

## Il mito come inaugurazione del mondo umano: G. Vico

Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt/ der Mensch auf dieser Erde.  
(Hölderlin, *In lieblicher Bläue*, 481)

Fin dal Rinascimento, l'interesse per le narrazioni mitologiche e le loro interpretazioni allegoriche rende il mito uno strumento utile a trasmettere i contenuti più diversi (precetti morali, elementi di botanica, principi filosofici, nozioni astronomiche e leggi chimiche): a ogni figura della tradizione mitologica vengono associati determinati elementi naturali o qualità umane e «il favore con cui viene accolto l'atto della decodifica del racconto mitico»<sup>1</sup> contribuisce a rendere persuasiva la teoria o il principio che il mito veicola. R. Bassi spiega il proliferare delle interpretazioni che sorgono intorno ai medesimi miti identificandone due presupposti: l'*idea di sapienza riposta* e l'*aspecificità del mito*<sup>2</sup>; il primo presupposto è esplicitamente teorizzato, mentre il secondo rimane sotteso, implicitamente, alla diffusione di repertori mitologici di carattere compilatorio che giustappongono tutte le interpretazioni conosciute di un medesimo mito, preoccupandosi più della completezza dell'inventario che della coerenza e compatibilità logica delle differenti letture.

Verso la fine del Seicento, però, è possibile rintracciare i primi segnali dello sviluppo di una forma di *riflessione critica* sul mito che, basandosi sui suoi requisiti sia *formali* sia *contenutistici*, approda nel Settecento a una metodologia *filologica* e all'elaborazione di *principi ermeneutici* specifici. Può darsi che queste evoluzioni della riflessione europea non fossero direttamente note a Vico (Bassi sostiene che gli «restano forse ignoti» i «vivaci dibattiti francesi che coinvolgono Banier, Le Clerc, Fontenelle e Tournemine»<sup>3</sup>), ma è certo che anche Vico avverte, fin dalla stesura delle *Notae al Diritto universale* (1720-22), il bisogno di elaborare un *canone interpretativo* per la mitologia, in maniera da «gettare qualche luce sulla storia del "tempo oscuro"»<sup>4</sup>.

Come gli uomini del Settecento, Vico chiama i miti *favole*, ma parla di *favole vere e severe*, approfondendo lo studio dello *statuto epistemologico* (*vere*) e della *normatività etica* (*severe*) del mito in una direzione originale, che lo differenzia da qualsiasi concezione *strumentale* delle *favole* e gli

---

<sup>1</sup> R. Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 2004, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibi*, p. 2, alla quale rinvio anche per la bibliografia relativa alle possibili influenze intercorse tra Vico e Le Clerc.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

consente di elaborare la questione dell'*origine*, del *significato* e dell'*interpretazione* del mito in termini che, pur risentendo di diversi e importanti influssi, sono per molti aspetti indubbiamente nuovi.

Quello delle *fonti* del pensiero di Vico è del resto *in generale*, e non solo per quanto concerne la tematica del mito, un problema di difficile soluzione, in ragione innanzitutto dello *stile* che caratterizza l'autore, la cui opera è «un tessuto di citazioni esplicite ed implicite la cui trama è difficile da scoprire e da seguire»<sup>5</sup>. Sul tema del mito, le citazioni esplicite di Vico<sup>6</sup> sono per lo più accompagnate da un tono fortemente *polemico*, motivato dall'accusa, che viene mossa in particolare a Bacone e Kircher, di essere inclini alla *boria dei dotti*, ossia ad attribuire agli antichi la propria stessa *forma mentis*.

Kircher, autore dell'*Oedipus aegyptiacus* (1652), sostiene che gli Egizi si servissero dei miti per presentare, *sub fabularum figmentis*, le loro conoscenze sulle divinità e sul mondo; in particolare, l'espressione linguistica *favolosa* avrebbe, secondo Kircher, la funzione di *velare* queste verità, a protezione della loro natura esoterica. Non solo Omero, ma anche i filosofi si sarebbero a loro volta serviti del mito per *custodire* le conoscenze sacre, alle quali si doveva avere accesso attraverso un percorso – non immediato e tuttavia piacevole – di ricerca del senso racchiuso nei simboli mitologici. In questa prospettiva, il mito assolve la funzione di trasmettere una verità (*docere*) suscitando il piacere della decodifica (*delectando*) e i simboli mitologici fungono da coperture sicure (*certa tegumenta*) di verità trascendenti.

Bacone è convinto, a sua volta, che in non poche favole degli antichi poeti si celi fin dall'origine un mistero e un'allegoria e, nella prefazione al *De sapientia veterum*, impiega la similitudine del *velo favoloso* per indicare ciò che separa l'antichità primitiva, consegnata all'oblio, dalla storia propriamente detta, per la quale vi sono testimonianze documentarie. L'interpretazione baconiana delle favole, tuttavia, è «oscillante»<sup>7</sup>: da una parte, infatti, le favole vengono considerate

---

<sup>5</sup> F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 2. La storia della letteratura critica vichiana è stata pertanto segnata da varie e importanti ipotesi relative alle fonti vichiane: Gentile ha posto l'attenzione sulla componente neoplatonica del pensiero di Vico, sottolineata anche da Mathieu. Anche K.O. Apel e E. Grassi individuano la radice del pensiero vichiano nella prima modernità, ma, piuttosto che riferirsi al neoplatonismo rinascimentale, sottolineano il ruolo del primo umanesimo, «visto come portatore di un'implicita filosofia del linguaggio, poetico e retorico, di cui Vico sarebbe l'«erede testamentario»» (*ibi*, p. 3). Per altri, influenzati dalla polemica anti-idealista, le ascendenze della speculazione di Vico andrebbero invece cercate nella tradizione scolastica premoderna (la scolastica tomista per F. Amerio, quella scotista per D. Scaramuzzi). Vi sono poi coloro che hanno individuato in un autore moderno il punto di riferimento, contenutistico e/o metodologico, delle elaborazioni vichiane (Grozio per G. Fassò, Bacone per E. De Mas, il cartesianesimo religioso di Malebranche per A. Del Noce, l'empirismo lockiano per G. Costa).

<sup>6</sup> R. Bassi individua, tra le fonti di Vico, il *De natura deorum* di Cicerone, le *Genealogiae deorum gentilium* di Boccaccio, i tre trattati mitografici rinascimentali più diffusi (le *Mythologiae* di Natale Conti, le *Imagini delli dei de gl'antichi* di Cartari e la *Historia de deis gentium* di Giraldo), il *De sapientia veterum* di Bacone, l'*Oedipus aegyptiacus* di Kircher, il *De origine ac progressu idolatriae* di Voss e il *Lexicon* di Hoffman. Tra le fonti probabili, benché non citate esplicitamente, va poi nominata *La istoria universale* di Francesco Bianchini (1697), autore ben conosciuto nella cerchia amicale di Vico perché in stretti rapporti con A. Ariani e G. Valletta (Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, p. 5).

<sup>7</sup> E. De Mas, *Bacone e Vico*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959, p. 29.

*chiarificazioni o illustrazioni di concetti* che altrimenti resterebbero incomprensibili (*ratio docendi*) e dunque sono *parabola ad illustrationem*, la cui funzione è analoga a quella dei geroglifici rispetto alle lettere alfabetiche; d'altra parte, però, le favole possiedono un'aura di mistero e un'austerità che le rende "sacre" in ogni epoca e fa pensare a esse come a *verità riposte*, nascoste sotto il velo dell'allegoria (*artificium occultandi*) per rimanere precluse ai profani. Bacone sostiene contemporaneamente le due tesi, che, nei testi dedicati all'argomento, compaiono sempre insieme; tuttavia è possibile individuare una certa evoluzione della sua posizione: «mentre in un primo tempo egli propendeva verso la prima interpretazione (nell'*Advancement of learning*, che è del 1605, ci sono forti riserve sul significato allegorico delle favole)», in seguito finisce «col metterle tutte e due sullo stesso piano di verosimiglianza (non senza rilevarne la "strana" opposizione), limitando però il suo studio delle favole alla seconda interpretazione (*De sapientia veterum*, 1609; e *De augmentis scientiarum* – libro II, capitolo XIII – , 1623)»<sup>8</sup>.

