

Temì

Antonio Chiocchi

**TRA INFINITO E POVERTÀ:
IL PENSIERO DELL'ASCOLTO**

SAGGIO SULLA "SCIENZA NUOVA"
DI GIAMBATTISTA VICO



LAVORO DI RICERCA

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI
Avellino
1^a edizione aprile 1996

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA
Biella
2^a edizione maggio 2020

Antonio Chiocchi
TRA INFINITO E POVERTÀ:
IL PENSIERO DELL'ASCOLTO

SAGGIO SULLA "SCIENZA NUOVA"
DI GIAMBATTISTA VICO



LAVORO DI RICERCA
BIELLA
2020

<https://www.lavorodiricerca.altervista.org>

INDICE

Cap. 1 SOCIEVOLEZZA E DECENTRAMENTO: LA CRITICA DELLE ASSIOMATIZZAZIONI DEL COGITO	p. 7
Cap. 2 LIBERTÀ CON RESPONSABILITÀ: LO SPECIFICO DELLA PROBLEMATICA VICHIANA	30
Cap. 3 LINGUAGGIO E FORZA IMMAGINATIVA: TRA GIOCO DELLA VITA E GIOCO DELLE COSE	50
Cap. 4 L'UTOPIA E IL LIMITE DELLA STORIA	59
Cap. 5 FORME POLITICHE E NATURA DEL 'POLITICO'	71
Cap. 6 CATASTROFE E SALVEZZA PENSARE, PROGETTARE E VIVERE DAL VERTICE	87
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	100

NOTA DELL'AUTORE ALLA PRIMA EDIZIONE

L'opera che qui si presenta è stata composta nell'estate del 1988 e pubblicata nel 1996, nella collana "Profili meridionali".

(agosto 1996)

NOTA DELL'AUTORE ALLA SECONDA EDIZIONE

Si riproduce l'edizione del 1996, modificandone l'impaginazione.

(maggio 2020)

Cap. I
SOCIEVOLEZZA E DECENTRAMENTO DEL COGITO.
LA CRITICA DELLE ASSIOMATIZZAZIONI DEL COGITO

Nell'introduzione alla "*Scienza Nuova*" (IDEA DELL'OPERA), Vico precisa subito i termini della frattura epistemologica da lui introdotta rispetto alla filosofia e allo storicismo che l'hanno preceduto. La frattura, precisamente, risiede nell'individuazione di un limite profondo: i filosofi moderni hanno omesso di considerare che la principale proprietà degli uomini è quella di essere socievoli.

La rilevazione del limite si accompagna subito con l'identificazione del terreno elettivo della storia come scienza: gli uomini. Di questi viene prontamente privilegiata la socievolezza. La Divina Provvidenza, per parte sua, fa sì che il divino sia la parte più propria della natura umana. Dio, per Vico, non è soltanto nelle cose oltremondane e nella natura, ma finanche nell'intimo dell'intimità dell'uomo. L'uomo non è fatto ad immagine di Dio, ma con Dio dentro di sé.

Ma se Dio è nell'uomo — che fa la storia — è, *ipso facto*, nella storia. L'uomo che si comporta, si sa e si affina come uomo è segno del divino nella storia. La storia è, perciò, elevazione umana e presenza del divino. Il legame tra elevazione e divinità trae l'uomo dall'utilità immanente, fino a condurlo a vivere con giustizia e conservazione in società, in modo da celebrare la sua natura socievole (SCIENZA NUOVA, IDEA DELL'OPERA).

L'uomo ha una natura socievole: cioè, vive con giustizia e si conserva in società. La natura socievole è, al tempo stesso, attributo civile, giacché attraverso usi, costumi e istituzioni civili si ha e conserva società. La storia è civilizzazione attraverso la socievolezza; vale a dire: civilizzazione sociale. Senza gli uomini, dunque, la storia non è nemmeno pensabile. La storia non è qui il ponte tra l'umano e il divino. Più precisamente, è trascendimento dell'uomo capace di arricchire e socializzare il divino che reca impresso in sé.

L'uomo principia a ritrovare il proprio io storico ed esi-

stenziale, ritrovando il divino che alberga in lui. Continua a ritrovare il suo proprio io, coltivando la propria internità alla socialità che lo interrelaziona ai suoi simili e ai suoi pari. La civiltà è legame tra l'io e gli altri, nel sociale; e tra la comunità e il sociale.

L'io storico ed esistenziale si lega a sé, solo se non espelle da sé il divino; solo se non vi rinuncia o l'annulla. Trovando questo legame, può provare a trovare il plesso degli altri e la struttura durevole del sociale. La socievolezza è la vera natura degli uomini. È altrettanto vero, però, che gli uomini costituiscono l'unico fondamento della socievolezza. Storia è, perciò, ricostruzione civile dell'uomo che reca in sé la presenza del divino.

Umana e, dunque, sociale e civile è l'origine della storia. Nondimeno, essa è movimento del divino che sta nell'uomo. È conoscenza del divino. Perciò, per Vico, essa è: teologia civile ragionata della "provvidenza divina". La scissione spirito/natura, uomo/Dio, tipica dell'assunto cartesiano, è, così, radicalmente confutata.

Le origini della socievolezza, dell'incivilimento e della storia costituiscono un articolato tutt'uno. Non si dà storia, senza socievolezza e incivilimento; e tutto all'inverso. L'uomo è fattore e portatore di socievolezza, incivilimento e storia. La stessa storia, per Vico, è una "nuova arte critica" mossa dalla "ricerca del vero sopra gli autori delle nazioni medesime".

Ma cosa avviene a questo crocevia teorico? Ce ne possiamo fare un'idea sufficientemente precisa già dall'*Introduzione* alla "*Scienza Nuova*".

La filologia assume la storia come mole classificatoria di avvenimenti; e nient'altro. Ha in orrore il ragionamento scientifico sugli eventi e sulle loro possibili connessioni. Il filo sotterraneo che lega un evento all'altro, che lo fa simile o diverso dall'altro, le sfugge. Essa ignora il respiro interno del corso della storia. Recepisce il flusso della storia sempre dall'esterno e mai dall'interno. Dall'esterno la storia appare posseduta da un doppio demone: o il determinismo teleologico; oppure il caos sfrenato. Fa qui difetto un principio di

autorità epistemologicamente e storicamente fondato.

