo. Come giustamente rileva Lia Ogno, «anticipando Pirandello e suoi sei personaggi, Pessoa e i suoi eteronomi, Machado e i suoi apocrifi, anticipando l'Unamuno di *Niebla*, Azorín è il caso di un personaggio letterario che esce dalle pagine stampate dei libri e diviene "reale", fagocitando l'autore che l'aveva creato» (L. Ogno, *Introduzione* ad Azorín, *Il politico*, Firenze, Le Lettere, 2001, p. 5).

[7] Azorín, *Clásicos y Modernos*, cit., pp. 180-181.

La generazione del '98 si fece interprete, in definitiva, del malessere spagnolo accumulato durante tutto il secolo, andando così ad inserirsi all'interno del più vasto orizzonte della "crisi metafisica e nichilista" che abbracciò l'Europa sul finire del XIX secolo. Sue caratteristiche furono, in generale, l'assillo per la priorità del problema spagnolo, vissuto principalmente come disperata ricerca del *ser de España*, uno spirito fortemente critico intriso di bruciante passione per la classicità spagnola, una risoluta volontà di riformare lo stesso linguaggio letterario e filosofico liberandolo dai legami retorici e, infine, una particolare attenzione rivolta alle cose europee intrecciata in una costante tensione con lo spirito patriottico.

In particolare, però, l'elemento che determinò l'unità all'interno del gruppo fu l'angosciosa preoccupazione per l'"anima" della Spagna[8]. Ben presto, infatti, i diversi esponenti del movimento «rinunciarono all'ideale di europeizzazione e alle riforme pratiche in favore di un mito del *Volksgeist* nel quale la rigenerazione doveva provenire da dentro, dall'"anima spagnola", operando ad un livello spirituale»[9]. Per gli uomini del '98 europeizzarsi significava fare la Spagna e scoprire la Spagna, scoperta che derivava dall'osservazione del popolo, luogo nel quale avrebbe dovuto aver inizio il riscatto della patria. Scrive infatti Unamuno nell'ultimo dei saggi che compongono *En torno al casticismo*: «Dobbiamo europeizzarci e tuffarci nel popolo»[10]. Questa recisa volontà di apertura verso fuori, ai "venti europei", questa europeizzazione *ante litteram*, dunque, non presupponeva alcun tipo di dissoluzione dell'identità nazionale, ma intendeva, al contrario, recuperare l'autentica sostanza della nazionalità, che non era che il popolo stesso. Si assiste così, nel

[8] Sul tema dell'"anima nazionale" nei pensatori del '98, si veda il testo di C. Morón Arroyo, *El "Alma de España". Cien años de inseguridad*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1996.

[9] D.L. Shaw, *La generación del '98,* cit., p. 27.

[10] M. de Unamuno, *Sobre el marasmo actual de España* (1895), in Id., *En torno al casticismo* (1902), Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 148; tr. it. *Sul marasma attuale della Spagna*, in M. de Unamuno, *Cultura e Nazione*, a cura di E. Lodi, Milano, Edizioni Medusa, 2011, p. 132.

cambio di secolo, ad una dialettica complicata tra rivendicazioni di tradizioni nazionali e autenticità popolare, da una parte, e apertura alle influenze esterne, dall'altra.

L'ossessiva preoccupazione che gli intellettuali spagnoli della fine dell'Ottocento avvertirono per la decadenza e le sorti del proprio paese nasconde in realtà il fondo tragico e oscuro di una crisi vissuta a livello intimo e personale. Il loro «esasperato nazionalismo», osserva acutamente Emil Cioran,

> è piuttosto una maschera, grazie alla quale cercano di nascondere il proprio dramma e di dimenticare nel furore rivendicativo la loro inettitudine a inserirsi negli avvenimenti: dolorose menzogne, reazione esasperata di fronte al disprezzo che temono di meritare, sotterfugio per eludere la segreta ossessione di sé. Detto più semplicemente: un popolo che è tormentato per sé stesso è un popolo malato[11].

Gli uomini del '98, dunque, «videro il problema nazionale come

[11] E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., p. 51. I libri di Cioran sono disseminati di numerosi riferimenti alla Spagna e al popolo spagnolo. Di quest'ultimo egli apprezzò in modo particolare il senso di decadenza, la nostalgia per il proprio glorioso passato, la singolare concezione della sconfitta. È lo stesso Cioran, del resto, a confessare apertamente le ragioni del suo profondo interesse per la Spagna in un'intervista rilasciata a Jason Weiss a Parigi nell'agosto del 1983: «È il paese europeo che mi ha attratto di più. Inizialmente avevo fatto domanda per una borsa di studio per andarci, volevo studiare con Ortega y Gasset, prima di venire a Parigi, ma poi è scoppiata la guerra civile. Come è nato questo mio interesse? Per motivi personali, sono sempre stato attratto dai paesi che avevano sogni grandiosi, poi falliti. E ritengo che la Spagna offra l'esempio del fallimento più grande e illustre» (E. Cioran, *L'intellettuale senza patria. Intervista con Jason Weiss*, a cura di A. Di Gennaro, tr. it. di P. Trillini, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 60). Cioran visitò poco la Spagna, della quale ebbe un'idea maturata prevalentemente sulla scorta delle sue vaste frequentazioni letterarie. Si dedicò molto, infatti, alla lettura di diversi autori spagnoli, soprattutto Unamuno, Ortega e María Zambrano, quest'ultima conosciuta personalmente a Parigi, e prestò sempre una grande attenzione alla mistica spagnola, specialmente all'opera di Teresa d'Ávila. Sul rapporto di Cioran con la cultura spagnola, si vedano le pagine ad esso dedicate in J.I. Nájera Nieto, *El universo malogrado: carta a Cioran*, Murcia, Editorial Regional de Murcia, 2009, pp. 103-110.

una forma collettiva del proprio dilemma privato e per questo tentarono di proiettare su di esso la soluzione che desideravano per se stessi»[12], commettendo così l'errore di cercare una risposta astratta e filosofica ai problemi concreti e pratici prospettati dalla situazione della Spagna. La causa fondamentale di quest'errore di prospettiva fu che, istintivamente, approntarono il problema in termini identici alla propria preoccupazione spirituale.

La ferma denuncia della decadenza culturale, politica e morale della propria patria, dei mali endemici che da sempre la attraversavano e che l'avevano condotta a rinserrarsi in uno stato di superbo quanto provinciale isolamento, nonché il risoluto proposito, animato da un forte desiderio di riscatto, di intraprendere un nuovo cammino che potesse portare alla riscoperta della reale essenza della *hispanidad* sono tutti elementi che accomunano i diversi membri della generazione del '98, un gruppo sostanzialmente coeso nel portare avanti una feroce e aspra requisitoria della deplorevole situazione nazionale, ma la cui eterogeneità di prospettive era già stata opportunamente evidenziata dallo stesso Unamuno:

> Ci univa soltanto il tempo ed il luogo, e forse un dolore comune: l'angoscia di non poter respirare in quella Spagna, che è la stessa di oggi. […] Ma, al di sotto, la discordanza era evidente […]. Perché vi sia fratellanza, autentica fratellanza, deve esserci patria; perché vi siano fratelli debbono esserci padre e madre comuni, non importa se morti. E noi non riconoscevamo padri né madri spirituali, neanche morti. Non era risuscitare la Spagna ciò che volevamo; era farne una nuova. Avevamo rotto spiritualmente con la tradizione nazionale, anche se questa, lo volessimo o no, consapevolmente o meno, rimestava la nostra addolorata interiorità, e forse era proprio lei che, conducendoci a rinnegare il passato – e questo rinnegamento è molto tradizionale – ci spingeva alla conquista di una patria. Ci trovavamo, senza di essa, orfani spirituali. Ansie insaziabili ci divoravano il profondo dell'anima. Nessuno di noi sapeva in realtà quel che cercava. Ma no, invece lo sapevamo bene, molto bene. *Ognuno di noi voleva salvarsi come uomo, come personalità, cercava di affermare in se stesso l'Uomo*. In quel naufragio della civiltà, cioè dell'umanità della Spagna, ciascuno di noi cercava di salvarsi come Uomo. Ma, un uomo senza patria? Per questo partimmo alla sua ricerca[13].

[12] D.L. Shaw, *La generación del '98*, cit., p. 25.

[13] M. de Unamuno, *La hermandad futura* (1918), in Id., *Obras completas*, 16 voll.,

Volgendo retrospettivamente il proprio sguardo all'avventura intellettuale segnata dalla generazione del '98, Unamuno ne coglie dunque il momento forse più significativo nel suo strenuo tentativo di recuperare ad ogni costo il valore della persona umana nella sua interezza. In una congiuntura storica in cui tale valore veniva completamente vituperato e messo da parte, schierarsi in favore dell'uomo significava assecondare una profonda e insopprimibile esigenza interiore che imponeva di salvare innanzitutto se stessi, l'uomo concreto, l'uomo in carne ed ossa, condizione preliminare e indispensabile, secondo Unamuno, per potersi poi lanciare in soccorso della patria, della cultura, della tradizione.

La crisi che attraversò la Spagna di fine Ottocento, in effetti, fece emergere una soggettività esasperata, una sorta di "individualismo egolatrico", un vero e proprio "culto dell'io", cioè, quale naturale contrappunto della critica rivolta contro la deprecabile situazione spagnola e lo stato di cose vigente. L'"io" al quale qui si fa riferimento però, è bene precisarlo, è, in senso più ampio, l'"io" della crisi o fine della Modernità, un io critico, cioè, sia verso la metafisica che verso la scienza, acerrimo nemico dello spirito di sistema, ribelle e iconoclasta demolitore delle vecchie tavole dei valori, ma al contempo ansioso di una nuova rivelazione che poteva darsi soltanto nell'esperienza esacerbata di sé, nel vissuto estremo dell'atto creatore. Questa insopprimibile esigenza di creatività appare infatti animata dalla stessa, smisurata grandezza della crisi nella quale si è perso qualsiasi punto di riferimento. È proprio qui che risiede quel paradossale legame tra nichilismo ed egotismo che fiorì sul finire del XIX secolo. L'io ferito e trapassato dal nichilismo, infatti, è un io che si attiene esclusivamente a se stesso, nella sua irrimediabile solitudine, e che da solo deve fare i conti con l'estrema esperienza di esistere in un'età post-metafisica conseguente all'affermazione nietzscheana della "morte di Dio". Quando crolla ogni assoluto e qualunque punto di riferimento viene meno, l'io non può che concepire se stesso in maniera assoluta e incondizionata. Risulta in

a cura di M. García Blanco, Madrid, Afrodisio Aguado, 1958, vol. X, pp. 406-409, 407 (corsivo mio).

questo modo comprensibile che la figura dell'egotista, o dell'egolatra quale sua variante ipertrofica, può nascere solo in un contesto di profonda crisi culturale, come appunto quella spagnola di fine Ottocento, quando cioè si avverte l'insufficienza o il limite intrinseco della cultura razionalista nel determinare in maniera oggettiva la sfera dei valori.

In tal senso, dunque, non è un caso che Unamuno, nel voler individuare il carattere che più di ogni altro ha contrassegnato l'esperienza intellettuale della generazione del '98, utilizzi per l'appunto la parola "egolatria", ritenendola la più adeguata a definire quella che egli chiama «la scoperta morale della personalità dell'individuo», scoperta fondata sulla recisa affermazione della centralità anarchica dell'io, nello strenuo tentativo di reinventare l'uomo spagnolo nel contesto drammatico dello sfascio nazionale. Scrive infatti il filosofo basco:

> Noi che nel 1898 venimmo fuori rinnegando la Spagna costituita e mettendo a nudo le ferite della patria eravamo, chi più chi meno, degli egolatri. Questa egolatria, però, fu la conseguenza, di certo ipertrofica, di una scoperta morale che avevamo fatto nel fragoroso sprofondamento degli ideali storici spagnoli, la scoperta morale della personalità dell'individuo, fino ad allora vessata, abbattuta e dimenticata in Spagna. […] Nel tracollo morale della patria noi, i giovani di allora, come dei novelli Pilato, ci lavavamo le mani e accusavamo. Accusavamo tutti e tutto, ma attenti a salvare la nostra irresponsabilità, la nostra personalità. E con essa, sebbene allora non ce ne rendessimo chiaramente conto, la personalità di tutti e di ogni spagnolo in grado di scoprirla in sé stesso. Perché in questo paese di sfrenato individualismo non si conoscevano i privilegi dell'individualità, della dignità personale[14].

Per Unamuno, dunque, la rivendicazione del significato della personalità individuale rappresenta di per sé un valore etico di portata universale, poiché senza l'interesse trascendentale per il destino dell'io o della coscienza non c'è vita morale possibile. Da questo

[14] M. de Unamuno, *Nuestra egolatría de los del 98* (1916), in Id., *Libros y autores españoles contemporáneos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, pp. 133-134.

punto di vista, quello espresso da Unamuno è un "egotismo trascendentale", in quanto il culto del proprio io trascende l'interesse meramente biologico in favore di un interesse personale volto a forgiare una forma o figura di esistenza che meriti di perdurare nel tempo come opera di libertà. L'egotismo assume così un carattere di esemplarità e di universalità, contrariamente all'egoismo, che è sempre esclusivo e particolare. È lo stesso Unamuno, del resto, ad evidenziarlo:

> Non era per i nostri singoli io che noi egolatri di allora lottavamo – afferma il pensatore spagnolo –; era per l'io di ciascuno, era perché sul vecchio terreno dell'egoismo si scoprisse l'io. Perché sono persuaso che l'egoismo possa essere curato solo quando l'egoista scopre il suo intimo ed eterno io, l'idea archetipica di sé stesso[15].

Quello del '98, in definitiva, fu un «movimento di frenetico personalismo»[16], di scoperta e di adorazione del proprio io, sorto, secondo Unamuno, come reazione dinanzi al doloroso infrangersi delle illusioni storiche della nazione spagnola:

> Vedevamo [la patria] affondare nel più ostinato torpore, e proprio perché la Spagna sprofondava, volevamo salvare lo spagnolo. Credevamo di esser nati per rinnovare la patria, per fare della Spagna la nobile dimora degli spagnoli, *un popolo di io e non un gregge di elettori e contribuenti*. La nostra principale preoccupazione era di non farci mettere in catene, di restare liberi[17].

È nell'opera di Ángel Ganivet, in particolare, che la ferma difesa dell'identità storica spagnola e l'individualismo egolatrico trovarono la loro massima e più compiuta espressione.

Mi limiterò ad esaminare solo il primo aspetto, quello legato alla

[15] Ivi, p. 134.

[16] *Ibidem*.

[17] *Ibidem*.

spasmodica ricerca dell'essenza dell'anima spagnola[18], anche perché funzionale al successivo discorso che svilupperò sulle tracce del pensiero di Ortega.

L'attitudine "rigenerazionista", l'idea, vale a dire, che la Spagna avesse bisogno di rigenerarsi, di tornare a nascere, caratterizzò l'intero passaggio dal XIX al XX secolo[19]. In un primo momento la parola "rigenerazione", sotto l'influsso dell'allora imperante filosofia positivista, finì per indicare, nella sua applicazione alla società spagnola, un organicismo sociale in cui quest'ultima risultava soggetta agli stessi condizionamenti biologici e fisiologici di un organismo vivente, per cui, secondo una metafora medica, ad un processo di "degenerazione" se ne contrapponeva un altro di "rigenerazione" in grado di restituire la salute alla società malata. Dopo il disastro coloniale del 1898, però, la parola venne assunta con un'accezione diversa: non indicò più una sorta di "azione terapeutica" volta a risanare una società inferma, ma una via da perseguire per la "salvezza nazionale". Rigenerazionismo e nazionalismo divennero così sinonimi, e la parola "rigenerazione" si impose quale attestazione della nazione come valore morale.

Ganivet è, con il suo *Idearium español*, il "precursore" e l'artefice di questo cambiamento, andando in tal modo a rivestire un ruolo significativo all'interno del movimento rigenerazionista[20].

[18] Per una visione d'insieme dell'opera di Ganivet mi permetto di rimandare al mio volume *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet*, prefaz. di G. Cacciatore, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2010, nel quale sostengo che il pensatore granadino, sotto l'influsso decisivo di Seneca, Schopenhauer e Nietzsche, risulta essere tra le voci più originali della cultura spagnola nell'ambito della crisi metafisica che colpì l'Europa sul finire del XIX secolo.

[19] Per un'ampia panoramica sul "rigenerazionismo" spagnolo, segnaliamo in particolare i seguenti lavori: J. Andrés-Gallego, *Un 98 distinto. Restauración, desastre, regeneracionismo,* Madrid, Ediciones Encuentro, 1998; A. de Blas Guerrero, *Regeneracionismo, nacionalismo y 98*, in «Cuadernos de Alzate: revista de la cultura y las ideas», 1997, 16, pp. 33-43; C. Herrero Fabregat, *Regeneracionismo, fundamento de la modernización de España*, in «El Ateneo: revista científica, literaria y artística», 2005, 14, pp. 119-138; J. Verdú de Gregorio, *Regeneracionismo y generación del 98: los universos de la crisis*, Madrid, Ediciones Endymion, 1999.

[20] Si veda a tal proposito il mio saggio *Rigenerazionismo e Volksgeist nel pensiero*

Ultimato nell'ottobre del 1896, durante la sua permanenza ad Helsinki in qualità di console, l'*Idearium* rappresenta il tentativo di scandagliare in profondità ciò che Ganivet chiama indistintamente «la nostra anima nazionale, il nostro genio, la costituzione ideale della Spagna, l'autenticità nazionale», al fine di diagnosticare le cause che hanno condotto il paese ad un tale stato di declino, proponendo, al contempo, una possibile soluzione. L'opera è suddivisa in tre parti, rispettivamente indicate con le prime tre lettere dell'alfabeto. Nella prima parte, Ganivet espone la «dottrina delle idee madri», vale a dire di quelle idee dalla cui interazione è emerso il peculiare "carattere nazionale" della Spagna. Di esse ne vengono sostanzialmente individuate due preminenti. La prima, di carattere puramente spirituale, è quella che egli denomina «senechismo», l'inclinazione, cioè, tipica dello spagnolo, all'autarchia, alla padronanza di sé stessi, al principio etico dell'autodominio, che Ganivet sintetizza nel seguente imperativo di chiaro sapore stoico:

> Non lasciarti vincere da ciò che è estraneo al tuo spirito; in mezzo alle vicende della vita, pensa che hai dentro di te una forza madre, qualcosa di poderoso e incorruttibile, un asse diamantino intorno a cui girano i fatti meschini che compongono la trama del vivere quotidiano; e qualunque siano gli eventi che ti coinvolgeranno, tanto quelli prosperi quanto gli avversi, o anche quelli che ti mortificheranno con il loro contatto, mantieniti fermo e retto in modo che possa sempre dirsi di te che sei un uomo[21].

In questa «forza madre» è ravvisabile l'insieme delle «idee madri» ganivetiane, una sorta di «mondo ideale che imprime il suo sigillo sullo spirito, trasformandolo»[22]. Tale concezione è sicuramente de-

di Ángel Ganivet, in G. Acocella - F. Marino (a cura di), *Del diritto delle genti e delle sue trasformazioni. Momenti di storia dell'etica sociale e politica*, Salerno, Arc en Ciel Edizioni, 2003, pp. 119-143.

[21] Á. Ganivet, *Idearium español*, edición de F. García Lara, estudio preliminar y notas de L. Frattale, Granada, Diputación de Granada y Fundación Caja de Granada, 2003, pp. 85-86; tr. it. *Ideario spagnolo*, prefaz. di F. Perfetti, introduz., tr. it. e note di L. Frattale, Roma, Bonacci editore, 1991, p. 30.

[22] J. Herrero, *Ángel Ganivet: un iluminado*, Madrid, Gredos, 1966, pp. 180-181.

bitrice dell'idealismo platonico, visto che le idee sono per Ganivet, seguendo in questo la tradizione occidentale iniziata con Platone, modelli o esemplari etici situati in un mondo trascendente e associati, in qualche modo, alla mente divina[23].

La seconda idea determinante per la costituzione dell'identità nazionale spagnola ha, al contrario, una connotazione materiale, e si riferisce a quello che Ganivet chiama «spirito del territorio», derivato dal fatto che la Spagna è una penisola. L'ambiente geografico risulta essere un fattore determinante nella storia, esercitando un'influenza spirituale decisiva nella vita dei popoli: «la terra – scrive infatti Ganivet – è l'unico elemento che per noi c'è di perenne»[24].

Il concetto di «spirito del territorio» va quindi interpretato come il risultato di un rapporto dialettico tra "natura" e "spirito": come la pianta dipende, nella sua forma e costituzione, dall'ambiente materiale, dal clima, etc., del territorio che la configura, così l'uomo riceve determinazioni psicologiche dal suo territorio, andandosi in questo modo a formare quell'insieme di caratteristiche comuni che determineranno un gruppo umano[25].

Ciò che, in prima analisi, potrebbe far pensare ad una semplice forma di determinismo geografico di derivazione positivista, si combina invece, nel caso di Ganivet, con un "idealismo nazionalista" volto alla rinascita spirituale della patria. Egli, in sostanza, prende le mosse dal positivismo per poi, successivamente, reagire contro di esso[26], e questa sua reazione prende il nome di "nazionalismo", che da questo momento in poi diverrà per lui sinonimo di "rigenerazione nazionale".

La forma principale attraverso la quale si manifesta il nazionalismo ganivetiano è quella, dunque, di un'affermazione nazionale

[23] Cfr. ivi, pp. 217-218.

[24] Á. Ganivet, *Idearium español*, cit., p. 120; tr. it. cit., p. 47.

[25] J. Herrero, *Ángel Ganivet: un iluminado,* cit., p. 246.

[26] Sull'antipositivismo ganivetiano si veda l'interessante studio di A. Robles Egea, *El neoidealismo y la rebelión de Ángel Ganivet contra el positivismo: sobre Alfred Fouillée y la teoría de las ideas*, in Mª Carmen Díaz de Alda Heikkilä (a cura di), *Ángel Ganivet, en su centro,* «RILCE – Revista de Filología Hispánica», XIII, 1997, 2, pp. 201-221.

che ricerca la restaurazione della patria nella difesa di un idealismo ad oltranza. Da qui l'importanza fondamentale accordata al recupero di quell'insieme di «idee madri», che nell'*Idearium* Ganivet chiama «idee centrali»[27], quale strumento per combattere l'«abulia» nazionale e iniettare così nel paese quel «senso sintetico»[28] che gli permetterebbe di formulare «l'idea chiara e precisa dell'interesse comune»[29] e di metterla in pratica.

Tra le due forze descritte da Ganivet, in ultima analisi, risulta alquanto difficile stabilire una relazione. Ciononostante, un tratto comune ad entrambe è rinvenibile nello «spirito di indipendenza». Se, infatti, il «senechismo» stimola all'indipendenza personale, lo «spirito del territorio» delle penisole, quale appunto è la Spagna, le induce a mantenere la loro indipendenza dalle zone confinanti. L'affermazione della nazione come valore morale si completa così, in Ganivet, con l'impulso all'"isolamento", che è l'altra faccia del nazionalismo[30]:

> Una restaurazione della vita spagnola nella sua totalità non può avere altro punto di partenza che il concentramento di tutte le energie all'interno del nostro territorio. Bisogna chiudere con catene, chiavi e lucchetti tutte le porte da cui lo spirito spagnolo è riuscito a fuggire disperdendosi per i quattro punti dell'orizzonte, e da dove oggi si spera giunga la salvezza. Non metteremo su di esse l'insegna dantesca che dice: Lasciate ogni speranza, ma un'altra più consolatrice, più umana, più radicalmente umana, tratta da Sant'Agostino: *Noli foras ire; in interiore Hispaniae habitat veritas*[31].

[27] Á. Ganivet, *Idearium español*, cit., p. 292; tr. it. cit., p. 135.

[28] Ivi, pp. 290-293; tr. it. cit., pp. 134-136.

[29] Ivi, p. 294; tr. it. cit., p. 136.

[30] In tal senso è pienamente condivisibile l'idea di considerare Ganivet più come un «teorico della solitudine, della meditazione nazionale, dell'anti-produttivismo» che come un fautore *tout court* del nazionalismo (cfr. G. Allegra, *Un breviario de la anti-Europa*, in Id., *La viña y los surcos. Las ideas literarias en España del XVIII al XIX*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1980, pp. 293-318, in part. pp. 293-294).

[31] Á. Ganivet, *Idearium español*, cit., pp. 236-237; tr. it. cit., p. 124.

Il "mandato" ganivetiano gioca con un triplice senso di interiorità: lo spagnolo deve limitare i suoi sforzi all'interno della Penisola, cercare la sua verità nell'intimità dei suoi prossimi e penetrare, con lo stesso fine, nella profondità di sé stesso. La variante dell'asserto agostiniano proclama così una forma molto particolare di *Umwertung* di respiro nietzscheano, una "trasmutazione dei valori" condotta attraverso il recupero della tradizione.

Ortega rappresenta in qualche modo il contraltare delle posizioni emblematicamente espresse da Unamuno e da Ganivet. Ortega forgiò il suo pensiero in un continuo e serrato dialogo con gli scrittori della generazione del '98[32]. Con questa generazione, Ortega condivide l'intenso dolore e l'amarezza per lo stato di profonda prostrazione in cui versa la realtà spagnola, cercando di rintracciarne e analizzarne le possibili cause nell'ambito della cultura, dell'educazione, della politica e della scienza del proprio paese. A differenza, però, del carattere prevalentemente "letterario" e "romantico" che predomina nei diversi componenti della generazione del '98, Ortega decise di indirizzare la sua missione pedagogica e riformatrice su un cammino di maggior rigore speculativo. Di fronte a questa generazione che canta liricamente le sue pene e rivolge il proprio sguardo alla passata grandezza, Ortega si adoperò infatti con tenacia per dischiudere «l'ambiente culturale spagnolo alle correnti di pensiero europee, fermamente convinto, com'era, che la Spagna fosse il problema e l'Europa la soluzione»[33]. È proprio sul terreno dell'annosa questione dell'europeizzazione della Spagna, del resto, che si consuma, com'è noto, uno dei principali motivi di dissenso di Ortega nei confronti di Unamuno. Basti ricordare, a tal proposito, le risolute e severe parole con le quali Ortega sottolinea il proprio differente punto di vista espresso in un suo articolo pubblicato su «El Imparcial» del 27 settembre 1909

[32] Cfr. J. San Martín, *Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega*, in «Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura», 2005, 12, pp. 113-133.

[33] E. Ripepe, *Il pensiero politico di José Ortega y Gasset*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 8-9.

e significativamente intitolato *Unamuno y Europa, fábula*. In questo breve scritto Ortega definisce quanto mai "guappesca" e arrogante, tipica di un «energumeno spagnolo», l'esternazione del pensatore basco che, in una lettera indirizzata ad Azorín apparsa alcuni giorni prima sulle colonne del quotidiano «ABC», aveva sbrigativamente liquidato i novelli fautori dell'europeizzazione ritenendoli in modo sprezzante dei "*papanatas*", dei "sempliciotti", degli schiocchi imitatori, cioè, di cose straniere che subiscono il fascino di "questi europei". Ortega, dal canto suo, rivendica fermamente, non senza una punta di irriverente ironia, la sua piena e integrale appartenenza alla cosiddetta schiera dei "*papanatas*", confessando amaramente, e quasi con orgoglio, come non fosse possibile trovare, in tutto quello che egli aveva scritto sino ad allora, una sola pagina in cui non figurasse con «simbolica aggressività» la parola Europa, parola nella quale per lui avevano inizio e finivano tutti i dolori della Spagna[34].

Ciò che Ortega rimprovera principalmente al popolo spagnolo è la sua eccessiva "superbia" che gli impedisce di poter giudicare in maniera obbiettiva il proprio passato e, di conseguenza, di affrontare responsabilmente la drammatica situazione di decadenza morale e intellettuale in cui versa il proprio paese: «La superbia – afferma recisamente nel 1923 – è la nostra passione nazionale, il nostro peccato capitale»[35]. Un tale atteggiamento di altera fierezza, sostiene Ortega, deriva dal fatto che lo spagnolo è per sua stessa indole un "misoneista", odia e rifugge, cioè, ogni tipo di novità e di cambiamento considerandoli un'umiliazione, un'offesa personale, in quanto la loro accettazione significherebbe riconoscere la propria imperfezione, l'esistenza di qualcosa di buono fuori di sé ancora da scoprire[36].

È sulla scorta di questa dolorosa quanto necessaria presa di

[34] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Unamuno y Europa, fábula* (1909), in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004/2010, vol. I, p. 256.

[35] J. Ortega y Gasset, *Para una topografía de la soberbia española (breve análisis de una pasión)* (1923), in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 174.

[36] Cfr. ivi, p. 178.

coscienza della desolante situazione spagnola che Ortega elabora e introduce una singolare concezione del pessimismo, da lui definito "metodico", che non abbandonerà mai – a nostro avviso – la sua particolare visione della storia di Spagna e che, anzi, diverrà, nella fase matura, il suo principale strumento di analisi dei caratteri nuovi dell'intera civiltà europea moderna.

Porsi volutamente quale cassa di risonanza della triste realtà spagnola, denunciandone apertamente i mali, non è, secondo Ortega, un atto di mero pessimismo ma una diagnosi veritiera che, sebbene causi dolore, spinge nondimeno ad affrontare responsabilmente il duro compito di rigenerazione al quale si è inderogabilmente chiamati dalla propria circostanza:

> Credo […] che l'amarezza debba essere il punto di partenza che noi spagnoli dobbiamo scegliere per qualsivoglia lavoro comune. […] Su di noi pesano tre secoli di errore e di dolore; […] non chiamate tutto ciò pessimismo: riconoscere la verità non è mai un atto pessimista. Mancare di sensibilità per gli immensi dolori nostrani, non accorgersi del terribile abbassamento di livello della Spagna, negare la spaventosa realtà della nostra situazione, non potrà mai essere vero ottimismo: sarà sempre una falsità[37].

Il vero ottimista, sostiene dunque Ortega, è colui che conserva e concentra in se stesso, quasi religiosamente, il proprio dolore, al fine di impiegarlo

> come concime per future fecondazioni, macerando in esso la sua energia, le sue aspirazioni e la sua volontà. *Il dolore è una dura coltivazione; l'allegria è soltanto il raccolto; nel dolore ci costruiamo, nel piacere ci dissipiamo*[38].

La Spagna, da questo punto di vista, rappresenta per Ortega un

[37] J. Ortega y Gasset, *La pedagogía social como programa político* (1910), in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, p. 87; tr. it. *La pedagogia sociale come programma politico*, in J. Ortega y Gasset, *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, Torino, Utet, 1979, p. 366.

[38] *Ibidem* (i corsivi sono miei).

«dolore enorme, profondo, diffuso», un marmoreo «blocco d'amarezza» che solo una comune aspirazione di rinnovamento sarà in grado di scolpire affinché ne scaturisca «la futura Spagna, magnifica per virtù, l'allegria spagnola». Quest'ultima, esorta in maniera recisa Ortega, deve pertanto essere considerata alla stregua di «un diritto politico, cioè, un diritto da conquistare», al punto che il popolo spagnolo dovrà identificare il proprio itinerario morale «in quel motto che Beethoven appose su una delle sue sinfonie: *Verso l'allegria partendo dal dolore*»[39].

Ortega intende dunque rivendicare il «valore emotivo dell'amarezza», l'unico sentimento che sia capace di risvegliare le coscienze instillando in ciascuna di esse uno stesso anelito di riscatto, di far sentire la Spagna come un proprio, intimo, indissolubile problema, di trasformarla, in definitiva, in un compito etico da assolvere attraverso una nobile impresa comune. Le accorate parole del filosofo spagnolo al riguardo, infatti, non fanno altro che tradire, dietro la spessa coltre di pessimismo che le avvolge, un'evidente quanto sofferta tensione civile e morale:

> Se avvertiamo – egli osserva – che la Spagna è un pozzo di errori e di dolori, essa ci apparirà come qualcosa che non deve essere quale è, che deve essere di un altro modo: la Spagna è, quindi, un problema. Ma per questo ci sentiamo tanto stimolati a pensare come dovrebbe essere la Spagna; eccoci, dunque, già in movimento: eccoci mobilitati a cercare la futura Spagna, la soluzione del problema spagnolo. […] L'amarezza ci restituisce la realtà della nostra terra trasformata in problema, in compito, e, quasi inopinatamente, ci ritroviamo purificati, trasformati in lavoratori, cioè in uomini capaci di un'attiva onestà[40].

L'atteggiamento intellettuale di Ortega si riveste così di una peculiare forma di pessimismo "metodico" e "strumentale" – non già metafisico[41] – quale critica terapeutica volta a risanare la realtà

[39] *Ibidem*; tr. it. cit., pp. 366-367.

[40] Ivi, p. 88; tr. it. cit., p. 367.

[41] Ortega, in effetti, critica il pessimismo metafisico quale negazione stessa del pensiero filosofico. Il X e il XIX secolo, ad esempio, sono stati caratterizzati, a

spagnola inoculando negli animi una diversa idea di patria concepita come qualcosa che ancora non esiste, come un compito da assolvere, un problema da risolvere, un dovere. La patria, insomma, non è «la terra dei padri, come diceva Nietzsche, ma la terra dei figli». Ne consegue che «il patriottismo viene a significare pura azione senza sosta, dura e penosa fatica per realizzare l'idea di miglioramento che ci propongono i maestri della coscienza nazionale»[42], in netta antitesi, dunque, con quello che Ortega viceversa definisce «patriottismo inattivo, spettatore, estatico» e che consiste

> nel guardare ammirati la patria come la condensazione del passato e come l'insieme delle cose gradevoli che il presente della terra in cui siamo nati ci offre. […] Il risultato è che di fronte a questa nozione di patria non resta da fare altro al patriottismo che sedersi comodamente e porsi a godere di tale dilettevole panorama[43].

Nella prospettiva di Ortega, quindi, è indubitabile che nell'at-

suo giudizio, da «un atroce pessimismo e il pessimismo non è cosa distinta dalla mancanza di filosofia. Le scienze particolari si affannano a fissare la realtà delle cose del mondo, mentre la filosofia nello scoprirne il senso. E per quanto questo senso possa essere acerbo, una volta acclarato, è sempre meglio che ritrovarsi dinanzi ad un mondo senza senso. Il pessimismo – conclude Ortega – è l'inazione filosofica» (J. Ortega y Gasset, *Presentación de Eugenio D'Ors en el Ateneo* – 1914 –, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VII, p. 376).

[42] J. Ortega y Gasset, *La pedagogía social como programa político*, cit., pp. 88-89; tr. it. cit., p. 368.

[43] Ivi, p. 88; tr. it. cit., p. 368. Il tema dei due diversi tipi di patriottismo, cui peraltro si lega strettamente la nozione di "pessimismo metodico", sarà ripreso da Ortega – in termini decisamente simili a quelli espressi nel saggio sulla pedagogia sociale – anche in un articolo di qualche anno dopo dal titolo *Diario de un español* pubblicato sul quotidiano «La Prensa» il 9 marzo del 1913: «La patria – si legge in questo articolo – è sempre qualcosa da fare non il già fatto: la patria è la perfezione della patria e il vero patriottismo critica della terra dei padri e costruzione della terra dei figli». Questo, sostiene Ortega, è il patriottismo della nuova generazione cui egli stesso appartiene e che dovrà esercitare «un pessimismo metodico, una critica terapeutica per sradicare dalla vecchia Spagna, ormai morta, una Spagna germinale» (J. Ortega y Gasset, *Diario de un español* – 1913 –, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 607-608).

tuale, deplorevole situazione della Spagna il vero patriottismo – quello, cioè, di chi ha realmente e dolorosamente a cuore le sorti della propria terra – «debba partire da una critica aspra e da un valoroso riconoscimento dell'enorme fallimento spagnolo»[44]. Il filosofo madrileno, in definitiva, giunge a rinnegare apertamente e con estrema radicalità la stessa tradizione storica del proprio paese, esortando a liberarsi dal paralizzante peso della «superstizione del passato», a «cantare all'inverso la leggenda della storia di Spagna» di cui è necessario bruciare quanto prima ogni traccia, farne, in altre parole, *tabula rasa* affinché dalle sue ceneri possa germogliare la speranza di una nuova nazione:

> La realtà tradizionale spagnola – asserisce Ortega – è consistita proprio nel progressivo annichilimento della Spagna come possibilità. […] Dobbiamo andare contro la tradizione, oltre la tradizione. Dalle macerie tradizionali è urgente salvare la sostanza primaria della razza, il modulo ispanico, quel semplice tremore spagnolo di fronte al caos. Ciò che suole chiamarsi Spagna non è questo, ma proprio il suo fallimento. In un grande, doloroso incendio dovremmo bruciare l'inerte apparenza tradizionale, la Spagna che fu, e poi, tra le ceneri ben vagliate, troveremo come una gemma iridescente la Spagna che potrà essere[45].

Da qui, dunque, l'avvertita esigenza di Ortega di assumere un atteggiamento mentale di disincantato pessimismo quale strumento in grado di saper guardare al di là del proprio "glorioso passato", affrancandosi in tal modo da quella "boria delle nazioni" che ottenebra le menti e ostacola il libero dispiegarsi di un più radioso e fecondo avvenire.

Al di là delle differenti posizioni espresse dai tre intellettuali spagnoli è possibile rilevare, ad ogni modo, un evidente punto di con-

[44] J. Ortega y Gasset, *Un discurso de resignación* (1915), in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, p. 875.

[45] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, p. 793; tr. it. *Meditazioni del Chisciotte*, a cura di B. Arpaia, introduz. di O. Lottini, Napoli, Guida, 1986, p. 88.

tatto nel loro comune sentire il problema della decadenza spagnola, un problema avvertito come una profonda, dolorosa, lacerante ossessione che li attraversa intimamente. A tal proposito, la sottile e penetrante analisi condotta da Cioran, con cui abbiamo esordito all'inizio di questo saggio, si rivela ancora una volta illuminante e mi permette, in conclusione, di raccogliere e di restituire il senso sotteso al mio discorso:

> La decadenza è in Spagna un concetto corrente, nazionale, uno stereotipo, uno slogan ufficiale. La nazione che nel XVI secolo offriva al mondo uno spettacolo di magnificenza e di follia, eccola ridotta a codificare il suo torpore! […] gli Spagnoli ebbero tutto il tempo (tre secoli!) per riflettere sulle loro miserie fino a esserne saturi. […] L'idea di decadenza non li preoccuperebbe tanto se non traducesse in termini di storia il loro grande debole per il nulla, la loro *ossessione dello scheletro*. Non c'è da stupirsi se per ognuno di loro il proprio paese è il *proprio* problema. Leggendo Ganivet, Unamuno o Ortega ci si accorge come la Spagna sia per loro un paradosso che li tocca intimamente, e che non riescono a ricondurre a uno schema razionale. Vi ritornano sempre, affascinati dall'attrazione dell'insolubile che esso rappresenta[46].

Questo, dunque, il senso di decadenza che alimentò molte delle riflessioni degli intellettuali spagnoli a cavallo tra il XIX e il XX secolo, tutti indistintamente percorsi da quella spasmodica «ossessione dello scheletro» che li spinse più volte a scarnificare il corpo vivo della propria patria per giungere al cuore pulsante delle sue profondità abissali, nel disperato tentativo di cogliere il segreto più riposto giacente sul fondo del *alma de España*.

[46] E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., pp. 48-49.

Matteo Palumbo

L'arroganza della teoria: il dottor S. nella *Coscienza di Zeno*

1. Per il tema trattato, questo contributo si muove ai margini della questione centrale del convegno: come una nota o una glossa laterale. Tutt'al più, in un senso del tutto proprio, lo si potrà intendere come un esempio ulteriore della «la boria de' dotti, i quali, ciò ch'essi sanno, vogliono che sia antico quanto che 'l mondo».

Il dottor S. costituisce un riferimento essenziale nell'architettura della *Coscienza di Zeno*. Nel romanzo, è il primo personaggio che prende la parola, rivolgendosi direttamente al lettore e suggerendo l'ottica con cui interpretare le parole di Zeno. Le pagine che questi ha scritto compongono, a suo giudizio, un intreccio di bugie e di verità; formano un complicato tessuto di invenzioni e di notizie certe, che bisogna saper «commentare». Il lettore non può affidarsi con abbandono alle parole che legge. Deve saper resistere alla malia di un racconto in prima persona, che non offre punti di vista alternativi al monologo in atto. Non deve solidarizzare con il racconto che si appresta a leggere. Al contrario, ha l'obbligo di analizzare, con diffidenza, gli enunciati che si trova davanti. Il dottor S. invita il lettore al sospetto. Chi si avvicina al racconto che egli annuncia deve saper interpretare quello che il personaggio dice. Deve scavare dentro le parole e dentro i silenzi che le avvolgono, lasciando che la materia, le esperienze e i sentimenti censurati vengano alla luce. Solo dalla comprensione di questo meccanismo di pieni e di vuoti potrà dipendere la diagnosi della malattia di Zeno. La guarigione che questi cerca è affidata alla psico-analisi di cui il dottor S. è il paladino: alla scienza che saprà illuminare l'intera varietà delle debolezze del personaggio malato e trovare la «cura» giusta per lui.

Il dottor S., naturalmente, si reputa il depositario di questa scienza: il guardiano della sua ortodossia e della prassi che ne regola i protocolli. Quella lettera di cui conosciamo solo la consonante iniziale può alludere a molteplici possibilità: S. per Sigmund di

Freud? Super-Io? Schmitz come rovescio del *nom de plume* Svevo? O, al contrario, Svevo contrapposto a Zeno?[1] Qualunque sia il sottinteso di questa consonante isolata, essa designa un'autorità che si arroga ogni diritto. Non solo il dottor S. ha commissionato il testo che il lettore si accinge a leggere, ma anche, implicitamente, rivendica il controllo conoscitivo delle sue parole. Nei modi coperti di un avvertimento al lettore, lascia intendere che egli solo può pretendere legittimamente di spiegare la malattia di Zeno. Più di ogni altro, è in grado di sciogliere quelle «tante verità e bugie ch'egli ha qui accumulate»[2], e proiettare la luce dell'intelligenza nelle oscure regioni dell'inconscio. Questa, almeno, è la sua sicurezza. Dovremo, tuttavia, arrivare all'ultimo capitolo per capire quale sia l'esito di questa fiducia. Nel bilancio conclusivo, infatti, contrapposto a quello del dottor S., sarà in scena il punto di vista di Zeno. Liberatosi della lusinga della cura, messa da parte la fiducia nella psicoanalisi e nella guarigione che essa promette, nelle pagine finali del libro egli getta uno sguardo retroattivo sull'intera esperienza, liquidando il Dottor S. e il suo ottimismo: il suo sapere e le certezze gnoseologiche e terapeutiche su cui si fonda. Proprio la natura di questo processo senza appello costituisce un passaggio necessario per formulare un'altra ipotesi, opposta a quella a cui arriva il Dottor S.: al di là di malattia e guarigione, di ottimismo e pessimismo, di forza e di debolezza.

Il giudizio sulla psicoanalisi e sul personaggio che nel romanzo la incarna professionalmente si manifesta, dunque, in maniera esplicita, nell'ultimo capitolo della *Coscienza di Zeno*: intitolato, appunto, programmaticamente *Psico-analisi*. Il Dottor S. ha perduto, agli occhi di Zeno, qualunque autorità. Non è più un confidente o un complice, in compa-

[1] Per un incisivo riesame dell'intera questione e una proposta alternativa, che richiama il «docteur Z» di un racconto di Edouard Rod, cfr. S. Carrai, *Breve inchiesta sul dottor S.*, in Id., *Il caso clinico di Zeno e altri studi di filologia e critica sveviana*, Pisa, Pacini, 2010, pp. 47-53.

[2] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, in Id., *Romanzi e "continuazioni"*, ed. crit. a cura di N. Palmieri e F. Vittorini, saggio introduttivo e cronologia di M. Lavagetto, Milano, Mondadori, 2004, p. 625. Tutte le successive citazioni tratte da questo volume saranno indicate nel testo con il solo numero di pagina.

gnia del quale possano essere rammemorate stagioni lontane, né è una guida, che aiuti a sbrogliare la matassa dell'esistenza. La cura è diventata improvvisamente sterile, priva di interesse e di scoperte:

> Se le ore di raccoglimento presso il dottore, avessero continuato ad essere interessanti apportatrici di sorprese e di emozioni, non le avrei abbandonate o, per abbandonarle, avrei atteso la fine della guerra che m'impedisce ogni altra attività (p. 1049).

Il sapere di cui lo psicanalista si fa custode è opaco, inutile, artificiale: come una formula automatica, un prontuario di formule e di soluzioni, da cui non si attende nessun effetto. Il paziente ha accantonato qualunque fiducia in una scienza di cui non si fida e da cui non spera nessun aiuto e nessuna redenzione:

> come potevo sopportare la compagnia di quell'uomo ridicolo, con quel suo occhio che vuole essere scrutatore e quella sua presunzione che gli permette di aggruppare tutti i fenomeni di questo mondo intorno alla sua grande, nuova teoria? […] Ogni sincerità fra me e il dottore era sparita ed ora respiro. Non m'è più imposto alcuno sforzo. Non debbo costringermi ad una fede né ho da simulare di averla (*ibidem*).

L'espressione «grande e nuova teoria» va naturalmente intesa al contrario. Il tratto qualificante del Dottor S. è la «presunzione», forse perfino la sua *boria*, in forza della quale la molteplicità dei fenomeni è ricondotta con una violenza sistematica all'interno di un modello invariabile e preesistente. Un tale modello assicura la diagnosi e, in maniera conseguente, dovrebbe garantire la guarigione:

> La mia cura doveva essere finita perché la mia malattia era stata scoperta. Non era altra che quella diagnosticata a suo tempo dal defunto Sofocle sul povero Edipo: Avevo amata mia madre e avrei voluto ammazzare mio padre» (*ibidem*).

La soluzione proposta sembra a Zeno una stravaganza: una forzatura, che dissolve la sua personale esperienza dentro il quadro

di vicende note. Questa soluzione diventa perfino rassicurante. La malattia, ai suoi occhi, appare, infatti, «cospicua», giacché «gli antenati arrivavano all'età mitologica» (p. 1049). Queste considerazioni tendono a banalizzare i risultati che il medico raggiunge. Per Zeno il Dottor S. diventa il prototipo di un sapere facile, meccanico, che adatta i dati all'interno di una soluzione già precostituita. Zeno non può che opporre, alla sicurezza del suo analista, la costatazione di uno squilibrio che non si è annullato. Ma anzi persiste, e contrasta, con il proprio invariato disordine, il perentorio convincimento del dottore: «Ne rido di cuore. La miglior prova ch'io non ho avuta quella malattia risulta dal fatto che non ne sono guarito». La diagnosi, per Zeno, cozza contro questo elemento primo. Il fallimento è così autoevidente che dovrebbe persuadere lo stesso dottore, incrinando le sue certezze: «Questa prova convincerebbe anche il dottore. Se ne dia pace».

Perfino la ricompensa, che la vicinanza del dottore sembrava offrire, è svanita, come una bella e ingannevole bolla di sapone. Riattingere, attraverso la psicanalisi, il tempo perduto è solo una seducente illusione. La chimera di ritrovarlo si è spenta del tutto, lasciando Zeno in balia dell'impietoso e fatale presente: il «vero spazio in cui non c'è posto per fantasmi» (p. 1055), e, perciò, fuori dell'«abisso» (p. 1053) del tempo, che ingoia uomini e fatti, cancellando «sorprese» ed «emozioni» (p. 1049). In luogo della meraviglia per le incredibili resurrezioni di episodi lontani, garantite dalle assicurazioni del medico e convalidate dalla stessa eccitazione di Zeno[3], è apparsa un'altra consapevolezza: più scettica, ma non necessariamente inappagata o delusa. Zeno, nel bilancio che sta allestendo, riflette, prima di tutto, intorno alle immagini che lo hanno accompagnato durante l'intera terapia. Ragiona del loro statuto e dell'autenticità che esse posseggono. Discute del quoziente di verità del loro esistere e misura la corrispondenza con gli avvenimenti effettivamente vissuti. A questo punto del suo cammino, egli

[3] «Ed io non simulai quell'emozione. Fu anzi una delle più profonde ch'io abbia avuta in tutta la mia vita. Madida di sudore quando l'immagine creai, di lagrime quando l'ebbi» (p. 1050).

sta per definire quale sia stato il valore degli esperimenti compiuti. Scopre che non dipende dall'autenticità fedele dei ricordi, ma, piuttosto, dal significato delle finzioni che ha messo in scena e rappresentato. Se la psicoanalisi del Dottor S. fallisce come scienza, inutile e pretenziosa, pure offre un'altra via d'uscita.