Vico certamente non è a conoscenza della posizione espressa nell'*Advancement of learning*, benché si tratti di quella più affine alla sua, mentre è al corrente della duplice tesi contenuta nel *De sapientia veterum* e da questa prende le mosse nella sua personale riflessione sul mito<sup>9</sup>. Nel *Diritto universale* (1720), per esempio, si trova ancora traccia dell'ambiguità propria della posizione di Bacone: Vico, infatti, sostiene che la «prima poesia» nasce dalla necessità di tramandare di padre in figlio gli esempi degli antenati, impiegando per tale *uso didascalico* alcune immagini, «le quali sono i primi caratteri delle lingue, onde poi le lettere *caratteri* furono dette»; viene riproposto puntualmente anche il paragone con i geroglifici egiziani: «tali furono le favole ai greci, per essempro, quali i ieroglifici agli egizi» (*Sinopsi*, p. 7). Poco oltre (*Sinopsi*, p. 17) si ritrova la seconda tesi di Bacone, secondo cui le favole sono anche *velami*, impiegati per celare al volgo una sapienza che «gli ottimati» vogliono conservare «arcana ed *in latentis*» e che perciò esprimono in caratteri crittografici o magici; in questo modo vengono tramandate anche le leggi, la cui autorità si conserva attraverso il tempo in virtù della solennità connessa alla non-comprensibilità dei caratteri.

Nelle *Notae in librum alterum* (1722) Vico distingue *due fasi storiche* attraversate dalla poesia: nella prima fase, la poesia serve a tenere unite le genti, si basa su metafore spontanee, è *naturalis sermo*; solo nella seconda fase sorgono le favole dei Greci e i geroglifici degli egiziani, che costituiscono un *linguaggio crittografico* creato *deliberatamente* da una particolare categoria di uomini, gli ottimati, allo scopo non di *unire*, ma di *distinguere* le genti in due categorie (coloro che sono in grado di comprendere i segni e coloro che non li intendono).

---

<sup>8</sup> *Ibidem*. Sull'evoluzione della posizione di Bacone cfr. P. Rossi, *L'interpretazione baconiana delle favole antiche*, Bocca, Roma-Milano 1953, poi in *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino 1974.

<sup>9</sup> Lo studio delle opere latine di Bacone da parte di Vico è collocato da De Mas negli anni 1707-1708 (cfr. *Bacone e Vico*, p. 9).

Nella quarta delle *Dissertationes*, e precisamente nella sezione intitolata, in stile baconiano, *De veterum sapientia ex fabulis eruenda*, Vico suggerisce che autori delle favole siano stati i primi filosofi, i quali celavano in enigmi le loro opinioni intorno agli dei, per nasconderle al volgo. I filosofi, dunque, non si rivolgevano alle favole con l'intento di recuperare la saggezza dei popoli antichi, ma per nascondere nelle favole dei poeti le proprie opinioni eterodosse, in particolare teologiche. Alla luce di ciò, risulta del tutto impropria l'operazione, tentata da Platone a Bacone, di estrarre dalle favole (*eruerere fabulis*) la sapienza degli antichi (*veterum sapientia*), retrodatando erroneamente le dottrine inserite nelle favole dai *primi philosophi*.

L'idea che questi avessero voluto, per paura, ingannare il volgo, viene ben presto abbandonata da Vico come improbabile<sup>10</sup>, mentre il tema della *posteriorità cronologica* della *sapienza individuale o riposta* rispetto alla *sapienza collettiva o volgare* rimane una costante del suo pensiero, individuando una soluzione plausibile al problema della "strana opposizione" delle due tesi baconiane. Lo stesso Bacone, del resto, in alcuni passaggi presentava la *funzione didattica* delle favole come *storicamente antecedente* rispetto alla *funzione di occultamento*; nel *De sapientia veterum*, per esempio, si legge che «negli antichi secoli [...] tutto era pieno di favole» e «per mezzo di queste cose si cercava la maniera d'insegnare, non l'artificio di occultare».

Nella *Scienza Nuova prima* (1725) Vico mostra di essere ancora convinto che la filosofia si sia presentata in origine come una sapienza arcana (pur abbandonando le congetture sulla paura e l'inganno) e precisa la tesi delle *Dissertationes* affermando che i filosofi hanno trasformato in maniera così profonda le favole da potersi considerare i loro *secondi autori*; i «sensi dotti» delle favole, però, non potevano essere intesi dagli antichi, «per la loro rozza e ignorante natura». Le due fasi individuate nelle *Notae* divengono così due successive maniere di esprimersi, una poetica e una filosofica. Tra le due tesi baconiane, Vico mostra dunque di propendere, in definitiva, per la prima, ritenendo la *funzione didattica* delle favole e il loro carattere di *espressione spontanea* come maggiormente compatibili con la mentalità primitiva.

Proprio lo studio di quest'ultima costituisce un motivo centrale della *Scienza Nuova* e conduce a osservazioni – ancora una volta – non lontane da certi rilievi baconiani; come nota De Mas, infatti, la «generale inopia di generi e spezie», ossia l'indisponibilità di *concetti universali*, che secondo Vico caratterizza la *forma mentis* dei primi uomini, era stata già adombrata nell'*Advancement of learning*, dove Bacone scrive che nei tempi più antichi «gli uomini mancavano sia di varietà d'esempi sia di sottigliezza di concetti» (II, IV, § 3). Tale somiglianza è tanto più significativa, nota De Mas, se si considera che Vico non lesse l'*Advancement* e che queste parole non sono riportate nel passaggio corrispondente del *De augmentis*; risulta però forse un po' meno

---

<sup>10</sup> De Mas, *Bacone e Vico*, p. 32, la cui ricostruzione sto riportando puntualmente, con poche omissioni.

sorprendente, si potrebbe aggiungere, se si considera che Vico poteva trovare, nel *De sapientia veterum*, affermazioni come quella che giustifica la già citata tesi della *precedenza cronologica* della *funzione didattica*: «si cercava la maniera d'insegnare, non l'artificio di occultare, *poiché a quei tempi le umane menti erano rozze e insofferenti, per così dire incapaci di sottigliezze se non di quelle che cadevano sotto i sensi*». In questo caso, a essere adombrata sembra addirittura l'idea vichiana dell'*universale concreto*, ossia di una forma di pensiero allo stesso tempo *sottile*, in quanto capace di formulare un universale, e *concreta*, *sensibile*, in quanto incapace di pensare l'universale in astratto, senza dargli "corpo".

Dietro l'interesse di Vico per la *forma mentis* che ha dato origine alle favole non ci sono però certamente solo le suggestioni baconiane; anche Boccaccio, le cui *Genealogiae deorum gentilium* sono tra le opere citate da Vico sul tema del mito, è interessato a recuperare l'*intenzione* che è alla base delle narrazioni mitiche e a sondare la mentalità dei primi uomini. Di fronte alle molteplici interpretazioni dello stesso mito, Boccaccio propone il criterio della *congruentia temporum*, con il quale afferma il principio della *coerenza storica*, uno dei cardini della concezione vichiana<sup>11</sup>. Tanto Boccaccio quanto Vico, inoltre, riconoscono il nesso originario sussistente tra *poesia mitologica* e *teologia*, a sostegno del quale chiamano entrambi la citazione aristotelica «poetas primo fuisse theologos». Anche Boccaccio, però, sottolinea l'*indipendenza* della *poesia* dalla *filosofia*, e il carattere di *poesia umana* proprio della poesia dei popoli antichi, dei quali dice che «pagani furono: non conobbero Cristo; esaltarono la propria religione, che stimavano vera; diedero alla luce invenzioni che spesso portavano al loro interno frutti grandissimi e lodevoli»<sup>12</sup>. I poeti teologi rivolgono la loro speculazione «a cose oneste»: le loro favole, cioè, riguardano «cose naturali» o «i costumi», per cui, secondo Boccaccio, la loro teologia dovrebbe essere detta piuttosto *fisiologia* o *etologia*<sup>13</sup>.