In Vico, invece, il principio di autorità sul corso storico è leggibilità della storia, sua pensabilità esattamente in ragione diretta dell'evidenza che è l'uomo ad averla prodotta ed agita. Storia è facimento umano e, pertanto, testo disvelabile e decifrabile dall'interpretazione che fa uso dei saperi dell'uomo. Non si tratta, per Vico, di catalogare apoditticamente il succedersi degli eventi. Nemmeno è questione di ricercare meramente le forme invarianti e le variabili dell'accadimento storico. Il punto vero risiede nella definizione e dislocazione di un angolo di osservazione scientifica, specificamente titolato ad interpretare le particolarità della natura umana, le sue principali proprietà e il suo contenuto di divino. Va letta la storia vera, veramente fatta dagli uomini; ne va estratto il fluire; ne vanno sezionati e fissati i corsi e i ricorsi. Qui l'autorità è autorevole e scientifica lettura della storia. La storiografia, per essere vera, deve incardinarsi su questa empatia con la storia: deve penetrarne ed estrarne l'humus. Qui l'autorità è afferramento dell'interno della storia, riportato e reso palese all'esterno.

Tanto l'interno della storia quanto l'esterno, tanto la profondità quanto le superfici della storia non sono forme distinte dalla socievolezza. Risultano essere penetrati e interessati dall'elevazione umana che ruota tra socievolezza e divino. La storia, in Vico, è scienza, poiché intima a tale penetrazione e metro di tale interesse. Non per questo è fredda e tecnicistica misurazione. All'opposto, è vibrante e caldo abbraccio delle onde sotterranee da cui prende avvio il flusso storico e da cui si diramano le serie degli avvenimenti e dei cicli.

La storia è, in Vico, una filosofia dell'autorità, poiché non smarrisce il senso del conflitto insanabile tra ordine e caos, materia privilegiata delle vicende umane. Come ogni autorità, essa si regge sul rischiaramento di questo ineliminabile conflitto. Caos e ordine: scomposizioni e ricomposizioni, unità e fratture, linearità e discontinuità, regole ed eccezioni, forma e materia. Tutto questo vulcanico ribollire sarebbe inafferrabile e inaccessibile, se la storia non si facesse scien-

za; se non risospingesse lo sguardo ai primordi, alle ere primarie da cui ogni corso prende cominciamento; se non si prolungasse fino a gettare lo sguardo ai punti di arrivo e alle svolte verso cui ogni corso va dirigendosi, per compiere il proprio ciclo vitale.

Nel cominciamento, ogni evento trova la sua autorità e la sua autonomia di senso, il suo procedere necessario eppur vario, che lo fa esattamente così come è: mutevole, eppure unico.

La sua variabilità e la sua unità stanno scritte già agli inizi: nell'inizio cominciano ad essere. Costanti e mutazioni, variabili e invarianti rientrano tutte in un disegno storico più generale, fuori del quale ogni elemento, ogni ciclo e ogni evento non sono afferrabili nella loro vera natura e nel loro vero senso. Ogni evento parla del disegno della storia, dai primordi fino alle tensioni che si dischiudono al futuro; ma fuori di quel disegno ogni evento non è scientificamente spiegabile: non ha autorità e non è collocato precipuamente. Il disegno storico non risulta dalla giustapposizione degli eventi; ne è, semmai, il respiro. È in questa fitta trama di connessioni che risiede la "storia ideal eterna" di Vico; non altrove.

L'analisi dell'ignoto sul modello del noto, del passato prossimo e remoto sulla realtà del presente: ecco il primo errore che Vico contesta alla storiografia della tradizione.

Ancora: in lui, il primato della socievolezza ha come corollario il primato della filosofia politica e di Platone in testa a tutti. Il carattere pratico-ideale della filosofia — "sollevar e reggere l'uomo caduto e debole" — è un portato ineliminabile della politicità e socievolezza della condizione umana: destino e caso non possono strappare l'abissalità di queste radici. Solo estirpando artificialmente le radici della politicità e della socialità, destino e caso divengono i poli opposti di una dominazione della storia sugli uomini. Il vero, sostiene Vico, sta nel procedimento opposto: la storia parte dagli uomini, poiché essi sono i soli a poterla fare, in quanto costitutivamente provvisti di una natura politica e socievole. La storia può assurgere al rango di scienza proprio perché ha nell'

uomo che vive e si conserva in società, nell'uomo sociale, la sua chiave di volta.

A rigore, parlare di uomo sociale incarna una tautologia. L'uomo, in quanto tale, *deve* essere sociale. Attributo dell'esserci dell'uomo è essere socievole. L'esserci dell'umanità è esattamente l'esserci della socialità e della socievolezza. L'uomo non può che vivere in società e dare corso a costruzioni sociali; come ben sapevano Marx ed Engels.

Il "monacismo filosofico", che Vico individua nello stoicismo e nell'epicureismo, non è che un punto di crisi nella trama costruttiva della socialità: un punto di caduta ideologica e storico-materiale. Esso è espressione storica locale della più generale crisi della socialità; non già sua confutazione sistematica e globale.

Nelle filosofie monastiche l'io, a suo modo, si fa totalità, socievolezza rattenuta e, dunque, compiuta interamente in se stessa. Attribuendo alla storia una cattiva socialità, l'io si candida come forma di relazione socialmente virtuosa. La virtù, non riuscendo e non potendo trovare radicamento nella storia, si ancora sull'io. La socievolezza permane un attributo specificamente umano; solo che qui si introverte e si intimizza nell'interiorità dell'uomo. La sottomissione al destino e al caso si articola in parallelo alla ribellione individuale che muove verso l'edificazione di esperienze di vita virtuose. Assoggettamento a destino e caso è, nel contempo, un tentativo di estroflessione della virtù a partire dall'io. Su questo polo estroflessivo Vico manca di insistere.