2. Raccontare il movimento dei giorni, trasferire il disordine del loro divenire nella forma delle parole, aggiungere il supplemento della scrittura alla trama opaca degli avvenimenti diventa un gesto di intenso «raccoglimento». Scrivere ogni giorno, testardamente, senza sosta, non pretende nessuna ricompensa. Non garantisce guarigioni certe né lusinga con miraggi di improbabile salute. Ottiene la sua legittimità dal godimento che genera e che ne sancisce, perciò, la feconda utilità. La psicoanalisi, fallita come cura, lascia al suo malato una pratica sostitutiva. A questa «misura d'igiene», Svevo assegnerà il nome di «letteraturizzazione». Il rapporto con la penna, «grezzo e rigido strumento»[4], come era stato definito da lui stesso in tempi lontani, produce il frutto più consapevolmente duraturo dell'esperienza introspettiva avviata di fronte al Dottor S.. Zeno, nelle "continuazioni" del suo privato e personale cammino, riconosce che non esiste nessun passato in sé, nella sua concreta realtà, se non quella vita che sia diventata racconto:

> Ed ora che cosa sono io? Non colui che visse ma colui che descrissi. Oh! L'unica parte importante della vita è il raccoglimento. Quando tutti lo comprenderanno con la chiarezza ch'io ho tutti scriveranno. La vita sarà letteraturizzata. Metà dell'umanità sarà dedicata a leggere e studiare quello che l'altra metà avrà annotato. E il raccoglimento occuperà il massimo tempo che così sarà sottratto alla vita orrida vera. E se una parte dell'umanità si ribellerà e rifiuterà di leggere le elucubrazioni dell'altra, tanto meglio. Ognuno leggerà se stesso. E la propria vita risulterà più chiara o più oscura ma si ripeterà si

[4] «Dunque ancora una volta, grezzo e rigido strumento, la penna m'aiuterà ad arrivare al fondo tanto complesso del mio essere» (I. Svevo, *Racconti e scritti autobiografici*, ed. crit. con apparato genetico e commento di C. Bertoni, saggio introduttivo e cronologia di M. Lavagetto, Milano, Mondadori, 2004, p. 736).

> correggerà si cristallizzerà. Almeno non resterà quale è priva di rilievo, sepolta non appena nata, con quei giorni che vanno via e s'accumulano uno eguale all'altro a formare gli anni, i decenni, la vita tanto vuota, capace soltanto di figurare quale un numero di una tabella statistica del movimento demografico. Io voglio scrivere ancora[5].

Scrivere diventa una resistenza contro la catastrofe del tempo, davanti all'orrore dei giorni svaniti e alla loro fragile caducità. Agisce come difesa della vita. Crea «intonazione» e senso. Scopre potenzialità ignote dentro il nascere e morire che costituisce la regola delle esperienze umane. La storia individuale, attraverso le parole, «si ripeterà si correggerà si cristallizzerà»[6]. Sarà «più chiara o più oscura», ma acquisterà, comunque, un nuovo significato. Diventerà più intensa e più vigorosa. Si rinnoverà, riapparirà di nuovo e guadagnerà una ricchezza inavvertita, sconosciuta, che solo le parole sapranno donare.

La psicoanalisi non si identifica, dunque, per il disincantato Zeno, con nessun rimedio, che sia adeguato alle aritmie dell'esistenza. Coincide, piuttosto, con l'intelligenza della coscienza, che osserva, rinomina, rivede costantemente gli eventi della vita. La scienza ottusa del dottor S. è rimpiazzata dall'attività rivitalizzante della scrittura, la sola pratica che permette di «ridare importanza ad un passato che più non duole e far andare via più rapido il presente uggioso» (p. 1048). Zeno, così, non può che riprendere «i […] cari fogli» (*ibidem*). Il bilancio dell'esistenza, trascorsa senza la loro medicina e senza la loro compagnia, registra un vuoto completo:

> Da un anno non avevo scritto una parola, in questo come in tutto il resto obbediente alle prescrizioni del dottore il quale asseriva che durante la cura dovevo raccogliermi solo accanto a lui, perché un raccoglimento da lui non sorvegliato avrebbe rafforzati i freni che impedivano la mia sincerità, il mio abbandono (*ibidem*).

[5] I. Svevo, *Le confessioni del vegliardo*, in Id., *Romanzi e "continuazioni"*, cit., pp. 1116-1117.

[6] Per la possibile correlazione di questa idea «con la vocazione tutta ebraica di correggere il mondo, investendo di questo compito anche la scrittura», si veda L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, Firenze, Giuntina, 2006, p. 92.

Al raccoglimento coatto, sorvegliato, incanalato dalla regia del medico, si oppone un'altra forma di raccoglimento: libera, creativa, generatrice di scoperte e di rivelazioni. Il raccoglimento è solo l'altra faccia dello scrivere, il suo momento genetico e complementare: «L'unica parte importante della vita è il raccoglimento. Quando tutti lo comprenderanno con la chiarezza ch'io ho tutti scriveranno». Raccoglimento e scrittura divengono uno il correlativo dell'altra. Sono concetti simmetrici e producono lo stesso effetto di intensificazione vitale. Nella *Coscienza di Zeno*, «raccoglimento», per esempio, è la parola chiave della rivelazione compiutasi sulla riva dell'Isonzo, raccontata nella pagina di diario datata 15 maggio 1915, e indica la premessa da cui deriva, nel corpo del romanzo, la massima accettazione del gioco completo dei casi, talvolta dolorosi o talvolta fortunati, di cui si compone la vita:

> Per raccogliermi meglio passai il pomeriggio del secondo giorno solitario alle rive dell'Isonzo. Non c'è miglior raccoglimento che star a guardare un'acqua corrente. [...] Fu un vero raccoglimento il mio, uno di quegl'istanti rari che l'avara vita concede, di vera grande oggettività in cui si cessa finalmente di credersi e sentirsi vittima» (pp. 1065-1066).

Questo raccoglimento, che coincide con la scrittura ed è solo un'altra forma della coscienza, diventa l'eredità preziosa e incancellabile che la psicoanalisi lascia al suo disilluso proselita.

3. Con un'insistenza del tutto assente nelle altre parti del romanzo, Zeno, nel resoconto finale del proprio lavoro, riporta in primo piano l'atto materiale dello scrivere e ne fa il tema visibile e necessario delle sue «confessioni» (p. 1050). Proprio tale lemma compare più volte nel capitolo[7] e designa il punto di vista di Zeno sull'identità delle pagine che egli ha steso. «Confessioni» diventa l'etichetta principale con cui egli classifica la natura delle considerazioni sul

[7] «Benedette confessioni» (p. 865); «lungo manoscritto» (p. 883); «libercolo e confessioni» (p. 892); «manoscritto» (p. 894).

proprio passato. Al massimo, può utilizzare, in sostituzione, il nome neutro e materiale di «manoscritto», assunto anche nella riduzione minimalista e ironica di «libercolo». In ogni caso, tuttavia, la definizione che egli privilegia contrasta visibilmente con la qualifica di «memorie» adottata dal dottor S. sulla soglia stessa del romanzo:

> Oggi ancora la mia idea mi pare buona perché mi ha dato dei risultati insperati, che sarebbero stati maggiori se il malato sul più bello non si fosse sottratto alla cura truffandomi del frutto della mia lunga paziente analisi di queste memorie» (p. 625).

Nella stessa prefazione il Dottor S. si serve anche dei termini «novella» e «autobiografia». Come osserva Mario Lavagetto, «non è soltanto la sua scarsa familiarità coi generi letterari a essere messa in causa, è anche l'oggettiva resistenza a ogni classificazione dei materiali che si trova tra le mani»[8]. Questo termine (*memorie*), infatti, designa tendenzialmente una ricostruzione obiettiva, prevalentemente documentaria, dentro i cui margini si può separare, con qualche criterio sicuro, la verità dalla menzogna. Questa è la prospettiva fiduciosa, alla cui norma si ispira la scienza del dottor S.. Al contrario, l'autodefinizione di «confessioni» suggerisce cautamente l'ipotesi di un racconto più libero, incompleto, parziale, perfino umorale, che rinuncia a qualunque pretesa di un'impeccabile ricostruzione di fatti e di una stabilità di giudizi. Proprio da questi presupposti deriva lo statuto strutturalmente lacunoso, forzatamente imperfetto e incompleto, involontariamente menzognero[9] del racconto di Zeno.

Al Dottor S., che gli rimprovera di aver trascurato di parlare di «un grandioso deposito di legnami [...] appartenuto alla ditta Guido Speier & C.» (p. 1060), Zeno ribatte:

> se ne avessi parlato sarebbe stata una nuova difficoltà nella mia

[8] M. Lavagetto, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Torino, Einaudi, 2002, p. 219.

[9] Su Zeno e la menzogna il rinvio è allo studio ormai classico di Mario Lavagetto, citato nella nota precedente.

> esposizione già tanto difficile. Quest'eliminazione non è che la prova che una confessione fatta da me in italiano non poteva essere né completa né sincera. In un deposito di legnami ci sono varietà enormi di qualità che noi a Trieste appelliamo con termini barbari presi dal dialetto, dal croato, dal tedesco e qualche volta persino dal francese (*zapin* p. e. e non equivale mica a *sapin*). Chi m'avrebbe fornito il vero vocabolario? (pp. 1060-1061).

La confessione, dunque, è, per lui, strutturalmente «né completa né sincera». Ma i limiti e le imperfezioni non sono contingenti oppure superabili.

Solo il Dottor S. immagina che la vita raccontata possa diventare una totalità compiuta, perfettamente illuminata, senza equivoci, falsificazioni o lacune, in cui il passato rifluisca nel presente senza inciampi e si riproduca con la forza di un «ricordo [...] lucente e completo, tale che avrebbe rappresentato un giorno in più della [...] vita» (p. 1050). Zeno, al contrario, è molto più cauto. Non solo oppone alla certezza del Dottor S. le smagliature del suo testo, le incompletezze che lo attraversano e lo costituiscono. Egli arriva a denunciare l'impotenza di riprodurre in maniera invariabile i medesimi eventi accaduti una volta. La psicoanalisi, al contrario delle rassicuranti prospettive del Dottore, non dà nessuna garanzia che il valore dei fatti resti identico e si ripetano le parole e le emozioni che li rappresentano:

> Nella psico-analisi non si ripetono mai né le stesse immagini né le stesse parole. Bisognerebbe chiamarla altrimenti. Chiamiamola l'avventura psichica. Proprio così: quando s'inizia una simile analisi è come se ci si recasse in un bosco non sapendo se c'imbatteremo in un brigante o in un amico. E non lo si sa neppure quando l'avventura è passata. In questo la psico-analisi ricorda lo spiritismo (p. 1062).

Proprio grazie alla psicoanalisi, l'analisi della vita passata resta fluida, mobile, sempre nuova. I fatti ritornano con una logica non prevedibile. Sia quando nascono che quando svaniscono sono inafferrabili nella loro sostanza. Ma ancora più sfuggente risulta la connessione che collega l'uno all'altro. Essi, infatti, si combinano in una catena di rapporti che cambia incessantemente ordine e sen-

so e non dà mai le stesse risposte. Solo nella analisi chimica «tutto era verità. La cosa da analizzarsi era imprigionata nel provino e, sempre uguale a se stessa, aspettava il reagente. Quand'esso arrivava essa diceva sempre la stessa parola» (*ibidem*). Nella psico-analisi, al contrario, «non si ripetono mai né le stesse immagini né le stesse parole». E la vita si può riscrivere e raccontare in un processo interminabile.

4. Il Dottor S. e Zeno fungono da paradigmi contrapposti di due diversi tipi. Alla loro radicale e costitutiva differenza può convenire la qualifica di forte e inetto, di sano e malato, secondo il modo di intendere e di definire questi vocaboli nel lessico concettuale di Svevo. Le categorie di «forte» e di «inetto» non designano un valore positivo contro uno negativo, ma piuttosto, e fino a un certo punto, tendono a scambiarsi di segno e di funzione. L'energia dei forti, il loro ordine e la loro chiarezza, è anche, da un altro punto di vista, una semplificazione di processi più complicati, mentre la passività degli inetti, il continuo sognare che li contraddistingue, sotto un altro aspetto, sono condizione del desiderio e della vita in perenne divenire: «il sogno porta lontano e non in linea retta – scrive uno Svevo giovane – mentre la persona conseguente a sé stessa si move in uno spazio più ristretto e simmetrico»[10]. Nell'articolazione di questo sistema oppositivo, «salute» e «malattia», «forza» e «debolezza» non vanno assunti come termini assoluti, quanto piuttosto come parti di una relazione mobile e fluida, nella cui logica soltanto essi possono essere compresi. D'altra parte, come è stato scritto, «i termini in Svevo non sono mai propri, sempre in qualche modo abusivi, precisamente delle catacresi: nomi adoperati in mancanza

[10] La citazione è tratta da *Echi mondani. Il fumo*, in I. Svevo, *Teatro e saggi*, ed. crit. con apparato genetico e commento di F. Bertoni, saggio introduttivo e cronologia di M. Lavagetto, Milano, Mondadori, 2004, p. 1088. Sul senso di questo testo per intendere la storia intellettuale di Svevo cfr. le osservazioni di M. Lavagetto, *Il romanzo oltre la fine del mondo*, introduzione a I. Svevo, *Romanzi e "continuazioni"*, cit., pp. XVIII sgg. Qui e altrove l'introduzione di Lavagetto è assolutamente fondamentale per intendere i presupposti del romanzo sveviano.

o in assenza di quelli propri»[11].

Le conseguenze di questa contrapposizione tra modi di essere si estendono a tutti i romanzi sveviani. I personaggi che vi appaiono incarnano una delle due fisionomie. Si rinchiudono dentro un universo di certezze definitive, immobili, perentorie, o, al contrario, si muovono in un mondo aperto, senza centro. Nel primo caso, appartengono alla stirpe dei soggetti tolemaici, che vantano considerevoli esempi nella tradizione del romanzo moderno; nel secondo caso, invece, sono personaggi di specie copernicana. Alla prima famiglia appartiene naturalmente il Dottor S. e, insieme con lui, i medici che agiscono nella *Coscienza di Zeno*. Tutti loro hanno nomi parlanti. Uno si chiama Muli, un altro Coprosich, fanatico di «cure» e di «scienza», che «quando rimproverava […] era terribile» (p. 671). Proprio a questo personaggio, anch'egli sicuro custode della sua scienza, un lettore acuto come James Joyce poteva rivolgere osservazioni sarcastiche. Scrivendo a Svevo il 20 febbraio 1924, così si esprimeva: «Chi non apprezzerà il colendissimo dottor Coprosich (*santificetur nomen suum*) che "si lavò anche il viso"? Ma con quel nome che lei gli ha dato avrebbe dovuto fare ben altri lavacri!»[12].

La galleria di questi personaggi attaccati alla propria scienza, trasformatasi in una credenza virtuale e impotente, trova il più esplicito rappresentante nel padre di Zeno. Per la sua salute non esiste il movimento, «perché l'esperienza diceva che quanto si moveva finiva coll'arrestarsi» e

> anche la terra era per lui immobile e solidamente piantata su dei cardini. Naturalmente non lo disse mai, ma soffriva se gli si diceva qualche cosa che a tale concezione non si conformasse. M'interruppe con disgusto un giorno che gli parlai degli antipodi. Il pensiero di quella gente con la testa all'ingiù gli sconvolgeva lo stomaco[13].

[11] Sul particolare modo secondo cui categorie opposte funzionano nei testi di Svevo cfr. E. Saccone, *Su alcune antinomie sveviane*, in Id., *Commento a Zeno*, Bologna, il Mulino, 1991, pp. 239-261 (il passo citato è a p. 250).

[12] I. Svevo, *Scritti su Joyce*, a cura di G. Mazzacurati, Parma, Pratiche, 1986, p. 126.

[13] Id., *La coscienza di Zeno*, cit., p. 656.

Eppure egli si arroga un grande sapere. Non un sapere qualunque, ma il sapere assoluto, che gli fa intendere il senso segreto delle cose umane. Al proprio figlio può spingersi a dire, con piena temerarietà:

> Vedo dentro nelle cose, e anche vedo quello ch'è giusto e vero e anche quello che non lo è […] Non so dirti nulla, proprio nulla […] Eppure so tante cose, anzi tutte le cose io so. Dev'essere effetto della mia grande esperienza.

Questo padre Onnisciente, capace di separare il vero dal falso e il bene dal male, non riesce, tuttavia, a trovare quella parola decisiva, «una sola»[14], che avrebbe rivelato ogni segreto e che, invece, «gli era sfuggita per sempre»[15].

La moglie di Zeno appartiene a un'identica razza. Conosce un firmamento di stelle fisse, solidamente strutturato intorno a principi indiscutibili e permanenti. Gli oggetti, il tempo, i riti della vita quotidiana appaiono ordinati in un sistema che ha la pesante rigidità di una successione invariabile. Qualunque infrazione è esclusa. La rigida monotonia di una prevedibilissima e opaca normalità si impone su ogni cosa e vince senza incertezze:

> Se anche la terra girava non occorreva mica avere il mal di mare! Tutt'altro! La terra girava, ma tutte le altre cose restavano al loro posto. E queste cose immobili avevano un'importanza enorme: l'anello di matrimonio, tutte le gemme e i vestiti, il verde, il nero, quello da passeggio che andava in armadio quando si arrivava a casa e e quello di sera che in nessun caso si avrebbe potuto indossare di giorno, né quando io non m'adattavo di mettermi in marsina. E le ore dei pasti erano tenute rigidamente e anche quelle del sonno. Esistevano, quelle ore, e si trovavano sempre al loro posto[16].

[14] «Quello che io cerco non è complicato affatto. Si tratta anzi di trovare una parola, una sola e la troverò» (ivi, p. 664).

[15] «La parola che aveva tanto cercata per consegnarmela, gli era sfuggita per sempre» (ivi, p. 680). Sul valore simbolico della morte del padre nella *Coscienza di Zeno*, mi permetto di rinviare a M. Palumbo, *La «gaia coscienza»*, in F.P. Botti - G. Mazzacurati - M. Palumbo, *Il secondo Svevo*, Napoli, Liguori, 1982, pp. 74-135.

[16] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., pp. 787-788.

All'opposto di questa tipologia, occupata da soggetti statici, incapaci di mutamento e di evoluzione, esistono altri individui, mobili e inquieti, fatti di incertezze, di squilibri e di una sviluppata autoriflessione. Sono coloro che si osservano mentre vivono e hanno i segni caratteristici degli uomini del mondo dopo Copernico. Se analizzano il movimento di una gamba che compie un passo, trasformano l'ingranaggio dei muscoli in «una macchina mostruosa […] una complicazione enorme che perdette il suo ordine – dice Zeno – dacché io vi ficcai la mia attenzione»[17]. Gli inetti incarnano il prototipo che Svevo descrive nelle righe della *Corruzione dell'anima* e che ha come dote il «malcontento», destinato a essere la molla dell'esistenza. Per loro non c'è stabilità o fissità, ma un perpetuo oscillare tra condizioni diverse, un perenne mutare di stato e di idee, come in un processo mai perfettamente concluso. Di questo personaggio Svevo può dire che «voleva tutto, sempre tutto. Tutte le ore del giorno e tutti i climi della terra dovevano essere suoi». Egli non può arrestarsi mai. Non conosce tregua, ma un solo, incessante mutamento: «Questo suo malcontento lo faceva andare e l'oggi doloroso s'illuminava della dimane incerta, imprecisabile, ma luminosa di speranza»[18]. Sprovvisto di qualunque forma, è il personaggio del possibile. I suoi saperi sono provvisori e fluidi: come provvisoria e fluida è la sua vita mai compiuta per sempre. Per lui, a differenza dei suoi antagonisti, non può esistere nessuna forma di boria.

[17] Ivi, p. 731.

[18] Id., *Teatro e saggi*, cit., p. 886.

Anna Donise

Husserl e gli eschimesi: tra teleologia e umanesimo eurocentrico

Nella lunga conferenza – durata due ore e mezzo, come racconta in una lettera a Ingarden[1] – che tenne a Vienna il 7, poi ripetuta con grande successo il 10, maggio del 1935, dal titolo *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*, Husserl riflette sull'Europa e scrive:

> In un senso spirituale rientrano nell'Europa i Dominions inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l'Europa.

E non pago, poco dopo Husserl aggiunge che mentre gli altri gruppi umani «possono sentirsi indotti al tentativo di europeizzarsi, […] noi invece, se siamo consci di noi stessi, ben difficilmente cercheremo di diventare indiani»[2]. Per comprendere questa affer-

[1] E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, a cura di R. Ingarden, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, pp. 92-95, qui p. 94.

[2] E. Husserl, *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*, in Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, il Saggiatore, 2002 (prima ed. 1961), pp. 332-333. Il testo della conferenza è incluso come terza *Dissertazione* nel vol. VI della Husserliana, uscito nel 1954, che costituisce la forma definitiva del testo della *Crisi*, sulla quale è condotta la traduzione italiana. Come è noto, Husserl lavorò alla *Crisi* durante gli ultimi anni della sua vita (1934-1937) e riuscì a vedere pubblicate solo la I e la II parte dell'opera. Il testo come lo conosciamo contiene invece anche la fondamentale III parte (divisa in due sezioni: A e B), le *Dissertazioni* e le *Appendici* scelte dal curatore tedesco (cfr. W. Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961², pp. XIII-XXII). Dal 1993, tuttavia, è disponibile per gli studiosi un ulteriore volume della Husserliana dedicato ai testi scritti da Husserl durante il periodo di redazione della *Crisi* e a essa riferiti. Per un'utile ricostruzione della genesi dell'opera si veda il saggio introduttivo del curatore

mazione che, almeno *prima facie*, ci appare decisamente "boriosa", violentemente eurocentrica e – visto che si parla di popoli che devono europeizzarsi – quasi imperialista, facciamo uno sforzo di chiarificazione di alcuni temi e del significato che hanno nella prospettiva husserliana. I termini sui quali è opportuno ragionare sono: Europa, o, meglio, «spirito europeo», teleologia e crisi.

1. *Spirito europeo ed entelechia*

L'Europa, nota Husserl, non può essere definita geograficamente perché i suoi confini, soprattutto a est, non sono chiari[3], al contrario, l'Europa è un atteggiamento spirituale, un'apertura al domandare, un'interrogazione. Che significa? Per cercare di spiegarsi Husserl usa parole, a dir la verità, non troppo chiare:

> noi sentiamo che nella nostra umanità europea è innata un'entelechia che permane attraverso tutte le vicende delle forme di vita europee che attribuisce loro il senso di uno sviluppo verso quella forma di vita […] che costituisce il suo eterno polo ideale[4].

del volume: R.N. Smid, *Einleitung des Herausgebers*, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, a cura di R. N. Smid, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1993, pp. XI-LXV.

[3] I confini dell'Europa furono considerati incerti già dai greci. Ed è noto l'aforisma nietzschiano che considera l'Europa come «la penisoletta avanzata» dell'Asia (cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* – 1886 –, tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 2007, af. 52, p. 59. Sul tema si veda anche P. Rossi, *L'identità europea,* Bologna, il Mulino, 2007 e C. De Luzenberger - M.L. Pelosi – a cura di–, *L'idea di Europa*, Napoli, Loffredo, 2011).

[4] E. Husserl, *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*, cit., p. 333. Husserl continua: «Ma non si tratta […] di una specie di sviluppo biologico graduale, dalla forma germinale, alla maturazione e poi alla vecchiaia e alla morte. Per essenza non esiste una zoologia dei popoli». Il riferimento polemico implicito è verosimilmente l'idea dello sviluppo delle civiltà di impianto spengleriano. Del resto già negli anni Venti Husserl rifiuta radicalmente l'idea di un ineluttabile tramonto dell'Occidente.

Cosa intenda Husserl con il termine "entelechia" è chiarito già alcuni anni prima, negli articoli su umanità e rinnovamento degli anni Venti[5]. Non si tratta, avverte Husserl, di pensare l'entelechia «in quell'accezione impropria del termine in cui l'attribuiamo a ogni organismo»[6], non si tratta cioè di pensare alla normale crescita di un organismo che si sviluppa «verso una forma di maturità, che è quella della sua specie». Il termine può essere inteso anche in un senso diverso; possiamo, infatti, parlare di "entelechia" anche quando riconosciamo e attribuiamo a ogni cultura un fine dello sviluppo, quando, cioè,

> guidati da una prospettiva assiologica osserviamo una crescita progressiva di valore e un culminare in una forma di valore: per esempio, quando parliamo di uno sviluppo dell'arte greca fino alle vette raggiunte da un Fidia[7].

Ma l'idea che Husserl intende sostenere è che non soltanto la cultura europea ha, come tutte le altre forme culturali, delle caratteristiche morfologiche peculiari; nell'idea di "entelechia" cui fa riferimento si inserisce esplicitamente la «prospettiva assiologica»: la cultura europea, infatti, possiede una forma particolare, una «*forma*

[5] Nel 1922 arrivò a Husserl da parte della rivista giapponese «Kaizo» la richiesta di un articolo. Su «Kaizo» comparivano proprio quell'anno saggi di Heinrich Rickert e di Bertrand Russell. Husserl propose una serie di articoli su un unico tema: «il rinnovamento dell'uomo e della cultura», prendendo in parte spunto dal titolo della rivista: *Kaizo* vuol dire, infatti, "rinnovamento". Sulla rivista giapponese ne uscirono, però, soltanto tre: *Rinnovamento. Problema e metodo* (nel 1923, sia in tedesco che nella traduzione giapponese), *Il metodo della ricerca d'essenza* e infine *Il rinnovamento come problema di etica individuale* (entrambi nel 1924 e solo nella versione giapponese). Gli ultimi due: *Rinnovamento e scienza* e *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità* rimasero invece inediti fino alla loro pubblicazione nel XXVII volume della Husserliana (cfr. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1989).

[6] E. Husserl, *Tre tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in Id., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, tr. it. di C. Sinigaglia, Milano, Cortina, 1999.

[7] Ivi, p. 74.

che sola la contraddistingue […] che deve essere considerata quella suprema da un punto di vista assiologico»[8].

Nella prospettiva husserliana per capire quale sia questa *forma* propria della cultura europea bisogna comprenderne l'origine che sta in una sorta di trasformazione che avviene nell'antica Grecia del VII e VI sec. a. C. e che dà inizio al fenomeno spirituale che possiamo definire "Europa". Nella *Crisi*, Husserl dedica molte pagine a descrivere questo atteggiamento nuovo che assumiamo in relazione alla vita, che segna una fase nuova nella storia dell'umanità e la nascita dell'idea stessa di umanità europea. Noi nasciamo all'interno di un contesto culturale con i suoi valori, all'interno di un modo di pensare i rapporti tra gli uomini (pensiamo alla schiavitù nell'antica Grecia o alle caste in India), di un certo modo di pensare la divinità, di concepire l'esistenza. Ci sono tuttavia due modi di rapportarsi a tale "atteggiamento" spontaneo e naturale, che, Husserl definisce, un «vivere diretto e ingenuo nel mondo»[9]. Finché accettiamo questo vivere ingenuo, senza sollevare una domanda complessiva sulla verità della tradizione, di fatto rimaniamo in un «atteggiamento mitico-religioso» o «mitico-pratico»[10]. Viviamo in un mondo mitico in cui la verità non è ancora diventata un problema che trasforma e rende "inquieta" l'esistenza.

Nell'atteggiamento mitico-pratico l'essere umano si apre al mondo come totalità e cerca di darne una spiegazione. Il mito risponde in sostanza a un'esigenza di rassicurazione e delinea un mondo dominato da potenze, da esseri «subumani, subanimali, ma anche da esseri sovraumani»; le forze mitiche danno forma e risposta ai problemi pratici dell'uomo. Ovviamente questo non significa che non si acquisisca un sapere, che la modalità mitico-pratica non dia origine anche a «nozioni sul mondo che devono essere riconosciute come scientifiche». Ciò non toglie, tuttavia, che nel loro contesto di senso «esse rimangono nozioni mitico-pratiche», perché

[8] Ivi, p. 87.

[9] E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Id., *La crisi*, cit., p. 339.

[10] Ivi, pp. 342-343.

> tutto questo sapere speculativo ha lo scopo di servire all'uomo per i suoi fini umani, per plasmare la propria vita nel mondo, nel modo più felice possibile, per preservarlo dalla malattia, da un destino avverso, dalla miseria e dalla morte[11].

Nel mito l'essere umano considera i significati in cui si svolge la sua vita come se fossero strumenti per i suoi scopi e, nello stesso tempo, come se fossero la verità stessa, identificando, in sostanza, la propria visione del mondo, con la verità. È attraverso il confronto con gli altri, con le culture straniere, sottolinea Husserl con chiarezza in uno scritto databile tra il 1936 e il 1937, che si delinea il passaggio dalle verità relative situazionali, proprie di un contesto culturale unitario, e una nuova idea di verità, da cui deriva un nuovo atteggiamento. È come se nell'incontro con l'altro divenisse tangibile una certa relatività della cultura all'interno della quale siamo, come se ci trovassimo di fronte a

> un divenir-tangibile delle differenze che scaturiscono tra le verità comunemente valide, quando i confini di una comunità nazionale e della sua unica tradizione vengono in tal modo oltrepassati e i popoli di diverse nazionalità entrano in interazione tra loro[12].

I Greci con le loro mitologie entrano in contatto – spesso disprezzandole – con le mitologie di altri popoli, ma con il tempo è come se

> in tutte quelle diversità di mitologemi propri e stranieri (di quelli egizi, persiani e simili), emergesse comunque sempre anche un contenuto extra-mitologico […] come quell'identico che, in questi diversi popoli e mitologie, viene soltanto diversamente appercepito[13].

[11] Ivi, p. 343.

[12] E. Husserl, *La teleologia nella storia della filosofia*, in Id., *La storia della filosofia e la sua finalità*, tr. it. di N. Ghigi, Roma, Città nuova, 2004, p. 91.

[13] *Ibidem*.

Le diverse tradizioni non fanno che trattare diversamente lo stesso sole, la stessa luna, la stessa terra, ecc. Ed è a partire da questa messa a confronto che «si compie la prima scoperta della differenza tra un essere identico in sé e i molteplici modi soggettivi di apprensione»[14]. L'attenzione a questa differenza tra le tradizioni soggettivo-culturali e l'idea di un unico mondo che passa attraverso l'infinità di tutti i mondi relativi, ma che è «l'essente» al quale mira la conoscenza, dà vita al nuovo atteggiamento che può essere definito «teoretico»[15]. Un nuovo atteggiamento nel quale l'uomo non cerca immediatamente una risposta ai suoi problemi pratici, al contrario è «preso dalla passione per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi» e si pone con la modalità di uno – scrive Husserl nella *Crisi* – «spettatore disinteressato»[16] che osserva il mondo e si propone di «descriverlo adeguatamente». Proprio nell'acquisire questo nuovo atteggiamento, l'uomo si interessa non più solo alla sua propria *Umwelt*, ma anche a quelle degli altri, con lo scopo di vedere in maniera adeguata. Si interessa ai popoli e alle nazioni con «le loro tradizioni, i loro dèi, i loro demoni, le loro potenze mitiche». Si tratta di un cambiamento di prospettiva enorme che rivela per la prima volta «la differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale», ponendo in maniera nuova il problema della verità. È evidente che Husserl non intende delineare una sorta di relativismo culturale che riduca il concetto di "verità" al punto di vista della singola cultura. Husserl scrive: porsi il problema della verità in modo nuovo non significa riferirsi «al problema della verità quotidiana vincolata alla tradizione, bensì di una verità identica e valida, non più accecata dalla

[14] Ivi, pp. 91-92.

[15] Ivi, pp. 94-96.

[16] E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, cit., p. 343. Sul tema dello «spettatore disinteressato» si veda anche Id., *Meditazioni cartesiane* (1931), tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, 2002, in particolare p. 66. Si veda anche P. Volonté, *L'epistemelogia trascendentale e il fondamento nella prassi*, in F. Botturi - F. Totaro - C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. 1, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 241-256, in particolare pp. 251 e sgg.

tradizione, [il problema] della verità in sé»[17].

È stato questo nuovo atteggiamento che ha prodotto l'Occidente e la coscienza occidentale si caratterizza dunque come diffidente nei confronti del proprio mondo circostante. La cultura occidentale si lascia interrogare dalle altre culture con le loro differenze, e si rende conto che il proprio modo di pensare è uno fra i molti. Il confronto con gli altri insegna a cogliere la distanza tra il proprio sapere e la verità, ma non implica l'abbandono dell'idea stessa di verità. Nella prima parte della *Crisi* Husserl scrive:

> Il vero essere è *sempre* un fine ideale, un compito dell'episteme, della "ragione" in contrapposizione a quell'essere che la doxa ammette e suppone ovvio. In fondo ciascuno avverte questa differenza che si riferisce alla sua autentica e vera umanità, così come, già nella vita quotidiana, avverte la verità come un compito, come un fine, anche se soltanto nella singolarità e nella relatività[18].

A differenza di quanto accade nella culture mitiche, nell'atteggiamento teoretico la verità è un compito, un'esigenza, un *telos* cui tendere. L'Europa è proprio questa ricerca intesa come un orientamento teleologico che ne struttura l'identità. La verità si configura così come l'ideale che apre e guida la storia. Da un lato la consapevolezza di una molteplicità di rappresentazioni soggettive del mondo, e dall'altro l'idea di una verità oggettiva criticamente fondata e valida per ogni essere pensante, rendono possibile un nuovo atteggiamento che è espresso dallo spirito europeo. L'idea stessa della ragione, dell'uomo come animale razionale, è assunta in senso teleologico: si tratta di un compito da assolvere.

2. *Infedeltà e peccato*

Il *telos* razionale, l'entelechia dell'umanità europea, si configura, così, allo stesso tempo come *essere* (la storia dell'Europa, con i

[17] E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, cit., p. 344.

[18] Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 42.

vari livelli assunti dall'umanità europea[19]) e come *dover essere* che guida la storia; è proprio questo secondo aspetto a rendere possibile che l'umanità europea si allontani dal *telos* che è suo proprio e divenga ad esso «infedele». Trattandosi di una "entelechia" che si definisce, come abbiamo detto, sostanzialmente in termini "assiologici", lo sviluppo e la crescita progressiva di un singolo uomo o di «un uomo in grande», cioè l'umanità, può conoscere un arresto. Cosa succede all'umanità che «abbandona la propria entelechia»[20]? Le parole di Husserl non lasciano spazio al dubbio: «questa umanità cade compiutamente in stato di peccato»[21]. L'uso del termine «peccato» è rilevante perché è indice di due elementi presenti nel discorso husserliano. In primis, Husserl tenta il parallelo tra il singolo e l'umanità, tra l'individuo e la comunità: ogni uomo ha un'idea del suo "vero" Io e della sua vera vita ed è di essi responsabile; lo stesso discorso vale per l'umanità «che è attiva nell'unità fluente di una vita comune e culturale»[22]. È opportuno, però, chiedersi quand'è possibile affermare che una cultura abbia in sé un'entelechia, un «vero sé» da realizzare, come secondo Husserl accade per un individuo. Se è vero, ad esempio, che nell'epoca dell'Illuminismo «"regna" lo spirito della ragione autonoma», è anche vero che vi erano «interi strati chiusi e comunità (quella tradizionalistica della Chiesa) che si opponevano a questo nuovo spirito»[23]. Si può però sostenere che l'epoca dell'illuminismo è un'epoca nella quale – pur nella piena consapevolezza dei suoi limiti – si diffonde in ambiti sempre più vasti l'idea di una cultura razionale, «retta dallo spirito dell'imperativo categorico»[24].

[19] Non a caso uno dei saggi preparati per la rivista «Kaizo» si intitolava: *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità,* in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 71-110.

[20] Ivi, *Appendice V*, *<Sulla fallita realizzazione nello sviluppo della cultura e della scienza moderne del telos dell'umanità europea. Cinque testi>* (1922-1923), pp. 129-142, qui p. 138.

[21] Ivi, p. 139. Husserl usa la parola «Sündhaftigkeit» (cfr. Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 120).

[22] E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 136.

[23] Ivi, p. 140.

[24] Ivi, p. 141.

Ma tale idea conosce ad un certo punto un regresso e nella storia d'Europa si assiste a un cambiamento: diventa centrale «l'idea nazionale come idea di potere egoistica e come idea egoistica di innalzamento dell'autovalore della propria nazione»[25]. La scelta husserliana dei termini è rivelativa: il «peccato» e il «tradimento» si delineano quindi come regresso rispetto a un'idea. Veniamo, così, alla seconda questione, che tale terminologia rende esplicita: la ricerca della verità che si determina come l'affermarsi progressivo della ragione non mossa da interessi pratici, si presenta, in sostanza, come una ricerca orientata in senso etico[26]. La «cultura fondata sulla pura ragione e […] sulla libera scienza universale rappresenta l'idea teleologica assoluta». Un idea che di fatto già opera nell'umanità europea e che l'umanità europea dovrebbe riuscire ad assumere pienamente come suo *telos*. Tale ideale incarna, così, «la massima forma assiologica di sviluppo»[27]. La caratteristica fondamentale della teleologia immanente che caratterizza l'Europa è proprio quella di riconoscere come strutturalmente parziale ogni punto di vista, assumendo però come assoluto il compito infinito di aspirare all'universalizzazione. La ragione è, in questa prospettiva, ancorata in maniera radicale all'imperativo categorico. È solo l'imperativo categorico che realizza una forma di vita che «non solo è migliore di ogni altra, ma è quella assolutamente richiesta», ogni altra forma di vita, ogni altro valore sono, infatti, potenzialmente capaci di assumere la forma categorica, divenendo passibili di universalizzazione. Ogni valore umano può assumere questa forma. Ovviamente anche le culture ingenue, prive della consapevolezza dell'imperativo categorico, possono possedere valori e bellezza, possono possedere un valore che «può essere addirittura più elevato rispetto a una cultura dalla

[25] *Ibidem*.

[26] Come ha notato Aldo Masullo: «la filosofia fenomenologica, come ricerca fenomenologicamente "trascendentale", è un'etica» (A. Masullo, *Fenomenologia e nichilismo: la ragione come ascesi e la razionalizzazione come tecnica*, in M. Signore – a cura di –, *E. Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, Milano, Franco Angeli, 1985, pp. 229-247, qui p. 244).

[27] E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 137.

forma categorica». Tuttavia l'uomo etico, e dunque l'uomo consapevole dell'imperativo, «è in quanto tale superiore». L'uomo etico, responsabile dell'imperativo che è chiamato a realizzare «porta in sé […] la propria idea teleologica in quanto principio della propria evoluzione». L'uomo etico cerca la formazione di sé mediante la ragione autonoma e dunque porta in sé quella che Husserl chiama "entelechia", ma intesa, come già sottolineato, in un senso diverso «rispetto a quello di una cieca entelechia organica, rispetto cioè a un tipo finale naturale verso il quale cresce l'organico in base alla propria tipologia». Qui l'entelechia è lo sviluppo dell'umanità in relazione all'imperativo categorico. In un'ottica esplicitamente kantiana, Husserl afferma che è l'uomo etico con la sua «volontà buona» ad avere valore assoluto.

L'atteggiamento dell'uomo che cerca la verità come compito e come *telos* è aspirare all'universalità degli enunciati; nulla può avanzare pretesa di legittimità e sottrarsi alla critica razionale: né i comportamenti, né i valori, né Dio. L'atteggiamento filosofico entra in conflitto con tutti quelli che, al contrario, assumono un atteggiamento «conservatore delle modalità della tradizione» e, aggiunge Husserl nel 1935, con parole rese autobiografiche dal contesto storico, «la persecuzione comincia già con gli inizi della filosofia»[28].

Una traccia evidente di tale trasformazione si può individuare se si riflette sulle religioni e sulle loro storie. La religione ha perso progressivamente il suo carattere mitico; sono state abbandonate le religioni politeiste perché non reggono all'indagine razionale, e si è passati al concetto di un dio unico, al monoteismo. È interessante la lettura che di tale trasformazione dà Husserl. Se si guarda al passaggio al dio unico, da un punto di vista di storia della cultura, ci si rende conto che la trasformazione da una situazione in cui ci sono tanti dei, uno per ogni uomo, per ogni famiglia o popolo, come è proprio dell'atteggiamento mitico-religioso, all'idea secondo cui vi è un dio unico per tutti gli uomini, comporta (come Husserl scrive in un manoscritto coevo alla stesura della

[28] Id., *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, cit., p. 347.

Crisi), l'imporsi – progressivamente – dell'idea razionale secondo cui vi è un «sistema di richieste normative che valgono per l'uomo *come tale*»[29]. Nella conferenza di Vienna afferma che

> al concetto di dio inerisce per essenza il singolare. Ma al concetto di dio inerisce anche che la sua validità d'essere e di valore è esperita dall'uomo come un vincolo interiore assoluto[30].

Si tratta cioè di un processo attraverso cui si afferma l'idea di universalità. Nello stesso manoscritto prima citato, Husserl aggiunge:

> L'esigenza religiosa umana universale non è quindi nient'altro che l'esigenza di un'etica religiosa assolutamente universale, l'etica di ogni umanità che trascende ogni popolo, indipendentemente dal fatto che si tratti di un popolo terrestre o di un popolo di marziani[31].

Nella prospettiva husserliana, dunque, nell'idea dell'unico dio si afferma l'unità del genere umano e, insieme a tale idea, si afferma l'idea di un'unica ragion pratica. Nella prima parte della *Crisi* aggiunge: «il problema di dio contiene evidentemente il problema della ragione "assoluta" in quanto fonte teleologica di qualsiasi ragione nel mondo»[32]. Questa idea di dio è, nella prospettiva husserliana,

[29] Id., A VII 9, p. 19.

[30] Id., *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, cit., p. 347. Sul tema teologico in Husserl si veda A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma, Studium, 1985; K. Hartmann, *Metaphysics in Husserlian Phenomenology*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 16, 1985, 3; S. Strasser, *History, Teleology and God in the Philosophy of Husserl*, in «Analecta Husserliana», vol. 9, Dordrecht, Kluwer, 1976.

[31] E. Husserl, A VII 9, p. 19.

[32] Id., *La crisi*, cit. p. 38. Sia detto solo per inciso che negli stessi anni o poco dopo, tra il '37 e il '38, Freud pubblicava i suoi saggi su l'uomo Mosè e la religione monoteistica, in cui la lettura dell'affermarsi del monoteismo assume un volto meno rassicurante. Non ci interessa qui fermarci sulla nota ipotesi freudiana per cui Mosè sarebbe in sostanza un egizio. Quello che risulta per noi interessante è l'idea freudiana secondo la quale nel momento in cui l'Egitto diventa una potenza mondiale che annette a sé la Siria, la Palestina, parte della Mesopotamia,

una via scientifica e addirittura «atea, all'umanità necessariamente universale»; un'idea dell'assoluto razionale che è il «substrato per una normatività sovranazionale e sovrastorica dell'umanità»[33].

La ragione nel suo atteggiamento teoretico, non più mossa da interessi pratici (non più cioè alla ricerca immediata di risposte e soluzioni a esigenze pratiche), si mostra però essere in sostanza orientata all'origine da una prospettiva assiologica. Husserl ritiene che la peculiarità della razionalità occidentale possa essere sintetizzata nell'apertura programmatica al mondo, nel tentativo sistematico di produrre giudizi non pregiudicati. Un atteggiamento rivolto a un'interrogazione razionale del reale e contrario a ogni accettazione irriflessa dell'opinione dell'autorità o di quella della maggioranza.

Cerchiamo però a questo punto di sintetizzare le caratteristiche emerse fin qui dello spirito europeo:

1. È un atteggiamento teoretico, non mosso da immediate esigenze pratiche, volto al sapere "disinteressato".
2. È un atteggiamento filosofico, nato in Grecia, che ha determinato e caratterizzato – di fatto – la storia della cultura occidentale.
3. È un'entelechia, non intesa in senso *organico*, ma in senso *etico*. È solo l'uomo che ha la coscienza dell'imperativo categorico che «porta in sé […] la propria idea teleologica in quanto principio della propria evoluzione»[34].

avviene una trasformazione anche nella religione. Freud scrive: «questo imperialismo si rifletteva ora nella religione sotto forma di universalismo e monoteismo […] la divinità doveva abbandonare la sua limitazione nazionale» (Id., *L'uomo Mosé*, II saggio, Torino, Bollati Boringhieri, p. 350).

[33] E. Husserl, A VII, 9, p. 20.

[34] Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 138. Scrive Husserl nel 1931: «la soggettività trascendentale ha in se stessa la sua forma ontologica» (Id., *Teleologie. <Die implikation des Eidos transzendentale intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. Faktum und Eidos>*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana, vol. XV, a cura di I. Kern, Den Haag, Martinus Njihoff, 1973, pp. 378-386, in particolare 378-379).

3. *Crisi della ragione*

Come abbiamo cercato di mostrare, lo spirito europeo è sempre esposto al rischio di perdersi e di essere infedele a se stesso. Tradire se stessi significa, nella prospettiva husserliana, smarrire il proprio telos; mentre comprendere se stessi passa per un'indagine sulla tradizione che si è sedimentata in ciascuno di noi, e significa comprendersi come soggetto che costituisce e interpreta la storia che – in un circolo – ci costituisce. Interpretandola portiamo alla luce possibilità già contenute in essa.

Questa modalità attiva di vivere la tradizione è sempre esposta al rischio e si può entrare in un processo di tradizionalizzazione passiva, in cui si possono ripetere forme, parole, messaggi, senza comprenderne più il senso. La possibilità di riattivare il senso, di vivificare le concettualità è sempre presente, ed è connessa con il recupero del rapporto con l'origine.

Nella prospettiva husserliana la crisi si radica in una riduzione della ragione che, perdendo il senso delle sue origini, finisce per fraintendere se stessa, manifestando a più riprese la sua *ingenuità*: diventa una razionalità unilaterale che «può diventare pericolosa». Questa *ingenuità* può essere designata come «*obiettivismo* che si manifesta nei diversi tipi di naturalismo e di naturalizzazione dello spirito»[35]. Sono molto note le pagine della *Crisi* in cui Husserl discute le scienze obiettive, incapaci di rispondere sul senso e sul non senso dell'esistenza umana. La critica non è alla scienza in sé, al contrario, Husserl sottolinea la rilevanza dei saperi positivi; il problema, nella sua prospettiva, è la loro assolutizzazione. La crisi dell'Europa sulla quale Husserl riflette, deriva

> dall'ingenuità con cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva[36].

[35] E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, cit., p. 350.

[36] Ivi, p. 353.

La crisi dell'Europa si configura, dunque, come crisi della ragione; ma non esiste solo il rischio connesso a tale razionalità univoca e unilaterale. In una celebre pagina della *Crisi*[37], infatti, Husserl si riferisce a un altro rischio incombente per l'umanità europea, quello di cadere vittime della «ragione pigra». Il riferimento palese è a Kant che nella *Appendice alla Dialettica trascendentale*, chiama *faule Vernunft* una ragione che troppo in fretta «si dà pace, come se avesse svolto pienamente il compito suo»[38]. Kant introduce il tema affermando che il difetto di chi prende l'idea di essere supremo non semplicemente come idea regolativa, ma come costitutiva del reale, è la ragione pigra. E poi inserisce una nota esplicativa, riferendosi ai «dialettici» dell'antichità che chiamavano *ignavia ratio* la seguente fallacia: «se è scritto nel tuo destino che tu debba guarire dalla presente malattia, guarirai tanto se ricorrerai a un medico quanto in caso contrario». Poi aggiunge un riferimento al *De fato* di Cicerone che spiega il senso dell'aggettivo "ignavia": se si accetta l'inferenza proposta dalla fallacia «non si ha più alcun uso della ragione nella vita»[39]. L'accettazione di questa fallacia o paralogismo comporta che l'uomo venga completamente espropriato della capacità scegliere il proprio comportamento, di autodeterminarsi in un senso o in un altro. Quella che qui viene definita "ragione pigra", induce a un atteggiamento che tende a «spezzare il rapporto tra ragione e prassi»[40], portando l'uomo ad affidarsi a un principio meta-umano, o comunque esterno alla ragione, e a crogiolarsi nella propria impotenza. È probabile che, come è stato ipotizzato[41], qui vi sia un riferimento polemico a Heidegger che pochi anni prima aveva

[37] Che, ad esempio, Ernesto de Martino copia interamente nel materiale che è poi confluito ne *La fine del mondo* (cfr. Id., *La fine del mondo,* Torino, Einaudi, 2002, pp. 401-402).

[38] I. Kant, *La critica della ragion pura*, A690, B718, tr. it. di P. Chiodi, Torino, Utet, 1986.

[39] *Ibidem*.

[40] F. De Natale, *La fenomenologia come critica della «ragione pigra»*, in M. Signore (a cura di), *La "Crisi delle scienze europee e la responsabilità storica dell'Europa*, cit., pp. 311-319, qui p. 317.

[41] *Ibidem*.

dichiarato di essere debitore alle ricerche husserliane. Husserl polemizza, infatti, contro

> quell'irrazionalismo che è tanto celebrato e che oltretutto si vuole da noi […]. La sua irrazionalità – continua Husserl – non è per caso, in definitiva, un'angusta e cattiva razionalità, peggiore di quella del vecchio razionalismo? Non è forse addirittura la cattiva razionalità della "ragione pigra", che si sottrae alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi, dei fini e dei mezzi che essi suggeriscono in un modo definitivamente e veramente razionale?[42].

La ragione univoca e la ragione pigra, che in fondo è un altro modo di definire l'irrazionalismo, sono i due rischi in agguato, contro i quali si deve – usando le parole dello Husserl delle lezioni sull'etica del 1914 – «levare alta la fiaccola della ragione logica»[43]. In sostanza la ripetizione passiva della tradizione, la perdita complessiva di senso dell'agire, sono alla radice dell'irresponsabilità che comporta una ricaduta in quel mondo mitico-pratico da cui l'uomo occidentale era uscito.

Torna utile approfondire qui il già citato esempio storico di infedeltà al proprio *telos*. Nel XIX secolo, dopo l'illuminismo, un'epoca che seppur «ingenua» aveva rappresentato uno «sviluppo progressivo attraverso cui l'umanità e la sua cultura assumono sempre più il carattere di una cultura razionale […] retta dallo spirito dell'imperativo categorico», ci troviamo di fronte ad un graduale regresso. Si afferma, infatti, «l'idea di nazione» intesa come «idea di potere egoistica», in cui in sostanza una nazione non si limita ad affermare il proprio valore, ma pretende di considerarlo assoluto, affermando se stessa a spese delle altre nazioni e rendendo impossibile ad altre aspirare all'assoluto. Husserl ci tiene a sottolineare che qui sotto accusa non c'è la consapevolezza del proprio valore, visto che «la conoscenza del proprio valore e disvalore è indispensabi-

[42] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 45.