La volontà di approfondire l'*intenzione* originariamente sottesa alle narrazioni mitiche rende Vico attento alla questione della *coerenza storica*; oltre a Boccaccio, potrebbe avere esercitato su di lui un'influenza in questo senso Francesco Bianchini – autore non citato esplicitamente da Vico ma noto nella sua cerchia di amicizie – il quale nella *Istoria universale* del 1697 aveva avanzato la tesi secondo cui le narrazioni mitologiche hanno il valore di *documenti storici*. P. Rossi ha sottolineato l'estraneità di Vico a «tutto ciò che apparve significativo e importante al Bianchini, al Maffei, al

---

<sup>11</sup> Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, p. 11.

<sup>12</sup> Boccaccio, *Genealogie*, XIV, 18, 5, pp. 1472-1473, cit. in Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, p. 11, a cui rimando anche per la bibliografia relativa a Boccaccio come fonte vichiana.

<sup>13</sup> Cfr. Boccaccio, *Genealogie*, XV, 8, 4, p. 1549. Seguendo ancora R. Bassi, cito dall'Introduzione di V. Zaccaria alle *Genealogie* di Boccaccio: «questo passaggio dalla equazione poesia-teologia alla riduzione della teologia dei pagani a fisiologia o etologia, cioè alla visione poetica della natura e dell'uomo, è un'intuizione originale e una vera novità, come quella della indipendenza della poesia dalla filosofia».

Muratori»<sup>14</sup>, ossia «l'apparato dello storicismo erudito, documentaristico e archeologico caratterizzante la cultura veronese tra Sei e Settecento»<sup>15</sup>; tuttavia, si può senz'altro affermare che tanto Bianchini quanto Vico avvertono l'esigenza di trovare un fondamento *storico* nelle favole<sup>16</sup>.

Più specificamente, Vico vede nel mito *il germe dello sviluppo storico dell'umanità*; le favole sono per lui favole *vere e severe* perché si collocano originariamente nell'orizzonte della *verità* e dell'*eticità*, e anzi, sono esse stesse a dischiuderlo. Per questo si può dire che per Vico il mito è *inaugurazione del mondo umano*.

«Per Vico, come sarà per Heidegger, il linguaggio poetico è il *linguaggio originario* (*Sage*), perché in esso le cose vengono all'essere e divengono visibili»; non descrive uno stato di cose, «perché è esso ciò in cui sono resi possibili ogni stato e ogni relazione. Per questo il dire originario propriamente non significa, ma, facendo apparire, mostra (*Zeigen*) e, poiché mostra, è canto»<sup>17</sup>. Una volta che si ammette che il poetare è la forma originaria del pensare, non si può che qualificare il pensiero che riflette su questa identità originaria come «un “rammemorare” (*Andenken*) l'origine linguistica del mondo e l'istituirsi delle molteplici forme storiche entro l'apertura del linguaggio»<sup>18</sup>. Se si considera l'opera vichiana in questa prospettiva, si comprende non solo perché l'indagine etimologica è considerata da Vico una via privilegiata per “rammemorare l'origine”, ma anche come tutta la *Scienza Nuova* possa essere considerata «un'articolata strategia di rammemorazione per recuperare il movimento dell'ermeneutica originaria del mondo»<sup>19</sup>.

Questo movimento ermeneutico ha il suo fulcro nel *mito*, identificato come forma *originaria* di conoscenza e di espressione, e, più precisamente, come *l'unica* forma accessibile ai primi uomini<sup>20</sup>. La sua accessibilità dipende dal fatto che il mito è *creato* dall'uomo stesso, «con l'atto, che Vico giudica provvidenziale, della finzione del principio di divinità»<sup>21</sup>.

---

<sup>14</sup> P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 50.

<sup>15</sup> Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, p. 14.

<sup>16</sup> La questione del rapporto tra *mito* e *storia* è oggetto anche di un'opera di Teodato Osio che Valletta aveva nella sua biblioteca e che Vico può quindi avere consultato (cfr. *ibi*, pp. 16-17).

<sup>17</sup> F. Botturi, *L'etica ermeneutica di Giambattista Vico*, in AA. VV., *Etica individuale e giustizia*, a cura di A. Ferrara, V. Gessa-Kurotschka, S. Maffettone, Liguori, Napoli 2000, pp. 213-239; cit. p. 225.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 226.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> In questa prospettiva si spiega la posizione assunta da Vico, nel terzo libro della *Scienza Nuova*, riguardo alla cosiddetta “questione omerica” (la poesia omerica non è opera di un solo autore, ma è il prodotto di tutto il popolo greco nel suo “tempo favoloso”); per l'approfondimento di questo tema, rinvio a P. Cristofolini, *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, pp. 135-139.

<sup>21</sup> Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, p. 36. Bassi sottolinea come il discorso sulla mitologia, a partire dal Seicento, si fosse incontrato *storicamente* con la problematica *teologica*, che «rivestiva allora carattere di stringente attualità per il problema posto dalla diffusione della religione cattolica ai popoli con cui si era di recente venuti a contatto, tanto nelle Americhe, quanto in Oriente» (p. 33). Di fronte a questo problema si erano delineate due posizioni: i missionari gesuiti concedevano alle popolazioni di mantenere anche alcune forme di culti autoctoni accanto al culto cattolico, perché erano convinti che l'idea di divinità dovesse comunque pervenire a queste popolazioni per effetto della

Ecco come questo viene descritto nella *Scienza Nuova* del 1744:

«[...]il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovett'avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti, che dovetter esser gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, come si è detto nelle *Degnità*, e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le lor violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette «maggiori», che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa; e si incominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza, la qual partorisce, nell'aprire che fa della mente dell'uomo, la meraviglia [...]. In tal guisa i primi poeti teologi si finsero la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne fossero appresso, cioè Giove, re e padre degli uomini e degli dei, e in atto fulminante; si popolare, perturbante ed insegnativa, ch'essi stessi, che sel finsero, sel credettero e con ispaventose religioni, le quali appresso si mostreranno, il temettero, il riverirono e l'osservarono»<sup>22</sup>.

La fondazione umana del mito si realizza nella forma di un procedimento metaforico che è, più propriamente, un *traslato metonimico*: quando al fulmine viene associato Giove, infatti, «quest'attribuzione è per i primi uomini piuttosto l'evidenza di un rapporto identitario»<sup>23</sup>.