Tra rinuncia e ribellione si istituisce come un "doppio vincolo". La separazione dal sociale alimenta una forma di virtù altamente individuale e soggettiva: la formazione di un io più forte dei dettami sociali e dei vincoli etici ricorrenti. Giace qui e da qui si inoltra una richiesta di riconoscimento della natura intima dell'uomo, non interamente risolvibile nella sua pur ineliminabile caratterizzazione sociale. Si profila, con ciò, il dissidio tra *politicalità* dell'uomo e *intimità* del soggetto. Conflitto che non trova un'appropriata collocazione nel sistema filosofico vichiano; come meglio si vedrà in seguito.

È ben vero, però, che l'autoriflessione monastico-soggettiva rescinde il "legame sociale"; e, dalla storia, la comunicazione intersociale tra uomo e storia. Parla, così, di un'epoca storica critica e di una crisi nella socievolezza. È ben difficile costruire la ribellione sulla rinuncia. Attraverso la negazione del carattere sociale immanente all'uomo, la virtù e le esperienze virtuose, pure richiamate e messe in atto, risultano essere compresse e neutralizzate in uno spazio che oscilla tra il metastorico e il silenzio del soggetto, senza presa e senza radici. Non può il soggetto essere metafondamento di se stesso; tantomeno, l'architrate dell'ordine metastoricamente felice.

La rivoluzione epistemologica di Vico sta, principalmente, nel suo porre la storia come trascendimento della storia ad opera degli uomini che si conservano e vivono in società. Questa semantica storica, come non ammette uno spazio metastorico, così non indulge verso i codici degli universi metasoggettivi. La storia intima ed esistenziale costituisce la rete su cui poggia la soggettività, ma il soggetto non rappresenta il sostegno della socialità.

La base da cui, di volta in volta, parte il ciclo storico è irriducibile alla soggettività. L'autoriflessione del soggetto poco sa dirci dell'accadimento storico: essa o sta prima o viene dopo. Ciò che da essa viene escluso è proprio ciò di cui si ha sommamente bisogno: la riflessione sulla storia. L'autoriflessione della soggettività appare come una forma di consapevolizzazione del soggetto e, dunque, come un tramite della ricollocazione del mondo a misura della soggettività. Si inverte qui una radicale sospensione del mondo come storia e della storia come mondo.

Il soggetto, incapace di ricollocare se stesso nella storia e nel mondo, si isola da storia e mondo. Nell'atto stesso in cui reclama la sua conservazione assoluta, inoltra al mondo la sua pretesa di cambiamento infinito. Si scopre debole in un mondo forte. Si ritrae in sé, per scoprire la propria forza e da lì dichiarare la debolezza del mondo: si pensa come perfettamente compiuto, per scoprire imperfetto il mondo. Ritraendosi in se stesso, il soggetto si scopre debole nella

storia e forte nell'*esistenza*: quindi, rovescia questa contro quella, dopo averle scisse.

L'autoriflessività soggettiva si fa critica e sospensione dell'intersoggettività; inoltre, mette in mora le proprietà della socievolezza, di cui è intessuto il farsi della storia. La soggettività qui conserva le prove etiche e storiche della sua esistenza in uno spazio vuoto di socievolezza. L'etica stessa del soggetto è rarefazione crescente dei nessi storici, auto-validazione virtuosa. Da qui o una rinuncia estrema all'appartenenza alla storia, oppure un tentativo estremo di dominarla. Nel mezzo, le "forme miste" oscillanti tra "crisi del soggetto" e "crisi della società".

Tuttavia, la messa in sospensione della storia e del mondo è un procedimento ineliminabile per la chiarificazione e il riconoscimento del proprio io.

L'io esistenziale è autore della propria esistenza ed intimità, le quali costituiscono la sua storia soggettiva. Ma la sua storicità non è risolta nella sua soggettività. V'è una storia sociale in cui è allocato e che lo trascende e marchia. La sua stessa dimora interiore, pure assolutamente unica e assolutamente non fungibile, non è pensabile al di fuori delle relazioni di socievolezza attraverso cui gli uomini fanno storia. Nemmeno l'uomo primitivo è pensabile fuori da una rete, per quanto rozza, di relazioni. L'uomo è tale soltanto se si trascende; e si trascende soltanto se si pone in comunicazione con altri uomini. È sull'asse di questa opera di trascendimento che egli mette radicalmente in sospensione e in questione la storia.

Socievolezza e civiltà procedono in uno con il radicalizzarsi dell'esperienza che gli uomini fanno del dolore e della vita, della morte e della felicità, di tutta la gamma delle passioni e delle emozioni. Ci sono sempre un sentimento del tempo e un tempo storico che condizionano i sentimenti. La storia della socievolezza non può soppiantare l'esistenza soggettiva. Il conflitto tra politicità dell'uomo e intimità del soggetto è terreno di crescita. Il risalto del primato della politica come socializzazione non toglie il terreno da sotto i piedi del soggetto: in altri termini, l'uomo non uccide il sog-

getto. Il dissidio tra politicITÀ e soggettività soltanto nella storia può trovare un punto di sutura, poiché nella storia è stato intenzionato: nella mia storia e nella storia del mondo.

Sofferamoci su un elemento vitale della posizione di Vico: la trasformazione delle passioni in umane virtù.

Il sollevarsi dell'uomo è, sì, affidato alla filosofia, ma rimane stretto in un punto morto, se non si proietta nel superamento della passione, trasformata in una cellula primaria delle virtù. La connessione tra passione e virtù perde i suoi aspetti antinomici, tipici della filosofia politica del Cinquecento e del Seicento. La virtù risulta dalla rigenerazione moderata e trasformatrice della passione: questa non è l'azzeramento di quella; quella è esito critico superiore di questa. La rottura del pensiero scientifico e politico moderno non poteva essere più netta. Tra passione e virtù si dà un passaggio di posizione che recupera i recessi della soggettività all'assiologia della politica civile e dell'etica della civilizzazione. Col che un passaggio costitutivo del moderno — la dissociazione tra etica e politica — conosce una critica bruciante.