[43] Id., *Lineamenti di etica formale*, tr. it. di P. Basso e P. Spinicci, Firenze, Le Lettere, 2001, p. 86.

le per il progresso»; tuttavia l'autosoddisfazione diventa «vizio»[44] quando ci si confronta con gli altri, cogliendo se stessi come superiori, invece di

> scorgersi nello specchio dell'infinitezza, di avere dunque in vista l'infinitezza del valore richiesto, ma non realizzato, rispetto al quale il finito raggiunto è inferiore[45].

Ogni nazione, ma potremmo dire ogni uomo, deve misurarsi con un'idea di valore infinita, al confronto con la quale si è sempre parziali e limitati. Anche il benessere, la crescita economica o il progresso scientifico sono svalutati da atteggiamenti egoistici, fino ad arrivare alla pretesa che «il mondo […] divenga possesso esclusivo della nazione»[46]. La colpa del nazionalismo è l'aver assolutizzato il proprio valore, divenendo così incapaci di riconoscere valori e capacità dell'altro, dell'estraneo[47].

Ma ciò che emerge nelle parole husserliane, è che la ragione non può e non deve «sottrarsi alla lotta per il chiarimento». Il rischio, scrive Husserl, è che «si è perduta la fede nel dominio di una ragione che possa condurre, nelle lotte filosofiche dell'umanità, a un'autocoscienza sempre più pura»[48].

La ragione univoca e la ragion pigra non sono che «infedeltà» al vero telos, a quell'idea di «teleologia della ragione» che deve prendere il posto della teologia religiosa[49]. Ma torniamo a una domanda già posta: è possibile per una idea teleologica, che si configura addirittura come entelechia, essere smentita o ignorata? Come

[44] Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 140. La parola tedesca è «Laster».

[45] *Ibidem*.

[46] Ivi, p. 142.

[47] Sul tema dell'estraneità si veda B. Waldenfels, *L'europa di fronte all'estraneo*, in R. Cristin - M. Ruggenini (a cura di), *La fenomenologia e l'Europa*, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 45-59. Si veda anche J. Derrida, *Oggi, l'Europa*, a cura di M. Ferraris, Milano, Garzanti, 1991.

[48] E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 135.

[49] Così Husserl scrive in una lettera all'Abate Baudin nel 1934 (cit. da R.N. Smid. *Einleitung des Herausgebers*, in Husserliana, XXIX, cit., p. XV).

può essere, ha notato Derrida, inesistente o dimenticata «per certi soggetti, in certi momenti della storia, in certi luoghi del mondo? Come è possibile la "crisi" di un'idea teleologica trascendentale?»[50]. L'evidenza stessa che possa esserci infedeltà e crisi, non ci deve spingere ad attribuire un ruolo all'evento empirico che determini una nuova dialettica tra trascendentale e storico?

4. *Mitologia?*

Facciamo un passo indietro, per cercare di dipanare, anche solo in parte, la matassa. Qualche anno prima, nel 1917 e poi di nuovo nel 1918, Husserl aveva già parlato di «umanità» e di «ideali». Lo aveva fatto in tre lezioni dal titolo *Fichte e l'ideale dell'umanità*, destinate agli universitari partecipanti alla guerra, all'Università di Friburgo.

Il contesto è molto diverso, sia rispetto ai saggi sul rinnovamento degli anni Venti, sia rispetto alle conferenze del 1935; tuttavia è possibile individuare una forte continuità e ipotizzare che alcuni temi elaborati nel '17 siano all'origine delle riflessioni husserliane sull'Europa e ne costituiscano, se così si può dire, il chiaroscuro, mostrandone con evidenza i limiti. Nel '17 troviamo uno Husserl nazionalista, che si riferisce a Fichte definendolo «il filosofo delle guerre di liberazione». Il richiamo all'idealismo tedesco ha un tono fortemente ideologico, è inteso come una risposta difensiva nei confronti della «prima organizzazione di popoli estesa quasi a tutta la terra», messa in piedi con l'unico scopo di «annientare la forza della Germania, […] privare il popolo tedesco di una vita, un agire e un operare produttivi». Ma un simile frangente, sebbene arduo, si presenta come una possibilità, come «un'epoca di rinnovamento di tutte le fonti ideali»[51]. E il modello di questo rinnovamento ideale è da ricercare nel secolo precedente, nella fase di resistenza

[50] J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, tr. it. di V. Costa, Milano, Jaca Book, 1992, p. 256.

[51] E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni* (1917), tr. it. di F. Rocci, Pisa, Edizioni Ets, 2006, p. 49.

antinapoleonica, culminata nella battaglia del 1813, nella quale la Germania si trovò a combattere

> una battaglia per l'esistenza. La Germania umiliata a Jena con la Prussia insorse e vinse. Vinse grazie a nient'altro se non alla forza dello spirito nuovo che l'idealismo tedesco e colui che un tempo ne fu il portabandiera, Fichte, vi avevano risvegliato[52].

Il Fichte di cui ci parla Husserl è «una natura orientata in maniera assolutamente pratica […], riformatore etico-religioso, educatore dell'umanità»[53]. Il suo pensiero ed il significato che può e deve assumere sono da ricollegarsi idealmente, nella prospettiva husserliana, al pensiero platonico: «si può dire che in Fichte celebri la sua resurrezione il modello grandioso, anche se non ancora maturo, dell'interpretazione platonica del mondo»[54]. Ma qual è l'ideale che propone Fichte? Qual è questo ideale che – da solo – dovrebbe riuscire a risvegliare uno spirito capace di «insorgere e vincere»? La grandezza di Fichte sta, nella prospettiva husserliana, nell'essere riuscito a mostrare la struttura teleologica del mondo. L'io fichtiano è soggetto agente, ma, prosegue Husserl,

[52] Ivi, pp. 49-50. Si tenga conto che l'impegno husserliano non è un atteggiamento isolato. Negli stessi anni, al contrario, molti intellettuali tedeschi diedero vita a un vero e proprio movimento di sostegno alla politica militarista tedesca. Intellettuali e artisti, come Thomas Mann, professori universitari in particolare di discipline umanistiche, come Scheler, Meinecke o Troeltsch, a livelli diversi e con diverse posizioni, vollero sostenere il proprio governo con teorie giustificazioniste e avvalorare la tesi della guerra difensiva. Una corrente di pensiero che di lì a poco sarebbe stata definita "idee del 1914", nella quale confluivano l'insoddisfazione per la situazione politico-culturale della Germania nello scenario internazionale e al contempo l'idea di un accerchiamento da parte delle altre potenze che intendevano stroncare sul nascere ogni rivendicazione tedesca sul piano della politica mondiale. Si veda ad esempio: Th. Mann, *Pensieri di guerra* (1914), in Id., *Scritti storici e politici*, tr. it. di M. Battaglia, Milano, Mondadori, 1957, ma anche il più moderato E. Troeltsch, *Die Idee von 1914*, in Id., *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte Kulturphilosophische Auflage und Reden*, a cura di H. Baron, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1925, pp. 31-58.

[53] Ivi, p. 51.

[54] Ivi, p. 65.

> essere soggetto è *eo ipso* avere una storia, uno sviluppo; […] procedere di azione in azione, da un prodotto di azione nel nuovo agire a nuovi prodotti. L'essenza dell'agire implica l'essere orientati a un fine […] ma tutti i fini devono legarsi nell'unità del *telos*, dunque in un'unità teleologica[55].

Un Io che si pone limiti sempre nuovi, per superarli continuamente, la cui unità teleologica è data dall'unica cosa che ha in sé un valore assoluto: l'agire morale. Husserl scrive:

> L'io è sempre dominato dall'impulso razionale, dall'impulso alla realizzazione di questa idea normativa di un ordinamento morale del mondo. […] L'io è assolutamente autonomo, porta il suo Dio in sé in quanto idea di fine che anima e guida i suoi atti, in quanto principio della sua propria ragione autonoma[56].

Un Io libero e autonomo che delinea la concezione tedesca della libertà, che proprio negli anni della Grande Guerra diviene oggetto di riflessione teorica[57]. La libertà pensata da Kant e poi portata a piena teorizzazione da Fichte e da Hegel, è una "libertà da", una libertà dai vincoli esterni, che diviene "libertà di" adempiere al proprio dovere. Una concezione tedesca della libertà che viene intesa come libertà dei doveri[58], piuttosto che libertà dei diritti, assume nelle riflessioni belliciste il ruolo di fondamento etico al servizio dello Stato, in radicale alternativa rispetto a una libertà – di stampo anglosassone – intesa come realizzazione individuale delle proprie aspirazioni.

> Ogni singolo uomo, in quanto uomo morale ha la sua destinazione nel contesto sociale. Ma i doveri particolari emergono per lui nella

[55] Ivi, pp. 60-61.

[56] Ivi, pp. 64-65.

[57] Si veda, ad esempio, F. Meinecke, *Die deutsche Freiheit*, in *Die deutsche Freiheit. Fünf Vorträge von Harnack –Meinecke – Sering – Troeltsch – Hintze*, Gotha, Perthes, 1917, pp. 14-39.

[58] Sul tema si veda l'utile volume introduttivo di L. Fonnesu, *Dovere*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.

situazione per mezzo della sua coscienza morale pura e in conformità a essi egli deve dare forma alla sua vita in libertà[59].

Le parole che impiega per parlare di Fichte sono indicative di un percorso teorico in atto nello stesso Husserl. A riemergere in queste pagine è l'autonomia della ragione, calata nel contesto della decisione individuale, risultata centrale, ad esempio, nelle lezioni del 1914 sull'etica e sull'imperativo categorico kantiano[60].

E se è vero che Fichte è «un idealista pratico», Husserl non esita a mostrare come la sua interpretazione teoretica del mondo sia la base per una liberazione pratica dell'umanità; l'uomo viene trasformato interiormente e liberato proprio grazie alla «esibizione dei fini dell'umanità che da quella interpretazione teoretica risultano»[61]. Il prevalere della ragione teoretica e la sostanziale dipendenza della ragione pratica è un elemento costante della riflessione husserliana, che in queste pagine viene riaffermata: è la ragione teoretica che rende possibile l'acquisizione dei fini che la pratica andrà a realizzare. Già nelle lezioni di etica del 1914 Husserl scriveva:

> la ragion logica deve per così dire gettare uno sguardo anche sul terreno del pratico, deve prestare a questo l'occhio dell'intelletto; solo allora può farsi avanti in forma obiettiva ciò che la volontà razionale esige[62].

Non a caso è attraverso la «realizzazione pratica» di ideali e fini che aveva in precedenza delineato mediante una riflessione teoretica, che Fichte riuscì a «risvegliare» il popolo tedesco. Nei *Discorsi alla nazione tedesca* egli «mise davanti agli occhi al popolo tedesco in forma nobile la sua sublime idea nazionale» e riuscì a mostrare che «nel caso in cui esso adempia liberamente alla sua destinazione

[59] E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità*, cit., p. 68.

[60] Si veda, in particolare, l'idea di un imperativo categorico calato in un contesto decisionale (cfr. Id., *Lineamenti di etica formale* – 1914 –, tr. it. di P. Basso e P. Spinicci, Firenze, Le Lettere, 2001, p. 156).

[61] E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità*, cit., p. 66.

[62] Id., *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 81.

più alta, con ciò debba arrivare la liberazione anche per l'umanità intera»[63]. In queste pagine Husserl è esplicitamente molto vicino a Fichte[64]. Per Fichte l'obiettivo di una rinascita morale può e deve passare per una ricostruzione dell'identità tedesca[65].

> Chiunque creda nella spiritualità – è il celebre passo del VII dei *Discorsi alla nazione tedesca* –, e nella libertà di questa spiritualità e voglia l'eterna e continua formazione di questa spiritualità mediante la libertà, costui, ovunque sia nato e qualunque lingua parli è della nostra specie, ci appartiene e si unirà noi[66].

Fichte sostiene così che chiunque creda al progresso e allo sviluppo dello spirito, al suo valore universale e alla sua vocazione cosmopolitica, appartiene alla stirpe tedesca, qualunque lingua parli e quale che sia la sua nazionalità empirica.

L'accostamento tra le lezioni del '17 su Fichte e gli scritti degli anni Venti e Trenta, mi sembra possa aiutare a mettere in evidenza alcuni nuclei problematici dell'impianto husserliano. Il primo punto che risulta evidente, e ci obbliga a una riflessione, è che il pas-

[63] Ivi, p. 88.

[64] La tarda riflessione etica husserliana è fortemente influenzata dal pensiero fichtiano. Husserl avverte in particolare il fascino dell'idea fichtiana di una "vera umanità" (cfr. U. Melle, *Edmund Husserl: from Reason to Love*, in J.J. Drummond - L. Embree – Eds. –, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 229-248).

[65] Cfr. N. Merker, *Introduzione* all'antologia J.G. Fichte, *Lo stato di tutto il popolo*, Roma, Editori Riuniti, 1978. Merker parla di «esaltazione del primato morale dei tedeschi» (ivi, p. 68).

[66] J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca* (1807), a cura di G. Rametta, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 107. Come ha giustamente sostenuto Erich Fuchs è un errore ridurre Fichte a nazionalista prussiano: «non si può non fraintendere i *Discorsi* se li si prende in considerazione in maniera isolata». Anche l'idea fichtiana di uno Stato forte dei tedeschi è una sorta di utopia che «non doveva rappresentare un fine in sé, ma doveva essere al servizio di una prospettiva universale, cosmopolitica» (cfr. E. Fuchs, *Fichte capostipite del nazionalismo tedesco? Contributo alla comprensione dei* Discorsi alla nazione tedesca, in «Archivio di Storia della cultura», XIX, 2006, pp. 3-15).

saggio da una indagine sulla «nazione tedesca» a quella sullo «spirito europeo» non muta di fatto le categorie di riflessione impiegate da Husserl, che rimangono sostanzialmente invariate e mostrano una evidente aporeticità.

La comprensione dell'Europa non trae origine – come abbiamo visto – dal dato empirico-fattuale: né da un territorio, né da un tentativo di «zoologia dei popoli»[67]; trae origine al contrario da un'idea: «Per quanto possa sembrare paradossale io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale»[68], scrive Husserl ancora nella Conferenza di Vienna. Proprio come per il Fichte che Husserl presenta nelle lezioni del '17 è solo l'elemento ideale e spirituale che definisce l'esser tedeschi.

Ma l'aporia appare in qualche misura immanente all'idea stessa dell'Europa, alla sua autocomprensione come del continente che si è voluto e riconosciuto come spirituale per eccellenza. Lo spirito a sua volta è l'universale, ma ci sono delle tradizioni nazionali che lo realizzano in sommo grado. In Fichte avvertiamo un salto da un movimento universalmente diffuso del concetto a una sua obbligata fissità;

> da un concetto concepito come presupposto necessario perché la ragione e l'intelletto si diffondano ovunque vi siano esseri razionali finiti, alla pretesa ch'esso trovi nel popolo tedesco un interlocutore privilegiato[69].

[67] Questo ovviamente chiarisce – se ve ne fosse bisogno – che la prospettiva husserliana è lontana da ogni forma di naturalismo o di teorizzazione razziale. L'universalismo husserliano venne duramente attaccato da un cospicuo numero di professori vicini al regime nazista. L'universalismo venne considerato come una sorta di ideologia giudaica, al quale andava sostituita una riflessione sulla razza. Il *Meyers-Lexicon* del 1938 è illuminante: definisce la fenomenologia come un movimento giudaico, «una teoria astratta e improduttiva» (cfr. la voce «Edmund Husserl» in *Meyer Lexicon*, vol. 5, 1938. Si veda su questi temi D. Moran, «*Even the Papuani is a Man not a Beast»: Husserl on Universalism and Relativity of Cultures*, in «Journal of the History of Philosophy», 49, 2011, 4, pp. 463-494).

[68] E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea*, cit., p. 334.

[69] C. De Pascale, *Vivere in società agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Milano, Guerini e Associati, 2001 p. 229.

Si tratta dunque di chiedersi non solo "perché la Germania?", ma anche "perché l'Europa?", differenziando l'indagine sull'effettivo dato storico dal tentativo di delineare una teleologia e rinvenire nell'Europa una vera e propria *entelechia*. Il problema è proprio la circolarità tra fatto empirico e *telos* trascendentale, tra essere e dover essere. La lettura di un fatto accaduto effettivamente nella storia, come la nascita della filosofia e dell'atteggiamento teoretico, viene riconosciuto come la genesi, come l'origine della teleologia della ragione. «La genesi del senso – ha scritto Derrida riferendosi alla riflessione husserliana – è sempre *a priori* convertita in un senso della genesi che suppone un'intera filosofia della storia»[70], e cioè un'intera rilettura a posteriori della storia, in riferimento alla teleologia. La critica di Derrida si rivolge proprio alla nozione di senso e chiama in causa anche una critica alla teleologia, intesa come «autorità della storia determinata in ultima istanza come storia del senso»[71], una critica che è rivolta ovviamente anche all'idea di razionalità che è alla base di tale teleologia.

Secondo Husserl la razionalità che prende forma in questo particolare tipo empirico assume un valore trascendentale, diviene non un esemplare culturale tra gli altri, ma ciò che l'umanità intera è chiamata a diventare. Parlare di europeizzazione nella prospettiva di Husserl significa interpretare lo spirito europeo come una vocazione che appartiene all'umanità in generale. Ciò che attrae gli altri popoli è il loro essere coinvolti dalla forza insita nel *telos* europeo, perché tale *telos* non rappresenta la particolarità di una cultura, della cultura europea, bensì un universale inscritto in ogni uomo.

> Così come l'uomo, compreso il papuaso, rappresenta, rispetto all'animale, un nuovo grado dell'animalità, la ragione filosofica rappresenta un nuovo grado dell'umanità e della ragione[72].

[70] J. Derrida, *Il problema della genesi*, cit., p. 88.

[71] Id., *Posizioni*, tr. it. di G. Sertoli, Verona, Bertani, 1975, p. 83. Sul tema dell'origine si veda V. Costa, *La generazione della forma. Il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Milano, Jaca Book, 1996.

[72] E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea*, cit., p. 349. Il riferimento al papuaso, che torna più volte, è probabilmente connesso alla lettura di Lévy-Bruhl. Si

Si tratta in conclusione di chiedersi se il tentativo di radicalizzare il *telos* della ragione trasformandolo in una *entelechia* propria dello spirito europeo, capace di escludere zingari ed eschimesi, non trasformi questa riflessione sull'Europa in una «narrazione mitica». Se non esponga, cioè, la riflessione husserliana alla critica che qualche anno dopo Adorno e Horkheimer muovevano al razionalismo che, nel costante tentativo di affrancarsi dal mito, non è riuscito a liberarsi dalla mitologia di pensare se stesso come un destino[73].

veda a questo proposito anche la lettera del '35 nella quale Husserl scrive a Lévy Bruhl di aver interrotto il lavoro sulla *Crisi* per leggere i suoi lavori sulla mitologia. In particolare nella lettera si riferisce al libro del 1935 *La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous.*

[73] M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 2010.

Geri Cerchiai

Ernesto Buonaiuti. Vico e la tradizione mediterranea

1. Ne *I maestri della tradizione mediterranea*[1], pubblicato, nel 1945, un anno prima della morte, Ernesto Buonaiuti segue, secondo quanto riassunto da Marcella Ravà, «la formazione e lo sviluppo della civiltà mediterranea», individuandone i «capisaldi» nella «visione della realtà come avente un'esistenza oggettiva, indipendente dall'attività del soggetto pensante», e nel «dualismo fra bene e male, mondo delle realtà empiriche e mondo delle realtà spirituali»[2]. Anti-immanentismo, realismo e trascendentismo sono quindi, per Buonaiuti, i termini chiave per la comprensione di quella essenziale combinazione che avrebbe consentito al cristianesimo – tra i confini del Mediterraneo – di dare corpo al senso più profondo della classicità e costituire le fondamenta del nostro pensiero. La parola delle grandi voci del passato è così inserita all'interno di un peculiare itinerario che, da Pitagora a Vico – e passando fra gli altri per Platone, Cicerone, Agostino, Tommaso d'Aquino –, avrebbe segnato, quale espressione di «un'unica solenne e maestosa costruzione morale», il «millenario cammino percorso, nel mondo delle idee, dalla nostra comunità di popoli, vissuti sulle sponde del grande mare "interno"». Di tale cammino Buonaiuti intende seguire «una per una, le fasi» per mostrare «la nostra eredità di famiglia» ed evidenziarne la «fraternità di origine, […] la solidarietà di aspirazioni, [… la] comunanza di metodi»[3].

[1] Roma, Colombo, 1945.

[2] M. Ravà, *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, prefaz. di L. Salvatorelli, Firenze, La Nuova Italia, 1951, p. 143. Sulla figura di Marcella Ravà rimando a B. Faes, *Marcella Ravà: storia di una bibliotecaria che incontra Ernesto Buonaiuti e il mondo evangelico*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 2011, 24, pp. 105-182.

[3] E. Buonaiuti, *Introduzione*, in Id., *I maestri della tradizione mediterranea*, cit., pp. 7-8. Questi gli autori trattati, ciascuno per capitolo, nella raccolta: Pitagora, Eraclito, Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone, Sant'Agostino, Giovanni Scoto

Poco prima de *I maestri della tradizione mediterranea* esce presso Guanda, nel 1944, *La fede dei nostri padri*, a sua volta indirizzato a mostrare come la «religiosità mediterranea, che ha culminato nel cristianesimo», costituisca «uno [… dei] nuclei» più alti, e «probabilmente il definitivo», dell'«immensa organizzazione orchestrale, che canta a Dio i motivi eterni dell'umana speranza»[4].

In un'«ora delicata della nostra storia spirituale»[5], Buonaiuti sembra così voler riproporre, recuperando con due differenti titoli un tema ricorrente della propria riflessione storiografica[6], quello che potrebbe essere definito come il paradigma euristico di una specifica memoria dalla quale riguardare non solo il tragico passato dell'Europa, ma anche il futuro dell'Italia post-bellica.

Muovendo dalla constatazione che l'ultimo medaglione del testo del '45 è dedicato alla filosofia di Vico, nelle pagine seguenti ci si

Eriugena, Sant'Anselmo, Abelardo, San Tommaso, Giambattista Vico.

[4] E. Buonaiuti, *La fede dei nostri padri*, Modena, Guanda, 1944, pp. 13-14. «Tutti i popoli», aggiunge subito appresso l'autore, «che hanno successivamente gravitato verso il bacino del Mediterraneo, hanno intonato i loro motivi, che l'invisibile Guida ha amalgamato in un unico coro» (ivi, p. 13).

[5] E. Buonaiuti, *Introduzione*, in Id., *I maestri della tradizione mediterranea*, cit., p. 7.

[6] Per una analisi del concetto di tradizione mediterranea in Buonaiuti, si rimanda a L. Malusa, *Ernesto Buonaiuti e l'idealismo di Croce e Gentile*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 173-204; cfr. in particolare il § 1, dedicato ad *Anti-idealismo e modernismo* (pp. 173-180), e il § 3, intitolato *In che consistono la "spiritualità" e la "tradizione" mediterranea*, pp. 187-194. Così, fra l'altro, Malusa riassume il significato attribuito da Buonaiuti a questa sua categoria ermeneutica: «Ernesto Buonaiuti espose in diverse circostanze ed in diverse opere un'interpretazione della storia della filosofia dalla quale si evinceva il primato di un pensiero che si era espresso nel corso dei secoli nell'ambito delle culture del Mediterraneo, a partire dalla Grecia, fino a pervenire al Medioevo ed al Rinascimento italiano, per prolungarsi addirittura all'Ottocento. Il nucleo speculativo essenziale di questa tradizione consisteva soprattutto nel realismo spirituale, e in un atteggiamento di sintesi filosofico-religiosa che aveva la rivelazione cristiana come suo nucleo […]. Il pensatore romano era dell'opinione che un destino spirituale legasse diverse manifestazioni di pensiero e di vita che si erano avute nel Mediterraneo […]. Cristianesimo e classicità si erano mescolati in un solo disegno. Il cristianesimo aveva assunto una posizione di preminenza perché religione dello spirito, dell'universalità, della salvezza» (ivi, p. 175).

soffermerà in particolare sulla lettura che Buonaiuti ha condotto del pensatore napoletano quale espressione della caratteristica spiritualità mediterranea; ciò consentirà al contempo di accennare ad alcuni dei modi attraverso cui Vico, durante la prima metà del Novecento, è stato presentato come modello di tradizioni culturali e politiche che, pur concorrenti, sono tuttavia giunte talvolta ad un medesimo fraintendimento del più genuino significato speculativo della *Scienza nuova*.

2. Se il capitolo conclusivo de *I maestri della tradizione mediterranea* rappresenta l'esito della lettura vichiana di Buonaiuti, la storia delle incursioni di quest'ultimo sul terreno della *Scienza nuova* comincia, quasi trentacinque anni prima e come la maggior parte delle storie vichiane del secolo scorso, in seguito alla pubblicazione, nel 1911, de *La filosofia di Giambattista Vico* di Benedetto Croce[7].

Firmando con le sole iniziali "Be" una nota intitolata *G.B. Vico interpretato da un idealista*, il «più che ereticale autore delle *Lettere di un prete modernista*»[8] prendeva difatti posizione, dalle pagine dell'ul-

[7] Su questo argomento rimando al mio *Benedetto Croce. Percorsi vichiani*, in «Magazzino di filosofia», 14, 2004, pp. 62-81(cfr. in particolare il § 2, intitolato *Ernesto Buonaiuti: critiche di metodo*, pp. 64-67). Del dibattito vichiano fra Croce e Buonaiuti mi limiterò qui a riassumere i punti salienti per poi soffermarmi sul testo buonaiutiano del 1945.

[8] Con queste parole Buonaiuti fu definito da Croce in *Il Vico e l'ortodossia* (ora in Id., *Conversazioni critiche*, serie V. *Scritti di letteratura e politica*, Bari, Laterza, 1939, vol. XXXII, pp. 303-314, p. 307): «al tempo in cui [… avevo] pubblicato il mio libro sul Vico, il p. Chiocchetti ne scrisse una diligente esposizione nella *Rivista di filosofia neoscolastica*, una esposizione, come si suol dire, oggettiva, che non prendeva partito; ed ecco, in un fascicolo seguente della stessa rivista, un anonimo, che si sottoscriveva con una sigla ("Be"), gli saltò addosso, rimbrottandolo di tepido zelo per non aver riprovato quel mio libro […]. Senonché, quale fu la mia sorpresa quando, venuto a farmi visita nei mesi appresso il direttore di quella rivista, padre Gemelli, e avendogli io domandato se potevo senza indiscretezza chiedergli di soddisfare la mia curiosità di "bibliografo vichiano" e indicarmi chi si celasse sotto quella sigla, egli mi rispose che era il sacerdote Ernesto Buonaiuti, il più che ereticale autore delle *Lettere di un prete modernista*». La recensione di Emilio Chiocchetti alla quale si riferisce Croce è la seguente: *Giam-*

timo numero della «Rivista di filosofia neoscolastica» di quell'anno, contro l'interpretazione vichiana di Croce. Nel breve volgere di dieci facciate, ma ben cogliendo il nucleo della lettura crociana, Buonaiuti insisteva sulla necessità di studiare Vico a partire dalla tradizione antecedente e non in forza del suo successivo, presunto, sviluppo logico-filosofico. Scriveva Buonaiuti:

> Interpretare un pensatore mediante sistemi venuti dopo di lui invece di rintracciarne i legami spirituali con la tradizione che lo ha preceduto e di cui si è alimentato significa cadere in un vero anacronismo di esegesi filosofica[9].

Entrando poi nel merito della filosofia vichiana, Buonaiuti sosteneva che «il Vico è inintelligibile a chi non possegga una conoscenza diretta della gnoseologia scolastica»[10], per concludere, contro ogni forma d'immanentismo idealista, che

> se le dichiarazioni gnoseologiche vichiane suonano talora come affermazioni dell'assoluta immanenza del reale nel pensato, ciò non toglie che, illuminate dalla tradizione gnoseologica scolastica, di cui offrono una nuova forma, si rivelino per quel che sono, schiettamente trascendentaliste[11].

battista Vico nella mente di Benedetto Croce, in «Rivista di filosofia neoscolastica», III, 1911, pp. 381-394. A *Il Vico e l'ortodossia* Buonaiuti rispose con la "spigolatura" *La sensibilità di Croce* (in «Religio», XII, 1936, pp. 291-294), della quale saranno riportate alcune parole al § 4.

[9] Be [E. Buonaiuti], *G.B. Vico interpretato da un idealista*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», III, 1911, pp. 670-680, p. 676; cfr. anche ivi, p. 671: «Come se anche tra i sistemi filosofici non ci fossero alberi genealogici, e ogni pensatore non andasse studiato alla luce dei suoi antenati intellettuali, anziché a quella dei suoi nepoti, [… Croce] si è accinto alla valutazione del Vico prescindendo dall'insegnamento filosofico di cui questi si è nutrito, e non si è accorto che l'hegeliano prendeva la mano allo storico, inducendolo a raffigurarsi un Vico coi connotati sensibilmente deformati».

[10] Ivi, p. 673.

[11] Ivi, p. 678. Circa il significato qui attribuito al termine «trascendentaliste» da Buonaiuti, si legga quanto l'autore scrive nell'articolo *Idealismo e cattolicismo* pubblicato su «Il Mondo» del 19 settembre 1922 e poi ripreso in *Voci cristiane*,

Alla replica crociana, che ne *Le fonti della gnoseologia vichiana* da una parte scriveva che per «cogliere il Vico della storia nella sua schietta realtà mi è giocoforza passare attraverso la catarsi dei pregiudizî, rappresentata, per me, dalla filosofia alla quale […] sono pervenuto»; e dall'altra affermava «il diritto di sorridere dello […] scolastico […] che tenti di far passare le opinioni scolastiche e le credenze religiose sotto la bandiera della oggettività, ingenuità e spregiudicatezza mentale»[12], "Be" aveva buon gioco ad ironizzare sull'equivoco della sua consonanza col gruppo dei neoscolastici[13]; più ancora, però, egli controreplicava sul piano metodologico. Buonaiuti si rendeva ben conto, infatti, di aver toccato «il problema dei caratteri della ricerca storica e della sua possibile oggettività», ma ribadiva:

> Tutti conoscono le opinioni del Croce in proposito [...]. Non è il caso di discuterle qui; […] io credo [però] di non esagerare dicendo che esse sono in ritardo di un secolo sul movimento della cultura[14].

L'invito buonaiutiano di portare nell'esame di questo come di qualsiasi altro problema storico una mente spoglia da «preconcet-

Roma, Libreria di cultura, 1923, pp. 297-307: «in paesi come il nostro, dove la Riforma non ha gettato affatto radici e non ha creato alcuna tradizione, […] non sarà possibile provocare una sostanziale elevazione di spiriti, finché, dalle nebbie della speculazione soggettivistica, non ci si sollevi ad attingere luce e calore da quella inalterabile eredità del trascendentalismo cristiano, di cui Roma cattolica conserva, gelosamente, la tutela e il magistero» (pp. 306-307).

[12] B. Croce, *Le fonti della gnoseologia vichiana*, ora in Id., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli, Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, Napoli, Bibliopolis, 2006, 2 voll., vol. I, pp. 235-260, p. 259.

[13] «Ora, intendiamoci – rispondeva Buonaiuti – non deploro la qualifica [di "recensente scolastico"] per sé stessa. Se fosse anzi lecito, in una polemica, abbandonarsi a considerazioni personali, io potrei mostrare quanto essa mi suoni lusinghiera in questo momento, come io attribuisca oggi ad onore il riconoscimento del mio lavoro qualsiasi a lavoro di cattolico e scolastico» (Be [E. Buonaiuti], *B. Croce e i presupposti della gnoseologia vichiana*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», IV, 1912, pp. 618-626, pp. 620-621).

[14] Ivi, p. 621.

ti e ribelle a pregiudiziali»[15], era tuttavia cosa destinata a risultare viepiù impraticabile non solo per le caratteristiche «opinioni del Croce» circa i principi della metodologia storico-filosofica, ma anche a causa del progressivo montare, nel corso del successivo decennio, dell'ondata fascista e della correlativa aggressività politico-culturale dei neotomisti di Agostino Gemelli. Ed è nell'ambito di un simile contesto che uno degli aspetti il quale entrò almeno in parte a condizionare la polemica anti-idealistica intorno al pensiero di Vico fu, accanto allo sforzo di ricongiungerne le basi filosofiche alla tradizione trascendentistica e realistica della scolastica, il tentativo di rimarcarne la fondamentale "italianità" d'ispirazione. Per tutti basti ricordare le parole con cui l'infaticabile Gemelli, in quello stesso 1926 che lo vide brigare con successo contro la presenza buonaiutiana al VI Congresso nazionale di filosofia della Società filosofica italiana a Milano[16], chiuse l'intervento introduttivo del volume dedicato a *G.B. Vico* dalla sua casa editrice Vita e Pensiero[17]:

> Così, dopo quanto ho esposto, posso riaffermare l'unità di vita e di pensiero di G. B. Vico, proclamando l'una e l'altra ortodosse e cattoliche e *rivendicando a noi e alla nostra religione un pensatore* poderoso, vibrante e *genuinamente italiano*[18].

[15] Be [E. Buonaiuti], *G.B. Vico interpretato da un idealista*, cit., p. 672.

[16] Per una ricostruzione di questa vicenda rimando a E.I. Rambaldi, *Eventi della Facoltà di Lettere di Milano negli anni del trapasso dall'Accademia all'Università*, ora in Id., *Voci dal Novecento. Personalità e correnti filosofiche del secolo scorso*, con due inediti di M. Dal Pra e interventi di D. Antiseri, F. Restaino e F. Tessitore, Milano, Guerini, 2008, pp. 11-48, cfr. in particolare le pp. 21-33. Si vedano anche: B. Riva, *La stampa e il Congresso del 1926*, in «Rivista di storia della filosofia», LI, 1996, pp. 357-381; A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Milano, Bruno Mondadori, 1998 (e nello specifico il paragrafo intitolato *Il congresso di filosofia del 1926*, pp. 245-263). Per un inquadramento generale dell'episodio resta indispensabile E. Garin, *Cronache di filosofia italiana, 1900-1943. Quindici anni dopo (1945-1960)*, Bari, Laterza, 1966, 2 voll., vol. II, pp. 447-449.

[17] A. Gemelli (a cura di), *G. B. Vico. Volume commemorativo nel secondo centenario della pubblicazione della "Scienza nuova" (1725-1925)*, Milano, Vita e Pensiero, 1926.

[18] A. Gemelli, *Unità di vita e pensiero in G.B. Vico*, ivi, pp. 7-19, p. 19, corsivi miei. È evidente come il titolo dell'articolo intendesse esplicitamente «prendere

3. In un discorso del 27 ottobre 1930, Benito Mussolini affermava:

> la lotta si svolg[e] ormai sopra un terreno mondiale e […] il Fascismo […è] all'ordine del giorno in tutti i Paesi, qua temuto, là implacabilmente odiato, altrove ardentemente invocato […]. Oggi io affermo che il Fascismo in quanto idea, dottrina, realizzazione, è universale; italiano nei suoi particolari istituti, esso è universale nello spirito, né potrebbe essere altrimenti. Lo spirito è universale per la sua stessa natura. Si può quindi prevedere una Europa fascista, una Europa che inspiri le sue istituzioni alle dottrine e alla pratica del Fascismo. Una Europa cioè che risolva, in senso fascista, il problema dello Stato moderno, dello Stato del XX secolo, ben diverso dagli Stati che esistevano prima del 1789 o che si formarono dopo. Il Fascismo oggi risponde ad esigenze di carattere universale. Esso risolve infatti il triplice problema dei rapporti fra Stato e individuo, fra Stato e gruppi, fra gruppi e gruppi organizzati[19].

Come ha fatto notare Gisella Longo, che nel 2000 ha curato e introdotto gli atti del Convegno nazionale dei gruppi scientifici dell'Istituto nazionale di cultura fascista sulla "Idea di Europa" svoltosi a Roma il 23 e 24 novembre 1942 per iniziativa di Camillo Pellizzi[20], con queste parole Mussolini «aderì ufficialmente all'idea che il fascismo dovesse assumere un ruolo universale in Occidente»[21]. Quale

posizione decisa contro tutti coloro che in questi ultimi tempi [...] hanno voluto trovare un insanabile contrasto tra l'anima e il pensiero del Vico [...]. Accenno specialmente al Croce, il quale, più sistematicamente degli altri, ha voluto accentuare questo preteso dissidio [...]. Non potendo negare la cattolicità della vita di G. B. Vico, il Croce ha cercato di offuscare e negare la cattolicità del suo pensiero» (ivi, p. 8).

[19] B. Mussolini, *Scritti e discorsi dal 1929 al 1931*, Milano, Hoepli, vol. VII, 1934, pp. 223-233, p. 230 (*Messaggio per l'anno nono*).

[20] Sul quale cfr. in particolare: D. Breschi - G. Longo, *Camillo Pellizzi. La ricerca delle élites tra politica e sociologia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

[21] G. Longo, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il Fascismo e l'idea dell'Europa. Il convegno dell'Istituto nazionale di cultura fascista (1942)*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 2000, pp. 7-50, p. 11; a questo testo, e in particolare alla n. 18 di p. 13, rimando anche per una bibliografia sul dibattito intorno alla "crisi della coscienza europea" fra le due guerre. Sull'idea fascista di Europa si vedano: A.M. Amato, *Fascismo e idea di Europa tra anni Venti e anni Trenta*, in «L'Acropoli», XIII, 2012, pp. 574-584; M. Fioravanzo, *Mussolini, il fascismo e l'idea dell'Europa. Alle origini di*

potesse poi essere questo ruolo rimase cosa sostanzialmente priva di contenuti[22]; certo è che esso, al di là degli opportunismi mussoliniani, si trovò progressivamente soffocato, coll'imporsi del nazionalsocialismo, dalla tensione fra l'"italianità" della "tradizione romana" e l'arrembante prepotenza del Terzo Reich, rispetto al quale voleva trovare una sua propria specificità di collocazione[23].

Che il concetto fascista di tradizione europea fosse destinato a restare avvolto nelle nebbie dell'indeterminatezza concettuale è d'altra parte confermato da un rilevante studioso e testimone dell'epoca. Negli stessi anni in cui Buonaiuti pubblicava *I maestri della tradizione mediterranea*, infatti, Federico Chabod, ricordando nella prima introduzione al suo corso milanese del 1943-1944 sull'idea d'Europa le iniziative del regime volte a definire la propria nozione di "europeismo", annotava:

> In questi ultimi anni è stato, ed è, un gran parlare di Europa e di civiltà europea, di anti-Europa e di forze avverse alla civiltà europea, ecc. Appelli, articoli di giornali e di riviste, discussioni e polemiche:

un dibattito, in «Italia Contemporanea», 2011, 262, pp. 7-27. D. Cofrancesco, *Il mito europeo del fascismo*, in «Storia Contemporanea», XIV, 1983, 5-45; Id., *Appunti per una analisi del mito romano nell'ideologia fascista*, in «Storia Contemporanea», XI, 1980, pp. 383-411.

[22] «Ancora oggi appare assai difficile dire se vi sia stata una idea d'Europa privilegiata dal fascismo: ciò anche perché rispetto ad essa il regime non ebbe un atteggiamento chiaro e costante» (G. Longo, *Introduzione*, in Id. – a cura di –, *Il Fascismo e l'idea dell'Europa*, cit., p. 8).

[23] «Sul finire degli anni Trenta – scrive ancora la Longo – erano chiari i segni della fine del ciclo delle rivoluzioni democratiche […] ed era altresì chiaro che si stava lentamente definendo un nuovo modello totalitario […]. In questa dimensione l'idea di un fascismo "universale", di un ambito europeo del fascismo, in opposizione alla vecchia Europa liberale era stata assai importante nel panorama ideale del regime [...]; ma con l'ascesa del nazismo questa prospettiva era apparsa inattuabile e aveva lentamente perso contorni definiti, mentre nel contempo si era rafforzato uno degli elementi che l'avevano caratterizzata, quello della "romanità", non più intesa in un quadro europeo, ma imperiale. Questo fattore permetterà al fascismo di rivendicare una originalità nel quadro internazionale, rispetto al nuovo ordine nazista, ma non tanto da diventare un elemento di aggregazione e identificazione ideologica» (ivi, p. 16).

> insomma il nome "Europa" è stato con insolita frequenza tirato in ballo, a torto e a ragione, per diritto e per rovescio. Ma se ci fermiamo ad analizzare un po' da vicino che cosa s'intenda per "Europa", ci accorgiamo subito dell'enorme confusione che regna nella mente di coloro che […] ne parlano e scrivono con tanta foga e insistenza. Quale sia il valore esatto del termine, rimane nascosto: e si potrebbe proprio ripetere il "che ci sia ognun lo dice, dove sia nessun lo sa"[24].

Pur nell'«enorme confusione» di coloro che di Europa parlavano con tanta «foga e insistenza», appare abbastanza chiaro, a questo punto, il senso, politico oltre che schiettamente filosofico, del riferimento di Agostino Gemelli alla "genuina italianità" di Vico; e altrettanto chiaro risulta essere quanto Croce, nel 1936, scrisse ne *Il Vico e l'ortodossia* riguardo alla «stampa cosiddetta cattolica o veramente clericale italiana, giornali, riviste, libercoli e libroni»; commentando difatti, fra gli altri, un articolo di Giancarlo Vigorelli apparso l'anno precedente su «L'Avvenire d'Italia»[25], Croce affermava:

> Un altro ancora, memore certamente di quanto la Chiesa romana, come tutti sanno, operò per il risorgimento della patria italiana col combattere l'Austria e i vecchi governi e promuovere indipendenza e libertà e aprire agli italiani le porte di Roma; memore del geloso sentimento di italianità da essa sempre dimostrato col tener lungi dall'Italia gli stranieri; intona un'alta canzone [...] celebrando il nuovo

[24] Ho tratto il testo, poi caduto nelle seguenti edizioni, dalla *Prefazione*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, a F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 8. Così prosegue Chabod alle pp. 8-9, riferendosi appunto, oltre che all'incontro del 1942 sopra ricordato, anche ad un convegno sull'Europa organizzato dalla Fondazione "Alessandro Volta" nel 1932: «È vero che nel 1932 (14-20 novembre) la Reale Accademia d'Italia dedicò uno dei "convegni Volta" proprio al tema "Europa" […]. Ma i contingenti motivi politici ebbero assoluta prevalenza sui motivi scientifici; e il convegno […] si trasformò per la più parte in una discussione politica sul presente e sull'avvenire dell'Europa […]. Scientificamente, quindi, nulla uscì da quella riunione. Più presso a noi, nel 1942, l'Istituto Nazionale di Cultura Fascista fece discutere, prima in riunioni dei locali "Gruppi Scientifici", poi in un convegno nazionale a Roma, la "Idea dell'Europa" […]. Ma anche qui la discussione fu, sostanzialmente, […] discussione politica, con profezie e piani e vagheggiamenti per il futuro».

[25] G. Vigorelli, *Interpretazioni del Vico*, in «L'Avvenire d'Italia», 16 febbraio 1935.

merito nazionalistico della Chiesa per avere restituito al Vico il "volto italiano", sgombro dell'"imbarbarimento" e della "nordizzazione" che avrebbe sofferto per la violenza da me esercitata.

Una volta, concludeva quindi Croce, «i preti, nelle loro vecchie scuole, imparavano a scrivere generalmente con certa correttezza. Ma ora, a quanto sembra, vivono il loro momento dionisiaco e futuristico»[26].

4. Non solo la stampa strettamente cattolica indulgeva però a simili argomenti. La *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini riporta difatti un paragrafetto espressamente dedicato a criticare il tentativo fascista di ascrivere Vico – assecondando anche le forze filo-cattoliche e anti-gentiliane presenti all'interno del partito[27] – al ruolo di precursore di quello sconnesso "nazionalismo romano" che avrebbe dovuto favorire la "missione civilizzatrice" del regime in Europa. Il testo dell'accademico d'Italia Francesco Orestano intitolato *Roma nell'opera di Giambattista Vico*, è così giudicato un «profluvio di spropositi, indicanti la più compiuta ignoranza degli scritti del Nostro»[28]; e un capitolo dedicato a *Vichianesimo ai margini*

[26] B. Croce, *Il Vico e l'ortodossia*, cit., pp. 304 e 305.

[27] Si legga a tal proposito quanto scrive C. Cesa ne *I nemici di Giovanni Gentile (1929-1941)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII, 2004, pp. 1-18, p. 12: «L'erosione delle posizioni di Gentile si manifestava... in molti settori. Ai primi del 1937, quasi contemporaneamente alla estromissione di Gentile dall'Istituto di cultura fascista, venne istituito a Firenze, su iniziativa di Bottai, il Centro nazionale di studi sul Rinascimento, e commissario venne nominato Giovanni Papini [...]. Uno dei motivi ispiratori del Centro era di opporre l'"umanesimo" alla temuta egemonia del Terzo Reich: quindi Rinascimento, ma anche cattolicesimo – e ci fu anche un tentativo di espandersi in Germania, con Ernesto Grassi. Come che fosse, era singolare che da un Centro di studi sul Rinascimento Gentile fosse completamente escluso».

[28] B. Croce, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Napoli, Ricciardi, vol. II, 1948, p. 862 (cfr. F. Orestano, *Roma nell'opera di G.B. Vico*, Roma, Istituto di Studi Romani, 1937). Croce stroncò l'opera anche su «La Critica» del 1938: «Ammesso […] che giovi venire commemorando gli "esaltatori" di Roma – della qual cosa io dubito […] – non s'intende come si sia pensato a collocare tra quelli, assegnandogli un posto cospicuo, proprio Giambattista Vico»

del Vico inserito ne *Le origini del Risorgimento* curato nel '38 da Ettore Rota[29] è a sua volta valutato come una «compiuta e molto inabile falsificazione nazionalistica del pensiero vichiano»[30].

Più interessante, però, è il libro che Nino Tripodi – poi parlamentare della Repubblica Italiana nelle fila del Msi, direttore del «Secolo d'Italia» e parlamentare europeo – dedicò nel 1941 a *Il pensiero politico di Vico e la dottrina del fascismo* per la Scuola di mistica fascista "Sandro Italico Mussolini"[31]: «Entrambi [positivisti e idealisti]», scriveva l'autore,

> allontanandosi dalla nostra tradizione speculativa, ebbero comune nel monismo il loro punto di gravità, ma non ottennero che su di esso confluisse *la millenaria civiltà latino-mediterranea*, [...] verso quella nuova concezione che Mussolini ha definita spiritualistica, [...] nel senso [...] di una forza spirituale capace di dominare la materia [...]. Se la dottrina vichiana e quella fascista credettero nella realtà obiettiva, superarono per altro la accidentalità di essa, ne vagliarono piuttosto

(*Recensione* a F. Orestano, *Roma nell'opera di G.B. Vico*, in «La Critica», XXXVI, 1938, pp. 212-215, p. 214).

[29] E. Rota (a cura di), *Le origini del Risorgimento*, Milano, Vallardi, vol. I, 1938, pp. 392-415.

[30] B. Croce, *Bibliografia vichiana*, cit., p. 862.

[31] Sulla Scuola di mistica fascista si vedano: T. Carini, *Niccolò Giani e la Scuola di Mistica fascista, 1930-1943*, prefazione di M. Veneziani, Milano, Mursia, 2009; A. Grandi, *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, Milano, Rizzoli, 2004; E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993. «La glorificazione della figura di Mussolini, come un nume vivente», ha scritto in particolare quest'ultimo nel capitolo dedicato a *Il «nuovo Dio d'Italia* (pp. 261-297), «divenne un aspetto predominante nell'attività di fascistizzazione delle nuove generazioni […]. Nel 1930 sorse anche una scuola di "Mistica fascista", per iniziativa di giovani universitari che volevano dedicarsi interamente al culto di Mussolini, abbeverandosi a quella che essi consideravano la fonte della religione fascista […]. I mistici, che avevano eletto a loro maestro spirituale il fratello del duce, Arnaldo, meditavano sugli scritti e i discorsi del duce e ispiravano la loro condotta di vita all'ideale di una dedizione totale, fino al sacrificio della vita. Anche sposarsi e procreare era sentito dai giovani mistici come un atto di obbedienza e di devozione al duce. Alcuni dei principali cultori della mistica mussoliniana, come il fondatore Niccolò Giani, morirono in guerra dove erano andati volontari» (ivi, pp. 272-273).

> il processo interiore che dalla causa porta all'effetto e dal movente al fine, ne intesero il dualismo in cui è tutta la sua tormentata tragedia, e da questa analisi che nessun elemento ha trascurato, né alcuno ha distrutto, *trassero quella grande sintesi orientatrice della nostra vera cultura sin dall'epoca della Scolastica, cioè a dire dall'inizio di una nuova filosofia rivoluzionaria tendente a dare unità al mondo ed allo scibile umano*[32].

Il fatto «curioso», commenta la *Bibliografia vichiana*,

> è che l'autore stesso, quasi per mostrare egli per primo che la cosiddetta dottrina del fascismo non ha nulla da vedere col pensiero politico del Vico, scrive che i fascisti, a esempio del loro «duce», non hanno «studiato» l'autore della *Scienza nuova* «quale maestro», né lo hanno seguito «quali discepoli»[33].