Per comprendere la *forma mentis* che sta dietro questo procedimento è opportuno rivolgersi, come suggerisce il rimando dello stesso Vico, alle *Degnità*, dove è chiaramente enunciato, innanzitutto, il principio in base al quale «gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose [...] danno alle cose la loro propria natura, come il volgo, per esempio, dice la calamita esser innamorata del ferro» (XXXII)<sup>24</sup>; sempre nelle *Degnità* si legge poi che «la fantasia è tanto più robusta quanto più debole il raziocinio» (XXXVI). La condizione dei primi uomini è accostata, a più riprese, a quella dei bambini, dei quali Vico scrive: «Ne' fanciulli è vigorosissima la memoria; quindi vivida all'eccesso la fantasia, ch'altro non è che memoria o dilatata o composta. Questa

---

provvidenza; di segno opposto era, invece la posizione dei domenicani, che temevano «la blasfema idea di una possibile continuità tra idolatria e religione» (p. 34). Alla luce di ciò, si capisce «come l'affermazione vichiana di una continuità tra idolatria e religione dovesse apparire alquanto pericolosa», il che è stato confermato dalla scoperta negli archivi vaticani degli atti del processo che impedì la pubblicazione veneziana della *Scienza Nuova* attorno al 1728. «Mancava d'altronde in questo dibattito, tanto da parte dei gesuiti, quanto da parte dei domenicani, un'ottica autenticamente antropologica», la quale «contraddistingue invece l'approccio vichiano al problema della mitologia e della religione intesa nel suo senso globale» (*ibidem*).

<sup>22</sup> G. Vico, *SN44*, II, I, 1.

<sup>23</sup> Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, p. 41.

<sup>24</sup> Cfr. anche la *degnità I* («L'uomo per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo»), dietro la quale si avverte non solo l'idea, sostenuta dallo stesso Vico nelle *Orazioni*, dell'uomo come *microcosmo*, ma anche la tesi aristotelica secondo cui «homo intelligendo fit omnia» e, ancora una volta, le suggestioni baconiane.

degnità è 'l principio dell'evidenza dell'immagini poetiche che dovette formare il primo mondo fanciullo» (L). I richiami alla psicologia infantile (cfr. anche le degnità XLVIII, LII), che Vico accentua nel progredire della sua opera (XLVIII, per esempio, era assente nella *Scienza Nuova* del 1730), puntano a sottolineare «non la debolezza, ma la forza della fanciullezza», come attesta in particolare la degnità XXXVII, che «esalta la potenza fantastica e poetica della mente infantile, collegando la più comune esperienza del gioco a quanto di più alto la poesia sa dare»<sup>25</sup>; afferma infatti: «Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra le mani e, trastullandosi, favellarvi come se fussero, quelle, persone vive».

Emergono qui le coordinate fondamentali del «dialogo, mai interrotto malgrado la posizione marginale di Vico, con il secolo dei Lumi»<sup>26</sup>: da un lato Vico condivide il punto di vista prevalente tra i suoi contemporanei, che sottolinea l'ignoranza e il predominio della fantasia nelle prime fasi dell'incivilimento; dall'altro, però, la sua posizione è più problematica<sup>27</sup>, perché pone l'accento sul fatto che le nazioni gentili raggiungono i livelli avanzati della civiltà e della scienza «in virtù del loro stesso esser sorte sotto l'imperio della fantasia e dei miti, poiché questi hanno creato le condizioni del costituirsi dei rapporti civili: la razionalità è piuttosto l'effetto che la causa delle istituzioni»<sup>28</sup>. Oltre a fondare la possibilità stessa dello sviluppo delle civiltà, il mito getta le basi del conoscere umano, esprimendo già compiutamente la sua possibilità di essere *scienza*, ossia conoscenza universale, come Vico mostra introducendo la nozione di *universale fantastico*. Questa è, a sua volta, sostenuta dal parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, come evidenziano le degnità XLVIII e XLIX: «È natura de' fanciulli che con l'idee e nomi degli uomini, femmine, cose che la prima volta hanno conosciuto, da esse e con essi dappoi apprendono e nominano tutti gli uomini, femmine, cose ch'hanno con le prime alcuna somiglianza o rapporto»; «[...] i primi uomini, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere somiglianti».

Quello di *universale fantastico* si presenta come una sorta di ossimoro, se si considera che, in tutta la tradizione filosofica (da Platone e Aristotele, attraverso le dispute medievali, fino a Cartesio e Leibniz), l'universale è considerato come ciò che può essere oggetto solo della *ragione* e dell'*intelletto*; alla *fantasia* la filosofia assegna come raggio di competenza soltanto l'oggetto singolo,

---

<sup>25</sup> P. Cristofolini, *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, p. 86.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 84.

<sup>27</sup> Come emerge chiaramente dal confronto fra la *Scienza Nuova prima* e il testo di Fontenelle *Des origines des fables*, pubblicati a poca distanza.

<sup>28</sup> Cristofolini, *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, p. 84.

precludendole di formulare leggi generali a partire dai propri dati, considerati irrimediabilmente parziali (è il caso del primo genere di conoscenza individuato da Spinoza, che tocca i limiti della superstizione e dell'impostura). Certamente, anche per Vico «i “fanciulli del gener'umano” elaborano universali della fantasia – per esempio Giove che rappresenta tutto il cielo – per incapacità di formare i generi intelligibili» e «sotto questo rispetto, l'universale fantastico è lo stesso di uno stato di minorità»<sup>29</sup>; d'altro canto, però, per Vico le fantasie poetiche sono dotate di una straordinaria forza performativa: i poeti sono, etimologicamente, “creatori” e la poesia non è distinta dalle attività pratiche e razionali (come sosterranno i romantici): «poetare significa fare, produrre, creare; allora il “mondo civile fatto dagli uomini” si deve intendere in maniera peculiare come un mondo “poetato” dagli uomini, come mondo prodotto dagli uomini nella loro capacità poetica, che è stata produzione di parole, idee, istituzioni, cose»<sup>30</sup>.

Con la sua capacità poetica, l'uomo immette nel suo rapporto con la natura *un sovrappiù di senso* e questo *gesto ermeneutico* è un gesto *fondativo*, non solo perché fonda il mito, ma perché attraverso il mito, apre un *mondo*, dà avvio al *tempo storico* e istituisce la stessa *umanità* dell'uomo. Come sottolinea Bassi, vale per il mito quanto Gargani afferma a proposito della metafora viva: è «l'allarme percettivo di quella situazione inaudita in cui *un uomo avverte il proprio essere nel corso di un mutamento*»<sup>31</sup>, che è, per Vico «il passaggio dalla dimensione bestiale alla natura umana»; l'allarme percettivo, quindi, «si deve a un mutamento di paradigma, che inaugura un mutamento nelle coordinate della verità»<sup>32</sup>. È a questo genere di mutamento che si riferisce la più nota delle degnità vichiane (LIII), secondo cui «gli uomini prima sentono senz'avvertire, poi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»: tra il “sentire senz'avvertire” e l’“avvertire con animo perturbato e commosso” si individua uno *scarto* che inaugura le coordinate stesse della verità e che coinvolge il *mito* in quanto opera di composizione dei *dati sensibili* in una cornice di *senso*.

«Alle cose insensate», infatti, il mito dà «senso e passione», dove «le due accezioni di “senso”, inteso da un lato come *significato* e dall'altro come *sensibilità*, si fondono fino a subordinare il primo alla seconda»<sup>33</sup>, perché la *verità* del *mito* è *verità dei sensi*, come Vico afferma esplicitamente («Così Giove, Cibele o Berecintia, Nettunno, per cagione d'esempi, intesero e, dapprima mutoli additando, spiegaron esser esse sostanze del cielo, della terra, del mare, ch'essi immaginarono animate divinità, e perciò *con verità dei sensi* gli credevano dei»<sup>34</sup>) e, nondimeno, è *verità*. Si tratta di

---

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 87.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Gargani, *Il filtro creativo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15. Corsivo dell'autore.

<sup>32</sup> Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, p. 45.

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 43. Corsivo mio.