Il *cogito* cartesiano era stato una sorta di ratifica di tale dissociazione, nel cui solco ha continuato a scavare. Vico sopravanza criticamente questa dissociazione. Per lui, passione non è più semplicemente simbolizzazione antinomica a confronto delle forme dell'ordine, della sicurezza e della libertà, come avviene da Bodin a Charron, dai teorici della "ragion di Stato" ad Hobbes. Con l'assunzione della passione quale base della virtù, Vico rivolge una obiezione radicale allo *Jus Publicum Europaeum* e al conseguente decisionismo politico. Non solo. Smaschera l'unilateralità del *cogito* che spezza il circolo passione/virtù: esso, infatti, nel mentre fa ritrarre l'autoriflessione nelle caverne della soggettività, proietta in uno spazio metafisico la riflessione sull'*ethos*, in cui l'interscambio etica/politica viene surrogato. Nella posizione cartesiana, conseguentemente, lo spazio del 'politico' si trova ad essere continuamente eluso o percorso tangenzialmente, senza mai essere scosso e riattraversato nelle sue intime fibre e nella sua autenticità.

Sulla scorta di tali evidenze, non pare convincente quell'opinione largamente accreditata che vuole Vico assertore di futuribili, in un completo sradicamento dal suo tempo. Pare vero il contrario: nessuno come lui vede i passaggi di avanzamento e di trascendimento del suo tempo. Nella critica ai presupposti dello *Jus Publicum Europaeum* e del razionalismo cartesiano, Vico afferma e impianta una intimità profonda coi suoi tempi, rilevando la crisi dei modelli interpretativi scientifici e culturali elaborati nel corso del Seicento. Egli reinterpreta tutto l'andamento storico, a cominciare dalle epoche della lontananza arcaica. Nel fiammeggiare di questo fuoco teorico e di questa intimità storica fonda la storia come scienza. Nessuno, prima di lui, aveva tanto osato e tanto investito.

La storia, per Vico, ha uno statuto di scientificità, poiché evento di cui gli uomini sono i costruttori civili socievoli. Il paradigma della storia come scienza strappa decisione, caso e destino alla stipulazione del patto tra Stato e massa sediziosa. Il patto, in definitiva, fa comparire lo Stato come ordigno extra-sociale di regolazione politica; quando, invece, lo Stato medesimo è, ad un dato stadio dell'incivilimento, costruzione sociale degli uomini che fanno storia. È l'associazione tra gli uomini, non solo il conflitto sedizioso, a rendere possibile e necessaria la costruzione dello Stato. Stato, dunque, come punto di frattura delle forme dell'associazione e, nello stesso tempo, particolare forma di insediamento, sviluppo ed estensione dell'associazione.

In Vico, la crisi dello Stato non appare legata alla rottura del patto; bensì è determinata dalla crisi di quella particolare forma di socializzazione che aveva condotto al legame pattizio. Lo Stato come forma non si fonda sul patto. Piuttosto, le forme dello Stato, in un'epoca storicamente determinata, si incarnano nel patto. La rottura del patto non è, perciò, sovversione e rientro nel caos sedizioso delle passioni; bensì compare come messa in rilievo di un punto critico delle forme dell'incivilimento, a cui socializzazione politica e socievolezza intersoggettiva erano pervenute. Di questo punto critico Vico ci fornisce l'atlante. Ciò lo fa, più che mai, figlio

del suo tempo.

La socievolezza dell'uomo preesiste al patto ed è essa che "fonda" la società. La crisi della società è, sì, crisi del patto, ma non è crisi verticale della socievolezza. L'inarrestabile ascendere e ricadere della socievolezza, vero punto focale della storia, funge quale fattore di crisi di quel patto intorno cui, ad un dato punto, la società si riconosce unita e sistema il quadro delle legittimità e della sicurezza. Crisi del patto è crisi di una particolare forma di Stato; non già dello Stato in quanto forma. Ancora meglio: è crisi di quella particolare forma di totalizzazione dello Stato che trova in Hobbes il suo più coerente teorico.

Seguiamo più da vicino i nuclei forti dell'elaborazione di Vico.

Per lui, la figura emblematica e istituzionale del mutamento della passione in virtù è il *matrimonio*; la cifra dell'immortalità, invece, sta nella *sepoltura* dei morti (LA SCIENZA NUOVA, I, III).

Nel matrimonio e nella sepoltura v'è l'unione indissolubile con l'oggetto della propria passione e con l'oggetto dell'onorare. Due forme di passione sono qui egualmente sfocianti nell'*amore virtuoso* dell'io nei confronti dell'altro. La passione, attraverso la virtù, diviene amore: senza l'irrompere della virtù, l'amore sarebbe inattuabile. L'amore per la persona amata richiede il passaggio suggellante del matrimonio: nel matrimonio l'amore conosce la vetta della passione e della virtù; senza cessare d'essere passione, diviene virtù.

Pari passione virtuosa è l'onorare i morti, mediante la sepoltura. Le istituzioni civili del matrimonio e della sepoltura non fanno che parlare del totale trascendimento dell'io, disceso nella sua intimità, verso l'altro, al cui incoercibile richiamo l'io dà risposta. L'istituzione civile onora tale trasporto e gli accorda uno spazio specialmente protetto.

L'immortalità dei morti si dà soltanto ove sono onorati con la sepoltura. La perpetuità del matrimonio persiste sino a quando la virtù conduce per mano la passione verso l'amore. I morti, come gli amati, sono immortali. Gli amati parlano dell'immortalità del presente dischiuso al futuro; i

morti testimoniano l'immortalità del passato che il futuro non oblia. Amati e morti aprono per noi il varco del futuro.

A questo varco noi ci imbattiamo nel "dover essere" vi-chiano (LA SCIENZA NUOVA, I, II, Dignità V-VIII).