Ora, e al di là di simili giudizi, è indubbio che nel corso di un complesso trentennio la filosofia di Vico era sempre più divenuta uno degli innumerevoli tasselli sulla scacchiera delle polemiche politico-culturali del regime. All'interno di tali polemiche, una parte forse minoritaria, ma non per ciò meno interessante dal punto di vista storiografico, aveva tentato di fare del filosofo, in opposizione all'interpretazione neo-idealistica, il campione di una religione "genuinamente italiana" e, al contempo, l'antesignano di un'Europa romanizzata e fascistizzata.

Buonaiuti, dal canto suo, individuò fin da subito, come si è visto, il nodo metodologico della questione: Vico dovrebbe essere letto piuttosto a partire dalle sue effettive ascendenze che non in funzione della contemporaneità dell'interprete; ricordando poi nel 1936 le sue recensioni anti-crociane d'inizio secolo, egli seppe pure inquadrare chiaramente i risvolti "politici" sottesi al dibattito:

> se la mia postilla al libro del Croce sul Vico apparve con le mie iniziali, anziché col mio nome e cognome, fu proprio per volere del Gemelli, il

[32] N. Tripodi, *Il pensiero politico di Vico e la dottrina del fascismo*, Padova, Cedam, 1941, pp. 28-29, corsivi miei.

[33] B. Croce, *Bibliografia vichiana*, cit., p. 863.

> quale ebbe scrupolo di pubblicare un articolo con la mia piena firma. Ma il medesimo p. Gemelli, a quanto pare, violò il mistero ch'egli stesso aveva imposto a me e alla sua rivista. Allora il p. Gemelli aveva tutto da spremere dai corifei dell'idealismo italiano Croce-Gentile e li accarezzava calcolatamente. Il giorno in cui ne avesse spremuto quanto sognava (vertice delle aspirazioni il riconoscimento statale della sua università) li avrebbe ben saputi, disinvoltamente, buttare da canto[34].

E tuttavia, come si è già anticipato al § 1, fu lo stesso Buonaiuti a cercare anch'egli, fra le macerie della seconda guerra mondiale, di fare di Vico, in forma diversa, l'«ultimo rappresentante» e l'«ultimo baluardo» di una «nostra autoctona spiritualità»[35].

5. Nell'articolo su *La religiosità del pragmatismo*, firmato nel 1908 con lo pseudonimo di P. Baldini, Buonaiuti sottolinea con forza la dimensione escatologica posta alla base del suo credo: la religione, afferma Buonaiuti, «è uno sforzo, che sorge dal basso, di rinnovamento umano» e che

> non consiste in una consapevolezza di rapporti metafisici fra l'ente finito e l'infinito; *ma in una esaltazione di coscienze verso finalità sperate. La religione è innanzitutto e soprattutto escatologia, attesa cioè impaziente di ultimi eventi. L'orizzonte escatologico è la causa finale di ogni atteggiamento religioso*[36].

[34] E. Buonaiuti, *La sensibilità di B. Croce*, cit., p. 292.

[35] E. Buonaiuti., *Giambattista Vico*, in Id., *I maestri della tradizione mediterranea*, cit., pp. 491-526, cfr. p. 500.

[36] P. Baldini [E. Buonaiuti], *La religiosità secondo il pragmatismo*, in «Il Rinnovamento», II, 1908, pp. 43-66, p. 57, corsivi dell'autore. Ricordando queste medesime parole, Fausto Parente – nella voce per il *Dizionario biografico degli italiani* dedicata al prete modernista – così ha sintetizzato la visione storica e filosofica buonaiutiana: «Come ebbe a definirla nel 1908, per il B[uonaiuti] l'esperienza religiosa fu essenzialmente "escatologia, attesa, cioè, impaziente di ultimi eventi" e chi ne scorra gli scritti si accorge facilmente che l'attesa di una palingenesi imminente e radicale è forse la vera nota dominante, il vero *Leitmotiv*, del suo pensiero. Se è certamente vero che questa palingenesi, durante gli anni della sua giovinezza, ha una coloritura mondana e "sociale" piuttosto marcata […],

E precisamente la prospettiva escatologica è uno degli aspetti che più chiaramente emerge dalla lettura vichiana di Buonaiuti: «Giambattista Vico», scrive infatti l'autore ricordando anche il "suo" Gioacchino da Fiore,

> traduce in termini di filosofia della storia quella che era stata la visione di Tertulliano e di Ippolito, come di Gioacchino da Fiore, la visione delle diverse età del mondo, e con questo assolve un compito ambivalente. Da una parte porta all'estremo limite possibile la traduzione della teologia tradizionale in termini razionali, e dall'altra formula il vaticinio di quella che sarà la via della possibile rinascita, quando il ciclo inevitabile delle età debba rifarsi da capo[37].

Buonaiuti vede di conseguenza in Vico l'interprete di una tradizione ormai declinante e il testimone di una civiltà di là da venire:

> Qualunque fosse per essere la sua posizione nel mondo, [… Vico], come tutti i grandi maestri di questa impareggiabile tradizione che è la spiritualità mediterranea, sarebbe stato [anche] il sacerdote di una rivelazione di cui avrebbero tesaurizzato i futuri[38].

solo tenendo conto di tale iniziale atteggiamento, che non verrà mai veramente meno e che riaffiorerà in maniera significativa nei suoi ultimi anni, è possibile rendersi conto esattamente di che cosa egli intendesse per "escatologia" e, di conseguenza, come vedesse la stessa esperienza religiosa: escatologia è l'attesa di un rovesciamento totale della realtà, rovesciamento che è, insieme, spirituale e materiale. Di questa palingenesi, egli si sentì sempre – e ciò andò sempre più accentuandosi nel corso della sua vita – l'annunciatore» (*Ernesto Buonaiuti*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, vol. XV, pp. 112-122, p. 121). Marcella Ravà ha ugualmente scritto che «due sono i cardini sui quali poggia per [… Buonaiuti] il cristianesimo: il Regno di Dio e la paternità divina. Il cristianesimo è sì un'escatologia, ma l'essenza di questa non è legata necessariamente alle forme mitiche dell'epoca neo-testamentaria. Il Regno di Dio è l'avvento, se prossimo o remoto Dio solo lo sa, della giustizia, della pace e dell'amore» (M. Ravà, *Introduzione*, in Id., *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, cit., pp. XI-XXIV, p. XIV).

[37] E. Buonaiuti, *Giambattista Vico*, in Id., *I maestri della tradizione mediterranea*, cit., p. 501.

[38] Ivi, p. 506.

Vico quale "sacerdote di una nuova rivelazione", dunque; e il «ciclo inevitabile delle età» come la possibilità, o la speranza, di rivivificare il cuore del vecchio continente col soffio della sua migliore "spiritualità". Così, scrive ancora Buonaiuti facendo nuovamente il nome di Gioacchino da Fiore,

> Vico ha visto come nessuno, al declinare della nostra tradizione millenaria, quel che di solenne aveva costruito la nostra cultura in passato e quel che sarebbe stato il destino fatale del ciclo ricorrente della civiltà nel mondo. Anche i grandi interpreti della storia che la tradizione cristiana ed ecclesiastica aveva generato in passato, avevano intravisto le leggi immanenti dei cicli spirituali. […] Gioacchino da Fiore aveva sognato l'avvento della terza età nello Spirito. Gli eventi avevano miseramente smentito i presagi del veggente calabrese. Ora, a distanza di mezzo millennio, la storia postulava una nuova interpretazione. Quando e come ci si sarebbe affrancati dalla nuova barbarie? Perché, a differenza incolmabile da tutto l'ottimismo sociale e culturale a cui euforicamente si abbandona quell'idealismo germanico di cui si vorrebbe vedere in Vico un precursore ed un antesignano, Giambattista Vico ha del corso degli umani eventi il medesimo senso drammatico e tragico, che aveva avuto ai suoi inizi la tradizione biblica come aveva avuto la più venerabile tradizione sacrale della cultura ellenica[39].

Secondo quanto emerge dalle ultime righe di questo passaggio, a lato della visione escatologica affiora, nel Vico di Buonaiuti, anche quella netta opposizione al neoidealismo che già era stata al centro delle recensioni d'inizio secolo e che fu più in generale una costante della sua produzione filosofica[40]. Dal punto di vista della storio-

[39] Ivi, p. 516.

[40] Cfr. anche ivi, p. 521: «Tutta la grande costruzione di Giambattista Vico poggia sulla fede inalterabile in una sapienza trascendente che, come ha impresso un ordine e un ritmo alla mole dell'universo fisico, così accompagna sostiene e dirige ad una meta infallibile il faticoso andare degli uomini nella storia. La visione morale vichiana non ha nulla del soggettivismo etico che sarà caratteristico del cosiddetto idealismo germanico». «Il Buonaiuti è nettamente dualista – scrive Marcella Ravà – egli sente il male, non come semplice negazione del bene, ma come entità reale, "corpulenta"» (M. Ravà, *Introduzione*, in Id., *Bibliografia degli*

grafia vichiana, alla base di questo tema è presente, come già detto, una questione di metodo, questione che è ripetuta pure al principio dello scritto qui analizzato: «il pensiero, come ogni paternità, scende, non risale»[41]. Su tale principio, in sé corretto, si appoggia però adesso l'altra fondamentale tesi della sostanziale estraneità dell'idealismo al cuore di quella civiltà «cristiana e mediterranea»[42] alla quale apparterrebbe invece l'autore della *Scienza Nuova*: Vico sarebbe stato capace di intravvedere, o di anti-vedere, come il soggettivismo razionalistico fosse destinato ad aprire le porte a quella organica barbarie della riflessione la cui maggiore espressione si sarebbe poi espressa, per il prete modernista, nelle diverse forme assunte dall'idealismo:

> solo nei secoli più recenti l'Italia sembra essersi andata discostando dalle pure fonti del suo secolare magistero. La corrosione dei suoi più insigni abiti mentali, delle aspirazioni più alte a norma dei principi e dei criteri che hanno guidato per millenni la costituzione della sua unità spirituale, è fenomeno recente. Probabilmente proprio Vico è stato il primo ad annunciare, con […] presagio chiaroveggente, come, contaminando le presupposizioni ideali normative della sua storia e della sua spiritualità, l'Italia sarebbe stata un giorno vittima di una nuova barbarie. Ultimo rappresentante di una tradizione che si andava spegnendo solo per una aberrante deviazione del nostro senso morale e storico, Giambattista Vico avrebbe potuto essere designato come precursore e annunciatore di quella barbarie concettuale […]. Era partito dall'assimilazione […] di Tacito e di Platone […]. E, strana cosa, Tacito con la sua descrizione della barbarie germanica, gli avrebbe offerto il destro di ricostruire *sub specie aeternitatis*, la forma tipica della primitiva età barbarica della umanità in genere[43].

scritti di Ernesto Buonaiuti, cit., p. XV); e in nota aggiunge: «Il Buonaiuti ha sempre combattuto l'idealismo, soprattutto perché questo, secondo lui nega l'esistenza reale del male, nel quale vede soltanto un aspetto negativo del bene» (*ibidem*).

[41] E. Buonaiuti, *Giambattista Vico*, in Id., *I maestri della tradizione mediterranea*, cit., p. 493.

[42] *Ibidem*.

[43] Ivi, pp. 513-514. «Quando in un avvenire non lontano – aveva già scritto Buonaiuti nell'*Introduzione* alla raccolta – si potrà, all'indomani di un'esperienza amarissima, constatare quanto sia stata funesta, alla disciplina della nostra vita collettiva, una filosofia della storia che condizionava e subordinava il progresso

In quello stesso 1945 nel quale uscivano *I maestri della tradizione mediterranea*, d'altra parte, Buonaiuti rendeva ancora più esplicito – ribadendo il suo anti-hegelismo – il senso della sua accusa alla nuova barbarie idealistica di cui Vico sarebbe stato il «precursore e annunciatore». In *Pellegrino di Roma*, narrando delle dolorose vicende relative all'enciclica *Pascendi dominici gregis* (1907)[44], con la quale il movimento modernista venne condannato, Buonaiuti definiva infatti la «filosofia hegeliana, di cui Benedetto Croce […] si costituiva patrocinatore e divulgatore in Italia», come la «celebrazione del fatto compiuto», la «negazione di qualsiasi male» collettivo o individuale, e di qualsiasi «Trascendente». Per questo, proseguiva Buonaiuti,

> La filosofia hegeliana è logicamente il presupposto ideale di ogni esaltazione inconsulta, illimitata e irriflessa della forza come forza, della sopraffazione come sopraffazione[45].

Così, mentre il movimento modernista non aveva fatto altro «che riprendere, in forme più dimesse e probabilmente più aderenti alla realtà come più in armonia con le tradizioni della spiritualità italiana sempre sostanzialmente cattolica, il programma mazziniano»[46],

umano alle leggi brute dell'economia e al miraggio della violenza e della sopraffazione, ci si persuaderà facilmente che la prima causa del nostro inarrestabile avvicinarci ad una uraganica crisi di logoramento e di sgretolamento nazionali, la si era posta il giorno in cui, voltando le spalle alle nostre più solide e costanti tradizioni, avevamo mendicato da altri la concezione della nostra spiritualità e dell'universo intorno a noi» (Id., *Introduzione*, in Id., *I maestri della tradizione mediterranea*, cit., p. 8).

[44] Sull'enciclica e sui giudizi di Croce, Gentile e dello stesso Buonaiuti, rinvio a G. Semerari, *Modernismo e religiosità laica*, in Id., *Novecento filosofico italiano*, Napoli, Guida, 1988, pp. 79-119.

[45] E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Roma, Darsena, 1945. Leggo dalla ed. Laterza a cura di M. Niccoli, introduzione di A.C. Jemolo (Bari, 1964), pp. 86-87.

[46] Scrive Malusa in *Ernesto Buonaiuti e l'idealismo di Croce e Gentile* riguardo al riferimento di Buonaiuti a Mazzini (cit., p. 201): «Al lettore d'oggi risulta piuttosto strano che l'esponente più in vista del modernismo italiano ritenga che la religiosità civile più adatta per liberare gli italiani dai loro vizi e dalla politica

Croce si era al contrario fatto

> in qualche modo complice […] di quell'idealismo germanico, radicalmente difforme da tutte le congenite tendenze dello spirito nazionale italiano, trapiantare il quale in Italia significava, e lo si vide alla prova dei fatti, alterare i nostri connotati, coartare le nostre primigenie tendenze, essiccare la vecchia linfa della nostra vitalità spirituale, farci succubi della Germania[47].

Del pari, nella *Prefazione alla seconda edizione* del *Lutero*[48], dopo aver protestato per il fatto che il lavoro, uscito da un corso universitario del 1921 – quando si preparava la marcia su Roma – «avrebbe dovuto essere la documentazione lampante della inalterabile aderenza [dell'autore] alla sostanza perenne della disciplina ecumenica del romanesimo» e fu invece «lasciata da parte come l'opera di un reietto»[49], Buonaiuti ripercorreva, con poche ma dense parole, la storia della filosofia post-kantiana. Egli voleva in tal modo mostrare come le premesse dell'idealismo si fossero costituite attraverso una vera e propria "deviazione" intellettuale volta ad eliminare i

non democratica stia nel modello mazziniano»; più utile avrebbe potuto essere «l'apporto di Gioberti, la cui impostazione legata alla filosofia della rivelazione avrebbe potuto meglio garantire l'aggancio religioso dell'impegno civile» (ivi, p. 202). Su Buonaiuti e Gioberti (in realtà dal primo «poco citato») cfr. anche ivi, p. 180: «Non intraprenderò alcun confronto tra le posizioni dei due pensatori, ma sono convinto che in Buonaiuti ritornano atteggiamenti di una sorta di "riformismo" filosofico-religioso, simili a quelli che hanno mosso Gioberti a propugnare la centralità del cristianesimo, nell'ambito di una sua lettura "filosofica", o meglio di una sua lettura che prescindeva da ogni fissità dogmatica, pur riconoscendo sia la rivelazione che la trascendenza. Atteggiamenti che ritroviamo in Buonaiuti. Il pensatore romano sembra estraneo al pensiero di Gioberti perché ne conosce superficialmente l'intera produzione» (ivi, p. 180).

[47] E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, cit., p. 88.

[48] Id., *Lutero e la riforma in Germania*, Roma, Faro, 1945. Per un inquadramento del complesso rapporto fra il pensiero buonaiutiano ed il luteranesimo – anche in relazione alla polemica anti-idealistica –, si veda: G. Rota, *Su Rudolf Otto e sulla diffusione del suo pensiero in Italia*, in «Rivista di storia della filosofia», LXVII, 2012, pp. 317-339; a questo testo si rimanda anche per una più ampia bibliografia.

[49] E. Buonaiuti, *Prefazione alla seconda edizione*, in Id., *Lutero*, cit., pp. VII-VIII.

residui di trascendenza e dualismo che pure permanevano nel criticismo[50]; più ancora, però, in queste pagine veniva definitivamente fermato il nesso fra la «barbarie concettuale» dell'idealismo e il totalitarismo nazista:

> È passato poco più di un quindicennio [da quando scrivevo l'ultimo capitolo della prima edizione del Lutero] e Dio mi ha concesso l'amara ventura di vedere tradotta in realtà la mia previsione. Nell'ultimo capitolo della prima edizione di questo *Lutero* io avevo cercato di individuare le tappe attraverso cui è passata negli ultimi secoli la laicizzazione progressiva della spiritualità religiosa in Germania. Il soggettivismo della giustificazione per fede mi appariva trasmigrato nel soggettivismo della ragione pura e delle sue forme "a priori". L'idealismo post-kantiano aveva abbattuto il simulacro della inattingibile cosa in sé. Aveva così aperto il varco al postulato della totalitaria spiritualità del reale, di cui la eticità dello Stato è il corollario inevitabile e l'applicazione concreta. Dalla statolatria hegeliana al nazismo, il passo era inevitabile[51].

Poche righe appresso, Buonaiuti proseguiva poi, e significativamente, con un riferimento a quel Tacito che, autore vichiano, si è già visto incarnare nell'antico popolo germanico la barbarie *sub specie aeternitatis*:

> il movimento nazista sorse a fare appello ai motivi della razza e del sangue, trasformando la consapevolezza nazionale della Germania unita in un senso etnico e razziale perfettamente analogo a quel senso tribale caratteristico dei germani descritti da Tacito. Era il modo più acconcio a superare le divisioni concettuali[52].

[50] «È risaputo – scrive Buonaiuti – come nella filosofia kantiana fosse rimasto, allo stato fluido e indistinto, un certo dualismo. Il concetto del "noumeno", della cosa in sé, allo stato di nebulosa irraggiungibile e indefinibile, rappresenta, si potrebbe dire, in forma grossolana un ostacolo da superare o un'aporia da trasfigurare. La posizione di Kant era in realtà una posizione di equilibrio instabile e precario» (ivi, pp. IX-X).

[51] Ivi, pp. X-XI.

[52] Ivi, p. XI.

6.L'Italia buonaiutiana avrebbe quindi dovuto essere vichianamente rigenerata sulla base di quella tradizione che più le appartiene e che con rinnovata spiritualità poteva identificare «sulle sponde del grande mare "interno"» un centro senz'altro diverso da quello che nell'urbe avevano creduto d'intravvedere i fascisti, ma che nondimeno finiva pur con opposte intenzioni, per distorcere, in modo non troppo dissimile, il senso storico di quanto espresso dall'autore della *Scienza nuova*.

Nella sua monografia del 1911, Croce spiegava come la "prima forma della gnoseologia vichiana", avrebbe rappresentato il tentativo, sostanzialmente mancato, di «fronteggiare, con un sol movimento tattico, dommatici e scettici»[53]. *Mutatis mutandis*, Buonaiuti cercava, col suo "Vico mediterraneo", di muoversi fra le contrapposte e declinanti schiere dei neotomisti, dei fascisti e dei neohegeliani; travisando però i suoi stessi principi metodologici, egli non riusciva né a raggiungere l'agilità e la freschezza critica dell'esposizione crociana[54], né a rispondere con originalità a quella esigenza di ricostruzione che pure veniva da lui stesso accoratamente manifestata:

> Il mondo della nostra cultura domani avrà un formidabile compito da assolvere di revisione e reintegrazione per portare la nostra spiritualità sul binario delle nostre tradizioni di realismo filosofico, di trascendentismo religioso, di fede umile e contrita in Dio Padre, nel Cristo Salvatore, nella Chiesa, perenne amministratrice dei carismi dell'immortalità[55].

Con la dedica alle accademie dell'Europa che apre la *Scienza nuova* del 1725, Vico confidava – amaramente fallendo lo scopo – che

[53] B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, a cura di F. Audisio, Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 26.

[54] Con questi aggettivi è definito nella *Bibliografia vichiana* (cit., vol. II, p. 875) il testo di Croce in opposizione alla «prolissità spaventosa» della «stucchevole» *Introduzione allo studio di Giambattista Vico* di Franco Amerio (Torino, Sei, 1947).

[55] E. Buonaiuti, *Prefazione alla seconda edizione*, in Id. *Lutero*, cit., p. IX.

la sua opera, venisse accolta dalla repubblica delle lettere dell'intero continente[56].

La dedica, com'è noto, cadde nelle successive edizioni del capolavoro, e Vico fu costretto a difendersi, nelle *Vici Vindiciae*, dalle accuse – mosse nel 1727 dall'*ignotus erro*[57] sulle pagine degli «Acta Eruditorum» di Lipsia –, di troppo concedere «ad ingenium ponificiae Ecclesiae»[58]. Accuse, queste, che tanto più ferivano l'autore della *Scienza nuova* quanto più colpivano il suo desiderio di parlare un linguaggio rischiarato dai lumi del pensiero europeo e non chiuso nei chiostri della Roma papale: «le *Vindiciae*», ha scritto a tal proposito Riccardo Caporali collocandone la storia nel quadro dei procedimenti della Santa Sede contro la possibile eterodossia della *Scienza nuova*,

> agirebbero contemporaneamente su due fronti. Uno aperto, pubblico e dichiarato, contro colui che sommariamente aveva giudicato la *Scienza nuova* come un ricettacolo di inconsistenti fantasie conformi alla "pontificia Ecclesia" […]. E uno taciuto, sotterraneo ma ben più grave e minaccioso, contro il sospetto opposto, di aver sostanzialmente travisato le verità e i precetti di quella medesima "pontificia Ecclesia", appena sotto il velo di un'adesione forzata e superficiale[59].

[56] Cfr. G. Vico, *Scienza nuova* (1725), in Id. *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, 2 voll., vol. II, pp. 977-978.

[57] G. Vico., *Vici Vindiciae*, in *Varia. Il* De Mente Heroica *e gli scritti latini minori*, a cura di G.G. Visconti, Napoli, Guida, 1996, p. 47.

[58] Ivi, p. 43. Così rispose Vico: «Non a caso […] da quel vagabondo sconosciuto è stato usato il termine "ingegno"; questo termine infatti mette a nudo la capziosità del linguaggio con cui si esprimono i protestanti quando dicono che la Chiesa romano-cattolica si basa sull'ingegnosità delle argomentazioni e non sulla verità del suo fondamento […]. Ma questo io lo ascrivo a mio grande merito […]. E perché non avrei dovuto conformare il mio sistema a quello della Chiesa che indica la verità?» (ivi, pp. 53-55).

[59] R. Caporali, *Rivendicazioni e doppiezze (a proposito delle* Vici Vindiciae), in Id., *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006, pp. 1-28, p. 3. Su questo argomento si rimanda in particolare agli studi di Girolamo De Miranda (*"Nihil decisum fuit". Il Sant'Ufficio e la Scienza nuova di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXVIII-XXIX, 1998-1999, pp. 5-69) e Gustavo Costa (*Vico e*

Fino all'ultimo perseguitato dalle istituzioni ecclesiastiche, Buonaiuti non seppe cogliere, nel 1945, quella dimensione di universalità alla quale Vico aspirava dalla Napoli settecentesca. Col restringere d'altra parte le determinazioni del pensiero vichiano all'interno di una categoria ermeneutica come quella della "tradizione mediterranea", egli rimase inoltre legato ai termini di una polemica ormai destinata a perdere di consistenza, precludendosi in definitiva la possibilità stessa d'inquadrare il significato della *Scienza nuova* nella più ampia cornice della complessiva cultura filosofica europea[60].

l'Inquisizione, in «Nouvelles de la République des Lettres», 2, 1999, pp. 93-124). In un recentissimo intervento intitolato *Religione, filosofia e modernità in Vico (con un'appendice su "Vico, Thomas Gataker e la filologia protestante")* tenuto al Convegno su *Razionalità e modernità in Vico* (atti a cura di M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2012, pp. 179-185), Costa ha scritto fra l'altro: «Torniamo al contesto storico, ossia alla crisi della coscienza europea, a patto di modificare radicalmente lo schema storiografico di Paul Hazard per intendere meglio la realtà italiana. In Italia, fra il Sei e il Settecento, la crisi della coscienza europea è crisi della Chiesa tridentina e del suo strapotere, che tende a soffocare ogni nuova iniziativa […]. Solo da quando mi sono immerso nello studio dei documenti dell'Indice e dell'Inquisizione ho potuto rendermi conto della ragione delle anomalie italiane, fra le quali non esito ad annoverare la *Scienza Nuova*: un capolavoro filosofico, solo apparentemente sganciato dal pensiero europeo. In realtà quel libro contiene verità esplosive, celate sotto la superficie banale di dichiarazioni opportunistiche» (ivi, p. 186).

[60] «Nella storia europea – ha scritto di nuovo Chabod in *Appendice* alla sua *Storia dell'idea d'Europa* (cit., p. 167) – volta per volta un popolo è stato l'antesignano, ha portato la fiaccola della civiltà: ma tutti quelli che sentivamo veramente come *Europa* sono stati, almeno in un punto e in un momento antesignani e hanno *dato* agli altri. Francesi e Italiani, Tedeschi e Inglesi, Spagnuoli e Svizzeri e Olandesi e Polacchi e scandinavi, tutti hanno aggiunto qualcosa di proprio al gran bene comune: quasi una famiglia i cui membri debbono contribuire, sia pure in diverse proporzioni, ad accrescere il possesso comune […]. Un paese vi darà Dante e Michelangelo, e Tiziano, Leonardo e Galileo, e Vico, Palestrina e Verdi; un altro Corneille e Voltaire, Pascal e Montesquieu, Manet e Debussy; un altro Shakespeare e Bacone, Newton e Locke, Adamo Smith e Schelley; un altro Goethe e Kant, Dürer e Bach, Mozart e Beethoven […]: ma insomma, tutti qualcosa han dato».

Roberto Evangelista

Critica alla boria e *disperata impresa*. Storia e sottosviluppo in tre voci italiane del dopoguerra: de Martino, Sereni, Levi

Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare [un'epoca] dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione.

K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*

1. *Introduzione*

Nel settembre 1902 il capo del governo Zanardelli, durante il suo viaggio in Lucania, viene accolto dal sindaco di Moliterno: «vi saluto in nome dei miei 8 mila amministrati, dei quali 3 mila sono emigrati in America, e 5 mila si preparano a seguirli»[1]. Nel decennio che va dal 1901 al 1911, l'emigrazione complessiva netta in Italia ammontava alla cifra di 1.661.000 persone; nei primi 50 anni di unità, questa cifra arrivava a 4.230.288 unità. Si tratta di lavoratori cacciati dai processi produttivi in modo *permanente*. Quasi il 75% di queste persone fuggono dalle campagne e dalle condizioni misere del lavoro agricolo[2]. La storia dello Stato unitario si apre con una graduale e poderosa espulsione di manodopera dalle campagne:

[1] Cfr. E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)* (1947), Torino, Einaudi, 1968, p. 351.

[2] Su questi dati cfr. ivi, pp. 352-354. Sereni insiste in particolare sul fatto che le regioni italiane più colpite dall'emigrazione fossero quelle più arretrate rispetto alla penetrazione capitalista.

quel fenomeno che Emilio Sereni chiama *sovrappopolazione artificiale nell'agricoltura* dipende da condizioni e rapporti sociali che *impongono*, nel vero senso della parola, l'emigrazione dei contadini e che denotano pesanti condizioni di disperazione e di miseria. Dice Sereni che «lo [stesso] sviluppo dei nuovi rapporti economici e sociali *caccia* inesorabilmente questi milioni di lavoratori dal processo produttivo nazionale»[3]. Nonostante le differenze fra Italia meridionale e Italia settentrionale, in termini di risposte da parte delle classi contadine, la penetrazione dei rapporti capitalistici nelle campagne e l'accentramento della terra, impedirà a molte braccia di utilizzare tutte quelle risorse che il territorio avrebbe messo a loro disposizione. L'esodo di massa, allora, non fu né segno di un *ingegno* mosso dall'intraprendenza o da una forte volontà di riscatto, né una necessità dovuta a condizioni geografiche del territorio italiano. Come spesso accade in questi contesti, le cause oggettive vengono scambiate per soggettive e le cause soggettive vengono scambiate per oggettive: la volontà individuale – aspetto considerato soggettivo per eccellenza – risulta fortemente determinata e *costretta* da condizioni materiali che sono il frutto dello sviluppo di rapporti sociali che liberavano forza lavoro dai vincoli feudali, lasciando i contadini in preda alle ipoteche; allo stesso modo, il territorio offriva diverse opportunità di impiego per la forza lavoro liberata dagli stretti vincoli feudali, ma il processo di accentramento delle terre nelle mani invisibili delle banche di credito, delle industrie, di contadini arricchiti, di professionisti, o di vecchia nobiltà convertita al capitalismo agrario, non permetteva l'impiego dignitoso della forza lavoro disponibile. Questa sovrappopolazione contadina, assumeva la caratteristica di artificialità a causa di rapporti sociali e di modelli produttivi frutto della storia della civiltà.

Non è mia intenzione parlare di emigrazione, si tratta però di considerare il problema del mondo contadino in Italia. In questo senso, l'emigrazione diventa esempio, indizio, di condizioni di vita misere, di rapporti sociali violenti e di possibilità di riproduzione della propria esistenza estremamente ristrette. La condizione dei

[3] Ivi, p. 358.

contadini si rivela come una condizione arretrata, in cui l'arcaico, il passato sepolto dalla civiltà moderna, ritorna come relitto, come qualcosa che non serve più. L'osservazione dello storico, dell'etnologo, dell'artista, si soffermerà su quegli aspetti del Meridione agrario che ripropongono modelli di vita medievali, superstiziosi, primitivi. Il problema del sottosviluppo, delle condizioni *arretrate* di vita, mette in moto un atteggiamento euristico che ha come primo compito quello di evitare il giudizio aprioristico su questo *ricorso* e relegarlo a fenomeno senza significato per il presente, sulla base di verità presupposte come migliori perché più *aggiornate*. Già Vico, nel XVIII secolo, si era scontrato con i tentativi di ridurre ciò che è lontano nel tempo e nello spazio a una interpretazione forzata su quello che a noi è più vicino. L'arcaico, infatti, assume sempre più le fattezze del moderno, il lontano assume l'aspetto del vicino, togliendo alla storia la possibilità di parlare dello sviluppo dell'uomo nelle sue forme più complesse.

2. *Il* topos *della boria. La critica di de Martino al sapere etnologico*

Il *Mondo magico* di de Martino comincia con la dedica ad Anna Macchioro che salvò il manoscritto dalle *rovine di Cotignola*. L'introduzione, invece, inizia con l'*ex ergo* shakespeariano che recita la presenza di molte più cose in cielo e in terra che nella filosofia degli uomini. Sono due elementi importanti: le macerie della guerra, che azzerano nell'impressione di de Martino le conquiste della civiltà borghese fascista, a suo modo boriosa nei confronti delle realtà e dei popoli fuori dalla storia, e gli elementi del cielo e della terra come irraggiungibili dalle altezze astratte e razionali della filosofia, di una certa filosofia ovviamente. Sono entrambi elementi non *boriosi*, che negano alla astrazione della ragione, come alla ideologia positiva dello sviluppo della civiltà la possibilità di spiegare l'unità della cultura umana.

> Il compito dell'etnologia storicistica consiste nella possibilità di porre problemi la cui soluzione conduca all'allargamento dell'autocoscienza della nostra civiltà. Solo così l'etnologia può concorrere, per la parte

> che le spetta, alla formazione di un più ampio umanesimo, e riscattarsi dall'oziosità di un sapere meramente naturalistico[4].

Questo *più ampio umanesimo* di cui parla de Martino è l'obiettivo della ricerca etnologica, un *neoumanesimo moderno* al quale l'etnologo napoletano vuole contribuire. La storia del magismo, infatti, non è solo il tentativo di uscire dall'interpretazione naturalista e positivista del problema dei poteri magici, non è solo il tentativo di instaurare una consapevolezza e una *pietà storica* verso l'arcaico per tentare di arginare «l'idoleggiamento antistorico degli arcaismi», ma si tratta di affrontare – o almeno iniziare a farlo – il problema di una nuova coscienza storica della cultura umana.

> Anche in altro senso il problema di una storia del magismo costituisce un contributo alla formazione del neoumanismo moderno. L'unità della nostra cultura resta sostanzialmente affidata a *problemi unificanti*, cioè atti, per la loro natura, a rompere i limiti delle partizioni accademiche del sapere (scambiate talora dagli specialisti per determinazioni *in re* delle cose), e quindi a vincere, per la loro funzione "collegatrice", la perdurante influenza della particolarizzazione e della frantumazione positivistiche[5].

L'unificazione del sapere storico, che diventa anche unificazione della storia, sulla base di problemi unificanti che rimettano in ordine il posto dell'uomo nella natura, è la cifra della critica di de Martino a quella che lui chiama la «boria culturale dell'etnologia». L'atteggiamento naturalista-positivista nei confronti dei poteri magici è il più insistente bersaglio polemico del *Mondo magico*, perché sarebbe proprio quell'atteggiamento che edifica una barriera fra il nostro mondo, quello *accertato* dalle leggi della fisica di Galileo e Newton dove l'identità della persona umana e il suo distacco dalla natura sono elementi e dati sicuri, e quello dei popoli della natura, del primitivo, dove i poteri magici non possono essere interpretati

[4] E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, (Torino, Einaudi, 1948), p. 4.

[5] Ivi, p. 5.

dallo scienziato positivista se non come imposture o suggestioni[6]. La critica al *topos* della boria da parte di de Martino è una critica – vedremo – profonda, che non coinvolge soltanto la *Einstellung* culturale dell'occidente, ma si misura fin da subito con il ritorno di forme arcaiche di comportamenti e istituti, che hanno a che fare con la affermazione della *presenza* umana. Eliminare la boria dell'etnologia vuol dire rimuovere un ostacolo alla comprensione storica del ritorno di comportamenti arcaici nell'universo culturale cosiddetto "normale". Significa, come dice de Martino compiere la *disperata impresa* di comprendere «quel mondo di cui Vico disperava che si potesse mai fermare l'immagine», significa entrare nella «vasta immaginativa di que' primi uomini», come dice Vico citato da de Martino, «le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate, tutte rintuzzate nelle passioni, tutte seppellite ne' corpi»[7].

Il paradigma della boria viene usato da de Martino anche a cavallo del *Mondo magico*, in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, ma, soprattutto, in *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*[8]. Gli articoli centrali di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* si occupano rispettivamente di smontare la posizione naturalista e di criticare ed emendare quella storicista. Questo atteggiamento viene ripreso in chiave politica e direi militante, nel saggio del '49. Se nel primo libro di de Martino era il naturalismo ad essere completamente rigettato, in *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* tocca allo storicismo essere messo duramente sotto accusa. Se il naturalismo manca di storia, perché lo storiografo tratta il mondo che, scrive de Martino, «vive "oltre Eboli"» solo come una storia possibile di cui non vale la pena avere memoria[9], ugualmente la scuola storico cul-

[6] Cfr. ivi, pp. 52-53.

[7] Per la citazione di Vico cfr. ivi, p. 7 e n. 1.

[8] Cfr. Id., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 1949, 3, pp. 411-435.

[9] «Il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la naturalità con cui il mondo poplare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico. In rapporto al fatto che il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese un

turale tedesca non fece altro che sostituire una nuova tecnica per identificare i complessi culturali e sistemarli nel tempo, identificandone l'intreccio di cause ed effetti, dimenticando il *tutto vivente* che costituisce una civiltà e i modi che questa ha di risolvere problemi esistenziali[10]. In verità, in questo articolo, il passaggio che si compie rispetto ai due saggi di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* è proprio l'affermazione della scuola storico-culturale e dello storicismo come l'altra faccia della medaglia del naturalismo. La critica che de Martino muove a Vico e a Bachofen va proprio in questo senso.

> Al fondamentale atteggiamento naturalistico della cultura tradizionale di fronte alle forme culturali del mondo popolare subalterno non contraddice, ma anzi porge conferma, lo stesso atteggiamento di un Vico o di un Bachofen. Infatti è ben vero che Vico formulò per primo il

mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile […], in rapporto al fatto che tale mondo, per la società borghese, forma problema quasi esclusivamente […] per conquistatori, agenti commerciali e funzionari coloniali, per prefetti e per questori, in rapporto al fatto che qui il problema pratico dell'*ordine* serba un posto preminente, le forme culturali di quel mondo si sono configurate essenzialmente come materiale da praticamente *ordinare* in una scienza naturale dell'uomo, come un complesso di problemi tecnici per filologi addestrati. Il circoscritto umanesimo della "civiltà occidentale" inerisce dunque alla struttura stessa della società borghese: appunto perché è carattere di tale società che Cristo non vada "oltre Eboli", il mondo che vive "oltre Eboli" è apparso alla etnologia e al folklore borghesi come astorico, ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo» (ivi, p. 412).

[10] «Anche quando si parlò di "storia" […], si trattò in fondo soltanto di una nuova tecnica di lavoro etnologico, di un metodo empirico che permettesse di identificare i complessi culturali, di stabilire la loro successione nel tempo, di accertare l'intreccio delle cause e degli effetti. Se si produsse […] uno scambio così grossolano tra filologia e storia, fra strumenti euristici e effettiva memoria storica, fra descrizione esterna dell'accadere e significato umano dell' accadimento, se fu possibile credere di fare storia mercé la meccanica e rigida applicazione del metodo statistico, se infine così a lungo si mostrò di aver dimenticato che una civiltà è un organismo vivente, ed in più un modo significativo di risolvere determinati problemi esistenziali, la ragione di ciò è da ricercarsi sempre nella ricordata connessione fra lo sfruttamento politico delle masse popolari subalterne e la considerazione naturalistica della loro cultura» (ivi, pp. 413-414).

> ritorno storico al primitivo, e che Bachofen si ribellò al modo col quale ordinariamente «gli eruditi trattano l'antico e il primitivo col riportarlo ai nostri concetti, sentimenti e istituti moderni, e considerarlo quasi forma rozza e disorganica e debole di questo, laddove in realtà nell'antico e nel primitivo sono concetti, sentimenti e istituti fondamentalmente diversi dai quali i nostri sono sorti non per semplice ampliamento, ma ben più tosto per negazione e rivoluzione» (Croce, *Il Bachofen e la storiografia afilologica* […]); è ben vero che il Vico parla di una «fatica molesta e grave» per discendere con la mente dalla civiltà alla barbarie […] ma è altresì vero che se essi avvertirono l'esigenza metodologica di una storiografia del primitivo non costruirono poi effettivamente tale storiografia neppure in abbozzo[11].

E questo "fallimento" sarebbe da attribuirsi, secondo de Martino, a una «impazienza filologica», soprattutto in Bachofen, che dimostrava il problema storico come problema non ancora nato, nonostante i due autori ne sentissero l'esigenza[12]. De Martino riprende il tema vichiano della critica alla boria, ma ne critica la sovrapposizione astorica fra filologia e storiografia che fa inciampare l'osservazione etnologica dei popoli primitivi, o del mondo popolare subalterno, in una visione mitologica, dove le testimonianze e le rappresentazioni sono scambiate in *fatti*.

In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* e nel *Mondo magico* il problema della boria per de Martino si poteva riassumere, rispettivamente, con un tentativo di riportare i problemi magici e la religione primordiale a categorie classificatorie che possono «metter capo ad una sequenza di *idola mentis*, ma alla storia mai»[13], e con un tentativo di afferrare la realtà naturale come dato oggettivo «controllabile con l'esperienza risolubile razionalmente nella legalità scientifica»[14].

[11] Ivi, p. 418, n. 2.

[12] Ivi, p. 419, n. 2. Più tardi de Martino tornerà sull'indirizzo storicista, affermando la necessità, per tale atteggiamento filosofico di *capire* storicamente la realtà *metastorica* della religione (cfr. Id., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in Id., *Storia e metastoria: i fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995, pp. 47-67. Originariamente, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 1-25).

[13] E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941, p. 89.

[14] E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 53.

Entrambi i tentativi sono votati allo scacco: il primo non comprende che la «conoscenza è genesi del fatto»[15] e il secondo non è capace di spiegare i poteri magici se non come contraddizione, né di sottoporre a critica le categorie di *realtà* e di *natura*, limitandosi a considerarle come schemi acquisiti (*idola mentis*, appunto) e perdendo il senso di quel «complesso ideologico affettivo» che dà luogo a una regola di vita, permettendo così il controllo di contenere la trasformazione in «forze numinose e avverse» dei «poteri regolatori del mondo»[16]. Nell'articolo del '49, invece, è lo storicismo – o almeno un certo storicismo – il bersaglio polemico principale. La *boria* di questo atteggiamento nei confronti del mondo «al di là di Eboli» sta in una distorta unione di filologia e filosofia che mette capo a un *ordine* che si rivela arbitrario, perché controllato dalla scienza delle classi dominanti[17].

> Nella scuola storico-culturale l'affermazione del carattere storico della etnologia significa unicamente che i fatti etnologici vanno ordinati, oltre che nello spazio, anche nel tempo e nella successione causale: a parte questa confusione fra storia e filologia, e a parte il suggerimento di una nuova tecnica filologica, la scuola storico. culturale ha continuato a considerare di fatto i popoli primitivi come se fossero «popoli di natura»[18].

L'ordine spazio-temporale è un ordine che non rende ragione, ancora una volta del ritorno dell'arcaico, dell'analisi e della distinzione degli elementi regressivi e progressivi, per scorgere nelle civiltà gli aspetti volti al futuro e favorirli, oppure per «dare un significato nuovo, progressivo, agli elementi arcaici»[19]. Nel corso degli anni '40 de Martino individua i suoi bersagli polemici, e tenta la

[15] Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 89.

[16] Cfr. Id., *Il mondo magico*, cit., p. 59.

[17] Rispetto al giudizio della etnologia russa cfr. E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, cit., p. 424. L'etnologia sovietica si conforma a una condizione del mondo popolare che non riflette più il rapporto di subalternità presente nella civiltà borghese occidentale.

[18] Ivi, p. 425.

[19] Ivi, p. 432.

ricostruzione delle crisi e delle soluzioni da parte delle civiltà umane; pone, insomma, il problema della storia. Prima di continuare a parlare di questo aspetto è utile una digressione sul retroterra sociale su cui si posa lo sguardo dell'etnologo: il Meridione d'Italia.

3. *Emilio Sereni: il capitalismo nelle campagne e la partita doppia della storia*

Tra la fine degli anni '40 e gli inizi degli anni '60 l'oggetto privilegiato dell'osservazione di de Martino è la condizione di vita della popolazione contadina del Meridione. Si tratta di un momento di transizione[20] in cui l'uscita dal conflitto mondiale e dall'esperienza fascista ripropone allo Stato italiano i vecchi problemi unitari: la proprietà terriera nel Meridione e la condizione miserevole dei contadini. Nonostante alcuni cambiamenti importanti, né il fascismo né lo Stato post-unitario erano riusciti a modificare (e come sarebbe stato possibile?) il meccanismo di penetrazione del capitalismo nelle campagne, vale a dire: la *separazione* dei contadini dalla terra, che li trasforma lentamente ma progressivamente in salariati, senza però mettere in crisi alcune resistenze gerarchiche di tipo feudale ma, soprattutto, senza quella evoluzione di tecniche agricole che avrebbero permesso una accelerazione della produzione. In compenso il capitale finanziario delle banche e delle società di bonifica fece il suo ingresso massiccio nelle campagne e nella vita dei contadini indebitati.

Emilio Sereni cerca una *unità nel tempo*, secondo quanto diceva Gramsci, per fare esperienza del proprio presente che «*contiene tutto il passato*, del quale nel presente si realizza *quel che è essenziale*». Il passato non viene misurato semplicemente sulla base di ciò che è presente ma, con una sorta di movimento retroattivo, è il presente che viene misurato sul passato che ne stabilisce il contenuto e i problemi. Si tratta di far emergere dalla storia quel *passato reale*, che illumina il presente e ne definisce l'avvenire. Sereni cita Gramsci:

[20] La politica economica relativa al Meridione negli anni '50 viene descritta in L. Ferrari Bravo - M. Serafini, *Stato e sottosviluppo*, Verona, Ombre corte, 2007 (Milano, Feltrinelli, 1972).

> È passato reale la struttura, appunto, perché essa è la testimonianza, il "documento" incontrovertibile di ciò che è stato fatto e continua a sussistere come condizione del presente e dell'avvenire[21].

C'è un passato che descrive in anticipo il nostro presente, ed è in questo senso che Sereni si preoccupa di riconsiderare la *struttura* dei rapporti economici nelle campagne, per ritrovare l'unità della storia. Si tratta di un'ulteriore critica a una sorta di boria degli storici, che delle due l'una: o misurano il passato a partire dal presente, oppure trattano il passato in se stesso, senza considerarne le ricadute presenti e future. Non c'è discernimento in questa forma di boria, perché non esiste alcuna selezione degli elementi *predominanti* della *struttura* ovvero di quel passato che *insiste* come condizione del presente e del futuro. Nel 1945 la condizione delle campagne italiane, non appare particolarmente mutata rispetto a quella degli inizi del secolo, che ereditava tutti i problemi post-unitari.

Indubbiamente, fra i problemi del mondo contadino c'erano i rapporti feudali residuali e – soprattutto – la bassa produttività[22].

Questi aspetti però non spiegano quali siano le condizioni del mondo contadino, né in quale senso si possa parlare di *sottosviluppo*. Le campagne italiane non erano rimaste indietro, nel senso di

[21] E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, cit., p. XVIII.

[22] Sereni si concentra in particolare sul Meridione, ma esamina tutte le regioni italiane. Egli scrive: «Nella maggior parte dell'Italia, comunque, la persistenza di residui feudali dà a tutta la vita delle campagne italiane una impronta di arretratezza che fa vivace contrasto al progresso tecnico ed economico dell'agricoltura nei paesi dove una rivoluzione borghese conseguente (come in Francia), e l'impetuoso sviluppo industriale (come in Inghilterra) ha promosso la diffusione dei moderni rapporti capitalistici nell'agricoltura» (ivi, cit., p. 192). Interessante il fatto che Sereni si concentri molto sull'arretratezza tecnologica dell'agricoltura, menzionando l'arretratezza del settore chimico, cfr. ivi, p. 193. Il problema del settore chimico prevarrà in Italia fino all'inizio della prima guerra mondiale. Su questo cfr. P. Grifone, *Il capitale finanziario in Italia* – 1945 –, Torino, Einaudi, 1971, pp. 17 e 27. Ma nonostante la ripresa, con la guerra, del settore chimico, il generale divario fra industria e agricoltura e il rafforzamento del latifondismo, gli svantaggi per la zootecnica, il regresso tecnico e la degradazione delle colture continueranno, (cfr. ivi, p. 29).

una impermeabilità alla penetrazione capitalista. Nei primi quarant'anni di Stato unitario, il capitalismo penetra in maniera massiccia, attraverso il passaggio dei rapporti tra contadino e padrone in rapporti mediati dalla forma del salario, e dunque monetizzati[23]. Questo sviluppo del mercato non solo trasforma i contadini in salariati, ma li rende dipendenti dal denaro e, dunque, indebitati. Nonostante il ritardo di alcune tecniche agricole legate allo sviluppo chimico e nonostante l'accentramento della proprietà agraria attraverso l'accaparramento dei terreni ecclesiastici da parte della nuova borghesia o della vecchia nobiltà, il capitalismo penetra in alcuni dei suoi caratteri essenziali: innovazione delle macchine agricole; specializzazione regionale delle colture; abolizione delle barriere doganali. Questo tipo di penetrazione mette in crisi la piccola proprietà contadina, perché lo sviluppo del mercato livella i prezzi dei prodotti, a prescindere dalla loro origine e a prescindere dal costo di produzione.

> Attraverso il mercato nazionale, così, lo sviluppo mercantile dell'agricoltura sottomette alle leggi comuni della concorrenza capitalistica i tipi più diversi di economia agraria e di produttori agricoli: dal grande capitalista agrario […] che organizza tutta la sua azienda in vista della produzione per il mercato e per il profitto, sino al contadino povero che, per pagare un debito, è costretto a portare sul mercato quel po' di grano che egli aveva sperato di destinare al consumo familiare[24].

Nonostante la piccola proprietà contadina e la grande industria agraria non possano dirsi ancora pienamente sviluppate in tutto il territorio nazionale, si assiste a un mutamento radicale delle condizioni di quel *mondo popolare subalterno* che si confronta, partendo in netto svantaggio, con il mercato e con il profitto. È questa la grande

[23] Su questo passaggio, cfr. E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, cit., pp. 206-207. Qui Sereni ricostruisce il progressivo superamento della forma della compartecipazione al prodotto della coltura e lo sviluppo del *mercato*, sia delle derrate alimentari che del lavoro, cui una grande spinta fu data proprio dal completamento del processo unitario.