<sup>34</sup> Vico, *SN44*, II, II, 1.

una verità *sensibile, conforme al tempo storico delle origini*, e, allo stesso tempo (anzi, proprio secondo le modalità di quel tempo) *strutturalmente in relazione con la verità metafisica*<sup>35</sup>: ciò è possibile in virtù della visione *partecipativa* della verità, di ascendenza platonica e neoplatonica, che, in particolare secondo Mathieu, viene fatta propria e sviluppata da Vico. In questa prospettiva, l'uomo partecipa della verità divina secondo modalità che nel tempo sono diverse e che costituiscono differenti approssimazioni all'ideale del Vero, ciascuna dotata della sua peculiare presa veritativa, ma anche segnata da specifiche inadeguatezze, così che lo stesso passaggio dall'«avvertire con animo perturbato e commosso» al «riflettere con mente pura» non segna affatto un'appropriazione totale e definitiva della verità, perché il parlare proprio e non più metaforico della scienza «non fa altro che sostituire un'inadeguatezza espressiva con un'altra, di diverso genere: all'improprietà del racconto sostituisce l'astrazione»<sup>36</sup>.

Oltre a qualificarsi come *verità dei sensi* in comunicazione con il Vero metafisico, la verità *poetica* del mito è strutturalmente *poietica*, ossia *produttiva*: attraverso il *linguaggio*, essa apre all'uomo la dimensione della *storia*, fonda l'istanza della *socialità*, istituisce la *realtà del soggetto* e il *sensu morale*. Prendendo le distanze da Cartesio, Vico sostiene che il soggetto diviene cosciente di sé «non nell'atto intemporale del *cogito*, ma nel processo produttivo della sua immaginazione poetica, in cui egli fa l'esperienza determinante del suo essere capace di *un criterio di senso* (incarnato nell'«universale fantastico») secondo una misura che non è a disposizione della mente, ma a cui piuttosto la mente è soggetta»<sup>37</sup>, secondo l'intuizione dell'agostinismo di Malebranche, privato però del suo radicale passivismo.

L'aspetto dell'*assoggettamento* è evidente nella *dottrina proiettiva del mito*, che sottolinea la sua capacità di imporsi come vero a coloro che l'hanno prodotto e che Vico mostra di fare propria quando afferma, a proposito della favola divina di Giove, che «essi stessi, che sel finsero, sel credertero» e «per quello stesso lor errore di fantasia, eglino [i poeti teologi] temevano spaventosamente gli dèi ch'essi si avevano finti»<sup>38</sup>. Da questa *suggestione* che si fa *soggezione* prende avvio anche il *sensu morale*, oggettivato nelle prime, elementari regole giuridiche: secondo Vico, infatti, i miti primordiali sono

---

<sup>35</sup> Citando alcune osservazioni di G. Patella (*Sensu, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Guerini, Milano 1995), R. Bassi (*Favole vere e severe*, p. 46) nota come si possa parlare, in riferimento a Vico, di *sensismo metafisico* e come questo approdo originale della riflessione vichiana faccia convergere la teoria aristotelica della sensazione, vagliata attraverso le *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suarez, e il platonismo, con un'operazione per certi versi analoga a quella di Francesco Patrizi nelle *Discussiones peripateticae*. Bassi ricorda inoltre come sia possibile includere tra le fonti della teoria vichiana della sensazione anche gli scritti di Telesio, Agostino Doni, Campanella e Galileo, ai quali Vico, che pure non li cita, potrebbe essere stato rimandato dai riferimenti presenti nelle opere di Bacone (cfr. G. Costa, «*Sensu*» e «*senzazione*» in *Vico*, in *Sensus, sensatio*. Atti a cura di M.L. Bianchi, VIII colloquio internazionale, Olschki, Firenze 1996, pp. 367-408).

<sup>36</sup> V. Mathieu, *Poesia e verità in Giambattista Vico*, in V. Branca (a cura di), *Rappresentazione artistica e rappresentazione scientifica nel "secolo dei lumi"*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 33-59; cit. p. 46.

<sup>37</sup> Botturi, *L'etica ermeneutica di Giambattista Vico*, p. 227. Corsivo mio.

<sup>38</sup> *SN 44*, IV, I.

inscindibilmente favole *vere e severe* e il loro contenuto costituisce l'originario "*fas gentium*". Al pari della stessa realtà del soggetto, la *morale* e il *diritto* si costituiscono quindi a partire dalla formulazione *umana e storica* di un Vero *trans-storico e divino* (Vico, come Grozio, sostiene che *ius* derivi dalla contrazione di *Ious* – Giove – e vede l'affermazione di Dio come implicita nel diritto naturale, al quale infatti associa, come punto di riferimento, la "*formula naturae*" di Varrone, che trova citata nel *De civitate Dei* di Agostino).

Sottesa a questa concezione dell'elaborazione mitica come *produzione di una verità* allo stesso tempo *creata dall'uomo e in grado di misurarlo* sta la dottrina epistemologica del *verum-factum*, esposta nel *De antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae eruenda* (1710)<sup>39</sup>, opera in cui Vico ricerca, nell'etimologia delle parole latine, le tracce di un'antica sapienza italiana. Tra queste etimologie vi è quella che, dall'equivalenza delle parole latine *verum* e *factum*, trae la conclusione che già gli antichi sapessero che *si ha conoscenza vera solo di ciò che si fa*: con ciò Vico non intende (o non intende soltanto, o in primo luogo) suggerire una visione *scettica* della conoscenza<sup>40</sup> – non avendo creato il mondo, l'uomo non è in grado di conoscerlo con verità –, né tanto meno proporre una riduzione *sofistica* della *misura del vero* all'*operare* umano; la sua idea della verità in quanto "fatta" dall'uomo non fa riferimento a un operazionismo soggettivistico, ma a una prassi *sorretta preterintenzionalmente*<sup>41</sup>.

Il baricentro della dottrina del *verum-factum*, infatti, è costituito dall'*analogia* (identità-differenza) tra pensiero umano e pensiero divino, come conferma il fatto che il primo capitolo del *De antiquissima*, subito dopo avere enunciato la tesi dell'equivalenza di *verum* e *factum*, illustra la differenza tra l'«intelligere» di Dio e il «cogitare» proprio dell'uomo: «intelligere» è «“perfecte

---

<sup>39</sup> Il principio del *verum factum* enunciato nel *De antiquissima* è stato oggetto di valutazioni critiche fra loro diverse: alcuni l'hanno considerato un principio-guida dell'intera riflessione vichiana (è il caso in particolare della corrente tedesca che ha il suo esponente di spicco in S. Otto), mentre altri ne hanno contestata l'estendibilità o hanno posto dei vincoli al suo significato; S. Velotti (*Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Pratiche, Parma 1995), per esempio, sostiene che il *verum factum* costituisca più un *problema* che un *criterio di verità e di metodo* e P. Cristofolini (*Vico pagano e barbaro*, ETS, Pisa 2001, Premessa), per sgombrare il campo da una forzatura storicistica della proposta vichiana, ricorda che il *verum factum* non compare nell'impianto assiomatico della *Scienza Nuova*. Affrontando il problema della *continuità* o meno della dottrina del *verum factum* lungo l'opera vichiana, Botturi, che pure si dissocia a sua volta da un'interpretazione meramente storicistica del pensiero di Vico, sostiene che la tesi della continuità «sembra non solo più plausibile, bensì meglio fondata» se si pone attenzione al fatto che la dottrina del *verum factum* ha «fin dalla sua origine» una valenza *ermeneutica*, che però viene «riconosciuta e praticata come tale solo nell'opera maggiore» (*L'etica ermeneutica di Giambattista Vico*, p. 219).

<sup>40</sup> Una certa vena scetticeggiante, comunque, è stata identificata nel discorso vichiano, per esempio da J. Faur, il quale ritiene che Vico, con la dottrina del *verum factum*, sottoscriva lo scetticismo di F. Sanchez (*Quod nihil scitur*, 1581), circoscrivendolo però alla conoscenza del *mondo esterno* e aprendo lo spazio per la conoscenza genuina, da parte dell'uomo, del *mondo storico* (J. Faur, *Francisco Sanchez's Theory of Cognition and Vico's Verum Factum*, «New Vico Studies», 5, 1987, pp. 131-146).