Che cosa è l'elemento religioso, se non l'insopprimibile slancio che perennemente spinge l'uomo e le civiltà al trascendimento dell'uomo e delle civiltà? Come, dunque, l'uomo può ritrarsi nel monacismo filosofico, quando reca in sé questa incancellabile traccia di infinito? Chi, allora, più interno al tempo e al tempo più aperto di Vico?

Il patto crolla, laddove la passione è disgiunta dalla virtù. Lì è in crisi lo Stato. Lì si estinguono il matrimonio e il contratto. Lì vengono meno gli amori, le unioni e l'onore. Lì si incrina il respiro di trascendenza dell'uomo e delle istituzioni. Lì la caducità e l'inermità degli sforzi umani, dell'umano agire e dell'umano patire, appaiono in primo piano ed erodono la qualità del posto dell'uomo nel mondo.

L'iniquità che macchia indelebilmente la storia degli uomini trova il suo luogo d'origine nella rescissione del legame tra passione e virtù. A quest' altezza maculata, l'uomo non è più tesoro all'uomo: come un sapiente chirurgo, taglia articolazioni vitali di sé e li offre in pasto alle azioni e controazioni della furia. La *grande selva* è qui: *luogo* di questa scissione; *storia* di questa scissione. Essa è il capovolgimento della socievolezza che, pervenuta ad un suo punto critico di massima tensione, non sa approssimare passaggi di ulteriorità, avanzamenti oltrepassanti. Indugia su se stessa ed è ricacciata indietro, verso il caos passionale che pure era riuscita a domare e lenire.

La grande selva è il perdersi della virtù: la passione in delirio, abbandonata a se stessa; la virtù impotente, ridotta ad astratta prescrizione. L'abbandono dell'etica fa rinculare la passione verso la guerra ed il furore. Diversamente da quanto ritenuto da Hobbes, l'uomo non appare sorgivamente lupo all'altro uomo; né vige naturalisticamente la "guerra di tutti contro tutti". Questa ferinità della condizione umana e questo rovescio demoniaco dell'esistenza e del vivere civile appaiono all'approdare di un ciclo storico: posso-

no essere sopravanzati, come possono fare ritorno.

L'uomo quale deve essere: questo è il dominio della filosofia. L'uomo qual è: questo il dominio della legislazione. Compito della filosofia è quello di elevare l'uomo dalla "feccia di Romolo" alla Repubblica di Platone; quello della legislazione è fare un uso buono dell'uomo nell'umana società. La filosofia non può che arrivare a pochissimi uomini: quelli che hanno in animo di sollevarsi. La legislazione deve arrivare ai molti, se non a tutti: tanto più quanto più sono inabissati in una condizione di ferocia, avarizia e ambizione.

Mediante la legislazione civile, si ha la metamorfosi della ferocia in "milizia", dell'avarizia in "mercatanzia" e dell'ambizione in "corte". La milizia si fa condizione della "fortezza", la mercatanzia della "opulenza" e la corte della "sapienza"; e fortezza, opulenza e sapienza divengono condizioni delle repubbliche. Tre vizi malevoli e nefasti vengono riplasmati in virtù e fungono quali presupposti del convivere civile, della *civile felicità*. Insane passioni vengono rimodellate in ordini e istituzioni civili.

Se questo è, quale, allora, il rapporto di implicanza e autonomia tra filosofia e legislazione? Per molti versi, questo è un classico quesito platonico.

I due piani, certamente, non si sovrappongono e, certamente, v'è un'antioriorità della filosofia a confronto della legislazione. Civile felicità e umana società si impiantano sul substrato filosofico da cui diparte l'elevazione. Nell'intreccio di filosofia e legislazione i pochissimi si collegano ai molti; la Repubblica di Platone entra in conflitto con la feccia di Romolo. Nella disputa v'è la dislocazione di un luogo diverso, un *altrove* che non corrisponde né alla Repubblica platonica, né alla feccia di Romolo.

Il dissidio passione/virtù è insopprimibile, giammai sanabile ultimativamente. Volta a volta, trova soluzione nella civile felicità, allorché il ciclo della storia culmina in questo altrove. Il saldarsi del legame tra passione e virtù come storicità autentica dell'uomo e dei suoi mondi è anche *l'altrove dell'utopia* pensata nell'idealità: l'infinità dell'utopia si "finitizza" nella storia degli uomini. La messa in storia dell'uto-

pia, il scoprimento e l'inveramento dell'utopia costituiscono una tipologia di categorie storiche definibili come *utopia dell'utopia*. L'utopia vera, autentica e più sorgivamente parlante della storia dell'uomo e dei suoi mondi è la storicizzazione inesausta dell'infinità utopica.

La legislazione si ispira ai fini e ai valori superiori di una filosofia etico-politica, le cui radici e il cui statuto non sono automaticamente declinabili in norma, regole di comportamento e di convivenza. Fortezza, opulenza e sapienza delle repubbliche coniugano l'altrove dell'utopia, l'aldilà materializzato e storicizzato delle passioni virtuose. Si tratta di una specie di rovesciamento che riporta l'utopia con i piedi per terra, ripiantandola in un orizzonte storico ed esistenziale. Nel rovesciamento, i confini dell'utopia si estendono: si immanentizzano, ripiegano e ritornano, dopo essersi sovrumaneamente prolungati sino alla soglia della perfezione della felicità. L'utopia che torna, che fa ritorno all'uomo dal cui cratere infuocato è pur scaturita, è l'utopia che ha scoperto e fatto drammaticamente esperienza della solitudine: sacra e socialmente indeclinabile. L'uomo è capace di sospingere il suo sguardo fino al ciglio estremo in cui l'infinito, e più nient'altro, diviene il suo unico interlocutore. Ma dall'infinito deve saper fare ritorno: farsi suo interlocutore, essere suo orizzonte storico; avere esperienza dell'infinito ed esperienza di sé nell'infinito. L'uomo non ha *il bisogno* dell'utopia; la *incarna*. Egli deve immanentizzarla, storicizzarla, liberarla, inverando l'autenticità della condizione umana e della sua storicità. L'utopia è l'afflato segreto dell'uomo, la sua piramidalità improvvisa e vertiginosa, i suoi scatti subitanei in cui spirito e carne, storia e infinito, io e mondo si ricongiungono e riconoscono nella loro assoluta indipendenza e nel loro ineliminabile abbraccio.