[24] Ivi, p. 215.

differenza rispetto al periodo pre-unitario, che rende indifferente la permanenza dei rapporti feudali. Poco importa, da questo punto di vista, se il contadino sia ancora legato alla terra da un rapporto di mezzadria o da un vero e proprio rapporto salariato sotto le più moderne tecniche agricole: la concorrenza del mercato che si allarga prima al livello nazionale e poi mondiale lo mantiene in una condizione di subalternità e di immiserimento. Le cose non migliorano nemmeno – e sono molti i casi – quando il contadino è proprietario della terra che coltiva. Si tratta ovviamente di quel poco di terra che si riesce a strappare dalle aste che vedono quasi sempre vincitori i nuovi borghesi, i vecchi nobili o i contadini arricchiti che si trasformano in imprenditori decisamente competitivi. La piccola azienda contadina non regge la concorrenza dei costi minori e della maggiore produzione della grande azienda capitalista.

> Alla minore produttività nella sua azienda, nei confronti dell'azienda capitalistica, il contadino cerca di por riparo prolungando la sua giornata lavorativa, impiegando sul suo campicello fin la forza di lavoro dei suoi bambini […] egli riduce al minimo i suoi consumi; cerca, addirittura, di sfuggire alla concorrenza dell'azienda capitalistica orientando la produzione del suo campicello verso il diretto soddisfacimento dei bisogni familiari, tornando a forme di economia seminaturali. Ma l'usura e le imposte, la rovina dell'industria domestica e la generalizzazione dell'economia monetaria costringono sempre di nuovo il contadino a ritornare alla produzione per il mercato[25].

Nonostante gli sforzi il contadino riesce, a prezzo di un immiserimento delle sue condizioni di vita e della possibilità di riprodurre la propria stessa esistenza, solo a ritardare il fallimento, a evitare l'espropriazione, ma non «a sfuggire alle leggi inesorabili del mercato e della concorrenza capitalistica» che ormai regolano tutta l'economia agraria[26].

Sereni rileva continuamente come nell'Italia, soprattutto meridionale, insistano rapporti sociali e di produzione di tipo pre-

[25] Ivi, pp. 215-216.

[26] *Ibidem*.

capitalistico e definisce in maniera piuttosto netta il divario tra Settentrione e Meridione, avvalorando la tesi di un Meridione arretrato e sottosviluppato. Questa tesi non è contestabile, a patto che il termine sottosviluppo non venga tolto dalla sua posizione subordinata rispetto allo sviluppo capitalista. Lo sviluppo dei rapporti capitalisti non permette di tornare indietro, il passato non si ripresenta semplicemente come passato, come resistenza o come residuo, né come relitto, ma come un aspetto subordinato di una forma di produzione. Il ritorno a una economia di sussistenza da parte del contadino, sembra una fuga (un esodo, si direbbe con una più moderna terminologia filosofica) ma non è altro che la conferma della sottomissione del lavoro agricolo a determinati rapporti capitalisti. L'usura, le tasse, i debiti costringono il contadino, ritornato a una economia di sussistenza, a riportare le merci al mercato e a sottomettersi alla concorrenza. Con l'allargamento del mercato la produttività del lavoro diventa un obiettivo che si sposta sempre in avanti e il cui raggiungimento non avviene mai. Più il mercato si allarga più il lavoro deve diventare produttivo, e questo vale per il piccolo contadino, come per il proprietario terriero. L'arretratezza delle tecniche agricole da un lato, come anche la concorrenza delle merci provenienti non solo dalle regioni del territorio nazionale, ma anche dai mercati europei e transoceanici, spingono lo sfruttamento del lavoro a livelli sempre più alti per garantire una quantità di produzione che possa essere competitiva.

> Particolarmente nel Mezzogiorno e nelle Isole, i grandi proprietari terrieri ed i capitalisti agrari si rifanno della minore produttività del lavoro agricolo forzando all'estremo, in forme semifeudali ed usurarie, lo sfruttamento delle masse lavoratrici delle campagne, abbassando (ancor più di quel che non avvenga nell'Italia settentrionale) il salario del salariato agricolo al di sotto del valore della sua forza di lavoro[27].

Da questo punto di vista, oltre ad aggravarsi il divario fra Nord e Sud – aspetto su cui Sereni insiste molto, ma che qui verrà tra-

[27] Ivi, p. 221.

lasciato – si aggravano anche le forme di sfruttamento semifeudale. Bisogna però insistere su quanto questi rapporti lavorativi precapitalisti possono esistere solo in quanto *subordinati* alla forma di produzione che si sta sviluppando. In questo senso il passato si fonde col presente e dà luogo a una forma sociale *gravida di avvenire*. La dimostrazione di questo ruolo nuovo del passato, sta nel vantaggio che il proprietario agrario trae dalla crisi che la concorrenza internazionale provoca nell'economia del contadino, come anche nell'economia del grande proprietario assenteista[28]. In questo senso, il capitalismo conservando alcune forme della società precedente, spazza via i residui non economicamente rilevanti del passato.

Un altro fenomeno che si va sviluppando nelle campagne italiane e in particolare in quelle del Meridione è l'ingresso del capitale finanziario. Questo aspetto è probabilmente più importante della creazione di un mercato nazionale e ancora una volta ci riproporrà in forma nuova, cioè, subordinata, la resistenza di forme produttive precapitalistiche. L'indebitamento dei contadini mette in crisi la proprietà particellare della terra. In conseguenza di questa crisi cresce enormemente l'usura. Si tratta di un'usura, cosiddetta, di villaggio, gestita da piccoli capitalisti (o aspiranti tali) locali. A poco a poco il capitale monopolistico bancario si approprierà di questi debiti, sostituendo il credito fondiario all'usura locale[29]. Se il piccolo proprietario non può pagare i debiti contratti con i nuovi istituti di credito dello Stato italiano, viene espropriato del fondo, oppure costretto a una condizione di perenne indebitamento e dipendenza dagli istituti di credito[30]. Si tratta di un meccanismo di separazione

[28] Cfr. ivi, p. 232. A questo proposito, si rimanda a ivi, p. 288, n. 1, dove Sereni, citando Lenin da *La questione agraria in Russia alla fine del secolo XIX*, ripercorre il legame tra persistenza dei rapporti feudali e ingresso del capitale finanziario nelle campagne sottoforma di credito fondiario.

[29] Cfr. ivi, p. 248.

[30] Esistono anche metodi più "sottili" di espropriazione: «Non è infatti solo attraverso la vendita forzata della parcella del piccolo proprietario che si realizza, in questo periodo, la sua espropriazione, e la centralizzazione della proprietà terriera. Con la crescente diffusione delle moderne forme di credito, anche senza alienare formalmente il suo fondo, il piccolo proprietario viene spesso, di

tra produzione agricola e proprietà terriera che è uno degli aspetti più caratterizzanti del capitalismo agrario[31]. Gli interessi dei grandi proprietari e dei grossi finanzieri si incontrano, determinando quel contesto di *sottosviluppo* del mondo contadino subordinato allo sviluppo della forma capitalista di produzione[32].

> Attraverso la diffusione del sistema ipotecario, come attraverso quella del grande affitto capitalistico, la proprietà terriera si va sfrondando di tutti quelli che erano stati, nel passato, i suoi annessi e connessi politici e sociali, dei rapporti di signoria, di dipendenza personale, dell'aureola di prestigio e di immobilità che la circondava[33].

La produzione agricola si socializza e diventa sempre più *immateriale*. Il padrone è sempre più distante dai campi e, se le forme di diritto feudale vengono svuotate, resistono come riflesso delle condizioni di immiserimento dei contadini che, violentemente separati dalla terra, ritornano a forme di economia di sussistenza, oppure a un indebitamento perenne che li lascia in una condizione di dipendenza e di subordinazione che ricorda l'organizzazione feudale della società. Lo sviluppo capitalista delle campagne porta con sé l'intreccio tra nuove forme di produzione e residui feudali, ma il sottosviluppo risulta comprensibile solo in quanto inserito in forma subordinata nel tempo storico dello sviluppo della società

fatto, espropriato, tanto è grave il peso del debito ipotecario acceso sulla sua parcella. Più in generale, la diffusione del sistema ipotecario è uno dei metodi fondamentali attraverso i quali, anche in Italia, il capitale viene subordinando a sé l'agricoltura e la terra stessa; e anche in questo campo il nuovo Stato italiano interviene attivamente a favorire la crescente influenza del capitale nelle campagne» (ivi, p. 249).

[31] Dice Sereni, citando Marx: «[il sistema ipotecario è] uno dei metodi fondamentali attraverso i quali il capitale viene subordinando a sé l'agricoltura e la terra stessa, realizzando [...] quella "separazione della terra, in quanto condizione della produzione, dalla proprietà terriera e dal proprietario terriero che è – come scrive Marx – uno dei grandi risultati del sistema di produzione capitalistico"» (ivi, p. 251).

[32] Cfr. ivi, pp. 249-250.

[33] Ivi, p. 252.

borghese[34]. Nonostante i residui feudali, si assiste – attraverso l'ingresso degli istituti di credito nell'agricoltura – a un accentramento di capitali e di ricchezze e al controllo dell'economia agraria da parte degli istituti di credito[35]. Proprio nel Meridione, in Basilicata, nella piana di Eboli, nel Leccese, troviamo numerosi esempi di unione tra capitale industriale e capitale finanziario e all'acquisto di enormi distese di terre. Possiamo immaginare con qualche ragione che i contadini che Carlo Levi vede tornare a sera e riconosce dal dondolio claudicante della fatica, non tornino dal latifondo di qualche signore locale, ma dalla proprietà di qualche società di credito e di qualche grande industria alimentare.

Col fascismo, in effetti, le cose non cambiano granché, soprattutto dal punto di vista del capitale finanziario[36]. Poco prima del crollo della borsa americana del '29, infatti, l'agricoltura in Italia non gode di ottima salute, anzi aggrava i problemi che ereditava dal periodo unitario. Con la rivalutazione della Lira, la bilancia commerciale italiana va in disavanzo, le importazioni superano le esportazioni, intaccando così le riserve auree dello Stato. Nonostante questo, però, le industrie italiane hanno bisogno di importare materie prime senza intoppi, ma non di importare prodotti finiti. Le materie prime venivano dunque importate, ma il prodotto finito doveva essere italiano. È questo l'inizio dell'autarchia, non ancora compiuta. L'agricoltura, risentì di questa politica con un sensibile abbassamento del prezzo delle derrate alimentari. Anche la nuova piccola proprietà agricola, che faticosamente si stava formando dal primo dopo-guerra, entra irrimediabilmente in crisi[37].

> L'indebitamento sale alle stelle e si fa sentire in modo particolare sui neoproprietari che per acquistare la terra, negli anni del dopoguerra,

[34] Cfr. ivi, pp. 252-253.

[35] Cfr. ivi, pp. 260-261.

[36] La lettura di Pietro Grifone del fascismo, infatti, si basa proprio sulla continuità tra fascismo e Repubblica. Lettura che Grifone riesce a sostenere, proprio attraverso l'esame dello sviluppo e dell'accentramento del capitale finanziario (cfr. P. Grifone, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, cit.).

[37] Su questi aspetti cfr. ivi, pp. 56-77.

> avevano fatto debiti assai onerosi, sicuri di poterli pagare agevolmente, dati gli elevati ricavi, e che invece ora non sanno come fare e ricorrono a nuovi debiti […] oppure soggiacciono all'esproprio […]. La piccola proprietà di recente formazione entra in crisi aperta […] il prosperare di una numerosa piccola proprietà coltivatrice si palesa, oggi come ieri, un mito irrealizzabile[38].

Ma la crisi agraria esplode con conseguenze più disastrose tra il 1929 e il 1933. Cresce ancora l'indebitamento e il carico fiscale e diminuiscono i prezzi dei prodotti agricoli. L'economia autarchica e i dazi doganali colpiscono le colture di esportazione e il mercato ristagna nella gestione obbligatoria dei consorzi agrari. Come se non bastasse, quasi tutti i lavori di bonifica subiscono un forte rallentamento e molte tra le principali società di bonifica falliscono. La proprietà terriera viene accentrata ancora di più nelle mani dei consorzi dei grandi proprietari.

> I mezzi [per le bonifiche] andranno d'ora in poi concentrati là dove esiste una più favorevole prospettiva di associare con la promessa della futura proprietà, il lavoro del contadino-colono all'opera di completamento della bonifica. L'autorità dei consorzi di proprietari ne esce accresciuta: nei confronti dei proprietari inadempienti (cioè privi di mezzi adeguati) viene istituita una celere procedura di esproprio con indennizzo; il Consorzio si sostituirà all'incapace. Procedimento quanto mai proficuo ai fini della concentrazione della proprietà terriera in mano ai grandi agrari[39].

La storia gioca una partita doppia in cui le condizioni di sviluppo e le condizioni di sottosviluppo si incastrano in una struttura dove il sottosviluppo è funzionale allo sviluppo, ma rimane *sotto*, perché subordinato alla forma produttiva della società. Sono queste le condizioni del mondo contadino su cui cade l'occhio di Carlo Levi e di Ernesto de Martino: una condizione di miseria e di

[38] Ivi, pp. 74-75. Interessante, a pagina 75, l'esame del riordino del credito agrario nel 1928, realizzato con l'istituzione di 10 istituti di credito suddivisi per competenza territoriale.

[39] Ivi, pp. 86-87.

separazione. Ma queste sono anche le condizioni su cui cade l'occhio di Sereni, quando cerca di sezionare la storia per scoprirne le potenzialità reali e la possibilità di realizzazione di scelte storiche diverse nel passato così come nel suo tempo, fuori da quella *boria storica* che idolatra il fatto in sé.

> Chi non voglia cadere, insomma, in quella concezione della storia come arbitraria successione di processi e di eventi puramente occasionali e causali; chi non voglia abbandonarsi a quella sorta di fatalismo, idolatra del fatto storico in quanto puro e semplice fatto, non potrà […] negare la *realtà* di quell'alternativa, la *possibilità* di una scelta storica diversa[40].

Si tratta, dunque, di interrogare il fatto storico come realtà e come possibilità allo stesso tempo, per ritrovare quell'unità del tempo storico cui abbiamo accennato all'inizio di questo paragrafo e che mette *ordine* nei fatti, senza cedere al semplice ordine temporale e spaziale degli avvenimenti.

4. Levi e de Martino: la partecipazione dell'intellettuale alla ideologia del contadino

La separazione dei contadini dalle possibilità di riproduzione della propria esistenza è il nucleo della ideologia del cosiddetto *mondo popolare subalterno*. Ancora nell'articolo di de Martino del '49, emerge uno stretto rapporto con il ilbro di Carlo Levi *Cristo si è fermato a Eboli*. De Martino richiama le pagine di Levi dedicate al vecchio incantatore di lupi, becchino e banditore del comune di Gagliano/Aliano. Un vecchio che appare al pittore torinese, con una voce senza sesso né età, che parla in una lingua incomprensibile, con un viso, scrive Levi, «fuori dal tempo». Questo «essere indefinibile» era rimasto bloccato una notte da una strana stanchezza, su un poggio sulla strada tra una frazione e il comune di Gagliano/Aliano. Qualcosa lo legava e gli impediva di alzarsi. La notte era buia, popolata solo da una voce bestiale che lo chiamava per no-

[40] E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, cit., p. XXIV.

me. Il vecchio sosteneva si trattasse del diavolo che gli impediva il passaggio. Solo col segno magico della croce il vecchio riesce a mandare via il diavolo e finalmente a passare[41]. De Martino prende spunto da questo passo per riallacciarsi al suo *Mondo magico*.

> Appunto questo dramma esistenziale della presenza che rischia di non esserci nel mondo, e che per esserci in qualche modo, si riscatta mercé l'articolazione mitica del caos insorgente e la demiurgia dell'azione compensatrice e riparatrice, appunto questo dramma fu l'oggetto del mio *Mondo magico*: ma questo dramma mi si dichiarava con sempre maggiore evidenza come il dramma di esseri respinti dalla "storia"[42].

Attraverso il confronto con il Meridione de Martino si chiarisce il senso del *Mondo magico* come contemplazione sul piano mondiale «dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini»[43]. La resistenza, che anche le successive ricerche di de Martino negli anni '50 metteranno in luce, della ritualità sincretica pagana e cristiana, o delle modalità mitico-rituali di elaborazione del lutto *(Morte e pianto rituale*)*,* così come le figure e le magie volte al controllo della realtà e della socialità (*Sud e magia*), e più in là sulle forme di resistenza e di tramonto del folklore (*La terra del rimorso*)[44], è la forma di riflessione del contadino rispetto alla realtà in cui vive. La violenta separazione del contadino dalla terra e dai suoi mezzi di produzione – attraverso espropriazione e indebitamento – nonché dalla possibilità di riproduzione della propria esistenza – passaggio da una economia di sussistenza a una di mercato – si riflette nella testa delle popolazioni rurali, come una esclusione dalla storia, una passività, che richiede delle modalità di controllo del reale. La ritualità e la sopravvivenza di

[41] E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo*, cit., pp. 433-434.

[42] Ivi, p. 434.

[43] Ivi, p. 435.

[44] Non faccio qui riferimento al lavoro sulla taranta che de Martino pubblica ne *La terra del rimorso*. Qui il nesso mitico-rituale emerge come folklore, e ne viene indagato il tramonto.

forme culturali superstiziose è una recrudescenza, ovvero qualcosa che si ripropone *necessariamente* in mancanza di altri mezzi di controllo della propria angoscia. De Martino partecipa di questo mondo, se ne sente coinvolto e lo spiega con le parole dell'intellettuale, partecipando e operando la stessa identica riflessione che si determina nella testa dei contadini. Da questo punto di vista, vale la pena ripeterlo, il ritorno dell'arcaico non è un semplice ritorno (altrimenti non si potrebbe definire arcaico, ma primitivo) o permanenza del passato, ma è piuttosto una *insistenza*, una *esistenza* di un mondo che si ritrova impotente e utilizza gli strumenti di controllo della realtà di cui ha esperienza e di cui può disporre. La crisi della presenza si sviluppa come una crisi che da una parte rispecchia una reale impotenza e dall'altra crea, indipendentemente, le strategie per acquisire potenza. La creazione *teogonica* non può che prendere spunto dalle forme passate che ripropongono, appunto, il passato come *arché*, come principio mitico che opera *ancora* sulla realtà. Creazione e conservazione allo stesso tempo, così come la civiltà capitalista pone il contadino nell'incontro contraddittorio tra *sviluppo* e *sottosviluppo*. Questa sorta di *pietas* intellettuale è ben delimitata dalla letteratura, dall'arte, di Carlo Levi, che riflette appunto la *simpatia* che nell'intellettuale metropolitano si sviluppa di fronte a un mondo che *si presenta* e *si rappresenta* come qualcosa di espulso dalla storia.

Attraverso la descrizione che abbiamo menzionato dell'incantatore di lupi, attraverso la descrizione della ritualità magica con cui i pazienti seguono i suoi ordini di medico, ordini che nella testa dei contadini non si possono *d'una letteruccia* alterare, Levi esprime il coinvolgimento nella realtà contadina e ne restituisce, con parole letterarie, il senso di esclusione dalla storia, il senso di essere un popolo perduto. Carlo Levi diventa, anche se in maniera distaccata grazie alla cultura cittadina, parte di quel mondo. Levi comprende molti degli aspetti che fanno parte della autorappresentazione del mondo contadino: comprende il senso del magico[45], la concezio-

[45] Cfr. C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), Torino, Einaudi, 2010, pp. 87-88.

ne pagana della potenza di dio e dei legami sentimentali[46]; l'importanza del vincolo familiare e la predominanza del senso della consanguineità sul senso dello Stato e della politica[47]. Comprende, inoltre, la convergenza di mondo animale e mondo umano, dove le bestie sono uomini e gli uomini sono bestie, dove i bambini sono partoriti da animali e i cuccioli da donne[48]. Comprende e soprattutto restituisce il senso di un passato che ritorna e del *mistero* di questo ritorno. Un mistero che non può spiegarsi all'intellettuale così come non si spiega al contadino e rimane oscuramente nascosto nelle pieghe di uno sviluppo di una società che si staglia come oggetto esterno, incurante della nostra opera.

> [il viso di Giulia] aveva un fortissimo carattere arcaico non nel senso del classico greco, né del romano, ma di una antichità più misteriosa e crudele, cresciuta sempre sulla stessa terra, senza rapporti e mistioni con gli uomini, ma legata alla zolla e alle eterne divinità animali[49].

Vale a dire, come scriverà de Martino con parole diverse perché parole di etnologo e non di letterato, che l'arcaico si presenta come opera della divinità, nesso mitico-rituale, che permette lo schiudersi attraverso le pratiche culturali della presenza. Ma Carlo Levi, così come de Martino partecipa del *realismo* magico proprio delle pratiche culturali delle genti di Lucania. Comprende quella commistione fra illusione e realtà che mette in discussione *il dato* del nostro universo[50]. Levi comprende la *realtà* dei poteri magici intervenendo sul problema con una posizione demartiniana, ovvero antinaturalista e antistoricista[51].

[46] Ivi, p. 87.

[47] Ivi, pp. 78-79.

[48] Ivi, p. 98.

[49] Ivi, p. 92.

[50] Cfr. E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 50 e 52-53.

[51] Se veda in proposito il primo capitolo de *Il mondo magico*, cit. pp. 9-69. Ovviamente per antistoricista si intende l'atteggiamento che de Martino ha nei confronti della scuola storico-culturale, non della storia della cultura, che invece ha un senso importante per l'etnologo napoletano nell'interpretazione dei po-

> Tutto è realmente possibile, quaggiù, dove gli antichi iddii dei pastori, il caprone e l'agnello rituale, ripercorrono, ogni giorno, le note strade, e non vi è alcun limite sicuro a quello che è umano verso il mondo misterioso degli animali e dei mostri[52].

Il confronto con la realtà dell'orizzonte magico pone il limite dell'umano e porta la coscienza dell'intellettuale a definire il limite del tempo storico per come lo conosciamo. Per questo Italo Calvino può parlare di *compresenza dei tempi*[53]. Carlo Levi, secondo Calvino, non è solo testimone del nostro tempo, ma anche e soprattutto «testimone della presenza d'un altro tempo all'interno del nostro tempo» oltre che «ambasciatore d'un altro mondo all'interno del nostro mondo»[54]. In questa frase si inserisce la rappresentazione ideologica, il nesso tra le idee, di sviluppo e sottosviluppo. Il passato si propone come ritorno, ripetizione, invece che subordinazione di una forma di produzione a un'altra forma di produzione. E dunque, nel nesso che si forma tra le idee (nella ideologia, appunto) la riproposizione del passato si caratterizza come un tempo e un mondo espulso dalla nostra storia. In questo modo, il ritorno del passato non può essere che un mistero oscuro che ritorna e in cui ci si deve calare per compiere quella *disperata impresa* di codificazione.

5. *La metastoria e l'unità del mondo storico*

De Martino comprende l'angustia delle pratiche culturali ed economiche del mondo contadino e definisce l'economico come categoria culturale, ciò che «segna il distacco inaugurale che l'uomo compie dal meramente vitale, dischiudendo con ciò l'ordine della

teri magici.

[52] C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., p. 98.

[53] Cfr. I. Calvino, *La compresenza dei tempi*, in C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., pp.IX-XII, pubblicato originariamente in «Galleria», 1967, 3-6, pp. 237-240.

[54] Ivi, p. X.

vita civile»[55]. L'economico è cultura perché è distacco dal vitale-animale, che più tardi de Martino distinguerà dal vitale produttivo dell'*homo faber* che costruisce gli strumenti per la riproduzione della propria esistenza[56]. L'economia, il distacco dal vitale, si organizza in una *coerenza* che fa «associare gli uomini», «istaura determinati regimi produttivi» più o meno efficaci, «ordina l'immediatezza del vivere e del patire in un sistema mutevole di "oggetti naturali"» che orientano i nostri desideri e le nostre avversioni, definisce le memorie dei passati comportamenti efficaci, permette di costruire quegli strumenti che «estendono e intensificano il potere del corpo umano»[57]. L'economico si sviluppa, così, in questo modo e *ritorna* arricchito di quelle stesse forze che ha sviluppato, in una dinamica ricorsiva che ripropone il passato in un nuovo senso e con nuove possibilità[58]. Il ricorso dell'economico, dal punto di vista concettuale, è il primo passo verso il tentativo della soluzione che prospetta de Martino. La reinterpretazione della crisi della presenza alla luce del tentativo umano di dotarsi di nuovi spazi di attività culturali permette all'etnologo napoletano da un lato di partecipare della condizione del mondo popolare subalterno, immergersi in un *Erlebnis* fondamentale per la ricerca etnografica, dall'altro di interpretare le pratiche culturali del mondo contadino. De Martino comprende l'impossibilità di funzionamento delle pratiche rituali, ne vede il carattere svuotato. Se lo scopo della cultura è dotare l'uomo di ulteriori spazi di attività attraverso la coerenza economica e l'utilizzo degli strumenti che questa coerenza economica appresta, allora la ritualità del mondo contadino, le sue forme culturali, la sua organizzazione della realtà non risponde *più* a questa funzione. Ma in questo non rispondere più sta proprio il senso della storia. Nella scoperta del carattere vuoto del rito, de Martino ne afferma anche la funzionalità che il rito aveva quando poteva servire.

[55] E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, (Torino, Einaudi, 1958), p. 18.

[56] Id., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 58.

[57] Id., *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, cit., p. 18.

[58] Cfr. ivi, p. 19.

De Martino si confronta con la fenomenologia della religione nel 1953 e in particolare con la teoria del sacro come *Erlebnis*, immersione totale nel fatto religioso[59]. Muovendosi contro l'idea della assoluta soggettivazione che ritrova l'essenza del sacro ma prescinde «dal predicato dell'esistenza»[60] riflette la consapevolezza della parzialità di una semplice compartecipazione ai fenomeni sacri e alle figure mitico-rituali. La funzione del rito e del *mondo magico* contadino è ambigua, come abbiamo visto attraverso il testo di Sereni, e questa ambiguità si riflette nella visione di de Martino in una profonda consapevolezza storica. Ma la consapevolezza storica dell'etnologo si esprime nello sforzo di comprensione scientifica del mito non solo attraverso l'universale concreto del giudizio storiografico[61], ma anche attraverso la rilevazione di un *bisogno*, di una *linea di desiderio* ordinata da oggetti "naturali", da strumenti *materiali* e *mentali*.

> Quali sono le ragioni, quali i bisogni, che spingono l'uomo religioso alla risoluzione del divenire storico nella ripetizione di un modello metastorico […]? Se chiamiamo *destorificazione* questa risoluzione che si compie nella coscienza mitica quale è la storia umana della pretesa umana di destorificare la storia nel rapporto mitico-rituale? Porsi queste domande e rispondervi volta a volta nella ricostruzione storiografica di singole civiltà religiose in movimento, questo significa propriamente "capire" il mito, farne la "scienza"[62].

De Martino fa la scienza del mito, la scienza della ritualità e del ritorno dell'arcaismo. È così che comprende l'arcaico che ritorna come potenza, per quanto asfittica e vana possa essere. Ritorna

[59] Cfr. E. de Martino., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit.

[60] Ivi, p. 50.

[61] A proposito della critica a van der Leeuw, sull'errore di prescindere dal predicato dell'esistenza, scrive de Martino: «se invece il legame con l'esistente ritiene il valore di qualificazione del reale secondo categorie, allora è non già l'intuizione ma il giudizio storiografico, l'universale concreto, che entra in azione. Questa distinzione di possibilità operative manca del tutto nel van der Leeuw» (ivi, pp. 50-51).

[62] Ivi, p. 54.

come orizzonte protetto, in cui la storia viene nuovamente sospesa e vengono riproposte memorie culturali efficaci.

> La protezione magica, così come emerge dal materiale relativo alla magia lucana, si effettua mercé la istituzione di un piano metastorico che assolve a due distinte funzioni protettive. Innanzi tutto tale piano fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato nel quale la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione e di reintegrazione culturali. Al tempo stesso il piano metastorico funziona come luogo di "destorificazione" del divenire, cioè come luogo in cui, mediante la iterazione di identici modelli operativi, può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere, e quivi amputata del suo negativo attuale e possibile[63].

La definizione della risposta mitico-rituale come crisi della *presenza*, e il tentativo di riprendere la presenza messa in crisi dalla storia stessa, permette il ripetersi continuo e quasi autistico di una *metastoria*, una sospensione del divenire storico che ripropone azioni compiute *in illo tempore*, da qualcuno più potente di noi. La contraddizione della doppia temporalità è così evitata e la storia è ridotta all'unità del distacco del vitale e alla sua continua riproposizione attraverso la metastoria. Con questo concetto, de Martino può riflettere le condizioni contraddittorie del mondo popolare subalterno, sebbene questa riflessione, come in uno specchio, ne rovesci i termini, dando alla contraddizione del ritorno del passato un suo statuto concettuale attraverso l'azione teogonica della presenza in crisi. De Martino vuole mettere in crisi i prodotti culturali della storia della religione e tiene ferma la centralità della creatività dei valori culturali come una centralità eterna e assoluta. Compito del ricercatore non è isolare il prodotto culturale «scelto e deciso», ma «la coscienza in atto di scegliere e di decidere», di passare, cioè, «da un contenuto all'altro creando un certo valore pratico o teoretico». La creazione dei valori si muove autonomamente e ha a che fare con l'essenza umana che è definita dalla lotta

[63] E. de Martino., *Sud e magia* (1959), Milano, Feltrinelli, 2001, p. 97.

con il vitale; lotta che si sviluppa attraverso la creazione di valori determinanti l'operatività umana e che stabilizza la *presenza*. La religione è una delle forme del distacco dal vitale. Prima di ogni organizzazione umana, di ogni rapporto sociale, c'è il vitale e il distacco da esso, c'è l'umanità e il dominio e la determinazione della natura. Questa è esattamente la coscienza che de Martino prende della *sua* epoca attraverso un particolare oggetto di osservazione che sembra trovarsi fuori dal tempo e dalla storia. «Vitale – scrive de Martino – è certamente la sfera del corpo e delle sue funzioni organiche», ovvero l'aspetto animalesco e biologico della vita; ma è anche «la sfera del dominio tecnico della natura oggettiva», cioè della natura non determinata e mediata culturalmente. E qui il vitale ha già un senso pienamente umano e culturale e non meramente animale «poiché ne risultano i vari regimi di produzione dei beni economici», ovvero la fabbricazione di strumenti, dalle pietre alle macchine. Il *sacro*, nella prima sfera non è ancora nato, e nella seconda è già scomparso perché l'uomo si lascia guidare solo dall'efficienza dei suoi strumenti[64]. Il sacro come rapimento, dunque, interviene solo quando il vitale come fabbricazione di strumenti, di beni economici, rischia di essere messo in discussione. In questo momento in cui le scelte della presenza umana, le possibilità operative, sono in pericolo interviene la dinamica economico-culturale della *destorificazione*, e la funzione dell'economico e della sua coerenza possono continuare a funzionare attraverso quel nesso mitico-rituale che permette la coesione della comunità, la costruzione di ulteriori strumenti, e che permette di ritornare nella storia.

> Il divenire angoscia, soprattutto nei momenti critici dell'esistenza: l'istituto religioso della destorificazione sottrae questi momenti alla iniziativa umana e li risolve nella *iterazione dell'identico*, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante[65].

[64] E. de Martino., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 58.

[65] Ivi, p. 62.

Evitando di calarsi completamente nel vissuto del mondo popolare subalterno, de Martino distingue il sacro dal religioso e riconosce al religioso una funzione di ripresa storica e di riconduzione dell'uomo nel divenire di tutti i giorni. In questo senso analizza le pratiche di elaborazione del lutto e le pratiche di esorcismo magico: come modalità, mitico-rituale, dunque destorificata, di riprendere il lavoro per i vivi e di ritornare a poter operare nella quotidianità. Ma la forma della destorificazione non è completa finché non realizza pienamente l'umano, cioè la presenza certa per tutti. Ancora una volta, la presenza è il riflesso della liberazione umana e si costituisce come *valore* primordiale da affermare puntualmente con la creatività culturale dell'umana potenza.

> Se la destorificazione religiosa fosse effettivamente salvezza della esistenza umana, rifiuto radicale e definitivo della storicità, ne risulterebbe una insanabile opposizione fra religione e cultura, e resterebbe senza spiegazione il fatto che le civiltà hanno tratto alimento dalla vita religiosa […]. Al contrario, sebbene la destorificazione religiosa sia vissuta dal credente come rifiuto della "condizione umana", ciò che da essa procede non è una reale destorificazione […], ma il dispiegarsi delle potenze operative dell'uomo, onde all'ombra del divino si matura l'umano, e per entro il sacro si dischiude il profano e il laico[66].

Così, il rapporto fra sviluppo e sottosviluppo si riflette come contraddizione della destorificazione come affermazione dell'umano come *arché*, come universale che si ripropone nel mito, e negazione della storia e rinuncia al divenire. De Martino trova le potenzialità della destorificazione come possibilità di affermare l'umano attraverso il divino e affermare un universo di valori pienamente laico e umanizzato. In questo sta il compito dello storico delle religioni: dischiudere il divino fino al punto da far apparire l'umano, riproporre la storia come volontà umana e necessità della decisione culturale della *presenza*:

> Porsi il problema del *vero* di quel *certo*, identificando analiticamente volta a volta la rete di momenti critici dell'esistenza che sottende mitologie

[66] Ivi, p. 63.

> e rituali, ricostruendo poi sinteticamente i modi di destorificazione a cui questi momenti critici furono sottoposti sì che ne risultò una cera vita religiosa[67].

La civiltà contadina non riesce a uscire dalla ripetizione inane delle sue esperienze destorificate e solo attraverso lo studio etnologico è possibile ritrovare l'unità di quella storia che sembrava spezzata dalla sopravvivenza di un altro tempo e di un altro mondo. Solo con lo studio scientifico etnologico è possibile, come scrive de Martino nella introduzione di *Morte e pianto rituale*, elevare se non le «povere donne che vivono negli squallidi villaggi» lucani «almeno le loro figlie e le loro nipoti» verso una «più alta disciplina del pianto che forma parte non del tutto irrilevante della emancipazione» culturale ed economica del Mezzogiorno d'Italia.

Il problema del sottosviluppo si riflette così come pratica metastorica, creatrice di valori che devono essere affermati nella storia, fino a smascherare se non a superare l'esigenza della destorificazione e della riproposizione del nesso mitico-rituale. Il discorso delle idee – l'*ideologia* – dell'etnologo riflette l'ideologia del mondo contadino proponendone una via di uscita valoriale.

Presupposto metodologico della *disperata impresa* di comprendere il mondo che appariva come selvaggio è ancora una volta, come fu per Vico, la critica alla boria per tentare di dischiudere l'unità del tempo storico e trarre le conseguenze normative di costruzione dell'umano che emerge dal divino; dell'opera umana che emerge dalla negazione di essa e dalla proiezione in un dio che si configura come l'essere metastorico per eccellenza.

[67] Ivi, p. 64.

Stefania Tarantino

Hybris e delirio di «deificazione» in María Zambrano

È su di loro, sui maschi, che cadde in effetti l'eredità del re, di quell'impeto iniziale che accecò Edipo per la sua brama di volersi incoronare senza guardare, senza fermarsi a considerare nemmeno il modo in cui il destino con tanta facilità lo favoriva – senza nemmeno sospettare che sotto la naturalezza con cui il destino offre un dono si annida, paradossalmente, la massima trasgressione della legge naturale.

María Zambrano

Friedrich Nietzsche è stato il filosofo che più di ogni altro ha avuto il coraggio di gettare la maschera, per aprirsi alla vita, e che ha spinto la filosofia a un punto di non ritorno[1]. La sua è stata una filosofia dell'estremismo[2]. Distruzione e consumazione sono al centro dell'universo nietzscheano cui María Zambrano dedica

[1] «L'approccio alla civiltà come maschera, che Nietzsche imposta nella *Nascita della tragedia* e nelle opere vicine, può a buon diritto […] essere assunto come motore centrale del suo itinerario speculativo, dalle originarie riflessioni sui greci fino alla nozione di superuomo e alla volontà di potenza» (G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1996).

[2] «Nietzsche è anzitutto un eroe dell'estremismo che, essendosi reso conto di essersi fatto trascinare da una qualche tentazione, può rimanere ancorato a se stesso solo nella tenacia e nell'audacia» (M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, a cura e con introduzione di R. Prezzo, tr. it. di E. Nobili, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 134).

intense pagine. Estremismo implacabile e rigore ascetico mossero Nietzsche a smascherare una soggettività fondata su rapporti di dominio, su un principio d'identità inscritto nella forma egemonica del razionalismo metafisico. Decifrò il desiderio della vita colto nella sua irriducibilità, per liberarlo da concetti precostituiti e dai sistemi assoluti. Abbandonò l'*essere* per la *vita*. Guardò la realtà senza travestimenti. La sua fu un'autentica *contro-filosofia*. La Zambrano ritorna spesso sugli aforismi nietzscheani e ne coglie il duplice slancio: il ritorno all'origine e l'uomo che sogna di vedere il proprio essere[3]. Nietzsche vive e si nutre di quel suo grande desiderio: trovare se stesso per scoprire ciò che si era quando non si era ancora qualcosa. Recuperare quello spazio infinito in cui è possibile inabissarsi e rinascere[4]. Ma, come si vedrà più avanti, per quanto María Zambrano colga il carattere non sistematico della sua filosofia, comprende anche che, seppur inconsciamente, essa è spinta dallo stesso desiderio che pervadeva l'idealismo tedesco.

> Nietzsche portò all'estremo, e senza pietà, questo desiderio che è ansia di creare, di fare partendo dal nulla, per far affiorare su di esso, come per la prima volta, le parole, la parola[5].

Il suo desiderio fu portare alla luce del sole l'estrema profondità della vita, per giungere laddove affiora la sonorità della parola, la sua indecifrabile ritmica segreta. Sulle vette più alte e di fron-

[3] Cfr. ivi, pp. 135 e 138. Sul Nietzsche della Zambrano rimando al numero monografico della rivista «Aurora» curato da S. Fenoy in cui sono segnalati testi editi e inediti, *Breve informe bibliografico sobre Nietzsche*, in «Aurora. Papeles del seminario María Zambrano», novembre-dicembre 2009, 10, pp. 124-127; cfr. anche J. Moreno Sanz, *El logos oscuro. Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, Madrid, Verbum, 2008; M. Morey, *Della filosofia e della poesia. María Zambrano lettrice di Nietzsche*, in «La società degli individui», V, 2002, 15; G. Ramírez, *Dos delirios y dos destinos. María Zambrano y Friedrich Nietzsche*, in «Aurora. Papeles del seminario María Zambrano», cit., pp. 78-86; G. Mayos, *Zambrano y Nietzsche, camino del lenguaje*, ivi, pp. 56-58; E. Laurenzi, *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano e Friedrich Nietzsche*, Pisa, Ets, 2012.

[4] Cfr. M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 135.

[5] *Ibidem*.

te all'abisso, Nietzsche sentì che un orizzonte illimitato stava per schiudersi davanti ai suoi occhi. Libero finalmente dalla maschera poteva unirsi ora alla dimensione totale, andare oltre la propria umanità «troppo umana», oltre il proprio essere. Affrontò la raggelante consapevolezza che in quegli spazi sarebbe rimasto solo senza poter tornare indietro. Questo fu il viaggio che intraprese *nella* vita e *per* la vita con coraggio e disperazione. Filosofo dell'*aurora*[6], fu capace di smascherare l'inganno e la violenza celata dietro a quei saperi che hanno inibito il corpo, asservito le forze della natura, i suoi istinti e le sue passioni. In lui, l'aurora assunse le vesti di una *physis* in continua metamorfosi e in cui tutte le cose sono *incatenate* da un vincolo d'amore, dove la gioia della vita prevale su qualsiasi sofferenza *perché essa vuole l'eternità di tutte le cose*[7].

María Zambrano avvicina il percorso nietzscheano a quello di san Giovanni della Croce, dove la dissoluzione di sé, l'abbandonarsi alla realtà suprema comporta la perdita totale dell'essere[8]. Disfare se stessi, divorare soggetto e oggetto per potersi congiungere ad altro: questo fu il segno estremo che caratterizzò la vita di Nietzsche. Anche per lui si trattò di «fame di vita», di una autofagia. La Zambrano ce ne fornisce una chiara immagine prendendola a prestito dal mondo biologico: la crisalide

> che disfa il bozzolo ove giace avvolta come in un sudario, per uscirne a volo; che divora il suo stesso corpo per trasformarlo in ali, che baratta

[6] Così Nietzsche è descritto in un capitolo dal titolo *Gli esseri dell'aurora*, in M. Zambrano, *De la aurora*, Madrid, Turner, 1986 (tr. it. di E. Laurenzi, Dell'*Aurora*, Genova, Marietti, 2000, pp. 145-147). Sulla figura di Nietzsche come essere dell'aurora in María Zambrano, cfr. P. De Luca, *Il logos sensibile di María Zambrano*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004.

[7] Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun, 1969 (tr. it. *Così parlo Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 1993, pp. 376-377).

[8] Sul rapporto di Nietzsche con la mistica cfr. H. de Lubac, *Nietzsche mistico*, in Id., *Mistica e mistero cristiano*, Milano, Jaca Book, 1979 (ed. orig.: *Nietzsche mystique*, in Id., *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Paris, Le Cerf, 2006 – *Œuvres complètes*, IV – Prima sezione); M. Vannini, *Nietzsche e il cristianesimo*, Firenze, D'Anna, 1986.

> ciò che pesa con ciò che invece vale a liberare da questa stessa gravità asservitrice[9].

Immagine che calza perfettamente con la vita dell'essere umano, fa parte della sua tragica condizione creaturale, della sua necessità di nascere e rinascere nel continuo movimento della vita.

> L'esigenza implacabile che gli ordinava di andare sempre oltre è simile alla brama di una realtà suprema, capace di trasformare una realtà nascosta che si mostra solo a coloro che hanno distrutto tutto, che hanno consumato tutto, «ogni scienza trascendendo»[10].

Ma, a differenza del mistico che disfa la sua immagine fino a raggiungere la realtà suprema, nello slancio di una passione pura senza ritorno su di sé, in Nietzsche, secondo Zambrano, ciò non fu possibile: si frappose il narcisismo, sorgente torbida nella quale tentò di contemplare la sua immagine infranta e in cui la passione si rivoltò contro se stessa[11]. A colpi di martello egli fece a pezzi l'idea dell'essere come fondamento, distrusse la morale oltrepassando i confini del bene e del male. La prima vittima di questo processo distruttore fu proprio lui. Non rinacque, rimase impigliato nelle maglie della sua superbia, ritrovandosi in un

> labirinto pieno di incantesimi, […] in un mondo magico in cui gli oggetti si presentavano come sortilegi pericolosi, centri di alienazione che non hanno né orizzonte né oggettività[12].

Le parole di Nietzsche erompono nella forma enigmatica dell'aforisma, nella sentenza inesorabile come quella che enuncia che «Dio è morto». E ciò che qui muore – avverte la Zambrano – non è il

[9] M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, introd. di C. Ferrucci, Milano, Bruno Mondadori, 1997, p. 114.

[10] Id., *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 138.

[11] Cfr. ivi, p. 139.

[12] Ivi, p. 137.

Dio dell'idea, il Dio impassibile della filosofia, pensiero di pensiero, ma il Dio dell'amore, quello che vibra nel cuore dell'essere umano e che rappresenta l'ultima resistenza alla deificazione dell'uomo[13]. Solo l'amore, infatti, può arrestare l'atto di tracotanza (*hybris*) che libera dalla propria incompiuta umanità e spinge l'uomo a identificarsi con il divino, trasgredendo il limite tra vita divina e vita umana, violando l'inevitabile separazione. Rimettere al centro la vita per farla scorrere liberamente, significò riscoprire la tragedia greca come visione tragica del mondo, il reale come esperienza della lacerazione e la relazione originaria dell'uomo con il divino[14]. Relazione rischiosa e non priva di conseguenze perché colloca nel punto nevralgico della contraddizione, della lacerazione senza redenzione. Non avviene nell'orbita della ragione, ma nel delirio. Nasce dalla percezione della propria indigenza, dal sentire il proprio essere come un mendicante che chiede che gli sia dato qualcosa.

Delirare, per la psiche, è l'uscire da sé, il ritrovarsi senza più confini che possano dare le coordinate del proprio universo di riferimento; per il contadino è lo straripare di un fiume che rompe gli argini, è oltrepassare la linea di confine di un campo seminato. Il delirio sospende le ferree regole del principio di non contraddizione, la pienezza della ragione discorsiva che valuta tutte le cose a sua misura, conosciute e sconosciute, visibili e invisibili. L'eccedenza del delirio rompe le regole del pensiero logico-razionale. Pone di fronte a un eccesso di verità. Le ragioni del cuore prevalgono su quelle razionali della mente[15]. Il delirio fa parte della storia umana perché i soggetti della storia sono esseri che amano e desiderano. Immaginano il loro essere, vedono ciò che potrebbero essere e si proiettano oltre ciò che c'è. Dalla storia greca ai nostri giorni è un succedersi di eventi che testimoniano di questa brama che vuole affermarsi nella storia.

[13] Cfr. M. Zambrano, *«Dio è morto»*, in Id., *L'uomo e il divino*, tr. it. di G. Ferraro, introd. di V. Vitiello, Roma, Edizioni Lavoro, 2001, p. 134.

[14] Cfr. S. Natoli, *Lacerazione e decisione. Riflessioni sul tragico*, in «Il Pensiero», *Sul Tragico*, XXXV, 1996, 1, pp. 49-51; cfr. anche Id., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986.

[15] Cfr. R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

La vita umana si protende verso altro da sé, vuole liberarsi da quello stato di indigenza assoluta per *rinascere* come altra.

Impossibilità, irriducibilità, mendicità, la riflessione zambraniana su Nietzsche verte anche su parole che, oltre a distruzione e consumazione, dicono la passione che l'essere umano ha per la vita. Il compito primo del pensiero dovrebbe essere quello di decifrare, gettare un po' di luce su ciò che accade nella vita delle passioni vitali, dare espressione a quell'ansia di essere che è il presupposto naturale, implacabile, della vita.

> Nietzsche fu la vittima, in tempi che ancora durano, del sacrificio che il delirio umano di trasformarsi in divino esige. Un sacrificio che lo isolò dalla vita intellettuale del suo tempo; lo mise da parte, lo rese incomprensibile. Che lo portò, al di là di ogni comunità, nel luogo in cui la parola non può più germinare, a consumarsi in silenzio. Era indietreggiato dal pensare della filosofia, e anche dalla «ispirazione» poetica, al mondo tragico; non solo nel suo pensiero, ma nel suo «essere»[16].

Fu il delirio a consumare la vita e il pensiero di Nietzsche, a varcare i confini della ragione ignorando ciò che avrebbe distrutto la sua stessa vita. E la vita, nelle pagine che la Zambrano scrive ne *L'uomo e il divino*, si sente sempre dinanzi a qualcosa, all'ombra di qualcosa che la sovrasta. Il delirio nasce da questo sentirsi guardato senza riuscire a vedere ciò che si sta guardando, da questa ambiguità essenziale dell'umano che oscilla tra mendicità e deificazione. Condizione estraniante da cui il soggetto crede di potersi liberare, razionalizzando il tutto, o nel desiderio di fondersi con esso. Perché – si domanda la Zambrano – il delirio di deificazione è così irrinunciabile? Da dove nasce? La sua risposta è che nessun sogno, nessun delirio dell'essere si potrebbe spiegare se l'uomo non fosse un mendicante, un indigente che può e sa chiedere[17]. La mendicità segnala la differenza che passa tra l'uomo e l'animale: nell'uomo, il chiedere può trasformarsi in invocazione a essere più di ciò che si è,

[16] M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 138.

[17] Cfr. ivi, p. 140.

a uscire da una condizione di mendicità, nell'animale è la richiesta di lasciarlo essere ciò che è[18]. Per questo impeto l'uomo ha una storia; essa non rappresenta nient'altro che la trama della sua mendicità, e del modo in cui ha cercato di sottrarsene e di mascherarla. È così che nasce il pensiero, che «la supplica si trasforma in esigenza»[19]. Un'esigenza rischiosa che se non passa anche per la *passione della luce*, dove vedere e sentire sono una cosa sola, assume una forma mortale. Mascherare la condizione creaturale, originaria dell'essere umano porta ad un'avidità autodistruttiva.

Edipo, ben prima di Nietzsche, fu l'emblema di tale condizione. Mendico e re, egli rappresenta per la Zambrano colui che ingenuamente volle incoronarsi senza guardarsi[20]. Seppur riuscì a sciogliere l'enigma posto dalla Sfinge, egli non si accorse che in quella domanda c'era se stesso. «Chi, pur avendo una sola voce, si trasforma in quadrupede, tripede e bipede?». Edipo rispose l'«uomo»,

[18] Sulla differenza tra uomo e animale nella riflessione zambraniana, è necessario ricordare la grande influenza che Max Scheler ebbe su di lei sin dalla sua prima formazione filosofica, grazie alla mediazione del suo maestro Ortega y Gasset che in quegli anni proponeva la traduzione di vari saggi nella «Revista de Occidente», tra cui segnalo: *Ordo amoris*, *El resentimiento en la moral*, *Esencia y formas de la simpatía*, *El formalismo en la Ética y Ética material de los valores*, *Muerte y superviviencia*, *El puesto del hombre en el cosmos*. [*Ordo Amo*ris, in *Gesammelte Werke*, Bd. X-1. *Schriften aus dem Nachlass*, Bern/München, Francke Verlag, 1957, pp. 347-376; *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. III, Bern, Francke Verlag, 1955, pp. 33-147; *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VII, Bern-München, Francke Verlag, 1973; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. II, Bern, Francke Verlag, 1954; *Zur Ethik und Erkenntnislehre: Tod und Fortleben*, in *Gesammelte Werke*, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. X-1, cit.; *Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bd. IX, Bern-München, Francke, 1976]. In seguito alla scomparsa di Scheler nel 1928, Ortega y Gasset, nella stessa rivista, aveva pubblicato un breve saggio dal titolo: *Max Scheler. Un embriagado de esencias*. Sul rapporto della Zambrano con il pensiero di Scheler cfr. C. Revilla, *"La raiz fecondante de la vida. Impulso afectivo y sentir originario en la antropologia de Max Scheler y María Zambrano*, in «Aurora. Papeles del seminario María Zambrano», 2008, 9, pp. 28-33; Id., *Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano*, in «Aurora. Papeles del seminario María Zambrano», 2007, 8, pp. 63-73.