<sup>41</sup> Botturi, *L'etica ermeneutica di Giambattista Vico*, p. 220. A sorreggere l'attività umana è, secondo Vico, la Provvidenza, che garantisce il radicamento *metasoggettivo, oggettivo, naturale* della condotta etico-politica dell'uomo, essendo a fondamento del carattere *normativo* del *diritto naturale delle genti*. Si spiega così la polemica di Vico contro i teorici moderni del diritto naturale (da Hobbes, a Pufendorf e Selden e anche a Grozio), accusati di non tenere conto, nelle loro teorie, della "Provvidenza".

legere” et “aperte conoscere”», «colligere omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimatur idea»; «cogitare», invece, è comporre solo alcuni elementi e «corrisponde a ciò che noi diciamo “pensare e andar raccogliendo”»<sup>42</sup>. Vico sceglie di esemplificare la differenza tra la conoscenza divina e quella umana paragonandole rispettivamente a un *solido* e a una *figura piana*: il Vero divino è come una *statua*, tridimensionale, quello umano come una *pittura*, a sole due dimensioni; del resto, mentre la conoscenza delle cose da parte di Dio *coincide con la loro produzione* e dunque è un possesso perfetto, la conoscenza umana è solo *composizione produttiva* e pertanto è un possesso relativo e parziale. Tanto Dio quanto l'uomo sono in grado di “fare” la verità, ma secondo modalità differenti, come ribadito nella *Scienza Nuova* proprio in relazione all'operazione mitopoietica:

«In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, quali gli abbiamo pur nelle *Degnità* divisato, dalla lor idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal criare che fa Iddio: perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole, cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e, perch'era corpulentissima, il facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano, onde furon detti “poeti” che lo stesso in greco suona che “criatori”»<sup>43</sup>.

Come già visto, il fatto che le creazioni dei poeti “perturbino all'eccesso” i loro stessi creatori è da mettere in relazione con la strutturale comunicazione tra *mitopoiesi* e *Vero metafisico* e dunque con il rapporto di *partecipazione* che lega la conoscenza umana a quella divina.

Allo scopo di precisare come tale rapporto si espliciti è opportuno rivolgersi, ancora una volta, al *De antiquissima*, e in particolare alla dottrina dei «genera» o «formae» o «ideae» (esposta nel secondo e nel terzo capitolo), che «accompagna e fonda»<sup>44</sup> l'epistemologia del *verum factum*, rivestendo la funzione strategica di «punto di *fondazione metafisica della epistemologia* e di *mediazione epistemologica della metafisica*»<sup>45</sup>. Le «ideae» vichiane, infatti, occupano una posizione intermedia tra il mondo divino e quello umano e, in virtù di ciò, sono il principio della perfezione di ciò che viene prodotto, imperfettamente, nel tempo: come l'anima ficiniana, l'idea è un Giano bifronte, rivolto verso l'*eternità*, ma anche verso il *tempo* e dunque principio della *partecipazione* alla perfezione immobile della prima da parte di ciò che, svolgendosi nel tempo, è invece dinamico e perfettibile. Tale è la conoscenza umana, che procede per *composizione* di diversi elementi “fatti” e sviluppati dall'uomo («nosmet nobis fingamus, intra nos contineamus, in infinitum per postulata

<sup>42</sup> Traggio le citazioni da Botturi, *La sapienza della storia*, p. 73.

<sup>43</sup> *SN 44*, II, I, 1.

<sup>44</sup> Botturi, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «storia ideale eterna»*, Guida, Napoli 1996, p. 33.

<sup>45</sup> Id., *La sapienza della storia*, p. 82.

producamus») e per questa via raggiunge l'*idea*, la *forma*, il *genere metafisico* («vera, quae componendo cognoscimus, faciamus; et ob haec omnia genus seu formam, qua facimus, teneamus»)<sup>46</sup>.

A questo proposito occorre puntualizzare che Vico distingue diverse forme di conoscenza, a seconda del *procedimento* impiegato (induttivo o deduttivo) e, in relazione a esso, del grado di *certezza veritativa* che le caratterizza<sup>47</sup>; queste differenze, tuttavia, non assumono per Vico un significato definitorio rispetto al sapere umano, la cui unità – ancora una volta, *analogica* – risiede nell'essere conoscenza di una verità che ha la sua sede metafisica nell'*idea*, ma viene *guadagnata* o comunque *espressa* attraverso il “fare” della mente umana, che la cerca induttivamente o la dispiega deduttivamente nel molteplice temporale<sup>48</sup>. A prescindere dal suo carattere induttivo o deduttivo, quindi, la verità di cui l'uomo è capace ha sempre una duplice componente, *metafisica* e *compositiva*: in questo modo Vico concilia la prospettiva *metafisica* platonico-ficiniana con le istanze dello *sperimentalismo* di Bacone e Gassendi e accetta alcuni aspetti dell'*innatismo*, ma senza farne la soluzione gnoseologica esclusiva ed anzi interpretando un platonismo quanto più possibile moderno e aperto al dibattito post-cartesiano europeo<sup>49</sup>.

La riflessione sulla *sapienza poetica* sviluppata nella *Scienza Nuova* costituisce un'estensione del modello epistemologico del *verum factum* esposto nel *De antiquissima*, come conferma la considerazione dei «caratteri poetici» in termini di «generi fantastici», alla quale è sottesa la teoria del *genere metafisico*. Il «carattere poetico», che nella *Scienza Nuova* costituisce il prodotto dell'attività mitopoietica originaria, ripropone quindi i motivi fondamentali dell'epistemologia del *De antiquissima*, all'interno di un'inedita riflessione sulla *verità* non solo in quanto “fatta” e *produttiva*, ma anche *sensibile*: il *genere fantastico*, infatti, «esprime l'universalità di cui è capace la mente, ancora serrata entro l'orizzonte della conoscenza sensitivo-immaginativa, ad opera dell'ingegno, che attraverso il cogliimento delle somiglianze sale induttivamente verso la ragione comune che le unifica. Vi è dunque un “facere” della mente poetica che consiste nella “imitazione”, in cui la

---

<sup>46</sup> Id., *Tempo, linguaggio e azione*, p. 36.

<sup>47</sup> Nel *De antiquissima* Vico assume come paradigma del *verum factum* la *matematica*, in cui il *vero* dell'*idea* è dato (si tratta dell'“uno” aritmetico e del “punto” geometrico) e il sapere è derivato tramite un “fare” che *dispiega analiticamente* ciò che è contenuto sinteticamente nelle idee di partenza (aritmetica e geometria sono costruite “dall'interno”, a partire rispettivamente dalle idee di *uno* e di *punto*); ciò che vale nel caso del sapere *a priori* della matematica vale però anche, analogicamente, per i saperi *a posteriori*, con la differenza che, in questi casi, il “fare” consiste nel prendere le mosse non da un'*idea*, ma da *elementi plurimi*, per guadagnare la verità dell'*idea*; se, dunque, nel caso della matematica si parte da un *verum* che deve essere *operativizzato*, nel caso delle scienze come la *meccanica*, la *fisica* o la *morale*, si parte da un *factum*, ossia da un *operare* (sperimentale), che deve essere *inverato*, attraverso il guadagno induttivo dell'*idea*. Vico non manca di ricordare che, su un gradino più basso, anche le arti dell'imitazione, come la *pittura*, la *scultura* e la *poesia* procedono *facendo il vero*, ossia trovando idee capaci di molteplici riproduzioni; infine, sebbene abbiano un grado minimo di certezza, anche le *artes coniecturales* quali la *medicina*, l'*oratoria* e la *politica* si attengono al principio del *verum factum*.