In un ambito strettamente filosofico, il progresso acquisito da Vico ricomprende l'essere-così-come-è e il dover-essere in una situazione complessa e ampia che più non lascia posto al trauma tra l'essere e il dover essere. La filosofia si storicizza nell'elevazione del mondano alla civile felicità. Il dover-essere è costruzione interna al nesso passio-

ne/virtù: è tensione materializzabile, nel punto in cui all'essere-così-come-è non si dà storicamente modo di tagliare il nodo che lo stringe all'indifferibilità dell'elevazione dell'essere. Essere e dover-essere sono polarità di una situazione nuova, si adunano in una nuova e più comprensiva problematica. Più non trova spazio l'aspra bellicosità del necessario nei confronti del possibile, del razionale contro l'ideale, del reale contro l'utopico. I fili dell'ontologia dell'essere si riannodano con la verità del dover-essere .

Il dover-essere, in quanto determinazione del reale attinente ai pochissimi, racchiude in sé la verità dell'elevazione. È, dunque, una realtà storica, sensibile, creata: l'essere dell'elevazione; non un che di sovrastorico, sovrasensibile e incerto. Nondimeno, racchiude in sé il palpito del divino che è nell'uomo e che caratterizza l'uomo sovraneamente come uomo.

L'essere, in quanto determinazione del reale concernente i molti, è vivificato dalle stimate del conflitto passione/virtù, presupposto della delineazione di quegli ordini e quelle istituzioni che fungono quale base portante del convivere civile felice.

Elevazione, ad un polo; moderazione e trasformazione, al polo opposto. La messa in rapporto dei due poli, la *comunicazione polare*, è la sorgente più segreta e autentica del flusso storico. Verità dell'elevazione e verità della moderazione costituiscono i termini indisgiungibili dell'architettura della costruzione umana della storia. A sostegno delle istituzioni civili v'è lo slancio incomprimibile dell'elevazione; e l'elevazione non è prigioniera nella sua torre d'avorio, ma si fissa e si sviluppa in istituzioni virtuose e imperiture. L'uomo che si solleva e che, sollevandosi, solleva la società, di quella società è prototipo e, ad un tempo, abitante. Ecco svelata, di colpo, la finezza epistemologica e politica di Vico.

L'uomo che si solleva e l'uomo che si trasforma sono due figure storiche cicliche che, di per se stesse, non agiscono in funzione della civile felicità: nel loro *incontro*, se e quando si incontrano, scatta la situazione civile felice. L'elevazione è l'anima del trascendimento storico; la moderazione è l'ani-

ma della fabbricazione civile. Il trascendimento colloquia col destino e con lui dimora in un viaggio di sopraelevazione; la fabbricazione si intrattiene col caso e con lui si apre alla virtù.

In Vico, né l'essere e né il dover essere costituiscono il bene. Lo stesso male non è, in quanto tale, inaffrontabile oppure domabile. Connessione di essere e dover essere è pure connessione di bene e male. Qui Vico recupera, al più alto livello, un assunto platonico che attira su di sé il massimo della critica di Heidegger. Per Platone: «Il Bene non è l'essere, ma al di là di questo, lo supera in dignità e potenza» (REPUBBLICA, VI, c. 19, 509b). Muovendo da questa base e riarticolandola, per Vico, essere e non essere non costituiscono valori: il bene non è il valore e il male non è l'antivalore. Non è, pertanto, registrabile, nel caso di Vico, un mero capovolgimento di valori in proiezione di un oltretempo della storia, in cui il posizionamento delle idee, delle determinazioni del reale e delle istituzioni si dà in un metaluogo non storicizzato o non storicizzabile. L'aldilà dell'essere e del dover-essere, in Vico, non costituisce semplicemente l'altro tempo della storia, o irrimediabilmente perduto o di là da venire: un valore perso, perché consunto o passato inavvertito; oppure un futuribile inarrivabile per l'impossibilità dimorante dell'essere.

Male e bene alloggiano nell'abbraccio necessario di passione e virtù. Questo abbraccio trae l'uomo dal guscio della sua immediatezza e lo spinge dall'immanenza alla soglia della trascendenza del suo destino. Il salto dall'immanenza alla trascendenza è, insieme, storicizzazione dell'uomo e civilizzazione della storia. Storia e civiltà non sono sintesi bloccate; bensì piste a più scorrimenti che "corrono" e "ricorrono", avanzano e ritornano. I loro cicli non sono totalizzazione e nemmeno ripetizione. Sempre il cominciamento è inizio nuovo e ogni epoca è irriducibilmente originaria. Non per questo il nuovo è creazione dal nulla: sempre proviene da un antico. Ogni epoca riparte, a suo modo, dalla primordialità e la reinterpretata, conferendo fondamento, infrastoricità e trascendenza al senso del proprio storico esistere. A

ridosso ritrova il segno dell'epoca che l'ha appena preceduta e da cui deve deviare e divergere. Ogni epoca costruisce il proprio senso, ritrovando e reinterpretando il senso delle origini e il senso del presente. Da entrambi deve deviare, se vuole costituirsi e avere esistenza storica. Senso e insensatezza, segno dell'elevazione e segno del naufragare della storia stanno nel groviglio del ritrovamento delle origini e nella deviazione che principia col presente.

Il *sì* e il *no* alla storia, non importa se in forme drammatizzate o euforiche, sono atti egualmente unilaterali, senza una dimora autentica. Atti che oscurano le dimore vive dell'uomo e gli scarti che restano da percorrere tra una dimora e l'altra. La storia non è abitacolo a misura dell'uomo e non è un abitacolo ciò che l'uomo nella storia costruisce. Ma l'uomo non è nemmeno il nomade che in ogni luogo trova la sua casa, poiché storia non è il continuo errare. Di ogni luogo si può fare la propria dimora; ma non in ogni dimora si è a casa propria. Di ogni luogo si può fare una casa; ma una casa non è la terra elettiva.