[19] M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 141.

[20] Cfr. ivi, p. 142.

ma senza rendersi conto che era di sé che si trattava e che avrebbe dovuto prima di tutto *rinascere* a se stesso. La vittoria sulla Sfinge lo rese il re di Tebe, ma la tragedia gli piombò addosso segnando inesorabile il suo destino e quello della sua famiglia.

> Gli errori commessi da chi è accecato da una visione si rivelano fatali, conseguenze del suo essere nato senza compiere il movimento proprio del nascere, senza essere nato davvero[21].

Per María Zambrano la vita umana non è mai all'insegna della costruzione e del progetto, ma della *rinascita*, di un continuo andare a costituirsi nell'autonomia del proprio essere[22]. Edipo nega se stesso perchè accecato da una visione che lo «sovrasta incessantemente, senza permettergli di vedere nessun'altra cosa. Una visione che acceca»[23]. Vittima della sua visione, la tragedia di Edipo fu quella di non *sentire* il suo essere e di non *vedersi* dal di dentro. Tale mancato riconoscimento di sé dipese dalla sua ragione superba e distaccata che lo rese cieco prima di esserlo realmente. Le parole che Tiresia gli rivolge sono più che significative:

> Mi hai rinfacciato la mia cecità. Bene, ti dico che tu hai occhi, ma non riesci a vedere in che miseria sei caduto, né dove vivi né chi sono quelli con cui convivi[24].

Tiresia gli mostra la sventura del suo sapere indifferente. La sua fu una volontà di verità che non lo condusse nella notte[25]. Si delineano due forme opposte di conoscenza: il vedere come messa a distanza dell'oggetto e di sé, e il vedere che affonda nel sentire, ca-

[21] M. Zambrano, *Il sogno creatore,* a cura di C. Marseguerra, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 102.

[22] Cfr. ivi, p. 99.

[23] Ivi, p. 101.

[24] Sofocle, *Edipo Re*, vv. 413-414.

[25] Cfr. S. Natoli, *Lacerazione e decisione. Riflessioni sul tragico*, cit., p. 61. Cfr. anche J.-P. Vernant, *Ambiguità e rovesciamento. La struttura enigmatica dell'Edipo re*, in Id., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, *Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 2001, p. 92.

pace di *sopportare* il groviglio della propria oscurità nella quale nasce una visione altra[26]. In Edipo si concentra, per María Zambrano, la tragedia stessa della storia occidentale in cui la passione di esistere umanamente (imitando Dio) diventa volontà senza amore[27].

> Il conflitto dell'essere uomo si propone dunque non in termini di "esistere", di "essere o non essere", ma in termini di conoscenza. E in termini di colpa, perché se Edipo non avesse portato nelle sue stesse viscere la possibilità del crimine, o se ne fosse liberato, riuscendo a non uccidere nessun uomo, non avrebbe ucciso neppure suo padre[28].

Il senso della tragedia è questo: non si accetta la condizione di mendicità, si è ciechi di fronte ad essa e si creano «personaggi», «maschere», svincolati dal reale volto dell'uomo.

Certo, Nietzsche, a differenza di Edipo, tolse la maschera, transitò negli inferi di se stesso senza indietreggiare di fronte a quel fondo oscuro in cui bisognava scendere per estrarre un po' di luce. Non ebbe paura di conoscere amando. Ma l'amore diventa distruttore quando vuole la *fusione* impossibile. Imparare ad amare, non superare la distanza tra l'io e il tu. Nietzsche/Edipo visse la passione del figlio che nell'impeto dell'amore distrugge tutto ciò che non riesce a colmare la separazione. Rifiuta il *fallimento* che la vita comporta nel suo desiderio di andare oltre se stessa. María Zambrano comprende profondamente il senso di quel delirio che consumò la vita del filosofo Nietzsche, ne sente tutta la fecondità, dal momento che si tratta di un pensiero che ha le sue radici nell'*aurora*.

> Non è consentito eludere l'inferno a chi pretende di esplorare la vita umana. In nome dell'Essere era possibile e necessario. Ma conoscere

[26] Cfr. B. Balsamo, *La sorella che salva. La funzione virtuosa del limite*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2012, pp. 279-280; cfr. anche R. Prezzo, *L'accecamento di Edipo*, in Id., *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Milano, Cortina, 2006, pp. 74-78.

[27] Cfr. M. Zambrano, *Persona e democrazia: la storia sacrificale*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. 104-105.

[28] Ivi, p. 60.

la vita in nome della vita obbliga a esplorare la sua totalità, a non indietreggiare davanti a niente[29].

Nietzsche non indietreggiò e si ritrovò solo, «lacerato dalla sua smisurata ricchezza»[30]. Quel suo essere *aurorale* non fu compreso nemmeno da colei che in vita avrebbe potuto amarlo. La Zambrano critica severamente la biografia intellettuale tracciata da Lou Andreas-Salomé che «si direbbe ha troppa fretta di dimostrare che Nietzsche era predestinato alla solitudine, una solitudine senza scampo in cui lei stessa lo aveva lasciato rinchiuso; una solitudine che il suo libro conferma in ogni parola»[31].

Forse è anche vero – afferma qualche rigo dopo – che quest'uomo operò nella filosofia quella distruzione che aveva in se stesso, ma l'insistenza nel centrare tutto sull'inevitabilità della distruzione non la convince fino in fondo, poiché non si tratta della sua personalità, del fatto che fosse malato, che la sua vita fosse un'alternanza di stati eccessivi tra quiete assoluta ed ebbrezza dionisiaca. Nietzsche incarnava un conflitto che andava oltre se stesso: il conflitto tra ciò che è occidentale ed europeo – spirito assoluto – e ciò che è greco – cosmo, mondo di figure e forme[32]. Con voce tremante e oracolare, interamente dentro quella contraddizione, visse la tragedia di un'epoca fagocitata da meccanismi ciechi e senza senso. Mostrò la debolezza che l'essere umano, ormai sempre più domestico e malato di abitudine, non riusciva ad affrontare. Per María Zambrano quella di Nietzsche non è stata una follia individuale, ma una follia storica, un delirio inevitabile che ha messo in luce il fondo oscuro della storia occidentale. Se su questo punto la severa critica della Zambrano convince, nel senso

[29] Ivi, p. 158.

[30] Cfr. M. Zambrano, *Nietzsche o la soledad enamorada*, in «Aurora. Papeles del seminario María Zambrano», novembre-dicembre 2009, 10, pp. 116-118.

[31] M. Zambrano, *Persona e democrazia*, cit., pp. 158-159. Il libro cui fa qui riferimento la Zambrano è L. Andreas-Salomé, *Nietzsche*, Paris, Grasset, 1932 (ed. orig.: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien, Carl Konegen, 1894; tr. it. *Nietzsche. Una biografia intellettuale*, Roma, Savelli, 1979).

[32] Cfr. M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 159.

paradossale di non ridurre la personalità a qualcosa di personale, è più difficile seguirla laddove scrive che la *donna* Lou Andreas-Salomé avrebbe dovuto fare da «misura» all'impeto vulcanico di quel «Dioniso germanico». Come e per quale motivo trattenere ciò che non vuole essere trattenuto? Come arrestare quella potenza inarrestabile e sempre più superba che scorreva in lui senza più alcun limite? Eppure, nonostante l'apparente difficoltà di seguirla, mi sembra di scorgere qui qualcosa che va oltre l'idea di una complementarietà tra i sessi, rifugio pacificatorio in cui la donna esiste *accanto* all'uomo. C'è qualcosa di più. Forse, quella «misura» femminile cui la Zambrano fa riferimento, riguarda una presenza completamente altra, capace di attivare una forza in cui, come scrive la filosofa Luce Irigaray,

> le percezioni diventano vie dell'anima, verso l'anima. Schiudono e dispiegano questa senza sottrarla al suo respiro, al suo soffio, alla sua origine invisibilmente tattile. Fanno fiorire la vita, la trasfigurano, la transustanziano pur salvaguardandola in quanto vita. La trasformano in umanità, fecondandola con un'esistenza nuova[33].

Ciò avrebbe significato ricondurre la sua vita all'interno di una dimensione umana segnata da un'altra unità, da un altro ordine:

> se l'aspirazione dell'uomo ad andare al di là della realtà delle cose può essere compresa, si pone la questione di sapere perché è stata privilegiata la via della distruzione, del sacrificio e non quella della trasformazione del reale – della vita, del desiderio, dell'amore[34].

Ricondotta alla sua assoluta irriducibilità, la presenza di quella donna, conosciuta a Roma il 13 maggio del 1882, avrebbe potuto rappresentare l'unica forza in grado di trasformare il suo impeto distruttivo, la sua tragica solitudine, in qualcosa di vitale.

[33] L. Irigaray, *All'inizio lei era*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 81.

[34] Ivi, pp. 108-109.

Se la donna rappresenta qualcosa nella vita di un uomo come Nietzsche – o forse di tutti gli uomini – questo qualcosa è la creazione di un ordine. Ordinare armoniosamente la barbarie degli istinti, la selva dei sentimenti, la contraddizione dei desideri, fu la missione che Lou Andreas-Salomé non accettò di fronte al Dioniso germanico. Non ebbe la generosità di penetrare nel cerchio della sua vita né la vocazione per collocarsi con un balzo su, alta, quieta, lontana[35].

Poiché solo l'amore impedisce che il crimine accada.

[35] M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 160.

Marco Vanzulli

Il sacro, il mito e il mondo civile. Vico versus il modello archetipico[1]

Intendo qui porre il pensiero vichiano a confronto con alcune teorie contemporanee del *sacro* e della sua *origine* di ascendenza fenomenologica e neokantiana, toccando il tema della natura del *mito*, nella convinzione che la validità della scelta ontologica e metodologica vichiana possa ancora agire come un faro che squarcia, su alcuni tratti, le tenebre di questioni complesse, che toccano i campi di più discipline, com'è consueto per la scienza che si autodefinisce "nuova" e che studia la comune natura delle *nazioni*.

Per Vico il mito, come qualsiasi fenomeno umano, rimanda, nella sua significazione originaria, sostanzialmente al *mondo civile*, che ne costituisce il riferimento ontologico e gnoseologico ineludibile[2], ed esso è solo secondariamente riferibile a significazioni naturalistiche, morali e filosofico-metafisiche. Tutta la scienza vichiana opera sotto il segno del primato della conoscenza civile, come quella fondamentale per la valutazione della produzione delle rappresentazioni, delle credenze e del pensiero, comprensibili, come ogni attività umana, soltanto se considerate a partire dalla vita associata degli uomini – loro *genesi* e *medium*.

Si può certo ammettere che Vico non abbia colto il mito in tutti

[1] Questo testo è una rielaborazione di alcuni temi trattati nell capitolo V del mio *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 219-261 – un capitolo che, pur in continuità con l'esposizione precedente, apriva in qualche modo una direzione di ricerca nuova. Una ricerca che però non ho proseguito, e sono perciò tanto più grato agli organizzatori del convegno "Le 'borie' vichiane come paradigma euristico. *Hybris* dei saperi umanistici fra moderno e contemporaneo" per avermi dato l'occasione di riprenderla e di presentarla pubblicamente.

[2] Per il significato civile del mito in Vico rimando al cap. IV del mio *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, cit., pp. 173-217.

i suoi aspetti, proprio per il carattere esclusivamente civile della sua scelta ermeneutica[3]. Non si tratta certo di difendere *sic et simpliciter* la scienza vichiana della mitologia nei suoi esiti specifici di fronte alla ricchissima letteratura etnografica contemporanea ed ai risultati relativi alla storia della civiltà che si possono considerare acquisiti. Vico vive nell'infanzia della moderna mitologia critica, e le sue conclusioni specifiche possono apparire sotto più rispetti ingenue. Ma non si può dire lo stesso della sua impostazione generale, dei principi che guidano l'analisi del complesso sociale. La validità dell'ermeneutica vichiana del mito si trova soprattutto nella sua generale impostazione razionalistica, che comprende un tentativo di ricostruzione del mondo arcaico posto all'interno di una teoria dei diversi modi della mente umana. La *Scienza nuova* investiga la *comune natura* delle *nazioni*, e per far ciò tenta l'analisi del processo *totale* di un mondo socio-culturale, tenendone insieme tutti i livelli, raccolti intorno al costituirsi dell'esistenza materiale – quindi *in primis* socio-economica – delle comunità umane, che producono al contempo un mondo valoriale, di simboli e credenze, di cui la prima produzione è quella della stessa *umanità* (non una datità, come indica la famosa etimologia proposta da Vico dalla pratica dell'"humare"). La validità dell'ermeneutica vichiana del mito sta dunque nell'unione del suo metodo razionalistico – che non vuole essere un metodo sovrapposto all'oggetto, ma ad esso consustanziale, come mostrano le degnità XIV e CVI –, per cui ogni produzione culturale, quindi lo stesso mito, s'innerva intorno ad un pre-

[3] Cfr. a questo riguardo le considerazioni generali di Caillois: «Il est rare, semble-t-il, qu'un même principe d'explication réussisse deux fois sous le même angle et dans la même proportion. A la limite, on se demande même s'il n'en faudrait pas un différent pour chaque mythe, comme si chaque mythe, organisation d'une singularité irréductible, était consubstantiel à son principe d'explication […] l'analyse d'un mythe à partir d'un *système* d'explication, si fondé soit-il, doit laisser et laisse en effet une impression d'insurmontable insuffisance, un irréductible résidu […]. Chaque système est donc vrai par ce qu'il propose et faux par ce qu'il exclut, et la prétention de tout expliquer peut rapidement amener le système à l'état de délire d'interprétation» (R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 17-18).

ciso asse socio-economico, con la teoria della sapienza poetica[4]. Proprio per ciò si può presumere che Vico abbia contemplato da vicino certe verità, o aperto molte strade feconde anche sotto il profilo più strettamente contenutistico, tenuto conto dell'esiguità del materiale etnografico su cui lavorava e soprattutto del fatto che la filologia della mitologia greca – alla quale egli si applicava in maniera quasi esclusiva – non si sarebbe effettivamente sviluppata che un secolo dopo la *Scienza nuova*.

La scelta del riferimento esclusivo alla fondatività del mondo civile ritrova nel mito una temporalità integralmente intra-storica. Da questa prospettiva misureremo alcuni momenti della riflessione antropologica e mitologica che attraverso il sacro e il mito esprimono la sospensione della temporalità ed il rifiuto della storia – il mito come l'altro-della-storia, la sua impermeabilità ai significati storici, o comunque integralmente storici. Si tratta, insomma, di porre il pensiero vichiano a confronto con una problematica propria del pensiero contemporaneo, che però costituisce in certo modo un *analogon*, un caso particolare, di un problema trattato direttamente da Vico, cioè quello della sapienza inarrivabile degli antichi, criticata nella *Scienza nuova*. Era quella, ed è questa, una forma di *hybris*, una boria che sottende una concezione del sapere inteso come dotato di una sua pienezza originaria, una pienezza arcana, che poi si perde nel tempo storico – così svalutato –, e che resta però di nuovo esperibile in modi e da soggetti estranei al lungo e faticoso lavoro della scienza; una boria che svilisce e svuota di valore il faticoso lavoro della storia e della mente umana intesa come processo.

[4] «Considéré en lui-même, le mythe est l'antonyme d'une pensée figée, anhistorique et atemporelle. Lorsque Vico décide de vouer ses nuits à la rédaction d'une Science Nouvelle des mythes, il ne met pas "de la raison dans la folie", selon l'expression de Voltaire qui estime à l'inverse que "les plus insensés de tous ont été ceux qui ont voulu trouver un sens à ces fables absurdes". Il fixe plutôt les règles d'une archéologie du sens historique qui réinscrit les droits de l'imagination sociale au cœur de la raison scientifique» (O. Remaud, *Les Archives de l'humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, Paris, Editions du Seuil, 2004, p. 188).

1. *Schelling e Cassirer*

Si consideri brevemente la posizione di Schelling. Nella *Filosofia della mitologia* del 1842 – il compimento della riflessione schellinghiana sulla religione e la mitologia –, Schelling approda alla Rivelazione come fondamento ultimo della mitologia, vincolandola così sostanzialmente a una concezione teologica monoteistica. Vi è, infatti, un *Dio assoluto* proprio del monoteismo originario [*Ur-Monotheismus*] che si colloca nell'età preistorica[5]. Non è così la storia a determinare la mitologia ma, viceversa, la mitologia a determinare la storia; essa è il destino di un popolo, la sorte che gli spetta sin dall'origine; infatti, anziché dire che i miti non contengono alcuna storia, per Schelling è più corretto sostenere che sono piuttosto essi stessi il contenuto della storia più antica[6]. Al tempo stesso, Schelling ritorna a una teoria monogenistica, sostenendo l'esistenza di un'umanità e di una lingua originarie e biasimando la concezione dell'origine religiosa del genere umano da «una situazione così misera» come la molteplicità di rappresentazioni, dal feticismo, dallo sciamanismo o dalla divinizzazione della natura[7]. Schelling scarta dunque l'ipotesi dell'origine dell'umanità da uno stato ferino, e ripropone invece la tesi di un'antichissima età preistorica – separata nettamente dalla storia ed anteriore alla formazione dei popoli –, in cui pure è contenuta tutta la potenza per i successivi sviluppi della civiltà. Lo stato originario è l'*età dell'oro*, tempo prima del tempo, indelebile nel ricordo degli uomini, epoca *atemporale* e dell'*identità assoluta*. Ai primordi, la coscienza della divinità è più solida, pura, chiara e perfetta che nelle generazioni

[5] Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, in Id., *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Ausburg, Cotta, vol. XI, 1856, pp. 90-91 e 137-138; tr. it. di T. Griffero, Milano, Guerini e Associati, 1998, pp. 180-182 e 235-237. Sul «monoteismo primitivo» come fantasia di apologisti, cfr. R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, tr. it. di E. Buonaiuti, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 128.

[6] Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, cit., pp. 65 e 237; tr. it., pp. 149 e 364-365.

[7] Cfr. ivi, pp. 101 e 178; tr. it., pp. 193 e 286-287.

successive[8]. All'origine della storia vi è dunque una potenza d'ordine immediatamente spirituale. La storia va per Schelling dall'unità originaria alla molteplicità nostalgica dell'identità primigenia, la quale continua del resto a costituire ciò che si potrebbe chiamare il cemento sociale: è, infatti, la larvata coscienza dell'identità originaria a tenere uniti i popoli. Da questa molteplicità e separazione, la storia guarda naturalmente a una ricomposizione come ritorno al principio originario.

Il volume sul mito della *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer testimonia di una notevole presenza della schellinghiana filosofia della mitologia. Certo, Cassirer non segue Schelling fino agli esiti mistici della sua riflessione – che ne sono, peraltro, com'è ovvio, anche i presupposti –, ma ne riporta alcuni elementi fondamentali per la determinazione della «coscienza mitica», mentre Vico, citato nella riflessione sul linguaggio, in queste pagine sulla filosofia della mitologia di fatto è assente. Anche Cassirer afferma, in via preliminare, che la genesi della mitologia viene da qualcosa che trascende la storia[9]; e determina la temporalità propria del mito in contrapposizione alla temporalità storica: il passato del mito è un passato assoluto, mentre la storia risolve l'essere nella serie continua del divenire. La coscienza mitica è senza tempo[10]. Vi è una coincidenza su questi temi tra i risultati della scuola neokantiana e quelli della scuola fenomenologica. Essi certo subiranno, nell'indirizzo fenomenologico, maggiormente svincolato dal riferimento a rigide strutture logico-categoriali, un'agevole curvatura irrazionalistica. Ciò che è opportuno però notare subito è che occorre fare la distinzione – che Vico ha fatto – tra l'atemporalità della coscienza mitica e del cosmo mitico in formazione da una parte, e la sua *relazione* col tempo storico da cui il mito si origina dall'altra. Il tempo soggettivo nel quale il mito si presenta dev'essere insieme distinto e collegato al tempo oggettivo che non lo presuppone, ma entro il quale si co-

[8] Cfr. ivi, pp. 175, 234-235 e 144; tr. it., pp. 283, 360-362 e 245.

[9] Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, II, *Il pensiero mitico*, 1964, p. 9.

[10] Cfr. ivi, pp. 151-152.

stituisce il modo stesso della *mente* tipica. Infatti, o la struttura del pensiero mitico è presupposta alla storia, benché entri, per così dire, in latenza o in subordine rispetto al principio non mitico in certe epoche, oppure essa dev'essere integralmente storicizzata.

Quando Cassirer contesta a Durkheim che le categorie, anziché essere dedotte dall'essere della società, come nella lettura durkheimiana, ne sono invece la condizione[11], si ripropone la pretesa crociana di rifiuto di qualsiasi forma di precategoriale, la pretesa che le categorie determinino la storia anziché esserne il prodotto. Attestandosi in tal modo su una posizione neokantiana, Croce ha polemizzato su questo tema con Hegel[12], con Ernesto de Martino[13], e anche con Vico[14]. La posizione vichiana ci appare più prossima a quella di Durkheim che a quelle di Cassirer e di Croce, se teniamo presente il carattere civile della sua interpretazione del mito, sostenuto dalla dignità fondamentale che rimanda la *natura* al *nascimento*. Non sono infatti, del volume della *Filosofia delle forme simboliche* dedicato al mito, le singole categorie mitiche, la spiegazione della peculiarità dell'unificazione categoriale della «coscienza mitica» a non apparire condivisibili, ma la questione dell'origine e della trasformazione di queste categorie. Su questo punto, neokantismo e fenomenologia ci sembrano costituire in un certo senso due varianti di una medesima soluzione generale.

2. *Un'antropologia irrazionalista. Un confronto con la posizione vichiana*

Vi è una tradizione che, partendo dall'irrazionalismo di Dilthey, arriva alla fenomenologia di Husserl. È ad essa che si rifanno in particolare gli studi di Rudolf Otto e di Gerardus van der Leeuw, i quali si basano sulle nozioni di *Erlebnis*, «esperienza vissuta»,

[11] Cfr. ivi, pp. 269-272.

[12] Cfr. B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949; Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1967², in particolare il secondo capitolo.

[13] Cfr. la recensione di Croce a *Il mondo magico*, in appendice a E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 241-249.

[14] Cfr. B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 147.

Einfühlung, «sentire con», *Gemüt*, «partecipazione commossa».

Com'è evidente già dal titolo della sua opera, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, la concezione fondamentale sostenuta da Rudolf Otto – ovvero, che il mistero dell'universo sia il sentimento fondamentale della religione – si viene affermando polemicamente nei confronti della razionalità del naturalismo scientifico. Infatti, *Il sacro* esordisce proprio contestando l'assunto che i predicati razionali della divinità ne costituiscano i tratti essenziali, nella misura in cui essi si riferiscono a un elemento che non è razionale e che non possono comprendere. L'autonomia del sacro diventa così senz'altro la sua irrazionalità, la sua incomprensibilità, la sua intangibilità, la sua ineffabilità[15]. Non razionale l'esperienza, non razionale l'oggetto. È questa l'equazione fondamentale su cui si sostiene tutto il discorso di Otto. Il sacro, infatti, può essere indicato soltanto attraverso la reazione sentimentale specifica che il suo contatto provoca in noi, il sentimento del *mysterium tremendum*[16]. Il vissuto dell'anima religiosa diviene la cosa stessa; il *numinoso*, ciò che terrorizza e affascina al tempo stesso, diviene un assoluto[17]. Ci troviamo di fronte in questo modo a un circolo vizioso: per definire il *numen*, il sacro, si parte, in effetti, dall'esperienza soggettiva, e, rimanendo sempre esclusivamente all'interno di essa, ci riferiamo all'oggettività di questa soggettività. È la consacrazione dell'intenzionalità nella perfetta adeguazione tra esperienza soggettiva e realtà, tra immaginazione e validità effettiva ed assoluta dei rapporti religiosi. Siamo qui davanti a quel «soffio di misticismo in atto», secondo l'espressione di Ernesto de Martino, che investe tutto il capire fenomenologico[18].

Otto afferma che gli elementi razionali e non-razionali (il *numinoso*) che compongono il sacro sono degli a priori che risiedono

[15] Cfr. R. Otto, *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, cit., pp. 15-17.

[16] Cfr. ivi, pp. 22-23.

[17] Cfr. ivi, pp. 71-72.

[18] Cfr. E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995, p. 69.

universalmente e necessariamente all'interno dello spirito umano, assolutamente *puri*. E fa ricorso a Kant, di cui ricorda e menziona la dottrina trascendentale, per legare il principio fenomenologico dell'evidenza alla presenza di forme a priori: il segno caratteristico di ogni conoscenza a priori è, infatti, quello di presentarsi con la certezza di un'intuizione immediata della verità di una proposizione, quando questa sia chiaramente espressa e compresa[19]. Addirittura, Otto ipotizza una vera e propria «deduzione trascendentale», cioè la schematizzazione degli a priori razionali nei confronti degli a priori non-razionali, e ne fornisce un elenco[20]. Fenomenologia e kantismo appaiono così non soltanto accostati, ma utilizzati in modo da completarsi vicendevolmente per una teoria generale del sacro. Il *numinoso* si configura pertanto come un elemento psichico primario, non riducibile, da comprendersi nella sua peculiarità e purezza, che non può essere in nessun modo spiegato e soprattutto non può ricevere alcun chiarimento attraverso elementi che siano altri da esso.

Il sacro è allora *altro* dal mito e dalla religione in quanto elaborazioni sistematiche in cui entra l'attività ordinatrice della ragione, ma le costruzioni storiche religiose non secolarizzano ed eliminano il *numinoso*, ma si svolgono al suo interno. Sono, in effetti, gli elementi non razionali che restano vivi e vivaci all'interno di una religione particolare, impedendole di degenerare in razionalismo[21]. Però poi il numinoso ricopre in Otto anche la funzione di decretare il carattere di religione perfetta del cristianesimo.

Si rivela, infine, una potenzialità della teoria del sacro come *numinoso*, il carattere di sapienza arcana, riservata agli eletti, propria della più profonda tra le conoscenze, quella religiosa. E qui si palesa la *hybris* che inerisce a tale considerazione del sacro. Le cognizioni a priori di cui si è parlato ne *Il sacro* – si specifica nella conclusione dell'opera – non sono quelle che tutti gli uomini possiedono,

[19] Cfr. R. Otto, *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, cit., p. 135.

[20] Cfr. ivi, pp. 137 sgg.

[21] Cfr. ivi, pp. 113 e 138.

ma quelle che tutti *possono* possedere. L'esperienza attesta però che soltanto pochi le raggiungono, coloro che vengono "svegliati" ad opera di altri uomini meglio dotati. La conoscenza a priori si rivela così qui come quel sapere che si attiva in pochi, in certi individui particolarmente dotati. È un "dono". Come si legge nelle ultime pagine de *Il sacro*, la distinzione di massa, profeti e Figlio – la parola con cui si chiude il libro – è universalizzata[22]. Si abbandona qui, come si vede, il razionalismo proprio del kantismo per affondare direttamente nella terminologia dell'esperienza religiosa, identificando cioè il giudizio con questa esperienza stessa. La *teoria* della religione è la *religione* stessa.

A tale riguardo, de Martino osservava, in linguaggio vichiano, che qualora si rinunci a «porsi il problema del vero di quel certo», di quella *certa* religione e civiltà storica, ed invece

> si sceglie la via di reduplicare descrittivamente la esperienza religiosa nella sua limitazione, la *storia del sacro* cede il luogo ad una più o meno dissimulata *storia sacra*[23].

E ancora:

> Conoscenza storica delle religioni significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiosa in atto apparvero ragioni numinose […]. Con ciò la storia delle religioni entra in un non componibile dissidio con la teologia, fondata invece sull'opposta persuasione che all'inizio del processo ierogenetico non sia l'uomo storico, ma Dio.

De Martino conclude così che il *numinoso* di Rudolf Otto deve essere escluso dalla metodologia degli studi storico-religiosi[24].

Vico pone la religione alla sua origine come «summi Numinis metus», espressione della volontà degli dèi, che si esprime col ful-

[22] Cfr. ivi, pp. 164-165.

[23] E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 64.

[24] E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 76-78.

mine e col tuono, col canto e col volo degli uccelli[25]: è la religione dei primi uomini all'alba del processo di civilizzazione, all'interno delle comunità proto-agricole. È Giove il Sommo Nume, l'ente terribile che risponde alla mentalità rozza, di accesissimi sensi dei bestioni. Nel passaggio dal *caos eslege* all'ordine comunitario del lavoro, la narrazione vichiana attribuisce un ruolo di primo piano alla religione di Giove. Non si nasconde dietro il Sommo Nume l'ontologia archetipica, l'*illo tempore* dell'eterno, ma la dimensione già da subito intra-storica dell'*incipit* religioso dello sviluppo socio-culturale. *Numen* deriva da *nuere*, il volo delle aquile[26], dall'esperienza della prima divinazione. Conformemente alla lezione demartiniana, di fronte al "*numinoso*", non devono essere abbandonate le armi della critica, non si deve rinunciare a ritrovare gli uomini e le motivazioni umane e solo umane che l'hanno di volta in volta generato. Posta nel tempo, e non *in illo tempore*, la cultura ha origine e destinazione umana. Ora, il *numinoso*, se *numinoso* vi è in Vico, è invece inglobato in tutto e per tutto nella mentalità primitiva dell'inizio dell'«*età degli dèi*», e non è in alcuna maniera considerato come la potenza primigenia la cui energia arcana sostiene ancora ciò che è vitale delle esperienze delle età successive. A tale proposito, giova ricordare come la gran maggioranza della critica abbia dovuto convenire che «la religione rappresenta agli occhi del Vico la spiegazione meno intellettualistica dell'assetto sociale», ed è opportuno osservare come la genesi psichica della religione, il *Numini metus*, sia da Vico solo accennato[27], perché ciò che gli preme è il carattere civile ed etico del fenomeno religioso, la sua portata civilizzatrice.

La *Fenomenologia della religione* di Gerardus van der Leeuw si pone come obiettivo di approfondire le concezioni razionalistiche della religione – che riducono la religione al piano dell'economico,

[25] Cfr. G. Vico, *De constantia iurisprudentis*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 359 e 519.

[26] Cfr. G. Vico, *Notae in duos libros*, ivi, p. 765.

[27] Cfr. P. Arcari, *Processi e rappresentazioni di «Scienza nuova» in Giovan Battista Vico. Indagini ed avvicinamenti*, Friburgo, Libreria dell'Università / Milano, Baldini e Castoldi, 1911, pp. 158 e 160-162.

del sociologico ecc., e sono perciò da considerarsi etnocentriche –, con l'inclusione del fenomeno religioso nel vitale, nell'umano *tout-court*. La ricerca fenomenologica, con i suoi criteri strettamente metodologici[28], col suo rifiuto di una ricerca universale unificante le diverse esperienze[29], non impedisce all'autore di intendere determinate credenze religiose come delle «strutture eterne»[30], ma soprattutto fonda la pretesa di cogliere «la vita semplificata e ridotta ai suoi tratti essenziali». Ora, la "vita" vale qui come la vita umana nella sua relazione con la *potenza* avvertita dall'uomo religioso. Sulla scorta del metodo fenomenologico, viene assunto come punto di vista decisivo sul religioso quello della stessa anima religiosa. Allora, anche la *potenza* è considerata soggetto che agisce, proprio come la sente l'anima religiosa stessa[31]. Questa immediatezza ed evidenza del rapporto tra l'anima religiosa ed il suo oggetto di fede caratterizza, per van der Leeuw, il rapporto religioso in quanto tale: vissuto come *senza storia*, esso *è effettivamente* senza storia, vissuto spontaneamente in modo acritico, esso non viene sottoposto a critica. Sull'adesione acritica di questo metodo alla supposta evidenza del proprio oggetto, ha scritto delle pagine di rara chiarezza e lucidità ancora Ernesto de Martino:

> Ma sono l'*Erlebnis* e l'intuizione strumenti adeguati del "capire" scientifico? In verità l'*Erlebnis* è un oscuro e ambiguo rivivere, un mistico essere afferrati e dominati dall'oggetto, senza esser mai sicuri di quel che appartiene a noi e di quel che appartiene all'oggetto, di quel che è nuova esperienza religiosa in atto e di quel che invece è scienza di questa esperienza […]. Qui [cioè nella *Einfühlung* e nell'*Erlebnis* della "descrizione" fenomenologica] il sacro viene certamente rivissuto e descritto proprio come appare a chi è religiosamente impegnato: cioè come un mistero che non si può spiegare, come una potenza che si manifesta. Ogni tentativo di storicizzare ciò che si prova, di stenderlo in un processo culturalmente significativo, di farlo risultare

[28] Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 529-535.

[29] Cfr. ivi, pp. 125-126.

[30] Cfr. ivi, p. 65.

[31] Cfr. ivi, p. 269.

> da questo processo è qui deliberatamente respinto: proprio come lo respinge la coscienza religiosa in atto. Il problema della genesi umana dell'esperienza della potenza divina resta fuori dell'orizzonte […]. Quando si tratta di "capire", né il rivivere, né l'intuire bastano più. Quando si tratta di "capire" occorre uscire dalla limitazione in cui versa l'esperienza del sacro, e chiedersi per quali ragioni umane sono nate certe e non altre potenze divine, e per quale processo storico la coscienza si è determinata secondo una limitazione in forza della quale stanno di fronte a lei potenze divine così e così determinate[32].

È opportuno ricordare qui come Vico esprimeva la difficoltà di questa impresa conoscitiva nella distanza che ci separa da questa sapienza arcaica, distanza dalla nostra mentalità e dalla nostra diversa strutturazione delle facoltà del sentire e del conoscere: «dovemmo discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto niegato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere»[33]. È opportuno riportare inoltre le condivisibili osservazioni di Alfonso di Nola, contenute nella sua *Presentazione* alla *Fenomenologia della religione*, secondo cui il porre alla base della conoscenza fenomenica «un'esperienza vissuta tipicamente irrazionale, inafferrabile e consumantesi nell'*hic et nunc* esistenziale» comporti «una rinunzia conoscitiva del momento dell'esperienza vissuta». Ciò non è privo di conseguenze, perché van der Leeuw,

> enucleando le sue ipotesi intorno alla religione, anzi a una religiosità astratta, intesa come termine del rapporto con l'"altro" metafisicamente presupposto, è restato sordo a ogni esigenza di valutazione antropologica e storica dei fatti religiosi, che vengono trattati comparativisticamente, come *bricolage* divelto da ogni riferimento alla realtà delle singole culture: una posizione che nel campo delle analisi storico-religiose è alla radice di pesanti mistificazioni. In fondo, egli ha trattato "religiosamente" la religione, sostenendo, per esempio, la primarietà dell'"esperienza", intesa anche come irrenunziabile veicolo partecipato di chi affronta i

[32] E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., pp. 49, 53, 54, 56-57.

[33] G. Vico, *Scienza nuova* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, pp. 546-547.

> problemi religiosi. I comportamenti religiosi, che oggi studiamo come elementi di culture storiche, connessi costantemente ai retroterra di carattere economico e sociale, restano sospesi nel limbo di un mondo destorificato, carico di tensioni psicologiche, accessibile soltanto nella misura in cui è possibile farne oggetto vissuto di esperienza[34].

Ricordiamo ancora, a conclusione di questo punto, che per Vico le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le loro materie (degnità CVI), non nel senso che debbano attingere ad una dimensione ontologica fondativa, sede inesauribile della ricchezza del reale, ma nel senso della comprensione della trasformazione come determinazione costitutiva della natura degli enti. Ciò implica la desostanzializzazione della ricerca, e quindi l'impossibilità di un'analisi eidetica in senso husserliano. Il concetto vichiano segue la trasformazione dell'ente, ma al tempo stesso diviene uno strumento euristico indipendente. Ora, il *vitale* è un concetto ambiguo, ed anche, al limite, rovinoso per la *critica*. Il razionalismo del positivismo e dello scientismo più ingenui può ancora ritrovare il vitale fuori di sé, nella misura in cui pretende d'identificare direttamente *fatto* e *concetto*. Ma ciò non accade a un razionalismo che costruisca il proprio concetto come elaborazione teorica e scienza del mondo civile, che non è mai dato immediatamente, ma ricostruito nella sua oggettività a partire dai significati ideali che esso assume.

3. *Le ragioni di un confronto*

Abbiamo altrove seguito da vicino anche le posizioni di Mircea Eliade, Károly Kerényi, Jung[35]. Ci limiteremo qui a qualche cenno all'opera del primo. Mircea Eliade sostiene che per l'uomo arcaico la *realtà* è funzione dell'imitazione di un *archetipo celeste*, che il rituale ripete il *mito originario*, gli *atti originari* fatti *in illo tempore* dagli dèi, dagli eroi e dagli antenati[36]. Non contestiamo qui tanto la definizione

[34] A. Di Nola, *Presentazione* a G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione* cit., p. X.

[35] Cfr. M. Vanzulli, *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, cit., pp. 235-244.

[36] Cfr. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p. 17.

del modo proprio della coscienza mitica, ma la mancata storicizzazione della mentalità arcaica e dell'esistenza dei miti. Per Eliade, il contenuto arcaico dei miti si riferisce a una realtà, assoluta, extraumana, che i riti riflettono e ripetono. Come si formi questo contenuto Eliade non lo dice, facendo di ciò che è mistero e potenza per l'anima religiosa mistero e potenza anche per il moderno critico. Il rispetto dell'alterità della coscienza mitica giunge in questo caso fino a una sua perfetta intangibilità alle ragioni storico-critiche. Le lotte, i conflitti e addirittura le guerre avrebbero cause e funzione rituali: un'opposizione tra le due metà di un clan o una lotta tra i rappresentanti di due divinità che commemora sempre un episodio del dramma cosmico e divino, e che in nessun caso possono essere riportate a una dimensione intra- o inter-sociale. Il conflitto in tutte le sue manifestazioni imita sempre un modello archetipico[37]. Quale la genesi dell'archetipo resta però un mistero. Eliade tenta una spiegazione funzionale-esistenziale dell'imitazione dell'archetipo mitico, che assume così una valenza protettiva di fronte ai rischi ed alle angosce che circondano le attività in cui l'uomo è impegnato: «il mito garantisce all'uomo che ciò che si accinge a fare è già stato fatto», la caccia, la spedizione marittima, la fondazione di una città in un luogo selvaggio e sconosciuto. Il rito ripete l'azione effettuata dall'eroe mitico nel tempo favoloso. Il mito come modello è sempre un *precedente*[38].

Nella ricostruzione data da Eliade della mentalità mitica, la memoria degli avvenimenti che non derivano da alcun archetipo, degli avvenimenti "personali", storici, è sentita come insopportabile. Questi avvenimenti sono vissuti come *peccati* da cui purificarsi, e comportano delle periodiche espulsioni del "peccato", del "male", delle periodiche rigenerazioni dal piano della *caduta* dell'uomo nel mondo[39]. L'*uomo arcaico* – ma anche il mistico e il religioso in ge-

[37] Cfr. ivi, p. 43.

[38] Cfr. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 174-177; Id., *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 131; Id., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974, pp. 331 sgg., p. 349.

[39] Cfr. Id., *Le mythe de l'éternel retour*, cit., pp. 91-92.

nere – ha la necessità di sospendere il tempo profano, di abolire il tempo, la durata, la storia: da un lato, infatti, il tempo profano, il divenire, è privo di significato; dall'altro, si tratta di difendersi da ciò che è nuovo, storico, irreversibile, a cui, secondo Eliade, l'umanità s'interesserebbe soltanto da tempo recente: si tratta della «caduta nella storia» degli ultimi due secoli, ovvero della presa di coscienza da parte dell'uomo moderno dei molteplici condizionamenti storici ai quali è soggetto[40].

È fuori discussione che, per la mentalità arcaica, l'agricoltura, ad esempio, come ogni altra attività, non sia una semplice tecnica "profana", ma sia invece essenzialmente esercitata in modo rituale[41]. Il fatto che la mentalità arcaica sia interamente pervasa di religiosità non permette di farne un assoluto che, con l'obiettivo di salvaguardare l'autonomia del sacro, dimentichi il fondamentale carattere politico, giuridico, economico della religione degli inizi, vero e proprio fenomeno sociale totale. L'esclusione di tale carattere, secondo la lettura vichiana, renderebbe incomprensibili, al tempo stesso, sia la religione sia la società arcaica nei suoi differenti aspetti e nel suo insieme. Il mito non è autoreferenziale: l'esistenza a cui esso si ricollega è per sua natura di tipo non mitico[42], benché essa sia vissuta come mitica. Per Vico, il mito è integralmente costituito dai momenti profani che compongono un determinato processo socioculturale, spontanea ed universale forma di narrazione da considerarsi come parte della stessa impresa collettiva in cui consiste la vita civile. La religione è all'origine la manifestazione di un fenomeno sociale totale – nel senso che dava a questa espressione Marcel Mauss:

> in questi fenomeni sociali "totali" […], trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo –, nonché economiche,

[40] Cfr. ivi, pp. 50-51, 64, 103-104, 158-160, 171-172; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 189-191.

[41] Cfr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 281.

[42] Cfr. su questo punto K.O. Müller, *Prolegomeni a una mitologia scientifica* (1825), tr. it. di L. Andreotti, Napoli, Guida, 1991, p. 171.

> con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano[43].

In un'accezione larga del termine, e tenendo fortemente in considerazione i precetti metodologici e ontologici tratti dal pensiero vichiano, potremmo definire irrazionalista ogni concezione teorica che non ammetta il carattere costitutivo della genesi socio-storica rispetto alla natura del fenomeno studiato; e che ritenga la ragione impotente a penetrare i nessi reali degli oggetti, e quindi anche la sfera del sacro e del religioso. Di qui nasce la tendenza vitalistica a considerare la ragione non soltanto come uno strumento inadeguato a cogliere la vera natura delle cose, ma anche come il prodotto di un'epoca di decadenza.

Se il riferimento all'idealismo riveste per queste dottrine irrazionalistiche una certa importanza – anche se talvolta si tratta di un riferimento vago e non soggetto a una vera e propria articolazione teorica –, è al metodo fenomenologico che esse si rifanno direttamente e fondamentalmente. È certo, lo ripetiamo, soltanto con le teorie antropologiche e di filosofia della religione di Rudolf Otto, di Eliade, di van der Leeuw, di Kerényi e di Jung che abbiamo a che fare con un'espressione sviluppata di quell'attitudine irrazionalista che è qui in questione; la quale, tuttavia, si presenta come un'applicazione, non solo possibile, ma anche in un certo senso privilegiata, del metodo fenomenologico husserliano, che diventa perciò una vera e propria via maestra all'irrazionalismo. Husserl si propone, come è noto, di fondare la filosofia come scienza rigorosa, e di trovare la giustificazione e l'effettuazione più completa della ragione della tradizione occidentale, riprendendo, tra gli altri, la lezione di Platone, di Cartesio, di Kant. Da dove proviene allora la possibilità di un'applicazione in senso così decisamente irrazionalistico del metodo fenomenologico? In altri termini, qual è il fondamento che essa trova nella fenomenologia husserliana, che

[43] M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 2004, p. 147; tr. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2000, p. 157.

ne costituisce un riferimento così costante? La risposta può essere trovata, in linea generale, nella separazione di ragione e storia, nella pura logicità cui ambisce la ricerca eidetica. Niente di più lontano dalla ricerca vichiana, la quale parte dall'*autorità*, dal *certo*, la sua "datità" è la stessa datità storica compresa attraverso il *vero*, la *filosofia*, che, a sua volta, si esplica solo attraverso la *filologia*. Non importa allora giungere all'*essenza*, perché questa, la *natura*, si risolve nel fenomeno, in quanto *guisa*, cioè *modificazione*, trasformazione della *cosa*. Con gli occhi di Vico, risulta inaccettabile la separazione di genesi e validità posta da Husserl a premessa della fenomenologia. La storicità, che non può mai venire elusa, s'infiltra nella pretesa assolutezza della "datità", e s'impone come immediata, cioè non pensata, quando essa invece è mediatezza. L'ordine oggettivo non può dunque essere altro che l'ordine genetico. La *cosa* può essere compresa solo se viene seguita nel suo farsi. L'essenza si fa, è il suo stesso farsi. D'altra parte, la realtà – che è sempre, in senso lato, realtà sociale, secondo la lezione vichiana e durkheimiana – non è trasparente, non si dà alla pretesa ricerca pura, che aspira a raggiungere l'oggettività privandosi di un giudizio. La ricerca opera nel pre-giudizio, come Vico aveva appreso da Bacone. Altrimenti, svuotata di tutto, non può essere ricerca, e non può essere critica. Ciò che si può fare è rendere espliciti i pregiudizi, gli *idola*, non espellerli dal giudizio al punto tale che il soggetto giudicante diventi uno con l'oggetto giudicato. Così facendo, infatti, l'oggetto detta al soggetto la sua immediatezza, la quale non è tale, non è semplice, non è trasparente. Il soggetto, pretendendo di cogliere la *cosa stessa* nella sua purezza assoluta, finisce paradossalmente per adottare ingenuamente ciò che è già un prodotto, senza riconoscerne il *sostrato concreto*, che è di ordine storico-sociale. E raddoppia così acriticamente, anche se con l'apparenza del rigore scientifico, la coscienza comune. Anche il vissuto specifico dell'anima religiosa non è infatti un dato immediato, nella misura in cui essa è in tutto e per tutto un prodotto sociale.

Si trova qui l'origine dell'identificazione tra il *vissuto* e la *cosa* operata dalle filosofie della religione che s'ispirano alla fenomenologia: ciò ha reso possibile l'ipostasi del sacro, del mito, quindi della

coscienza religiosa *tout court*. Analoghe considerazioni valgono per il neokantismo, che, a sua volta, scinde, infatti, ragione e storia, categorie e vita civile, simboli e dinamiche sociali, e che, all'inizio del XX secolo, ha rappresentato un punto di approdo per chi, non volendo giungere ad abbracciare una posizione apertamente irrazionalistica o vitalistica, intendesse opporsi alle posizioni storicistiche e positiviste, e separare così valori e vita, storia e natura.

Il mito può divenire così l'altro-della-storia, e la ragione e la scienza nient'altro che forme d'impoverimento della creatività archetipica originaria, forme di annullamento delle potenzialità più profonde dell'anima umana, «oblio dell'essere» e dell'autentica vita simbolica. Certo parliamo di autori che hanno fatto uso del metodo fenomenologico senza prendere le precauzioni epistemologiche presenti nel pensiero di Husserl, che riprendono Kant e la filosofia trascendentale, ma rifiutandone l'empirismo. La tentazione irresistibile è allora quella di ontologizzare immediatamente la coscienza, di oggettivare senza mediazioni il soggettivo. L'aspetto teorico della fenomenologia che permette il passaggio immediato dal vissuto all'essenza è appunto il rifiuto della storicizzazione critica come parte integrante del metodo conoscitivo. La storicizzazione critica delle esperienze vissute, raccontate, descritte ecc. dei popoli costituisce la sola mediazione che possa trasformare il soggettivo in oggettivo, il racconto in conoscenza oggettiva, scientifica. Altrimenti, delle due l'una: o il soggettivo resta tale, irrimediabilmente se stesso in quanto prospettico, individuale, racconto, memoria ecc. – è la strada presa da una parte dell'ermeneutica contemporanea[44]; oppure il soggettivo, l'esistenza, diventa immediatamente essenza, essere – è la strada presa dagli autori di cui ci siamo occupati qui (Eliade, Rudolf Otto, Leeuw, Kerényi e Jung), che, non a caso, si rifanno tutti al metodo fenomenologico.

[44] Cfr., per esempio, P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000.

4. *La questione dell'autonomia del sacro e del mito*

Dove collocare la genesi del simbolismo mitico? All'interno di categorie eterne e immodificabili (per quanto esse non si presentino mai pure, ma sempre all'interno di sintesi storiche)? Oppure, è impossibile determinare ontologicamente e logicamente un primato qualsiasi tra simbolismo mitico-religioso e forme della vita sociale? È questa la posizione ispirataci dalla filosofia vichiana.

Ma che cosa si deve intendere per autonomia del mito? È evidente che *sacro* e *mito*, che tendono a coincidere per esempio in Eliade, non sono affatto sovrapponibili nella lettura civile del mito vichiana; qui la questione dell'autonomia dell'espressione mitica rimanda in toto alla questione dell'autonomia della sapienza poetica; la quale, a sua volta, significa che essa non è una forma dipendente da uno sviluppo a venire, *in fieri*, la mentalità di un'umanità minore – e, tuttavia, la sua non è un'alterità assoluta ed irrelata. La sapienza poetica gode così di un'autonomia relativa, perché storica e perché le sue leggi sono innanzitutto le leggi della «comune natura delle nazioni». Così, l'universale fantastico non è estraneo alla ragione, ma è la forma di astrazione *poetica*; e il racconto mitico non è estraneo alla storia del mondo civile arcaico, ma ne è la narrazione. Vi è allora un'autonomia formale del mito, che è solo quella della specifica *forma mentis* poetico-mitica, la quale però, a sua volta, non è altra o autonoma rispetto alla storia materiale dello sviluppo della civiltà, ché anzi la si comprende soltanto a partire da essa attraverso un'indagine condotta con un metodo di tipo genetico-critico. In questo senso, l'autonomia del mito, «conquista» della moderna antropologia culturale, non è nozione priva di ambiguità: mentre, infatti, recideva i legami del mito con tutti gli aspetti di cultura materiale, essa apriva di nuovo la strada alle vie mistiche, alle sapienze dei popoli, ai *Weltbilder* autosufficienti:

> Autonomo è il mito nel significato più letterale e semplice del vocabolo, ché esso ha in sé la propria legge né deve derivarla da altro (strutture

economico-sociali, vicissitudini politiche, gradi di conoscenza della natura raggiunti da un popolo ecc.)[45].