<sup>48</sup> Botturi, *Tempo, linguaggio e azione*, p. 37.

<sup>49</sup> Cfr. le interpretazioni di N. Badaloni (*Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1984) e M. Agrimi (*Ricerche e discussioni vichiane*, Itinerari, Lanciano 1974).

fantasia non riproduce affatto la realtà sensibile, ma le dà forma secondo un'“idea ottima” delle cose, in cui risplende una perfezione che trascende la datità esperienziale stessa»<sup>50</sup>.

La coniugazione di *verità metafisica* e *immaginazione sensibile* che si realizza nel mito è opera dell'*ingegno* e della *fantasia*, che rappresentano il corrispettivo dell'*epistemologia* del *verum factum* sul piano *antropologico*: l'ingegno, che è capacità di *invenzione* e di *composizione*, è infatti secondo Vico non semplicemente una facoltà tra le facoltà, ma la facoltà per antonomasia, che realizza in maniera esemplare i caratteri della conoscenza umana e per questo può essere identificata con la *natura razionale* stessa dell'uomo (per Vico, infatti, si può dire che «humanum ingenium natura hominis sit») <sup>51</sup>. In quanto «facultas», l'ingegno è «facilitas», «expedita, seu exprompta faciendi solertia» cioè *spontaneità* e *naturalezza*, doti particolarmente celebrate dalle poetiche barocche; l'idea stessa dell'ingegno come chiave di volta dell'antropologia, del resto, è un'eredità che Vico riceve dalla cultura barocca<sup>52</sup> e che contribuisce a fare di lui «un Barocco, [anzi] l'estrema coscienza filosofica, che definisce e, insieme, supera il Barocco»<sup>53</sup>. Come ha osservato Garin, la cultura barocca, di fronte a un ampliamento inedito dell'universo conoscitivo e operativo e al bisogno di operare sintesi del sapere e dell'esperienza, sembra risalire «alle origini stesse della vita, quasi intravedendo alle radici del mondo un “creare” posto al di fuori di ogni costruzione logica, radice di ogni logica»; in questo quadro, l'ingegno pare offrire «il punto di incontro, e la radice ove risiede il segreto di quel gioco meraviglioso e dilettevole per cui sembra ridursi nelle sue scaturigini prime la grande favola dell'universo intero»<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Botturi, *Tempo, linguaggio e azione*, pp. 37-38.

<sup>51</sup> Come osserva M. Sanna (*La “Fantasia, che è l'occhio dell'ingegno”. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida, Napoli, 2001), il termine *ingegno* unisce, in Vico, diverse accezioni: a quella, risalente alla tradizione aristotelica, che ne connota la funzione in termini di *individuazione dei nessi tra le cose*, si sommano quella classica, per cui *ingenium* e *natura* divengono sinonimi, e quella medica cinquecentesca, che riconosce nell'ingegno i caratteri della *disposizione naturale*. A proposito del rapporto tra *fantasia* e *razionalità*, Sanna nota che «l'abbandono, da parte di Vico, della convinzione che fantasia e ragione costituiscano due principi antitetici dal punto di vista ontologico» ha aperto la strada «alle indagini sul concetto di verità come composizione e non più come intuizione». Lo dimostra «l'intero dibattito contemporaneo sull'*ingenium* definito come la capacità di unificare ciò che si mostra separato, con una specifica applicazione al linguaggio come possibilità dell'uomo di *comporre* le cose nel senso di *crearle*» (p. 10, dove sono portati ad esempio i seguenti contributi: A. Pennini 1986; 1987; 1994; 1995; J. Trabant 1994; D. Di Cesare 1993, S. Gensini 1993). Svolgendo una rassegna storica della letteratura critica vichiana dedicata al tema della *fantasia*, Sanna ricorda il contributo di D.Ph. Verene, che ha sottolineato come proprio dalla fantasia anziché dalla deduzione razionale si apra la via alla comprensione della realtà umana; nell'attività fantastica, infatti, risiede «anche la base dell'autoconoscenza, nel senso che la fantasia “apre l'accesso a noi stessi quali fattori del vero”» (p. 11). Proprio in questa rivendicazione dell'importanza dell'esperienza fantastica e passionale – aggiunge Sanna – G. Costa ha potuto individuare «un'approfondita conoscenza da parte di Vico del libero pensiero europeo, ossia di Machiavelli, Spinoza, Bayle, e poi Hobbes e Locke» (*ibidem*). Nello stesso ambito, il contributo di E. Grassi si è concentrato «sul modo in cui l'ingegno rende possibile alla fantasia il trasferimento (*metaphorein*) di significato alla realtà sensibile in vista della realizzazione dell'esistenza» (p. 12).

<sup>52</sup> Id., *La sapienza della storia*, p. 106.

<sup>53</sup> L. Anceschi, *Del Barocco ed altre prove*, Vallecchi, Firenze 1953, p. 57.

<sup>54</sup> E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966, vol. II, p. 791, cit. in Botturi, *La sapienza della storia*, pp. 107-108.

All'esigenza di *unificazione del sapere e dell'esperienza* la poetica barocca risponde in maniera diversa rispetto al matematismo cartesiano e al naturalismo libertino: piuttosto che una riduzione all'unità, opera un «estremo, erculeo tentativo di vedere e di esprimere la rete infinita delle corrispondenze secondo cui è connessa la realtà»<sup>55</sup>; in virtù di tale *rete di corrispondenze*, le diverse forme del sapere (speculativo, etico, estetico) costituiscono dimensioni compresenti e intrecciate dell'esperienza umana, come testimonia il fatto che i maggiori interpreti dell'umanesimo barocco (E. Tesauro, P. Sforza Pallavicino, B. Gracián) sono, a pari titolo, autori di opere di *etica* e di *poetica*. In esse, del resto, non manca la tematizzazione della radice *metafisica* dell'*ingegno*: E. Tesauro, per esempio, dopo aver spiegato, ne *Il cannocchiale aristotelico*, che lo strumento di cui l'ingegno si avvale per trovare «in cose dissomiglianti la somiglianza» è la *metafora*, afferma che «gli uomini ingegnosi fur chiamati divini» perché «si come Iddio di quel che non è produce quel che è, così l'ingegno di non ente fa ente: fà che il Leone divenga un Huomo; e l'Aquila una Città. [...] Onde fra gli antiqui Filosofi, alcuni chiamarono l'ingegno, particella della mente divina: e altri un regalo mandato da Iddio a' suoi più cari»<sup>56</sup>.

La teoria vichiana dell'ingegno, dunque, risulta in sintonia con la tradizione umanistico-barocca sotto più aspetti, tra cui il riconoscimento del carattere *divino* dell'ingegno (lo stesso Tesauro scrive che «quanto ha il mondo d'ingegnoso: ò è Iddio, o è da Dio»), e della sua naturale *spontaneità* e *creatività*, che costituiscono il contrappunto vichiano alla disciplina metodologica cartesiana. Anche la centralità – tipicamente barocca – della *metafora* trova riscontro nella teoria vichiana del *carattere poetico*, come emerge esemplarmente nel caso di Giove<sup>57</sup>; la teoria barocca della metafora in quanto connessione di «remote e separate nozioni» implica poi la *sinergia* di *sintesi memorativa* e *invenzione fantastica*, che trova riscontro nella teoria vichiana dell'*ingegno* in quanto legato alla *memoria* (aspetto conservativo) e alla *fantasia* (aspetto inventivo); della poetica barocca è infine parte integrante la *sensualità* delle *immagini*, che non va disgiunta dalla loro organizzazione *formale* e dal loro significato *spirituale*, esattamente come la *verità dei sensi* associata da Vico alla mitopoiesi è, allo stesso tempo, *corporea*, *concreta* e *metasensibile*. Anche su questi punti, la distanza dalla filosofia cartesiana risulta più che notevole: Cartesio, infatti, pur annoverando tra le fonti della conoscenza *intelletto*, *immaginazione*, *sensi* e *memoria*, sostiene che solo l'*intelletto* è in grado di percepire la verità e che i *sensi* e l'*immaginazione* sono utili quando si tratta di conoscere qualcosa che si riferisce al corpo, mentre vanno tenuti a freno quando si tratta di conoscere oggetti non corporei.