La ferinità degli atteggiamenti umani è segnale di un tradimento, di una infedeltà alla socievolezza e, nel contempo, testimonia la fragilità e la caducità della socievolezza. La malvagità dell'uomo è una "natura seconda": un ripiegamento su sé dell'uomo che non sa sollevarsi, in una storia che stenta a trovare l'elevazione o l'ha smarrita. Ma l'uomo, per Vico, non è soltanto caduta o debolezza; è pure uomo che si eleva, uomo che sa sollevarsi. La socievolezza è seme che l'uomo e la storia recano piantati in se stessi e che richiede il nutrimento della virtù che mette in salvo la passione. Soltanto questo salto vince il ripiegamento. Da questo salto l'uomo riprende la tessitura civile della storia: l'uomo che è solo riscopre e nutre la sua socievolezza.

Il patto per la sicurezza, da Epicuro fino ad Hobbes e Locke, non è origine della società. È il salto alla socievolezza e la sua riconquista, è l'uomo sociale, intersoggettivo l'origine della società. Senza la storicizzazione e politicizzazione della socievolezza, il patto non si dà. Le istituzioni civili nate intorno al patto, qualora esaltano la sicurezza a danno della

socievolezza, diventano matrice di discriminazione; anziché di civile felicità. Ecco perché è accaduto che gli ordini civili abbiano potuto essere portatori di disuguaglianza: l'ordine civile divenendo ordigno civile; l'istituzione trasformandosi in dispositivo di normazione e controllo. Persino l'insospettabile Hobbes, è chiaro sul punto: «La questione di qual sia l'uomo migliore non ha luogo nella condizione di mera natura, in cui, *come è stato mostrato prima*, tutti gli uomini sono eguali. L'ineguaglianza presente è stata introdotta dalle leggi civili» (LEVIATANO, XV).

Il fatto è che il patto che gioca pace contro sicurezza, progressivamente sgretolando l'originaria e propulsiva socievolezza, è, suo malgrado, momento di ciò che Hobbes pregnantemente designa come l'ineguaglianza presente. Con questa ineguaglianza rompe Vico: la frattura con la filosofia e la politica dei suoi tempi non poteva essere più irrimediabile.

Ma, ora, l'insistere prolungato sull'uomo e sulla sua natura socievole può far parlare, nel caso di Vico, di una forma di antropocentrismo? Assolutamente no. La filosofia di Vico non è una filosofia dell'autocentramento sull'uomo, della riconduzione di ogni evento e di ogni fenomeno alla centralità fabulatrice e facitrice dell'uomo, nel suo rovesciarsi in dominio del mondo. Semmai, è una filosofia del *decentramento* dell'uomo, del suo esser preso dalla storia contro i cui limiti si imbatte e dai quali tenta di affrancarsi. L'uomo qui decentra la sua storia nella storia del mondo; in ciò risiede il vertice della critica al *cogito*.

L'uomo di Vico scopre la sua povertà, cagionata dalla sua caduta originaria che lo fa precipitare dalla posizione di centralità. Cacciato dal paradiso, egli precipita sulla terra. Sa della sua debolezza e del posto periferico che occupa nell'universo. Nella riflessione sulla sua povertà egli fa ritorno alla sua ricchezza: per quanto caduto, egli reca in sé la traccia del divino. Si ritrova debole e del disvelamento della sua indigenza fa la sua ricchezza, poiché, per risalire dalla povertà al divino sconosciuto che reca in sé, deve procedere a nuove costruzioni di sé nella storia del mondo. Nel con-

sapevolizzarsi della propria povertà, si consapevolizza della necessità della propria liberazione, del proprio affrancamento.

Un "vuoto" di tipo socratico viene affiancato da un "pieno" platonico. Se possiamo definire, con Enzo Paci, quella socratica una dialettica del *chiedere* e quella platonica una dialettica del *rispondere*, quella di Vico è precisabile come una *dialettica erotica*. La situazione erotica è congiunzione, ma non possesso: l'essere posseduti da un sentimento e da una visione, senza, peraltro, esercitare possesso su sentimenti, persone e visioni. Questo è il rapporto, in Vico, tra l'uomo storico-socievole e la storia. Il non possesso è il *concreto sublime* dell'Eros: immortalità non più soltanto di un'*idea*, ma di una *forma*. Nell'idea eterna che si sviluppa in forma imperitura nasce e si sviluppa l'Eros. Chi scopre la propria povertà, la propria limitatezza si innamora e, così, viene fecondato dalla bellezza. È questa la situazione erotica per eccellenza, classicamente e mirabilmente cantata da Platone nel *Simposio*. Si legga, inoltre, sempre sul punto, questo denso passo hegeliano: «Nell'amore ciò che era separato sussiste ancora, ma non più in quanto separato, bensì nella sua unità, e l'elemento vivente il vivente» (SCRITTI TEOLOGICI GIOVANILI). Ancora un pregnante passaggio hegeliano: «l'unificazione dell'amore è bensì completa, ma lo può essere completamente, in quanto l'Uno è l'amante e l'altro è l'amato di modo che, dunque, ogni separato è l'organo di un vivente. Ma, oltre a ciò, gli amanti stanno ancora in congiunzione con molto *mortuum*: a ciascuno appartengono molte cose, vale a dire esso sta in rapporto con opposti che anche per il rapportante stesso sono ancora capaci di una molteplice opposizione nel molteplice acquisito e possesso della proprietà e dei diritti» (*Frammento: L'AMORE, LA CORPOREITÀ, LA PROPRIETÀ*).