Il sacro è, con le parole di Caillois,

> un autentico dato immediato della coscienza. Si può descriverlo, scomporlo nei suoi elementi, farne la teoria. Ma il linguaggio astratto non può definirne la qualità specifica così come non gli è possibile formulare quella di una sensazione. Il sacro appare così come una categoria della sensibilità. In realtà, è la categoria sulla quale riposa l'atteggiamento religioso, quella che gli conferisce il suo carattere specifico, quella che impone al fedele un sentimento di rispetto particolare[46].

Vi è in Vico un'autonomia del sacro quale la intende la moderna filosofia della religione? In altri termini, risponde il sacro a leggi proprie e vi è una "sfera", un"ontologia" del sacro nella «teologia civile ragionata» vichiana? Si caratterizza forse il sacro nella *Scienza nuova* nei termini in cui la questione si trova posta secondo la posizione irrazionalistica di Eliade, e cioè che «il "sacro" è un elemento all'interno della struttura della coscienza, e non uno stadio della storia di questa coscienza»[47]? Vico riconduce lo stesso termine *sacro*, attraverso l'etimologia, al suo originario significato, quello di *cosa segreta*, ad esprimere il carattere esoterico delle antiche religioni, nelle quali i sacerdoti tenevano segrete alcune dottrine al popolo, e, soprattutto, riservavano a se stessi e al proprio ceto la gestione del culto e la relazione col divino. Lo stesso sacro trova dunque nell'etimologia il riferimento unico a una sua specifica funzione sociale, che a sua volta rimanda alla conflittualità inter-cetuale, e non a un ordine di cose extra- o ultra-mondano. Furono solo degli *ottimi*, infatti, le prime religioni. *Cosa segreta* perché attinente ad una prerogativa e ad un potere politico-sociale non condivisi. L'esperienza del sacro si trova così interamente socializzata, complesso di cre-

[45] M. Trevi, *Prefazione* a C.G. Jung - K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, tr. it. di A. Brelich, Torino, Bollati-Boringhieri, 1972, p. 3.

[46] R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 24 (traduzione mia).

[47] M. Eliade, *La nostalgie des origines*, cit., p. 10.

denze in tutto coestensivo all'ordine di cose umane in cui coesistono i primordi del processo civilizzatore.

In Vico, la religione è il fatto sociale totale che permette il passaggio dalla natura alla cultura, dallo stato eslege alla formazione di un primo diritto[48]. La religione è ritenuta il rimedio proprio a incivilire gli uomini, valutata con Machiavelli alla stregua delle leggi, cioè per la sua portata politica – che in Vico, al di là del discorso politico, raggiunge una più ampia dimensione sociale, per cui, anche nella monarchia dell'«età degli uomini»,

> essa religione dev'essere lo scudo de' principi. Laonde, perdendosi la religione ne' popoli, nulla resta loro per vivere in società, né scudo per difendersi, né mezzo per consigliarsi, né pianta dov'essi reggano, né forma per la qual essi sien affatto nel mondo[49].

Non vi è in Vico un'ontologia del sacro che non sia "prima" un'ontologia sociale. L'autonomia del sacro può allora essere un'autonomia soltanto relativa, con una propria fenomenologia. Così si riconosce la specificità di un'area del sacro, che rende conto del suo apparire e del suo presentarsi in contesti diversi[50].

[48] «Di fatto la religione pare abbia esaurito la sua funzione psicologica nell'età degli dèi, e nell'età successiva è ridotta ormai a strumento del potere ecclesiastico, che se ne serve per custodire attraverso gli auspici la propria supremazia politica» (G. Giarrizzo, *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida,1981, p. 24). «La religione di Vico procede inesorabilmente, che Vico lo voglia o non lo voglia, dalla teologia all'antropologia: la fenomenologia vichiana della religione prelude all'antropologia di Feuerbach» (E. Paci, *Ingens sylva*, Milano, Bompiani, 1994², p. 115).

[49] G. Vico, *Scienza nuova* (1744), cit., p. 970.

[50] Nel senso di questa area di relatività autonoma del sacro, sono da accogliere le seguenti considerazioni di Caillois: «On aperçoit bien les modes d'interventions de toutes les déterminations, soit naturelles, soit historiques, soit sociales, on n'en voit jamais *la raison suffisante*. Autrement dit, ces déterminations ne peuvent agir qu'extérieurement; ce sont, si l'on veut, les *composantes externes* de la mythologie; or il apparaît à quiconque possède quelque habitude des mythes que ceux-ci *sont conduits en même temps de l'intérieur par une dialectique spécifique d'auto-prolifération et d'auto-cristallisation qui est à soi-même son propre ressort et sa propre syntaxe*» (R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, cit., p. 22).

Esaurimento della funzione civile della religione non significa allora *ipso facto* esaurimento dello sforzo civile che ha fatto sorgere la religione stessa. Le forze sensibili e fantastiche che hanno dato vita al linguaggio, al diritto, alla società devono continuamente sostenere il mondo civile. Il mondo umano è una foresta di simboli, che non si strutturano però secondo degli archetipi extrastorici ed extrasociali, ma sono il risultato del processo di costituzione della *natura umana* che si origina dalla lotta delle utilità.

Per concludere, se le forze attive originarie dell'anima umana sono il senso e la fantasia, non dobbiamo incorrere nell'errore di ritenere che esse siano anche fondative della ragione intesa come loro epifenomeno. È qui la complessità e uno dei punti di maggior potenza del pensiero della *Scienza nuova*. La ragione è nel senso e nella fantasia dei primi uomini – lo si comprende nel carattere degli universali fantastici, che può anche essere detto, invertendo i termini, il carattere fantastico del pensiero primitivo –, ma non lo è come in germe, hegelianamente, come l'essenza si cela nel proprio opposto determinandone il *telos*. In questo caso, la ragione si rivelerebbe come l'essenza e il senso dell'*essere* e del *fare* delle facoltà "inferiori".

Al tempo stesso, contrariamente ad ogni primitivismo o irrazionalismo, la ragione non è in sé allontanamento dell'uomo dalle proprie origini o impoverimento dell'essere, perché, così come la ragione non è l'essenza dell'uomo, neanche le facoltà arazionali, prese per se stesse, lo sono. Esse non sono perciò deputate a costituire il legame dell'uomo con alcuna potenza originaria, con alcun soprasensibile, con alcun archetipo arcano, che conterrebbe il mistero e il senso dell'essere, e che l'umanità, decadendo, ovvero razionalizzandosi e tecnologizzandosi, perderebbe. Senso-fantasia e ragione si completano perciò a vicenda, nessuna delle due componenti si nasconde dietro l'altra come la verità dietro l'apparenza, né dona, senza l'altra, accesso al reale. E a quest'ultimo, a sua volta, si accede soltanto attraverso la costituzione di un mondo umano.

Non siamo neppure in presenza di una soluzione analoga a quella dello storicismo assoluto crociano, in cui il carattere assoluto è dato dall'idealità di categorie che non sorgono dalla storia, ma la sostanziano e la rendono possibile. La triade o diade categoriale

vichiana sorge invece *nella* storia, in seno al bestione, e sorge compatta, sebbene *prima facie* sotto l'egida delle determinazioni senso-fantastiche. E nella storia può anche offuscarsi, quando, nella barbarie della riflessione, le categorie senso-fantastiche non sorreggono più il mondo umano. La precarietà del destino politico di un ciclo storico è soltanto un aspetto di una più generale precarietà della conservazione del sostrato onto-categoriale, che può tornare ad affondare nella *ingens sylva* da cui è sorto. Ma se risorge, risorge come un complesso unitario, nel senso che si è chiarito, e non come sistema di distinti, categoriali puri, secondo l'individualità e l'universalità, la teoreticità e la praticità. Anche in questo senso il bestione risorge dalla *ingens sylva* dotato di una struttura corporea e spirituale ben più semplice e concreta.

Rosario Diana

Boria e tracollo dell'Io.
Samuel Beckett e Arnold Geulincx

1. Obiettivo di questo saggio è quello di esaminare e valutare il peso che la lettura dell'*Etica* di Arnold Geulincx da parte di Samuel Beckett ha avuto nella stesura del suo primo romanzo, *Murphy*, che – come altre opere dello scrittore irlandese – si richiama esplicitamente al filosofo "occasionalista", nato ad Anversa nel 1624 e morto a Leida nel 1669[1].

Ciò che rende interessante il dato storico-culturale di questo strano rapporto è il fatto che Samuel Beckett – un autore con entrambi i piedi ben piantati nel Novecento –, con una mossa ragionevolmente inattesa e insospettabile, legga – accanto ad altri pensatori moderni (Cartesio, Spinoza, ecc.) – un filosofo come Geulincx, che (almeno ad un primo sguardo, e preso in tutta la portata teoretica e teologica del suo pensiero) sembra essere fra i più distanti dalla storia e dal mondo ideale di quel XX secolo in cui lo scrittore ebbe la sua dimora, e ne faccia uno dei centri propulsivi della sua poetica nonché di alcune singole opere.

Siamo, dunque, di fronte ad un'inconsueta vicinanza… Per poterne attraversare adeguatamente l'intera estensione, la prima parte di questo lavoro sarà dedicata all'esposizione ragionata dell'*Etica* del filosofo fiammingo. Nella seconda parte, invece, ci interrogheremo sull'uso che Beckett fa della filosofia geulincxiana.

Il tema intorno a cui ruota questa indagine è quello dell'illusione di un Io agente, che Beckett e Geulincx – in modi diversi, ma collegati – intendono smascherare.

[1] Geulincx studiò filosofia a Lovanio, dove fu poi professore fino alla sua destituzione, per motivi tuttora oscuri, nel 1658. In questo stesso anno si trasferì a Leida, nella cui università insegnò finché non sopraggiunse la morte prematura. Si mostrò da subito interessato al pensiero cartesiano, e questo lo mise in conflitto con l'aristotelismo imperante negli ambienti accademici, soprattutto a Lovanio.

2. Il nocciolo della questione viene affrontato da Geulincx nel primo dei sei trattati dedicati all'*Etica* (*Tractatus ethicus primus*) – «il do di petto della sua filosofia»[2] –, pubblicato a Leida, dapprima in latino, nel luglio 1665, poi, tradotto in fiammingo dall'autore stesso, nel 1667[3]. In quest'ultima versione Geulincx non si limita ad una mera trasposizione dalla lingua dotta a quella ordinaria, ma aggiunge esplicitazioni e chiarimenti preziosi per l'intelligenza del testo, che l'edizione italiana curata da Italo Mancini riporta in nota con provvidenziale – è qui proprio il caso di dire – opportunità[4].

L'*Etica* si apre con la definizione generale della virtù, che è appunto l'oggetto della morale. «La virtù – scrive Geulincx, mostrando a chiare lettere l'impianto razionalista della sua riflessione etica – è amore unico [*unicus*] della retta ragione»[5]. Coincide con il «proposito» di eseguire «ciò che comanda la ragione»[6]. L'amore che l'uomo retto, con la sua mente virtuosa, dirige al proprio oggetto, la «retta ragione», deve essere «unico [*unicus*]», ossia «esclusivo»[7]: deve cioè "escludere" tutto ciò che interferisce con la dedizione assoluta alla superiore legge razionale. I pregiudizi vanno sapientemente smascherati e le passioni egoiche efficacemente neutralizzate non con una lotta interiore strenua e decisa ad estirparle – non riuscirebbe nell'intento, impossibile da realizzare perché le passioni sono costitutive della condizione umana, e inoltre rischierebbe

[2] I. Mancini, *Arnoldo Geulincx filosofo della «condicio umana»* saggio introduttivo a A. Geulincx, *Etica e metafisica*, a cura di I. Mancini, Bologna, Zanichelli, 1965, p. 28 (d'ora in poi il volume si indicherà con la sigla: *EM*). Sulla centralità dell'*Etica* nella produzione filosofia di Geulincx cfr. anche ivi, p. 29.

[3] L'edizione completa dei sei trattati comparve postuma a Leida, nel 1675, a cura di un allievo di Geulincx, Cornelius Bontekoe, che usò lo pseudonimo di Philaretus.

[4] L'*Etica* (d'ora in poi: *E*) e le *Annotazioni all'Etica* (risultanti anche dalle discussioni con gli studenti a Leida; d'ora in poi *AE*) occupano in *EM* le pp. 71-216. Per l'edizione latina mi riferisco a: A. Geulincx, *Opera philosophica*, a cura di J.P.N. Land, vol. III, L'Aja, M. Nijhoff, 1893 (d'ora in poi: *Op*).

[5] *E*, p. 83 [*Op.*, p. 9].

[6] *AE*, p. 172.

[7] Cfr. *E*, p. 89.

di riattizzarle –, ma piuttosto con un atteggiamento di totale indifferenza verso di esse[8]. Come il successivo uomo di Kant – seppure in una prospettiva teoretica profondamente diversa –, anche quello di Geulincx deve agire moralmente "obbedendo" al comando della "sola" ragione[9]. Con l'invidiabile chiarezza che contraddistingue il suo stile, il filosofo fiammingo scrive a questo proposito:

> Chi compie un'azione ispirata in parte alla ragione, in parte alla sua utilità, e piacere o onore, compie quell'azione male, non secondo la ragione; poiché nulla è ispirato dalla ragione, se non quello che è dalla ragione nella sua interezza[10].

Dunque, chi vuole praticare la virtù deve consegnarsi interamente al dettato della ragione; ma può farlo solo se saprà sollevarsi al di sopra di quell'«amore di sé o *filautia*», che lo rende succube delle proprie inclinazioni individuali e lo induce a deragliare e a perdersi nella ricerca di «ricchezze», «onori» e «piaceri». È alla fascinazione forte dell'*Io* e del *mio*[11] che il soggetto morale deve sempre sottrarsi: la devozione esclusiva e totalizzante alla legge razionale, che delinea i confini dell'agire etico, è assolutamente incompatibile con le seduzioni esercitate dal *m/Io*. Il processo che apre e governa lo spazio dell'azione morale si riconduce a una duplice "decisione" (che vedremo poi non essere tale) attraversata da una tensione dialettica: *abdicazione a sé* e *consegna di sé ad un "altro"* sono i due propositi inscindibili – si richiamano l'un l'altro specularmente – che il soggetto deve far propri, se vuole operare con rettitudine e giocare la "partita" dell'esistere confidando in un suo "finale" radioso di salvezza.

L'oggetto d'amore dell'uomo virtuoso non è però una ragione astratta, separata dal mondo e dall'accadere, ma è – al contrario –

[8] Cfr. *AE*, p. 182; *E*, pp. 157-158.

[9] Sul rapporto Geulincx-Kant cfr. H.J. de Vleeschauwer, *Les antecedants du trascendentalisme. Geulincx et Kant*, in «Kant-Studien», XLV, 1953-1954, pp. 245-273, e A. de Lattre, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, pp. 292 sgg.

[10] *E*, p. 89.

[11] Cfr. *E*, pp. 86-87.

saldamente ancorata alle circostanze e rigorosamente contestuale. Nelle più diverse situazioni esistenziali in cui l'uomo potrà venirsi a trovare, essa comanda cosa è giusto fare, anche per conservarsi in vita. L'obbedienza alle prescrizioni della ragione fa dell'uomo che sempre vi si attiene un essere autonomo e dunque libero. Leggiamo nell'*Etica*:

> Chi serve la ragione non è schiavo di nessuno, ma è *perciò stesso libero* in sommo grado; […] fa solo quello che egli ha stabilito, né più, né meno. […] E se per avventura egli venga venduto, e sia fatto schiavo, tuttavia anche allora egli è libero, anche allora fa quel che vuole, e fa questo solo. Il suo padrone gli comanda di fare il facchino? Ebbene egli farà il facchino. Gli comanda di arare? arerà; di portare al pascolo le bestie? di spazzare? di filare? ed altre cose di questo genere, proprie di una dura e abietta schiavitù? lo farà; farà queste cose non perché lo vuole il padrone, ma perché lui lo vuole. Infatti la ragione, *attese le circostanze* [*rebus ita se dantibus*], stabilisce che si facciano queste cose; e l'uomo buono vuole soltanto questo, ubbidire a tale comando[12].

Amare la ragione significa amare indirettamente Dio (l'"altro" a cui ci si consegna – come vedremo), poiché la legge che in essa si esprime è stata appunto concepita dalla divinità; sicché colui che vi si sottomette ama

> più la legge di Dio, cioè la ragione, in quanto è da Dio concepita che non in quanto è da Lui partecipata e nella nostra mente scolpita come in una tavola[13].

3. Geulincx distingue quattro «virtù cardinali», che considera «proprietà della virtù»[14] riscontrabili «chiaramente in tutte le buone azioni e in tutti gli esercizi virtuosi»[15], ossia caratteri o, meglio, con-

[12] *E*, pp. 98-99, corsivi miei [*Op.*, p. 23].

[13] *AE*, p. 175.

[14] *E*, p. 92.

[15] *E*, p. 77, n. 2 (è un brano tratto dalla versione fiamminga). Cfr. anche ivi,

dizioni necessarie affinché l'agire assuma una configurazione etica. La prima delle quattro – ma l'ordine di successione, con cui vengono presentate, risponde alle esigenze dell'esposizione discorsiva e non è indizio, come si vedrà, di una gradazione assiologica – è la «diligenza [*diligentia*]», cui l'uomo virtuoso è condotto dall'*amor rationis*[16] e che consiste nell'«attonito ed elevato ascolto» delle disposizioni provenienti dalla ragione. Segue l'«obbedienza [*obedientia*]», ovvero la sottomissione al dettato razionale e la conseguente sua esecuzione, atti con cui – come abbiamo visto – l'uomo virtuoso si rende libero. Quindi abbiamo la «giustizia [*justitia*]», che comanda di eseguire correttamente le prescrizioni della ragione, senza tralasciare nulla di quanto essa «abbia stabilito di fare o di omettere»[17]. Infine ritroviamo l'«umiltà [*humilitas*]», che si definisce come il «disprezzo di sé» – tutto interiore, «non *positivo*, ma *negativo*», ossia tale da non richiedere esercizi esteriori di autoflagellazione – «per amare Dio e la ragione»[18]. Quest'ultima è la «più alta» delle virtù cardinali, quella che «compie il *circolo*»[19] dei presupposti imprescindibili per l'agire morale. Il «circolo», dunque, non la disposizione lineare, è la figura geometrica alla cui luce le quattro virtù cardinali rivelano la loro strutturale rimandatività reciproca. Infatti, l'attenzione rivolta ad un dettato della ragione (*diligenza*) sarebbe vuota adulazione intellettuale senza un volontario atto di sottomissione ad esso (*obbedienza*), che – peraltro – non può compiersi se non in riferimento alla ragione, se azione morale deve esserci. L'oggettivazione corretta ed equilibrata della disposizione razionale in un'azione effettiva (*giustizia*), dal canto suo, presuppone la piena e convinta dedizione alla ragione, che si può raggiungere solo mettendo da parte il proprio ego (*umiltà*); il disprezzo di sé, infine, è la condizione delle condizioni, dal momento che l'ascolto della ragione esige il «silenzio», l'arretramento dell'individuo con le

pp. 78 e 169.

[16] Cfr. *E*, p. 96, e *Op.*, p. 17.

[17] *E*, p. 100.

[18] *E*, p. 104.

[19] *Ibidem* (corsivo mio).

sue inclinazioni. Sono esercizi di autosospensione di cui è capace solo chi pratica l'umiltà, che – lo scopriamo solo alla fine della enumerazione – da ultima delle virtù cardinali finisce addirittura per precedere ed essere la precondizione della prima: il «circolo» è così enunciato, argomentato, compiuto. Anche su questo punto il testo geulincxiano è cristallino:

> Quell'ascolto in cui abbiamo riposto la diligenza *esige un gran silenzio*, e non solo è necessario che non ascolti gli altri chi vuol essere fedele discepolo della ragione, ma neppure se stesso; come può essere infatti in grado di ascoltare la ragione colui che ciarla con se stesso? […] È necessario pertanto che innanzi tutto ponga da parte se stesso (cioè che sia umile) chi vorrà ascoltare la ragione […]; *sotto questo aspetto l'umiltà viene prima della diligenza*[20].

Ed è proprio l'umiltà, con la sua «supremazia»[21] nel sistema dell'etica, a fornire la chiave di accesso per la tematizzazione della «condicio humana»; infatti questa virtù cardinale, spiega Geulincx, si divide in due «parti»: l'«introspezione» e il «disprezzo di sé»[22], l'una funzionale all'altra, in quanto l'automortificazione è la conseguenza diretta della consapevolezza acquisita di sé, di quel «conosci te stesso» che campeggiava un tempo «sul frontone del tempio di Apollo»[23] e che consente, a chi lo assume come compito, di misurare la valenza ontologica propria dell'uomo.

Obiettivo fondamentale dell'introspezione è stabilire *ciò che siamo* attraverso *ciò che possiamo*; in tal modo sarà possibile distinguere ciò che appartiene a noi, ovvero è in nostro potere, da tutto quanto ci è estraneo, ossia è fuori dalla portata del nostro fare. Il nitore dei testi anche in questo caso è davvero encomiabile:

[20] *E*, pp. 105-106 (corsivi miei), ma cfr. anche *AE*, p. 173.

[21] B. Rousset, *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, 1999, p. 128. Per un agile resoconto ragionato dell'etica geulincxiana cfr. anche ivi, pp. 61-70 e 128-168.

[22] *E*, p. 106.

[23] *Ibidem*.

> In questa *introspezione* dobbiamo, anzitutto, lasciare da parte tutte le cose che non sono nostre: diversamente non scruteremo noi stessi in maniera pura, ma altre cose, o cose ad altro pertinenti[24].

> Per ben conoscere me stesso e ciò che mi appartiene, è indispensabile che deponga tutto ciò che non è l'io e che, prima di tutto, faccia attenzione di non attribuirmi l'opera altrui e di non aver l'aria di fare io stesso ciò che in realtà non faccio[25].

Il ruolo centrale attribuito nell'etica alla riflessione su di sé colloca di certo Geulincx nelle immediate vicinanze di Cartesio; ma non si deve commettere l'errore di appiattire il primo sul secondo[26]. L'introspezione dà immediatamente – intuitivamente – uno dei suoi frutti più rilevanti: noi possiamo solo «conoscere» e «volere». Nei termini geulincxiani, che presto si chiariranno, questo significa che l'uomo, afferratosi nella sua dimensione più propria – quella spirituale –, può attivare in autonomia la spinta al conoscere e al volere, ma non può *da solo* oggettivare quella spinta in un atto conoscitivo o volitivo che richieda la mediazione del proprio corpo[27]. Non posso conoscere la struttura di questa sedia o volerla spostare nella mia camera, senza l'intervento di un altro essere che connetta la *mia* mente e la *mia* volontà – con le loro specifiche intenzionalità – al *mio* corpo, il quale funge qui da strumento per la conoscenza di un oggetto esterno e per l'azione su di esso; non solo: anche la relazione fra l'oggetto esterno (la sedia) e il *mio* corpo richiede, per potersi dare, l'assistenza di un ente superiore, cui spetta l'attivazione e la conservazione del rapporto di causalità efficiente. Scrive il filosofo fiammingo:

[24] *AE*, p. 191; cfr. anche p. 198.

[25] *E*, p. 107, nota 1 (brano tratto dalla versione fiamminga).

[26] Cfr. A. Ottaviano, *Arnoldo Geulincx*, Napoli, Libreria Editrice F. Perrella, 1933, p. 103, e *infra*, nota 37.

[27] Sul rapporto fra mente e corpo in Geulincx cfr. M. Giorgiantonio, *La Modernità nel pensiero di Arnoldo Geulincx*, in «Stoa. Rivista di filosofia, politica, diritto», V, gennaio-febbraio 1949, 1, pp. 3-11, qui p. 10; R. Wood, *Murphy, Beckett, Geulincx, God*, in «The Journal of Beckett Studies», II, 1993, pp. 27-51.

> Si deve giungere a non ritenere nulla di nostro, tranne il *conoscere* e il *volere*; ciò che non appartiene loro (come il mondo e le sue parti, i corpi *nostri*, *e i loro movimenti*) è cosa *d'altri*; né vi abbiamo alcun diritto; in una parola, *non è nostro*[28].

L'intero mondo, nel quale l'uomo "si trova", non è *fatto* da lui. Vale la pena, a questo proposito, di leggere ancora un testo geulincxiano, la cui lunghezza viene compensata da un insolito afflato poetico:

> Io vedo tante e tanto varie cose. Vedo quel bellissimo splendore del sole, che ci procura le vicende del giorno e della notte, dell'inverno e dell'estate, del caldo e del freddo; vedo poi la luna diradare le tenebre della notte, e innumerevoli minori luci interposte in quella superiore regione. Vedo le nubi spesso candide, talora scure, qualche volta variamente colorate all'ora del tramonto o dell'alba; di qui poi odo l'orribile fragore dei tuoni; allora vedo tremuli lampi e fulmini a tre punte; quindi nembi, grandine, e le nevi che scendono, e poi quel vasto e smisurato spazio, pulito da questi vapori e nebbie, limpido, splendidamente ceruleo. Sento intorno a me l'aria, spinta a me dai venti, e la sento alternativamente entrare e uscire per la bocca e le narici, mentre respiro leggermente, ma, quando sospiro o respiro affannosamente, in gran copia e con forza. Vedo intorno a me anche il mare, torbido, inquieto che si avvicina e si allontana ai suoi lidi in determinate ore. Vedo la terra piena e fertile di innumerevoli generazioni, di stirpi, di piante, di sassi, di metalli, e sia in essa, sia nel mare e nell'aria, infinite specie di volatili, di natanti, di animali che camminano e che strisciano. Quando vedo tutto ciò, dico che vedo questo mondo, o una qualche sua parte. Ma quando vedo tutto ciò, capisco molto bene che *io non ho fatto nulla di ciò*, che *nulla posso fare*, ma che *tutto ciò ho trovato qui*[29].

Lo stesso discorso vale per il corpo proprio. L'uomo tratteggiato da Geulincx non può non riconoscere lucidamente di «*non averlo fatto*» lui «questo corpo, di *non poter fare*» lui «qualcosa di simile»[30].

[28] *AE*, p. 191; (corsivi miei, tranne quelli di «conoscere» e «volere»).

[29] *E*, p. 107 (corsivi miei).

[30] *E*, p. 108 (corsivi miei).

A questo punto dovrebbe risultare sufficientemente chiara la «massima» fondamentale della filosofia di Geulincx, che rappresenta uno degli esiti più incisivi dell'introspezione: «non fai ciò, di cui non sai come si faccia [*quod nescis quomodo fiat, id non facis*]»[31]. Come sarà più tardi per Vico, anche qui ci troviamo in presenza di un principio euristico fondato sul *fare*. Mentre, però, nel filosofo napoletano il *verum-factum* ("*posso conoscere* solo ciò che faccio") rappresenterà soprattutto il criterio di verità – il che, naturalmente, non solleva l'autore del *De antiquissima* (1710) dall'obbligo di chiarire il rapporto fra uomo e Dio sul piano del *facere* e del conoscere –, in Geulincx il ricorso al *fare* ("*posso fare* solo ciò che conosco"[32]) – di segno invertito rispetto a quello futuro vichiano – non è tanto importante dal punto di vista gnoseologico, poiché è soprattutto la via maestra che il pensatore imbocca per definire la pochezza ontologica dell'uomo[33], rispetto alla pienezza della divinità, e demolirne il pregiudizio borioso che lo induce a credersi causa efficiente attiva nel mondo. Ma, prima di proseguire, bisogna chiarire che la seconda parte della massima geulincxiana, il «…di cui non so come si faccia», si riferisce ad una competenza originaria, non "acquisita" e "a posteriori", intorno al *fare* unita alla chiara consapevolezza di essere l'effettivo agente del *facere*. In alcuni passaggi, in cui previene obiezioni possibili (o forse reali, visto che sono brani tratti dalle *Annotazioni* e dalla versione fiamminga, che potevano tener conto delle discussioni con gli studenti), la posizione di Geulincx in merito è molto chiara:

> Il buon fisico, per esempio, può sapere in che modo si facciano gli effetti naturali; tuttavia *è la natura, e non lui, che li fa*[34].

[31] Cfr. *E*, p. 107, nota 1.

[32] Per la precisione: di cui conosco il *know how*, come si direbbe oggi.

[33] Sull'ontologia geulincxiana in generale cfr. I. Mancini, *Una battaglia contro la metafisica classica nel Seicento: Arnoldo Geulincx*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XLIX, 1957, 5-6, pp. 476-500. Sul *verum-factum* in Geulincx cfr. H.J. de Vleeschauwer, *De Benedetto Croce a Arnold Geulincx o el criterio "verum est factum"*, in «Revista de Filosofía», XII, 1953, 44, pp. 259-282, in part. pp. 276 sgg.

[34] *AE*, p. 192 nota di Geulincx (versione italiana lievemente modificata; corsivi miei).

> Una delle due: o io non ho la minima conoscenza del movimento del mio corpo né del modo di questo movimento, o ne ho soltanto una *conoscenza posteriore*, ossia una conoscenza che non dirige questo movimento, ma *che ritrovo per la prima volta, quando è interamente realizzato*[35].

Non potendo essere successiva, e quindi appresa, la conoscenza che "può dirigere un movimento" deve essere necessariamente innata.

La divinità è quell'ente superiore che possiede la conoscenza originaria, compiuta e totale del mondo, unitamente alla la *vis* crea-tiva. Pertanto – in aperto conflitto con le posizioni aristoteliche, che a quel tempo in Olanda, e non solo in questo paese, rappresentavano l'*establishment* accademico – Geulincx ritiene che solo a Dio spetti la funzione di causa efficiente. Privati della possibilità di un'azione reciproca effettiva, dinanzi alla mente del filosofo, finalmente «purgata dal […] *paradigma dell'efficienza*»[36] – il più insidioso dei "pregiudizi", di cui l'uomo deve assolutamente liberarsi per realizzare la virtù –, gli enti intramondani rivelano la loro reale natura: essi non sono niente altro che «strumenti» nelle mani sagge e benefiche di Dio, questa «immensa centrale, attiva giorno e notte, di secondo in secondo»[37], sempre pronta a collega-

[35] *E*, p. 109, nota 1 (corsivi miei).

[36] A. Geulincx, *Metafisica vera* (1691), in *EM*, p. 282 (testo lievemente modificato; corsivi miei. D'ora in poi: *Metafisica vera*).

[37] H.J. de Vleeschauwer, *Occasionalisme et conditio humana chez Arnold Geulincx*, in «Kant-Studien», L, 1958-1959, 1, pp. 109-124, qui p. 115. L'interpretazione, che questo saggio offre della «filosofia spiritualista negativa» (ivi, p. 123) di Geulincx, agevola – molto indirettamente, certo – la comprensione dell'attenzione beckettiana per questo pensatore. De Vleeschauweer, infatti, ritiene che l'occasionalismo abbia un ruolo innegabile ma secondario nella teoresi di Geulincx. Più che costituire il punto di partenza della sua filosofia, esso rappresenterebbe solo «la risposta o la replica positiva» al «principio negativo» dell'impotenza (ivi, p. 118), la cui definizione sarebbe il vero obiettivo della riflessione geulincxiana. In sostanza, l'appello all'occasionalismo servirebbe a Geulincx unicamente per rendere ragione dell'accadere fattuale in un mondo dominato dall'impossibilità, per l'uomo e gli altri enti, di agire esteriormente e produrre effetti tangibili. La lettura di de Vleeshauwer fa, quindi, della meditazione geulincxiana non tanto l'espressione della declinazione occasionalista in ambito cartesiano, quanto piuttosto il luogo dove – in stretto collegamento con il giansenismo – viene

re opportunamente e realizzare intenzioni e movimenti. Uomini e cose sono solo "occasioni" per l'agire divino, che accentra in sé ogni causalità efficiente e si serve del moto per realizzare gli effetti voluti. Scrive Geulincx:

> Coloro che sono iniziati alla vera filosofia sanno con estrema certezza che né il sole fa luce, né il fuoco calore, né i gravi la caduta: ma *un Motore* produce immediatamente e prossimamente tutte queste cose, imprimendo un diverso moto alle varie parti della materia; costituisce tutti quei corpi diversi (il sole, il fuoco, le pietre, ecc.) con moti diversi e senza alcun altro intervento; e produce questi diversissimi effetti per i nostri sensi, e il loro uso, con il moto e con le diverse parti della materia, cui imprime quel moto usandole come *strumenti*. Anche se ci risulta in maniera chiarissima che non è autore di queste cose chi non sappia che cosa e come si faccia, comprendiamo pure chiaramente che ci può essere uno strumento dell'artefice, che non sappia che cosa e come vien fatto *per suo tramite*. Onde ci si deve meravigliare di quella impudenza, ed è ancora una parola lieve, delle Scuole peripatetiche, che ripone quelle cose naturali nel numero delle *cause efficienti*, quando per salvare i fenomeni, e cioè le apparenze della natura (e questo è un compito dei filosofi), basta metterle nel numero degli strumenti[38].

elaborata un'ontologia «negativa», capace – a suo avviso – di suscitare l'interesse di pensatori e correnti filosofiche e letterarie del Novecento. Ecco perché a un certo punto lo studioso si chiede come mai l'esistenzialismo «non si sia ancora deciso ad accogliere Geulincx nella galleria dei suoi antenati» (ivi, p. 113). Beckett lo ha fatto, sebbene non in una prospettiva esistenzialista. Anche Alessandro Ottaviano è contrario ad un'interpretazione del pensiero geulincxiano troppo schiacciata sulla teoria delle cause occasionali come soluzione data al problema cartesiano del rapporto fra *res extensa* e *res cogitans*. L'occasionalismo di Geulincx, sostiene Ottaviano, «non sorge come un ripiego, come una scappatoia per spiegare come siano congiunte due sostanze […] separate, ma dalla considerazione che solo il pensiero ha valore e solo un essere cosciente può operare: noi operiamo in qualche modo, in quanto possiamo volere, ma questo volere non ha alcuna efficacia e resterebbe rinserrato in noi, senza alcuna manifestazione o corrispondenza, se non lo volesse un Essere che è infinitamente a noi superiore e per essere a tutto anteriore e cioè eterno, di tutto cosciente, può effettivamente operare» (A. Ottaviano, *Arnoldo Geulincx*, cit., pp. 63-64).

[38] *AE*, p. 94 (corsivi miei).

Lo stesso succede al rapporto fra anima e corpo; è sempre Dio a muovere le fila in modo che fra i due enti ci sia corrispondenza e interazione:

> Il mio corpo compie vari movimenti a seconda della mia volontà (entro la mia bocca la lingua va qua e là quando voglio parlare, le braccia vengono agitate quando voglio dare, i piedi vengono spinti in avanti quando voglio camminare). Ma io non faccio quel movimento: non so infatti in che modo avvenga; in che senso dirò che sono io a fare quello, quando non so come ciò avvenga […]? […] È chiaro dunque che il movimento non lo faccio io, neppure quando con la mia volontà si muove alcunché nel mio corpo. […] Nulla di ciò che faccio passa al mio o a un altro corpo o da un altro proviene[39]. […] Né il moto segue la mia volontà nelle mie membra; ma piuttosto alla volontà si accompagna. Non, dunque, questi piedi si muovono quando io voglio camminare, ma quando un altro vuole ciò mentre io lo voglio[40].

In un mondo permeato di religiosità giansenista e calvinista[41], come quello pensato, razionalizzato e raffigurato da Geulincx, creato da un dio-burattinaio che governa l'ordine dell'accadere, entro il quale gli enti intramondani sono strumenti inetti spinti l'uno verso l'altro dall'unica forza agente, quella divina appunto: in questo grande «corpo in movimento»[42], che è il mondo di Geulincx, l'uomo, consistente nell'«unione della mente col corpo»[43], non solo è consapevole che l'interazione fra le due parti di cui si compone, così come quella fra tutti gli altri enti, richiede l'intervento divino, ma sia accorge anche di "trovarsi" nel mondo, di esservi stato «gettato dal Padre nostro»[44], senza aver scelto che la propria

[39] *E*, pp. 108-110.

[40] *AE*, p. 196.

[41] Nel 1658, subito dopo il suo trasferimento da Lovanio a Leida, Geulincx abbandonò la fede cattolica, nella quale era stato allevato, per quella riformata (cfr. A. Ottaviano, *Arnoldo Geulincx*, cit., pp. 1-3, 14-15, 50-53).

[42] *E*, p. 151.

[43] *Metafisica vera*, cit., p. 270.

[44] *E*, p. 151.

«condicio humana» avesse un inizio e senza poterne prevedere o provocare la fine. I passaggi testuali sono su questo punto assai illuminanti:

> Non sono […] ignaro della condizione umana […]; ma del modo con cui sono in questa condizione, sono invece profondissimamente ignaro[45]. Non conosco il modo, per cui sono in questa condizione […]. Ho appreso bene di […] *non essere venuto al mondo per mio volere*; non mi ha infatti allora interpellato colui che tanto mirabilmente mi ha posto qui, se mi piacesse star qui. Dio mi ha posto qui senza che lo sapessi e senza l'assenso della mia volontà. […] E come sono stato portato qui, così comprendo di poterne essere rimosso ora o un'altra volta, anzi ben presto; *di esserne rimosso a mia insaputa,* […] *senza il mio consenso*[46].

Se è vero che per Geulincx – come si è detto – l'essere umano si definisce per l'unione di mente e corpo (anch'essa *non fatta* da noi, ma da Dio[47]), è vero anche, però, che il filosofo fiammingo ravvisa nel mondo interiore, nella mente e nell'anima, il *proprium* di tale ente. Il *proprium*, che qui si vuole delineare e circoscrivere, va inteso non soltanto come ciò che, sul piano ontologico-oggettivo, meglio e più specificamente caratterizza la natura dell'uomo, ma anche come quella dimensione dell'essere che, sul piano psicologico-soggettivo, egli sente più *propria*: quella – per intenderci – a cui l'uomo di Geulincx si riferisce quando – seppure nella nuova prospettiva dischiusa dalla consapevolezza della «condicio humana», dal riconoscimento e dall'assunzione dell'umiltà come virtù fondamentale e dal rifiuto di ogni *hybris* egoica – "ancora" dice *Io*, per nominare

[45] *AE*, p. 200.

[46] *E*, p. 113. In sintonia con queste affermazioni tratte dall'*Etica* sono quelle che ritroviamo in un volumetto di Ernesto Buonaiuti del 1928, dedicato – peraltro – ad un altro fiammingo cui Geulincx deve molto: «Dal grembo della propria madre, ogni infante che viene alla luce corporea è sepolto in un tale abisso di tenebre spirituali, da ignorare che cosa sia, da chi sia stato creato, da chi sia stato generato, già gravato di colpa, pure prima di conoscere o di praticare un qualsiasi comandamento» (E. Buonaiuti, *Giansenio*, Milano, Athena, 1928, p. 44).

[47] Cfr. *Metafisica vera*, p. 270.

il suo sé. Dio, scrive l'autore dell'*Etica*,

> ha fatto due mondi: uno fuori di noi (la cui essenza viene esaurita dai veementissimi, diversissimi e ordinatissimi movimenti delle diverse parti di quest'estensione); *l'altro dentro di noi*, *di gran lunga più bello e più elegante*, che si risolve in immagini diversissime e grandissimamente mirabili e in forme di luce e di colori infiniti, di sapori, di suoni, ecc…[48].

Il corpo proprio è «congiunto» al sé, ma non si identifca con quest'ultimo, anzi è il suo «strumento»[49] per relazionarsi al mondo:

> Vi è anche un certo corpo, che maggiormente è unito a me, soprattutto a questo scopo, *che io percepisca per suo mezzo gli altri corpi*, […] e che non possa percepirli diversamente. (Se, infatti, non avessi questi occhi, non vedrei; se non avessi le orecchie, non sentirei). Siccome questo corpo è *congiunto a me*, soglio chiamarlo "mio corpo"[50].

La questione è posta in maniera ancora più chiara nella *Metafisica vera*, che si apre con la rapida riproposizione del *cogito* cartesiano e la conseguente acquisizione dell'indubitabile consistenza ontologica dell'Io[51]. Seguendo la *ratio cognoscendi*, la certezza riferita alla sostanzialità dell'Io è una conquista che precede quella relativa al corpo proprio. Anche questa circostanza attesta la priorità dell'Io-mente/anima rispetto all'unione della *res cogitans* con quella *extensa*. Inoltre, fra le due parti che compongono l'essere umano vige un'assoluta eterogeneità essenziale: infatti, mentre l'Io è semplice e indiviso, il corpo è composto di parti. Ecco cosa scrive Geulincx in merito a tale questione:

> Io sono, e sono cosa *semplice*, *indivisa*, e *priva affatto di parti*. Non ho coscienza di alcuna mia parte; anzi sono conscio, in maniera

[48] *E*, p. 151 (corsivi miei).

[49] Cfr. *Metafisica vera*, p. 232.

[50] *E*, p. 108 (versione lievemente modificata nella punteggiatura; corsivi miei).

[51] Cfr. *Metafisica vera*, p. 227.

> chiarissima, di non avere parte alcuna. *Forse* ho il corpo, ma questo sarà da discutersi […], e *quello ha parti; ma io nessuna*. Io penso ed in modi diversissimi penso; ma chi pensa in me in tutti quei modi è cosa una e medesima, e, pertanto, semplice[52].

«*Quello* ha parti; ma *io* nessuna»: il distanziamento fra il corpo (*quello*) e l'*Io*, dispiega qui la sua massima ampiezza, e la individuazione dell'*Io* come mente/anima non poteva trovare un'enunciazione più evidente. Ma proprio queste ultime osservazioni ci consentono di planare agevolmente verso l'altro principio fondamentale dell'etica di Geulincx. Se – come abbiamo argomentato – l'Io si riconduce alla dimensione interiore della mente/anima, dobbiamo concludere che l'unico agire in proprio consentitogli si riduce – l'abbiamo già chiarito – alle mere intenzioni del conoscere e del volere: ben poca cosa rispetto agli effettivi atti di conoscenza e di volontà che in tutta la sua vita un individuo compie in totale e riconosciuta eteronomia, ovvero grazie all'intervento divino. Ciò è indizio dello scarso *valore* che possiamo attribuire all'uomo; denuncia una sua irriducibile indigenza ontologica a cui egli – ormai educato all'«umiltà» – deve saper commisurare e adeguare il suo *volere*. Sicché – e arriviamo finalmente alla massima geulincxiana – «*dove nulla vali,* ivi *nulla devi volere* [*ubi nihil vales, ibi nihil velis*]»[53]. In questa formula, spiega il pensatore fiammingo, vengono richiamate entrambe le parti dell'«umiltà». Infatti, nella prima metà, «dove nulla vali»,

> echeggia l'*introspezione* (scrutandoci nell'intimo, abbiamo imparato, in maniera chiarissima, che noi *non valiamo nulla in tutta la nostra umana condizione* e le sue singole parti, ossia noi, circa queste cose, *non possiamo fare né che siano così, né che siano altrimenti o che non siano affatto*[54].

Nella seconda metà, «ivi nulla devi volere», «echeggia […] il *di-*

[52] Ivi, p. 229.

[53] *AE*, p. 174. Molto opportunamente Alain de Lattre osserva che proprio in questa massima «si realizza la connessione fra l'etica e la metafisica» (A. de Lattre, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*, cit., p. 496).

[54] *AE*, p. 202 (corsivi miei).

sprezzo di sé, ossia l'abbandono di sé in tutta la condizione umana, e la *rassegnazione nelle sue mani o nel suo potere* [di Dio], in cui, d'altronde – vogliamo o non vogliamo – *ci troviamo*»[55].

A questo punto, cosa resta da fare all'uomo di Geulincx, stretto in una «condicio humana» non voluta e non modificabile, che nulla vale e nulla può e deve volere (dal momento che l'oggettivazione esteriore di ogni suo intento in un atto effettivo di volontà non è governato da lui ma dall'arbitrio di un "altro"), se non affidarsi completamente a Dio, con la consapevolezza che anche opporsi alla sua volontà è un'intenzione che richiede l'intervento divino *compiacente*, per potersi tradurre in un'azione concreta? Per illustrare questo aspetto del problema, Geulincx usa un'immagine molto efficace:

> Se una nave trasporta velocissimamente un passeggero verso occidente, niente impedisce che questi nella stessa nave cammini verso oriente; così, nonostante che la volontà di Dio tutto porti e tutto trascini col suo fatale impeto irresistibile, niente vieta che noi, per conto nostro, andiamo contro la sua volontà con nostra libera e piena deliberazione[56].

La «rinuncia di sé» per *abbandonarsi a Dio* è l'esito conseguente del «disprezzo di sé», uno dei passaggi più significativi dell'*Etica* di Geulinx: segnala la presa di coscienza, da parte dell'uomo, della sua "condizione" di pressoché totale eteronomia, di dipendenza assoluta dalla divinità. Si legge nel testo geulincxiano:

> Io abbandono tutto me stesso a Dio, del quale […] sono tutto (tutto sull'essere venuto qui, tutto nell'agire qui, tutto nell'andarmene di qui), mi trasferisco, mi do; non sarò condotto da nessun mio capriccio; deporrò da me ogni cura e preoccupazione riguardante la mia persona; e, siccome non vanto diritti su nessuna cosa, e neppure su me stesso, […] curerò non ciò che piace a me, ma ciò che Dio comanda; lavorerònon per la mia felicità, non per la mia beatitudine, non per il mio sollievo, ma per i miei doveri[57].

[55] *Ibidem* (corsivi miei).

[56] *AE*, p. 177 (versione lievemente modificata).

[57] *E*, p. 115.

Ma l'estrema prossimità dell'uomo al nulla, che lo lascia pur essere *qualcosa* (quel *qualcosa*, appunto, che sperimenta la propria vicinanza al nulla, speculare alla pienezza ontologica del divino), non gli consente nemmeno di "decidersi" per la remissione a Dio. Infatti, per potersi *dare* alla divinità, dovrebbe in qualche modo *appartenersi* (si può *dare* solo ciò che *si possiede*), ma l'Io argomentante dell'*Etica* geulincxiana, nella versione fiamminga – dopo aver smascherato tutti i pregiudizi connessi all'agire e ridotto il «paradigma dell'efficienza» all'irrilevanza di un sogno ad occhi aperti –, non può non concludere che

> *Non mi appartengo. Appartengo tutto intero a Dio*; sono una cosa sua […]. *Non posso essere tolto a lui, o a lui sottratto, né essere staccato da lui* […]. Voglio essere cosa sua. Che egli mi possieda e mi possieda per l'eternità. Voglio così e non voglio altro. *E anche se volessi altrimenti, altrimenti non potrebbe essere. Se volessi altrimenti, vorrei, pertanto, invano. Sarei un imbecille che sbatte scientemente la sua testa contro un muro*. Calmati anima mia! Tu non puoi nulla? Ebbene, non volere nulla in queste condizioni. […] Rinuncio a me stesso […]. (*Ma che dico? Non c'è il minimo merito, giacché non sono mai appartenuto a me stesso*). La rinuncia consiste in un atto di abbandono di sé a Dio (che dico? *Non mi posso donare a lui, perché tutto ciò che esiste, me compreso, già gli appartiene*)[58].

La "rettitudine" dell'uomo e la "beatitudine" di Dio si corrispondono perfettamente. Il primo, scoperta la sua reale «condizione» – inaggirabile e immodificabile («è così»[59]) –, consapevole della propria impotenza persino a "decidersi" per la rinuncia e la consegna di sé al divino – di fatto indecidibili perché già date in forza dell'ordine divino del mondo –, si rende, senza riserve, acquiescente ad uno stato di cose deciso da un "altro", «con la *contentezza* di appartenere a lui [Dio] e di non appartenere» a se stesso. Oltre alla "gioia" derivante dal pieno assenso alla *disappartenenza di sé*, l'uomo "retto" riceve in cambio una prospettiva di salvezza e un punto fermo per la propria vita terrena: la legge di Dio veicolata dalla ragione.

[58] *E*, p. 115, in nota 1.

[59] *Ibidem* (corsivo mio).

> In cambio di me stesso – scrive il filosofo fiammingo –, sono caricato di una *legge e trovo un dovere*. Infatti, poiché non mi appartengo, *non posso cercare il mio* (né l'utile, né il piacere, né la consolazione) e, poiché sono votato a Dio, conviene che *obbedisca ai suoi comandamenti*[60].