<sup>55</sup> Botturi, *La sapienza della storia*, p. 108.

<sup>56</sup> E. Tesauro, *Il cannocchiale aristotelico*, cit. in Botturi, *La sapienza della storia*, p. 110.

<sup>57</sup> A proposito del rapporto tra *mito* e *metafora* in Vico vale la pena ricordare che, per l'autore della *Scienza Nuova*, ogni metafora è una sorta di “mito contratto”, «viene ad essere una picciola favoletta» (SN44, II, II, 2).

Il confronto con la proposta cartesiana solleva il problema, più generale, del rapporto tra l'*ingegno* e la *ragione filosofica*, della quale Vico non intende affatto negare la capacità veritativa. Il carattere più appariscente di tale rapporto sembra essere la *contrarietà*: fin dalle *Orationes*, infatti, *poesia* e *filosofia* sono presentate come universi noetici fra loro non compatibili e nel *De constantia iurisprudentis* (1721) non mancano rilievi di sapore cartesiano, come l'ascrizione dell'immaginazione al rango del *falso*, le cui ombre vengono dissipate dalla *luce* della *ragione*. L'edizione del 1725 della *Scienza Nuova* pone, a riguardo, un vero e proprio problema metodologico:

«Gli studi della metafisica e della poesia sono naturalmente opposti tra loro: perocché quella purga la mente dai pregiudizi della fanciullezza, questa tutta ve l'immerge e rovescia dentro; quella resiste al giudizio de' sensi, questa ne fa principale sua regola; quella infievolisce la fantasia, questa la richiede robusta; quella ne fa accorti di non fare dello spirito corpo, questa non di altro si diletta che di dare corpo allo spirito: onde i pensieri di quella sono tutti astratti, i concetti di questa allora sono più belli quando si formano più corpulenti; ed in somma quella si studia che i dotti conoscano il vero delle cose sceveri d'ogni passione, e, perché sceveri d'ogni passione, conoscano il vero delle cose: questa si adopera indurre gli uomini volgari ad operare secondo il vero con macchine di perturbatissimi affetti, i quali certamente, senza perturbatissimi affetti, non l'opererebbero»<sup>58</sup>.

Su questa antitesi si fonda la convinzione vichiana che sia impossibile trovare un uomo che possa essere insieme grande poeta e grande metafisico, perché mentre la metafisica conosce *il vero*, la poesia conduce ad operare *secondo il vero*; «la metafisica, come fase conoscitiva avanzata, si avvale della strumentazione dell'*intellectus*, mentre la conoscenza di tipo poetico utilizza il valore poetico dell'*imaginatio*, che conduce ad una prassi mimetica rispetto al “vero”»<sup>59</sup>.

Ciononostante, Vico rimane fermamente convinto, lungo tutto l'itinerario della sua riflessione, che *poesia* e *filosofia* siano entrambe forme di relazione con la *verità* ed è proprio «questa comunanza nel vero che determina la *continuità* del poetico e del filosofico»<sup>60</sup>, in virtù della quale la verità poetica è già una verità metafisica, «non ragionata ed astratta quale è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata»<sup>61</sup>. L'incontestabile *differenza metodologica* che esiste tra la conoscenza *poetica* e quella «ragionata ed astratta» si staglia dunque sullo sfondo del loro comune orizzonte *veritativo*, che ne determina la *complementarità epistemologica*.

Alla luce di ciò, diventa riduttivo pensare a quello *mitico-poetico* e a quello *filosofico* come due *regimi di pensiero* in rapporto di pura *successione diacronica*. Sebbene, infatti, uno degli obiettivi e dei guadagni della riflessione vichiana sul mito sia proprio la restituzione del mito alla sua cornice e

<sup>58</sup> SN 25, cit. in Sanna, *La “Fantasia, che è l'occhio dell'ingegno”*, pp. 29-30.

<sup>59</sup> Sanna, *La “Fantasia, che è l'occhio dell'ingegno”*, p. 30.

<sup>60</sup> Botturi, *La sapienza della storia*, p. 191.

<sup>61</sup> SN44, II, I, 1.

valenza *storica*, contro la *boria dei dotti* che accostano le favole antiche dal punto di vista della ragione filosofica e ve la proiettano, nella *Scienza Nuova* non mancano le osservazioni volte a sottolineare che il linguaggio mitico-poetico non è – o non è soltanto – il linguaggio proprio della prima fase di vita dell'umanità. Vico scrive, per esempio, che «come i grandi rapidi fiumi si spargono molto dentro il mare e serbano dolci l'acque portatevi con violenza del corso», così il linguaggio poetico primordiale si prolunga «per [...] lungo tratto dentro il tempo storico»<sup>62</sup>; inoltre, Vico non trascura di notare il fatto *sincronico* della permanenza di un sostrato *metaforico* nel linguaggio, il quale non può essere cancellato se non al prezzo di privarsi di una *riserva semantica* indispensabile al pensiero, anche nell'età della ragione dispiegata, come prova la natura metaforica della gran parte dei termini impiegati per riferirsi alle stesse funzioni intellettuali («pur oggi, per ispiegare i lavori della mente pura, ci han da soccorrere i parlari poetici per trasporti de' sensi»): *disserere*, per esempio, deriva da «sparger semi per indi raccogliere», *sapientia* dal «dar sapore a' cibi»<sup>63</sup>.

Riconoscendo, in generale, che «la metafora fa il maggior corpo delle lingue [volgari] appo tutte le nazioni»<sup>64</sup>, Vico sembra anticipare la riflessione contemporanea di Derrida sulla ineludibile substruttura metaforica del discorso filosofico e sulla metaforicità intrascendibile di ogni discorso critico sulla metafora<sup>65</sup>; soprattutto, però, suggerisce che, una volta riconosciuta nella *mitopoiesi* un'attività non solo *primitiva*, ma *originaria* del genere umano, sia possibile seguirne le tracce anche nel regime del pensiero riflesso e critico. In quanto *atto ermeneutico originario*, cioè, la mitopoiesi non è soltanto *apertura del mondo* e affermazione della *regola costitutiva* dell'*humanitas*, spontaneamente trovata e vissuta dai primi uomini: il linguaggio mitico, infatti, custodisce la potenza di questo *gesto inaugurale* attraverso il tempo, *in continuità* e *in tensione* con le forme della ragione dispiegata, come scaturigine di una virtualità di significati vivificante e inesauribile. Da questo punto di vista, la parola mitica, con la sua *verità* insieme *metafisica* e *sensibile*, *etica* ed *estetica*, istitutiva *del soggetto* e della *società civile*, può essere paragonata, come suggerisce Botturi, a una *cellula totipotente*: essa è propria innanzitutto dell'umanità allo stadio *embrionale* del suo sviluppo, ma non è assente nell'umanità adulta, custodendo anzi la *matrice* del suo *rinnovamento* e rendendo così possibile non solo l'*inaugurazione*, ma la continua *ri-apertura* e *ri-inaugurazione* del mondo.

---

<sup>62</sup> SN44, II, II, 3.

<sup>63</sup> Attingo le citazioni da Botturi, *La sapienza della storia*, p. 163.

<sup>64</sup> SN44, II, II, 4.

<sup>65</sup> Botturi, *Tempo, linguaggio, azione*, p. 92, nota 76.