Ma l'*appartenenza* di tutti gli enti intramondani a Dio, che nell'uomo si fa "gioiosa" e mistica[61] *disappartenenza di sé*, sperimentata con il suo esistere effettivo ed autocosciente e resa tale (ossia come dis-appartenenza) ai nostri occhi dall'*illusione di appartenersi* generata dal *desiderio di essere propri* – che il testo geulincxiano rispettivamente smaschera e neutralizza –, è semplicemente la condizione del mondo, che risponde ad uno dei caratteri strutturali dell'essenza divina: la beatitudine. Tutto obbedisce a Dio, perché l'ontologia del divino non contempla la sua infelicità[62]. La pagina di Geulincx è, come sempre, tersa ed efficace:

> *Noi obbediamo necessariamente a Dio*, qualunque cosa facciamo o non facciamo; altrimenti *come sarebbe Iddio beato (cosa necessaria), se qualcuno potesse resistere alla sua volontà?* Se accadesse qualcosa non voluta da lui?

[60] *Ibidem* (corsivi miei).

[61] Interessante è l'interpretazione del pensiero geulincxiano fornita da Michele Federico Sciacca, che individua l'elemento caratterizzante della proposta filosofica avanzata dal fiammingo non tanto nel pur centrale cartesianesimo, ma nella più preponderante dimensione mistica di matrice platonico-agostiniana (cfr. Id., *S. Bonaventura e Geulincx*, in Id., *Studi sulla filosofia medioevale e moderna*, Napoli-Città di Castello, Perrella, 1935, pp. 27-42).

[62] Inaspettatamente, è possibile parlare anche di una disappartenenza di Dio a se stesso, dal momento che anche la divinità – pur essendo autofondata – non sfugge alla condizione ontologica dell'esproprio di sé, non "scegliendosi", ma "trovandosi" necessitata ad essere. «Libero, propriamente – scrive Geulincx – diciamo colui che determnina se stesso all'agire, senz'essere spinto da necessità alcuna. Da ciò *è chiaro che Dio non è libero circa ogni cosa: non è cosa libera per lui essere o non essere, ma gli è necessario essere*. Non dico che egli voglia e non voglia essere […], ma non può essere altrimenti» (*Metafisica vera*, pp. 276-277). Su questo punto cfr. le interessanti osservazioni di Alessandro Ottaviano (Id., *Arnoldo Geulincx*, cit., pp. 74-75) e Adolfo Levi (Id., *Saggio sulla metafisica del Geulincx*, in «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», II, 1921, 4, pp. 418-447, in part. pp. 442-443), che però – dal nostro punto di vista – non eliminano la questione.

> L'infelicità, si ricordi, consiste nel dover sopportare qualcosa che è contro il proprio desiderio e ciascuno di noi è infelice quando qualcosa avviene o è diversamente da come la vorrebbe. Perciò *la decisione di obbedire a Dio* […] *è tanto inetta quanto il proposito di far sì che un monte abbia la sua valle, o la somma degli angoli di un triangolo sia uguale a due retti. Voler ubbidire alla assoluta, vera e rigida volontà di Dio è sfondare una porta aperta;* volente o nolente, tu obbedirai come tutte le cose necessariamente ubbidiscono[63].

4. Fin qui Geulincx. Ma cosa ha a che fare l'universo dell'occasionalista fiammingo, governato da Dio e interdetto all'azione dell'uomo, con il mondo smisuratamente prosaico, a volte beffardo, e dissacrato di Samuel Beckett? Lo scrittore irlandese – tenace lettore di filosofi moderni (Berkeley, Cartesio, Vico, Kant) – comincia a studiare l'*Etica* di Geulincx nel 1936[64]. La legge in latino e ne trae degli appunti che sono in buona sostanza traduzioni in inglese di ampi brani del testo geulincxiano. Nel 1938, a Londra, pubblica *Murphy*, in inglese. Comincia da subito a tradurlo in francese e lo pubblicherà in questa lingua nel 1947. In questo romanzo, come nel primo della trilogia scritta in francese – *Molloy* (scritto nel 1947

[63] *E*, p. 88 (corsivi miei).

[64] A metà gennaio del 1936, racconta Knowlson, Beckett «ebbe una rivelazione» e, a proposito delle «connessioni che gli sembrava di riscontrare» fra *Murphy* – allora in corso di stesura – e «il filosofo occasionalista belga Geulincx», scrisse: «Mi sono accorto improvvisamente che *Murphy* è una sorta di collasso tra il suo "Ubi nihil vales, ibi [etiam] nihil velis" [dove nulla vali, lì nulla devi volere] (affermazione) e l'espressione di Malraux "Il est difficile a celui qui vit hors du monde de ne pas rechercher les siens" [È difficile per chi vive fuori del mondo non cercare il proprio mondo] (negazione)» (J. Knowlson, *Samuel Beckett. Una vita* – 1996 –, a cura di G. Frasca, Torino, Einaudi, 2001, pp. 259. Il brano beckettiano è tratto da una lettera dello scrittore a Thomas MacGreevy del 16 gennaio 1936). David Tucker (cfr. Id., *Murphy, Geulincx and an Occasional(ist) Game of Chess*, in D. Guardamagna - R.M. Sebellin – Eds. –, *The Tragic Comedy of Samuel Beckett*, Roma, University Press Ondine Tor Vergata-Laterza, 2009, pp. 190-209, qui p. 190) ha mostrato, però, che il primo incontro fra Beckett e Geulincx risale agli anni 1932-34, come attesta una breve nota di lettura che lo scrittore stese a proposito del manuale di storia della filosofia di Wilhelm Windelband (tr. ingl.: Id., *A History of Philosophy*, London, Macmillan, 1907[2]).

e pubblicato a Parigi nel 1951)[65]–, e nel racconto *La fine* (anch'esso scritto in francese nel 1946, ma pubblicato solo nel 1955 nella raccolta *Novelle e testi per nulla*) Geulincx viene esplicitamente citato e più o meno testualmente[66]. Ma, naturalmente, quello che qui conta è – per così dire – l'atmosfera geulincxiana da cui i due romanzi e il racconto sono permeati.

Mentre rileviamo, nelle tre opere narrative qui richiamate (e non solo in esse), la permanenza della *Stimmung* geulincxiana di fondo – che va però chiarita nella sua peculiare declinazione beckettiana – non possiamo dimenticare, proprio a conferma del suo stesso permanere, che Beckett non si separò mai dai suoi appunti tratti dall'*Etica* del filosofo fiammingo, come fece con altri suoi brogliacci, che già in vita donò ad istituzioni di ricerca[67]. Né vogliamo o possiamo sottostimare il peso esercitato dal pensiero geulincxiano sulla poetica generale di Beckett, dal momento che la condizione

[65] Gli altri due romanzi sono: *Malone muore* (1951) e *L'innominabile* (1953).

[66] «Mi era piaciuta l'immagine di quel vecchio Geulincx, morto giovane, che m'accordava la libertà, sulla nera nave di Ulisse, di trascinarmi verso levante, sulla coperta. È una grande libertà per chi non ha l'animo dei pionieri. E a poppa, chino sui flutti, schiavo tristemente ilare, contemplo l'orgogliosa e inutile scia. Che, *non allontanandomi da nessuna patria, non mi conduce verso nessun naufragio*» (S. Beckett, *Molloy*, tr. it. di A. Tagliaferri, postfaz. di P. Bertinetti, Torino, Einaudi, 2005², p. 56, corsivi miei). Si noti in queste ultime parole l'assenza di provenienza e di destinazione, di cui è paradigmaticamente consapevole il personaggio. Su questo tema si ritornerà nelle pagine che seguono. «[Il mio precettore] mi aveva dato l'*Etica* di Geulincx. […] Lo trovarono morto, stramazzato nel W.C., gli abiti in un tremendo disordine, fulminato da un infarto. Ah che calma. L'*Etica* aveva il suo nome (Ward) sul frontespizio» (S. Beckett, *La fine*, in Id., *Racconti e prose brevi*, a cura di P. Bertinetti, Torino, Einaudi, 2010, pp. 86-108, qui p. 100). Le citazioni geulincxiane contenute in *Murphy* saranno esaminate più avanti.

[67] A. Uhlmann, *Introduction to Beckett's Notes to the "Ethics"*, in A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, engl. tr. by M. Wilson, edt. by H. van Ruler, A. Uhlmann, M. Wilson, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 301-309, qui p. 306. Le note di Beckett – che si riferiscono solo al *Trattato Primo* e alle relative *Annotazioni* – occupano le pp. 311-353. Esistono altri appunti geulincxiani dello scrittore – meno consistenti –, che si riferiscono alla *Metaphysica vera* e alle *Questiones Quodlibeticae* (cfr. A. Uhlmann, *Samuel Beckett and the Philosophical Image*, New York, Cambridge University Press, 2009², pp. 70 sgg. e 90 sgg.).

umana evocata (anche preterintenzionalmente) in altre opere di Beckett (penso soprattutto a *Finale di partita*, pubblicata in francese nel 1957[68]) è molto vicina – seppure molto lontana – a quella descritta da Geulincx nel suo capolavoro[69]. Con una differenza sostanziale, che ci aiuta a definire questa vicinanza/lontananza e che è opportuno enunciare senza indugi: se nella prospettiva del fiammingo vige una sorta di partita doppia ontologica, in virtù della quale ciò che viene sottratto all'uomo in termini di essere e di capacità di agire viene attribuito a Dio, che ricambia graziosamente configurandosi agli occhi dell'uomo-nullità come sostegno trascendente della miseria umana, latore di una rassicurante promessa di vita eterna dopo la morte, in Beckett – per conservare il gusto del confronto con il filosofo su questo specifico punto – l'assenza di una divinità fa sì che, rispetto a quello che comunemente gli uomini sono o credono di essere e fanno o credono di fare, la decurtazione di essere e di agire si traduca in una sardonica pacificazione, in una sorta di saggia acquiescenza alla catastrofe dell'inattività. Questo esercizio di sottrazione, parallelo a quello di Geulincx, si accompagna spesso nelle opere beckettiane anche ad una progressiva degenerazione delle capacità motorie dei protagonisti[70].

Qui non ci occuperemo né di *Molloy* né de *La fine*; la nostra attenzione si concentrerà su *Murphy*, il romanzo geulincxiano per eccellenza. Murphy ne è il protagonista: un uomo «nato pensionato»[71]; un devoto cultore della scienza di sé, dell'autologia, in aperto ma

[68] Su questo importantissimo lavoro teatrale sia consentito rinviare a R. Diana, *Per una lettura di "Finale di partita" di Samuel Beckett. Appunti da un seminario*, in «Laboratorio dell'ISPF», VIII, 2011, 1-2, pp. 106-117.

[69] Non è un caso che Beckett, in una lettera al critico Sighle Kennedy del 1967, individui fra i «punti di partenza» della sua «opera» – e in particolare di *Murphy* – proprio la massima di Geulincx «ubi nihil vales, ibi nihil velis» (cfr. D. Tucker, *Murphy, Geulincx and an Occasional(ist) Game of Chess*, cit., p. 193; A. Uhlmann, *Samuel Beckett and the Philosophical Image*, cit., p. 70).

[70] Per una riflessione sulla fisiologia "deiettiva" dei personaggi beckettiani cfr. G. Deleuze, *L'esausto* (1992), a cura di G. Bompiani, Napoli, Cronopio, 1999.

[71] S. Beckett, *Murphy*, tr. it. di F. Quadri, Milano, Mondadori, 1981, p. 32 (d'ora in poi: *M*).

non attivo conflitto con un mondo in cui tutti sono assenti a se stessi perché indaffarati a guadagnarsi da vivere. Costretto da Celia, la donna che ama e da cui è riamato, a cercarsi un lavoro per riscattarla dal marciapiede e realizzare il suo sogno di una convivenza in realtà impossibile, questo «solipsista sderenato»[72] si sottrae di continuo a tale ricerca, incompatibile con il suo fertile bisogno di inattività, condizione imprescindibile per potersi concedere magari una «supinazione in Hyde Park»[73] o rifugiarsi sulla sua sedia a dondolo, alla quale si lega nudo, diligentemente con fasce che lo immobilizzano. Il dondolio regolare lo fa cadere in una specie di *trance*, che gli rivela le delizie dello "spirito". Quell'amore, che in Geulincx instaura ordine e compostezza, nel romanzo genera un ordine apparente che è invece attraversato da una tensione inconciliabile: i due si amano ma i loro progetti di vita non sono compatibili. Gli altri personaggi – che qui tocchiamo solo di sfuggita – sono mossi da un sentimento non corrisposto che si svolge secondo una linea che potrebbe continuare all'infinito, ma invece si chiude in un cerchio, una figura che evoca un ordine in realtà fittizio, poiché privo di reciprocità: il signor Neary amava la signorina Dwyer,

> la quale amava un certo ufficiale […], Ellman, il quale amava una certa signorina Farren […], la quale ammirava appassionatamente […] un certo reverendo Padre Fitt […], il quale […] non poteva nascondere a se stesso una certa inclinazione per una certa signora West […], la quale amava Neary[74].

Abbandonata la sua donna, che non rispettava la sua natura, Murphy trova finalmente un posto come infermiere in un manicomio. È un lavoro che si attaglia perfettamente alla sua personalità: gli alienati sono chiusi in se stessi, fuori dal mondo e resistono tenacemente ai tentativi messi in campo dai medici per riportarli ad una relazione con la realtà quotidiana. Nei pazienti della clinica

[72] *M*, p. 77.
[73] *M*, p. 85.
[74] *M*, p. 20.

psichiatrica Murphy ritiene di aver incontrato finalmente «la sua razza, che da così tanto tempo disperava ormai di trovare»[75]; in essi riconosce «i suoi fratelli»[76].

Non mi dilungo a riassumere la trama, perché credo che i pochi elementi tratteggiati lascino trasparire il tema "filosofico" del romanzo: si tratta del rapporto fra Io e mondo, così come lo imposta un grande scrittore attraverso il corredo categoriale, opportunamente rimodellato, fornito da un pensatore vissuto in una diversa costellazione storico-culturale.

«Il sole splendeva, senza possibilità di alternative»[77]: sono le prime parole del romanzo, parole che lo scrittore novecentesco e il filosofo del Seicento condividono, dal momento che non è l'Io a causare il movimento del sole. Sono quindi entrambi d'accordo nel considerare *estraneo all'Io* il mondo esterno alla mente: ma, se per Beckett questa estraneità è opaca nella sua origine prima e nella sua direzione ultima, per Geulincx è trasparente, dal momento che corrisponde al Progetto Mondo concepito dall'intelligenza divina. «Quanto più piacevole la sensazione di essere un proiettile senza provenienza né destinazione»[78]: sono ancora parole del Beckett di *Murphy*, che Geulincx sottoscriverebbe senza esitare: come l'uomo geulincxiano nel suo mondo teocentrico, anche nell'universo desacralizzato dello scrittore il personaggio considera «piacevole» – seppure sarcasticamente – la propria gettatezza, la mancanza di un senso *propriamente umano* dell'esistere e l'infondatezza della sua cessazione. Ma certo non approverebbe l'idea beckettiana secondo

[75] *M*, p. 139.

[76] *M*, p. 147.

[77] *M*, p. 17.

[78] *M*, p. 98. Per i personaggi beckettiani – osserva Nadia Fusini, con laconicità densa di allusioni religiose di stampo geulincxiano – «non c'è salvezza, *nessuna opera vale* […]. Beckett è protestante, addirittura *giansenista*. […] Dall'orizzonte del suo racconto è abolita ogni idea di espiazione» (N. Fusini, *Poco o niente. Il tutto di Beckett*, in R. Colombo - G. Di Giacomo – a cura di –, *Beckett ultimo atto*, Milano, Albo Versorio, 2009, pp. 27-33, qui p. 29. L'affermazione ricorre precedentemente anche in N. Fusini, *B & B. Beckett e Bacon*, Milano, Garzanti, 1994, p. 30).

cui il vuoto dell'esistere si dipana esclusivamente e stancamente fra il «vagito» stonato della nascita e il «rantolo» dell'agonia che gli fa da contrappunto: sono ancora espressioni beckettiane[79]. Di sicuro l'antico occasionalista concorderebbe con Beckett nel ritenere «fantocci» tutti i personaggi del romanzo, «tranne Murphy, che non è un fantoccio»[80]. «Fantocci» perché illusi di avere una presa diretta sul reale «di esistere o di non essere nulla»[81], e perciò destinati a «un fiasco colossale»[82]: un «fiasco» del quale Geulincx, alla sua maniera, può spiegare le ragioni; Beckett, anch'egli a suo modo, può solo constatarlo, mostrarlo o prefigurarlo con la forza persuasiva e performativa che è propria della vaghezza letteraria (nel senso positivo e nobile del termine). Infine, Geulincx sarebbe probabilmente felice di vedere citato il proprio nome prima dell'assioma fondamentale della sua etica: «*ubi nihil vales, ibi nihil velis* [dove nulla vali, lì nulla devi volere]»[83]; ma storcerebbe il naso, se sapesse che l'ontologia depotenziata assunta dallo scrittore non proviene né da una metafisica né da una teologia, ma ha prima e dopo di sé il silenzio. Però si riprenderebbe subito leggendo qualche passaggio del VI capitolo – aperto con l'*incipit* dal chiaro sapore spinoziano: «*Amor intellectualis quo Murphy se ipsum amat*»[84] – dove si espone lo

[79] *M*, p. 70.

[80] *M*, p. 145.

[81] M. Cacciari, *Hamletica*, Milano, Adelphi, 2009, p. 85.

[82] *M*, p. 145.

[83] *M*, p. 146.

[84] Oltre a posizioni chiaramente geulincxiane – e dietro di esse – nel capitolo aleggia anche l'«ombra» dell'*Etica* di Spinoza (cfr. G. Dowd, *Abstract Machines. Samuel Beckett and Philosophy after Deleuze and Guattari*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2007, pp. 77 sgg.). Si può anche confermare, più in generale, l'osservazione di Alain Badiou, che riscontra in Beckett movenze di tipo cartesiano e husserliano – le prime, peraltro, anche attestabili. «Se si vuole condurre un'indagine approfondita sull'umanità pensante – scrive Badiou, subito dopo aver evocato Cartesio e Husserl quali ispiratori di Beckett –, è necessasario anzitutto mettere da parte tutto ciò che in essa vi è di inessenziale e di incerto e ricondurla alle sue funzioni indistruttibili» (A. Badiou, *Beckett. L'inestinguibile desiderio* – 1995 –, tr. it. di S. Crapiz, Genova, il melangolo, 2008, p. 17. Su tali "movenze" cartesiano-husserliane di Beckett cfr. anche R. Diana, *Disappartenenza dell'Io. Berkeley*

«spirito di Murphy» così come questi lo pensava, lo sentiva e lo immaginava. Vi troverebbe infatti brani come questo:

> Murphy si sentiva spaccato in due, da una parte il corpo, dall'altra lo spirito. […] Non capiva per quale via si effettuava la comunicazione. […] Lo svolgersi di quella particolare connivenza tra due esseri così profondamente estranei restava inintelligibile. […] Era pronto ad accettare quella parziale congruenza tra il mondo del suo spirito e quello del suo corpo come risultante di una qualsiasi determinazione soprannaturale[85].

Qui lo scrittore poteva prendere un po' più alla lettera il filosofo occasionalista, non senza un pizzico di felpata ironia: si trattava, infatti, di presentare la concezione che Murphy aveva del proprio spirito e del rapporto fra quest'ultimo e il corpo.

E proprio attraverso il rapporto fra corpo e "spirito" – per così dire – si media e si governa la relazione di Murphy fra Io e mondo, fra quello che egli stesso chiama il «piccolo mondo» (quello interiore) e il «grande mondo» (quello esteriore). «Io non sono del grande mondo, sono del piccolo mondo»: è questa la radicata «convinzione» di Murphy, il «vecchio ritornello» che ciclicamente ripete a se stesso[86]. E la sedia a dondolo, con il suo movimento tendenzialmente soporifero – un'icona che ritornerà in altre opere successive di Beckett[87] –, è proprio lo strumento usato da Murphy per sottrarsi al «grande mondo» e ritrovarsi nel «piccolo mondo», guadagnando in questo modo il suo personale stato di atarassia. Leggiamo all'inizio del romanzo:

> [Murphy] stava seduto così perché gli faceva piacere […]. Prima di tutto piacere del corpo […]. Poi piacere dello spirito, allargamento del

e Beckett, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLI, 2011, 2, pp. 55-70).

[85] *M*, pp. 95-96.

[86] *M*, p. 146.

[87] Cfr. *Film* (1965) e *Dondolo* (1981), in S. Beckett, *Teatro completo. Drammi, sceneggiature, radiodrammi, pièces televisive*, tr. it. di C. Fruttero, a cura di P. Bertinetti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1994, rispettivamente pp. 348-406 (sceneggiatura) e 489-499.

> suo mondo spirituale. Soltanto dopo aver appagato il corpo, poteva cominciare a vivere nello spirito […]. E il suo modo di vivere nello spirito gli dava un enorme piacere, quasi un'assenza di dolore[88].

Di fronte al «grande mondo» e contro di esso, con la sua pletora di «fornitori plutomani»[89], di «rivenditori»[90], di baldanzosi e fieri tutori dell'agire – pensiamo anche a com'era l'Europa nella seconda metà degli anni Trenta (Beckett scrive fra il '35 e il '36[91], ma bisogna anche prudentemente ricordare – con Cacciari – che in generale nella sua opera sono «assenti comunità e storia»[92]), con i suoi totalitarismi trionfanti e le sue democrazie liberali che di quei totalitarismi subivano la seduzione sinistra e la potenza senza poterli arginare e sapersi nel contempo riformare. Insomma, contro il «grande mondo» dell'attivismo, che dava già chiari segni di quella vocazione a trasformarsi nell'opificio del massacro del secondo conflitto mondiale, contro quel «glorioso mondo» nel quale si sta «con l'inestimabile prerogativa di stupirsi, di amare, di odiare, di desiderare, di rallegrarsi e di piagnucolare»[93], si schiera, immobile, questo antieroe dell'inattività. Al suo fianco trova, come «fratelli»[94] di silente inoperosità, gli internati nel manicomio, anch'essi estranei al «grande mondo» e rinchiusi nel «piccolo mondo» della loro interiorità. Agli psichiatri che li hanno in cura quello scrigno riposto

[88] *M*, p. 18.

[89] *M*, p. 77.

[90] *M*, p. 75.

[91] Per un'informazione dettagliata sugli eventi della biografia beckettiana coevi alla stesura del romanzo cfr. G. Frasca, *Come usare la macchina di Murphy*, in S. Beckett, *Murphy*, a cura di G. Frasca, Torino, Einaudi, 2003, pp. 203-229, in part. pp. 212 sgg., e J. Knowlson, *Samuel Beckett. Una vita*, cit., pp. 235-271.

[92] M. Cacciari, *Hamletica*, cit., p. 84. Su Beckett «malizioso asociale», associato in questo a Murphy, aveva già richiamato l'attenzione Giorgio Manganelli nel 1962 (Id., *Murphy*, in Id., *La letteratura come menzogna*, Milano, Feltrinelli, 1967, pp. 79-81, qui p. 79).

[93] *M*, p. 145.

[94] *M*, p. 147.

appare come un luogo di «esilio», a Murphy come un «santuario»[95].

Come l'uomo di Geulincx, anche il Murphy beckettiano è convinto – ma per ragioni ovviamente diverse – dell'irrilevanza e dell'inconsistenza dell'agire nel mondo e si apre (o si chiude nel, secondo i gusti) al «piccolo mondo» del proprio Io. E come l'uomo di Geulincx, deve vincere le tentazioni che provengono dal «grande mondo»: il piacere suscitato dall'amore o da un biscotto di marzapane[96]. Resiste come può alle sue inclinazioni e alle seduzioni provenienti dall'esterno: non si siede semplicemente, ma si lega con puntuale efficacia alla propria sedia a dondolo.

A questo punto del nostro discorso possiamo ragionevolmente affermare che la boria dell'Io agente ed attivistico trova in Geulincx e in Beckett – con movenze *dimostrative* nell'uno, *ostensive* nell'altro – il suo clamoroso tracollo. Seppur provenienti da lontananze siderali che si toccano – dunque ossimoriche, come solo le distanze intellettuali sanno essere –, il filosofo e lo scrittore convergono nell'implicita affermazione di una disappartenenza dell'Io a se stesso[97]: un Io che (vichianamente) non "si fa" da sé, ma "si trova" in una dimensione affettiva, emozionale e cognitiva ordinaria, come anche in una circostanza storico-esistenziale che, pur essendo sue "proprie", portano tuttavia il marchio originario dell'"estraneità", perché non sono state scelte, ma subite[98]. Da questa forma di di-

[95] *M*, p. 145.

[96] Cfr. *M*, p. 90. Ha ragione Todorov, quando sostiene che «il mondo di Beckett non è disperato» e che «dobbiamo riconoscere che si tratta di un mondo privo di illusioni e di compiacenza». Mi riesce più difficile seguirlo, quando (con finezza argomentativa certo encomiabile) crede di rintracciare nell'opera beckettiana uno spazio disponibile – sebbene solo allusivo e non esplicito – per la «speranza» (cfr. T. Todorov, *Beckett, la speranza*, in Id., *Gli altri vivono in noi, e noi viviamo in loro. Saggi 1983-2008* – 2009 –, tr. it. di E. Lana, Milano, Garzanti, 2011, pp. 431-448, in part. pp. 447-448).

[97] Sul concetto di disappartenenza dell'Io cfr. R. Diana, *Depotenziamento del "cogito" e "disappartenenza" dell'Io. In margine al "De antiquissima"*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XL, 2010, 1, pp. 115-124; Id., *Disappartenenza dell'Io. Berkeley e Beckett*, cit.

[98] Su questi temi cfr. P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale* (1972), in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano, 2010,

sappartenenza – che, appunto, dice nel contempo il "proprio" e "l'estraneo" – è segnata la «condicio humana» del suddito di Dio geulincxiano e di quello beckettiano dell'insensatezza.

A voler definire la cifra generale della lettura che Beckett fa di Geulincx, i cui primi frutti si ritrovano in *Murphy*, si può dire che lo scrittore irlandese *laicizza* il pensiero del filosofo fiammingo. Farà la stessa operazione anche con il pensiero di Berkeley, di cui si servirà per generare l'azione drammaturgica di *Film* (1965), l'unica pellicola cinematografica firmata da Beckett[99]. Certo, espunto il teocentrismo dall'*Etica*, vien fuori un Geulincx che non è più se stesso. È parimenti vero, del resto, che nel leggere il capolavoro del pensatore secentesco, Beckett si ispira a quel criterio di *ciò che è vivo e ciò che è morto* dal quale può risultare solo un Geulincx fortemente beckettizzato. Ma dalla lettura di Geulincx esce anche un Beckett decisamente geulincxizzato. Dall'antico occasionalista fiammingo lo scrittore desume e fa proprie – opportunamente attualizzate – alcune categorie filosofiche necessarie per svolgere in positivo (un positivo molto problematico) il tema dell'inattività e della gettatezza espropriante in cui "si trova" l'Io in rapporto a se stesso e al mondo. Questa maniera di relazionarsi al testo classico è di estremo interesse, perché lo saccheggia e lo rimette in circolazione come strumento per pensare, non lo relega nella sua nicchia contestuale facendone un mero oggetto di (pur nobilissima) venerazione filologica.

Nella produzione letteraria di Beckett la *Wirkungsgeschichte* dell'*Etica* geulincxiana va, certo, ben oltre *Murphy* e interessa anche le opere successive del suo autore. Il capolavoro del fiammingo le attraversa come può farlo un trattato filosofico letto, meditato e utilizzato da uno scrittore: trasponendosi icasticamente in un'esperienza vissuta possibile o visionaria e rivelatrice. In questo esercizio di traslazione modulante consiste, a mio modo di vedere, un contributo fertile e rilevante – fra i tanti che si vorranno ravvisare o ideare e realizzare – che filosofia e letteratura possono darsi reciprocamente.

pp. 631-872, cap. I.

[99] Cfr. R. Diana, *Disappartenenza dell'Io. Berkeley e Beckett*, cit.

Profili degli Autori

Andrea Battistini è professore ordinario di Letteratura italiana presso l'Università degli studi di Bologna. Ha curato l'edizione delle *Opere* di G.B. Vico (Meridiani Mondadori, 1999[2]), del *Sidereus Nuncius* di Galilei (Marsilio, 2013[4]), della *Vita nuova* e delle *Rime* di Dante (Salerno Editrice, 1995). È autore di libri su Vico (*La degnità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pacini, 1975; *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e Associati, 1995; *Vico tra antichi e moderni*, il Mulino, 2004), su Galileo (*Galileo e i gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Vita e Pensiero, 2000; *Galileo*, il Mulino, 2011), sul Barocco (*Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Salerno Editrice, 2000), sul Novecento (*Sondaggi sul Novecento*, Soc. Ed. «Il Ponte Vecchio», 2003), sull'autobiografia (*Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, il Mulino, 2000[2]), sulla retorica (con Ezio Raimondi: *Le figure della retorica*, Einaudi, 1990). Si occupa soprattutto di Sei-Settecento e Novecento. Suoi lavori sono tradotti in inglese, francese, tedesco, spagnolo, portoghese, ungherese, giapponese.

Rossella Bonito Oliva è professore ordinario di Filosofia morale ed Etica interculturale all'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Ha lavorato sui temi legati alla soggettività soprattutto nell'ambito dell'idealismo tedesco e dell'antropologia filosofica del Novecento. Tra i suoi volumi: *Labirinti e costellazioni* (Mimesis, 2008); *Soggettività* (Guida, 2003); *L'individuo moderno e la nuova comunità* (Guida, 2000); *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto»* (Guerini e Associati, 1995). Ha curato l'edizione italiana di L. Bolk, *Il problema dell'ominazione* (Derive e Approdi, 2006), e di G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito (Berlino 1827-28)* (Guerini e Associati, 2000). Ha curato inoltre i volumi collettanei: *Paura e immaginazione* (con Aldo Trucchio, Mimesis, 2007); *La cura delle donne* (Meltemi, 2005); *Natura e cultura* (con Giuseppe Cantillo, Guida, 2000); *Fede e sapere* (con Giuseppe Cantillo, Guerini e Associati, 1998); *Identità in dialogo* (Mimesis, 2012). Ha scritto saggi su Scheler, Gehlen, Bolk, Dilthey, Canetti, Jaspers e Binswanger.

Giuseppe Cacciatore è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli studi di Napoli Federico II. È Accademico dei Lincei e membro di numerose e prestigiose Accademie, fra cui l'Accademia Pontaniana e la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli. Inoltre è membro del Consiglio scientifico della Graduierten Schule "Friedrich Schlegel" della Freie Universität di Berlino. Esponente dello storicismo critico-problematico di scuola napoletana, è studioso noto anche all'estero, con una vastissima produzione scientifica che annovera numerosi saggi e volumi su grandi figure della filosofia tedesca (Dilthey, Bloch, Cassirer), italiana (Vico, Croce, Labriola, Gramsci), ispanica (Ortega y Gasset, Zambrano) e ispano-americana (Nicol, Zea). Da diversi anni – con allievi e studiosi più giovani – sta conducendo ricerche sulla filosofia dell'interculturalità e sulle questioni etico-politiche connesse al rapporto fra le culture. Sue pubblicazioni più recenti sono: *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche* (il Mulino, 2013) e *Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel. Filologia, critica, storia civile* (Aracne, 2013).

Clementina Cantillo insegna Storia della filosofia nell'Università degli studi di Salerno. È membro del collegio scientifico del Dottorato di ricerca in "Metodi e metodologie della ricerca archeologica e storico artistica" (curriculum "Arte, estetica, linguaggi delle immagini") della stessa Università. Ha partecipato a numerosi convegni e seminari di studio presso istituzioni italiane ed estere. Le linee principali della sua ricerca si collocano nell'ambito della cultura filosofica moderna e contemporanea. È autrice di numerosi saggi e volumi, tra cui si segnalano le monografie: *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel* (Loffredo, 2007) e *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel* (Rubbettino, 2012). Fin dall'avvio dei suoi studi ha, inoltre, coltivato un interesse filosofico-musicale, sfociato nella pubblicazione di contributi rivolti al chiarimento del nesso tra filosofia e musica in alcuni luoghi essenziali della storia del pensiero occidentale. In quest'ultima direzione si situano i numerosi studi sulla musica nella filosofia di Hegel e

gli ultimi due articoli dedicati a Ortega y Gasset: *Vida, cultura, arte. La música en el pensamiento de Ortega y Gasset* («Revista de Estudios Orteguianos», 2011, 23) e *Il paesaggio della cultura: musica e filosofia nel pensiero di Ortega y Gasset* («Rivista di estetica», 3/2013, 54).

Raffaele Carbone collabora con il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli studi di Napoli Federico II. Ha svolto attività di ricerca presso l'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne grazie ad una borsa di ricerca della *Mairie de Paris* ed è stato professore a contratto di Filosofia generale, Filosofia morale e politica e Storia della filosofia presso l'Université Paul Valéry Montpellier 3. È membro del gruppo di ricerca e del progetto *Transmed! Pensée méditerranéenne et conscience européenne*, coordinato da Franck Hofmann e Markus Messling. Ha pubblicato una monografia su Malebranche (La Città del Sole-Vrin, 2007) e diversi saggi su Montaigne, Bruno, Spinoza, Vico e su questioni interculturali. Tra le pubblicazioni recenti si segnalano: *"Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples…": Customs and Reason in Montaigne and Descartes* («Montaigne Studies», XXV, 2013); *Le monstrueux à la Renaissance: de Foucault à Montaigne* (Atti del Convegno internazionale "Foucault et la Renaissance", a cura di O. Guerrier, Garnier, 2014); il libro Différence *et* mélange *in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti* (Mimesis, 2013).

Geri Cerchiai è ricercatore presso l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sede di Milano. Svolge attività didattica presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Milano e collabora in particolare con la Cattedra di Storia della filosofia morale. Si occupa principalmente di Vico e di storia della filosofia italiana novecentesca, affrontando anche questioni di storia della cultura e di storia della storiografia filosofica. Nel 2009 ha curato, per la casa editrice Einaudi, la riedizione degli scritti filosofici ed autobiografici di Eugenio Colorni.

Paolo Cristofolini ha insegnato Storia della filosofia a Pisa prima all'Università e poi alla Scuola Normale Superiore, e inoltre a più riprese come *professeur associé* alla Sorbona (Paris I e Paris IV). Già presidente della Associazione italiana degli Amici di Spinoza, dal 2003 è fondatore e direttore scientifico della rivista internazionale «Historia philosophica». Ha pubblicato a partire dagli anni '60 studi e ricerche sul cartesianesimo e sul pensiero francese settecentesco, per dedicarsi poi prevalentemente a Spinoza e poi a Vico. Fra le monografie si segnalano in particolare: *La scienza intuitiva di Spinoza* (Ets, 2009[2]); *Vico et l'histoire* (Puf, 1995). Ha poi curato le edizioni critiche con traduzione a fronte di Spinoza: *Trattato politico* (Ets, 2004[2]) ed *Etica* (Ets, 2014[2]), e – in collaborazione con Manuela Sanna – le edizioni critiche di Vico: *La Scienza Nuova 1730* (Guida, 2004) e *La Scienza Nuova 1744* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2013).

Giuseppe D'Anna insegna Storia della filosofia e Teoria e storia della conoscenza all'Università degli studi di Foggia. Si occupa soprattutto di epistemologia e ontologia in ambito moderno e contemporaneo. Tra le ultime pubblicazioni: *L'universale interculturale* (2014), *Realismi. Nicolai Hartmann "al di la" di realismo e idealismo* (Morcelliana, 2013), *L'universale e la questione dei valori in una prospettiva transculturale. Aristotele e Nicolai Hartmann* (2013), *La transcendence* à l'intérieur de la substance. *Apories de l'immanence dans la pensée de Spinoza* (2012).

Mariella De Simone ha all'attivo due dottorati di ricerca, il primo in "Filologia classica", presso l'Università degli studi di Salerno, il secondo in "Geopolitica e culture del Mediterraneo", presso l'Istituto italiano di Scienze umane (Sum) di Napoli. È risultata vincitrice nelle selezioni per l'attribuzione di contratti di collaborazione e di prestazione d'opera presso l'Ispf-Cnr di Napoli (2012) e la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Salerno (2007 e 2006). Ha svolto incarichi di docenza nei Licei classici di Napoli, Venezia e Roma. Ha pubblicato lavori sulla musica greca antica, le interazioni culturali tra la Grecia antica e le

civiltà Orientali, la commedia greca antica: *Aristophanes' Phrynichos and the Orientalizing Pattern* (in J.G. Westenholz - Y. Maurey - E. Seroussi – a cura di –, *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, De Gruyter-Magnes Press, 2014); *Il lessico dell'antica e della nuova musica nel primo intervento del kreíttwn lógos (Ar.* Nu. *966-972)*(«Eikasmós» XXII, 2011); *The "Lesbian" Muse in Tragedy: Euripides melopoiós in Aristoph.* Ra. *1301-28* («Classical Quarterly», 58, 2008, 2).

Rosario Diana è ricercatore presso l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sede di Napoli. Ha al suo attivo diverse traduzioni e curatele (Dilthey, Hinrichs, Cuoco, Vico) ed una produzione saggistica su figure della filosofia italiana (Vico, Cuoco, Silvio Spaventa, Croce, Gentile) e tedesca (Schleiermacher, Goethe, Kant, Mann). Da qualche anno si occupa di filosofia interculturale, su cui ha pubblicato saggi in riviste specializzate e in volumi. Ha curato, con Giuseppe Cacciatore, *Interculturalità. Religione e teologia politica* (Guida, 2010); con Vanna Gessa Kurotschka e Marco Boninu, *Memoria. Fra neurobiologia, identità, etica* (Mimesis, 2010); con Stefania Achella, *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani* (Mimesis, 2011). Di recente ha pubblicato due libri: *Configurazioni filosofiche di sé. Studi sull'autobiografia intellettuale di Vico e Croce* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2013) *Identità individuale e relazione intersoggettiva. Saggi di filosofia interculturale* (Aracne, 2013). Per i tipi dell'Editoriale Scientifica di Napoli ha in preparazione una monografia su Samuel Beckett.

Anna Donise è professore associato di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli studi di Napoli Federico II. Dopo la laurea ha studiato in Germania (München, Osnabrück, Heidelberg) e in Francia (Amiens, Paris). Le sue ricerche si sono concentrate sul concetto di "soggettività" e sulle sue declinazioni etiche e gnoseologiche e hanno seguito due diverse linee: da un lato il confronto tra neokantismo e tematiche fenomenologiche, e in questo quadro si inseriscono, non solo

il volume *Il soggetto e l'evidenza. Saggio su Rickert* (Loffredo, 2002), ma anche numerosi lavori su Husserl e su Jaspers e la monografia *Ragione e sentimento. Ricerche di etica tra neokantismo e fenomenologia* (Editoriale Scientifica, 2008); dall'altro lato, il tema dei valori e della possibilità di parlare di "sapere" e di "conoscenza" anche in ambito etico. Su questo tema, oltre ad alcuni saggi, ha scritto i volumi*: Valore* (Guida, 2008) e *Le ragioni dell'agire morale* (Luciano, 2012). Attualmente sta lavorando sulle implicazioni etiche della riflessione fenomenologica sull'immaginazione.

Roberto Evangelista è dottore di ricerca in "Filosofia politica e Storia del pensiero politico" presso l'Università degli studi di Padova ed è cultore della materia in Filosofia della storia all'Università degli studi di Napoli Federico II. Ha collaborato con l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del Cnr, nell'ambito del progetto Prin – 2009 ed è membro della redazione delle riviste *online*: «Laboratorio dell'ISPF» e «Research Trends in Humanities. Education & Philosophy». È autore di una monografia su Spinoza dal titolo *Il bagaglio politico degli individui* (Mimesis, 2010) e di diversi saggi su Spinoza, Vico ed Ernesto de Martino.

Armando Mascolo è ricercatore presso l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sede di Napoli. I suoi interessi sono rivolti principalmente allo studio del pensiero filosofico otto-novecentesco, con particolare riguardo alle tematiche esistenziali e alle questioni del nichilismo e del tragico. È membro della redazione di diverse riviste specialistiche («Logos», «Philosophia», «Civiltà del Mediterraneo», «Laboratorio dell'ISPF»). È coordinatore della segreteria redazionale di «Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana». È coordinatore di redazione per la sezione *Evolving Philosophy* della rivista internazionale «Research Trends in Humanities. Education & Philosophy». È membro del Comitato scientifico di «Pagine Inattuali. Rivista di Filosofia e Letteratura». È condirettore, insieme a Giuseppe Cacciatore, della collana «Parva Hispanica. Testi brevi di cultura spagnola e ispanoamericana»

presso l'Editore Rubbettino. Con Giuseppe Cacciatore ha curato il volume: *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset* (Moretti e Vitali, 2012). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet* (Bonanno, 2010); *Angoscia e speranza: le "fonti spirituali" del realismo di Xavier Zubiri* (2011); *La coltivazione del dolore. Sulla genesi e il significato del pessimismo culturale di Ortega y Gasset* (2012); *La rivendicazione dell'ombra. La critica dell'umanesimo astratto in Jean-Paul Sartre* (2013); *Il corso infernale della storia. L'influenza di Schopenhauer nella filosofia di Giuseppe Rensi* (2013).

Roberto Mazzola è ricercatore presso l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sede di Napoli. È autore delle monografie: *Metafisica Storia Erudizione. Saggi su Giambattista Vico* (Le Cáriti, 2007); *Saggi sulla cultura medica napoletana della seconda metà del Settecento* (La Città del Sole, 2009). Ha curato i volumi: *Le scienze nel Regno di Napoli* (Aracne, 2009); *Antropologia e scienze sociali a Napoli in età moderna* (Aracne, 2012).

Enrico Nuzzo è professore emerito di Storia della filosofia presso l'Università degli studi di Salerno. Tra le numerose direttrici di ricerca nelle quali si è articolato un vasto ventaglio di interessi, quella su Vico e la cultura meridionale sei-settecentesca spicca per costanza di interessi e di oggettivazioni critiche. Sulla materia – oltre che di una vasta serie di ampi saggi e voluminosi contributi – egli è autore di svariati libri, tra gli ultimi: *Vite e scritti di capitani. Attorno alla* Vita di D. Andrea Cantelmo *di Leonardo Di Capua* (Guida, 2005); *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2007). Tra suoi libri recenti che testimoniano di altri interessi e linee di indagine: *Storia ed eredità della coscienza storica moderna. Tra origini dello storicismo e riflessione sulla conoscenza storica nel secondo Novecento* (Liguori, 2007); *Tra Acropoli e Agorà. Luoghi e figure della città in Platone e Aristotele* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2011); *Metafore e luoghi della filosofía. Scritti teorici e storiografici* (*Premessa* di F. Tessitore, a cura di M. Cambi,

C. Cantillo, C. Colangelo, F. Piro, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013).

Matteo Palumbo è professore ordinario di Letteratura italiana presso l'Università degli studi di Napoli Federico II. Ha sviluppato i suoi studi principalmente in tre direzioni: il romanzo del Novecento, la poesia e la prosa dell'Ottocento, la cultura del Cinquecento. Collabora a riviste italiane e straniere. Sue pubblicazioni recenti sono: *Il romanzo italiano da Foscolo a Svevo* (Carocci, 2007, Premio "Carducci" per la critica letteraria); *Foscolo* (il Mulino, 2010); *Mutazione delle cose e pensieri nuovi. Saggi su Guicciardini* (Peter Lang, 2013). Ha curato l'edizione Rizzoli delle *Poesie* di Ugo Foscolo (2010).

Francesco Piro è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze umane, filosofiche e della formazione dell'Università degli studi di Salerno. Le sue opere a stampa riguardano in particolare la filosofia europea moderna e le concezioni della razionalità scientifica e pratica sviluppate entro il suo ambito. Tra gli argomenti su cui ha lavorato intensivamente, si possono ricordare: a) la metafisica, la filosofia della mente e dell'azione di Leibniz; b) le dottrine morali e dell'azione dell'età moderna (con saggi su Descartes, Pascal, Spinoza, Christian Thomasius, Giambattista Vico, tra gli altri autori); c) la psicologia delle emozioni e dell'immaginazione. È autore di diverse monografie sia su Leibniz sia su altri filosofi. Tra i suoi lavori più recenti: *The Philosophical Impact of Molinism on XVIIth Century Philosophy* (in M. Kaufmann - A. Aichele, *A Companion to Luis de Molina*, Brill, 2014).

Manuela Sanna è direttore dell'Istituto per la Storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Si occupa di cultura storico-filosofica tra '600 e '700. Ha dedicato lavori a Leibniz, Tschirnhaus e Vico, ed è membro del Consiglio scientifico dell'edizione critica delle *Opere* di Giambattista Vico, per la quale ha curato la raccolta delle *Epistole* (Morano, 1993), il *De rebus gestis Antonj Caraphei* (Guida, 1997) e

– insieme a Paolo Cristofolini – la *Scienza nuova* del 1730 (Guida, 2004) e la *Scienza nuova* del 1744 (Edizioni di Storia e Letteratura, 2013). Ha curato anche la nuova e più recente traduzione italiana del *De antiquissima Italorum sapientia* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2005). Negli ultimi anni le sue ricerche si sono centrate sul rapporto tra conoscenza immaginativa e verità, e su questo tema sono uscite le monografie: *La "Fantasia, che è l'occhio dell'ingegno". Note sul concetto vichiano di conoscenza* (Guida, 2001) e *Immaginazione* (Guida, 2007). Con Vincenzo Vitello ha curato il volume: G. Vico, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744* (Bompiani, 2012).

Alessia Scognamiglio è ricercatore presso l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sede di Napoli. Si occupa di cultura letteraria e filosofica del Seicento e del Settecento. È autrice di numerosi saggi su Giambattista Vico e sulla cultura letteraria napoletana, e cura per l'Ispf la Bibliografia di Vico, di cui sono testimonianza l'*Ottavo contributo alla bibliografia vichiana (2006-2010)* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2012) e il *Nono contributo alla bibliografia vichiana (2011-2015)* attualmente in preparazione. Negli ultimi anni ha curato i volumi: F. Galiani, *Socrate immaginario. Commedia per musica* (Il Denaro, 2010); A. Sorrentino, *La cultura mediterranea nei* Principi di scienza nuova (Edizioni di Storia e Letteratura, 2011), G. Borgia, *Poesie Liriche* (Il Denaro, 2013). È membro del Comitato di redazione del «Bollettino del Centro di studi vichiani» e segretario di redazione della rivista «Laboratorio dell'ISPF (ISPF-LAB)» (www.ispf-lab.cnr.it).

Stefania Tarantino è assegnista di ricerca presso l'Università degli studi di Napoli "L'Orientale" e collabora con la Cattedra di Storia della filosofia dell'Università degli studi di Napoli Federico II. Ha conseguito due dottorati di ricerca in Filosofia, il primo all'Università di Ginevra (Svizzera) e il secondo presso l'Istituto italiano di Scienze umane (Sum). La sua ricerca è incentrata prevalentemente sulle filosofe del XX secolo e sul loro contributo all'interno della storia della filosofia e del pensiero politico contempo-

raneo. Traduttrice di María Zambrano (*Note di un metodo*, Filema, 2002) e di Jeanne Hersch (*Essere e forma*, Bruno Mondadori, 2006), tra le sue monografie si segnalano: *La libertà in formazione. Studio su Jeanne Hersch e María Zambrano* (Mimesis, 2008); *ἄνευ μητρός/senza madre. L'anima perduta dell'Europa. María Zambrano e Simone Weil* (La Scuola di Pitagora, 2014). Ha curato i seguenti volumi collettanei: *Pensiero e giustizia in Simone Weil* (Aracne, 2009); *Esercizi di composizione per Angela Putino. Filosofia, differenza sessuale e politica* (Liguori, 2010); *Femminismo e neoliberalismo. Libertà femminile verso imprenditoria di sé e precarietà* (Natan, 2014).

Marco Vanzulli è ricercatore di Storia della filosofia all'Università degli studi di Milano-Bicocca. Si è occupato in saggi e in volumi dell'opera di Giambattista Vico. Sue pubblicazioni su questo tema: *La scienza delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce, Hegel* (Guerini e Associati, 2003); *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile* (Mimesis, 2006). Ha, inoltre, lavorato sul pensiero di Machiavelli, Hegel, Feuerbach, Marx ed Engels (di cui ha curato il volume 22 delle *Opere complete*, La Città del Sole-Editori Riuniti, 2008), sul neoidealismo italiano e sulla tradizione marxista (*Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*, Aracne, 2013).

Rosario Diana, ISPF-CNR
diana@ispf.cnr.it

Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris *dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, a cura di R. Diana, Napoli, ISPF Lab Consiglio Nazionale delle Ricerche ("I quaderni del Lab", 3), 2015
ISBN 9788890871290

Abstract
The essays included in this volume assume Giambattista Vico's theory of the "conceits" (*borie*) as a heuristic paradigm for investigating different forms of arrogance by peoples and by kinds of knowledge. The book is made up of three sections. In the first one – "A possible Vichian paradigm" – Manuela Sanna's essay examines the theme of the conceits in Vico's writings, exploring it in all its ramifications. The essay by Giuseppe Cacciatore extrapolates the concept of conceit from Vico's page and turns it into an useful tool for unmasking "other" kinds of arrogance. In the second section – "A retrospective" – a possible backwards path is outlined: various expressions of arrogance by peoples and by kinds of knowledge are investigated in authors closer to Vico or even more distant from him, like Molina, Montaigne and Diodorus, who was among Vico's sources. The third section – "With Vico beyond Vico" – hosts contributions by scholars who tested the paradigm of the conceits in authors ranging from Descartes to Samuel Beckett. This results in a theoretical and historical framework that, without claiming to be exhaustive or organic, provides a varied and rich survey of the topic.

Keywords
Giambattista Vico; Conceits; Hybris; Arrogance; Illusion

Laboratorio dell'ISPF
http:// www.ispf-lab.cnr.it
ISSN 1824-9817