Dal suo limite fecondato dalla bellezza e, dunque, sentito e patito, l'uomo protende verso l'alterità: non una mera crescita di sé, ma l'abbraccio con un'alterità, con cui edificare una trascendenza felice. L'uomo che sa del suo limite e che brama di essere baciato dalla bellezza, di cui non è assolu-

tamente l'imperiale fattore, è la critica in carne ed ossa dell'antropocentrismo e del *cogito*. È uomo che non può possedere: e lo sa e non lo vuole. Sa, altresì, di non poter di molto allontanarsi dalla sua povertà, ma semplicemente elevarsi da essa in un processo non ripetitivo e mai conclusivo. L'uomo che è ai confini del mondo, non può esserne il centro. L'uomo che dai confini del mondo vuole edificare la civile felicità non è *res cogitans*.

Nel sistema vichiano, l'uomo intrattiene con storia e civiltà un rapporto erotico: le seconde costituiscono l'alterità che il primo feconda e che lo innalzano a quella superiorità che è più consona alla sua condizione. L'uomo che feconda storia e civiltà è l'uomo preso per mano da storia e civiltà. Nell'atto di un tale fecondare, egli si decentra rispetto alla centrale povertà. Lo scatto del decentramento si innalza ancora di più, allorché il rapporto erotico è abbraccio di storia e civiltà con l'uomo. Ove non si riesce a superare il non possesso, lo scatto riprecipita in basso e in esso ogni opposto brucia isolatamente dall'altro.

Ritrattosi socraticamente in sé, per sottoporsi ad interrogazioni stringenti, l'uomo ne fuoriesce platonicamente, per conquistare una dignità superiore e una superiore potenza. Introspezione e prospezione sono le due facce di un unico movimento di decentramento e rotazione. Mediante il decentramento, il non sapere fonda la pretesa del sapere. Dislocazione delle passioni verso la virtù e della ferinità verso la civiltà è elevazione dal non sapere al sapere, verso sue forme di oggettivazione storica. La storia medesima è forma di questo sapere oggettivato e socializzato, trapassante senza posa da un "vuoto" al "pieno". Il passaggio è qui dato proprio da quella dislocazione dell'uomo e della socievolezza su cui fa particolarmente perno Vico.

Dislocazione e oltrepassamento poggiano e si fondono su una situazione erotica: l'intimizzazione con l'alterità, fuori del reciproco possesso. Ma la stessa dialettica erotica è inimmaginabile fuori del ritorno dell'uomo al proprio sé, alla propria caduta e alla propria debolezza, al suo non sapere. Dislocazione è anche decentramento *del* sapere e *per* sape-

re: non sospende la situazione di non sapere e nemmeno la assolutizza traumaticamente. La dialettica erotica non può che prolungarsi, ma non sciogliersi, in una *dialettica del decentramento*. Nel moto tra Eros e decentramento si affermano la civiltà e le felicità delle nazioni, restituendo dignità e potenza all'uomo caduto.

Il "rifugio nel nulla" era già stato disvelato nella sua impossibilità dal "parricidio" da Platone consumato nei confronti di Parmenide (SOFISTA, 241d); qui si trova più palesemente a mal partito. Già in Platone, come acutamente rilevato da Enzo Paci, è possibile cogliere l'implicanza dell'"essere del non essere". La situazione di non sapere non è oggettivazione assoluta del nulla. Il non essere non è puro nulla. Altrimenti non vi sarebbero rimedio all'errore e trascendimento. Conoscenza e storia procedono attraverso l'errore. Diversamente l'esperienza della vita e quella della morte si equivarrebbero: l'uomo sarebbe esposto alla condanna estrema dell'impossibilità del vivere e del morire. Errore e trascendenza sono afferrabili e con essi è afferrabile il non essere. Ciò che, in questo movimento, è inafferrabile è la libertà assoluta e ultimativa dall'errore; è la libertà della trascendenza. *La libertà è inafferrabile*. Si lascia afferrare solo entro un movimento che, insieme, la esprime e la contraddice; e, contraddicendola, la mette in catene. Libertà è sempre salvezza dall'errore e uscita dall'immanenza. Non per questo essa può eliminare errore ed immanenza; anche per il buon motivo che lo stesso errore e la medesima immanenza la contengono *in fieri*, in forme capovolte o pervertite.

Il non essere reca implicito in sé un essere, così come l'errore ammette per implicito una verità. Verità è afferramento dell'essere e, come tale, parte dall'errore. In quanto moto dell'afferramento e della risalita dall'errore, dal non sapere e dal non essere, essa non può avere l'attribuzione del possesso. Il carattere non possessivo della verità esprime l'inafferrabilità della libertà. Il possesso sospende l'afferramento e lo irrigidisce, mummificandolo. È sospensione della relazione erotica tra essere e non essere, immanenza

e trascendenza, errore e verità. In questo perenne movimento, rotatorio e autocontraddittorio, si dà una profonda emancipazione: la conquista dell'uomo all'uomo. Dell'uomo che non si nasconde le sue cadute e ricadute, che riflette sulle sue disavventure e catastrofi e si trae da esse, senza per questo immunizzare il suo orizzonte di vita. Dell'uomo che sa che l'orizzonte della vittoria non è impallidimento dell'orizzonte della sconfitta: la sconfitta è il ripiegare della vittoria come la vittoria è un uscire dalla sconfitta.

Nessuna vittoria può porre fine all'elevazione, perché la conquista del proprio sé e delle dimensioni della storicità civile non è mai definitiva e irreversibile. Il "vuoto" vichiano, come già quello socratico, è un "vuoto" entro cui è avvertibile il bisogno del superamento, il quale viene platonicamente fissato in una visione di sopraelevazione giammai conclusa, adagiata come è nella sua reversibilità. La conquista dell'elevazione è conquista del sapere e della felicità: della felicità individuale operante nella civile felicità. La felicità storica viene dislocata tra la felicità del sé e quella della civile convivenza. Come non esiste il "rifugio nel nulla", così non si dà il "rifugio nella felicità". La felicità si dibatte tra essere e non essere; meglio: tra l'essere e l'essere del non essere.

L'uomo di Vico si svela all'essere ed è svelamento. Afferra l'essere, nel senso di non consentirgli di dimorare nel nulla e lui stesso, così, cessa di dimorare nel nulla. Egli è apertura alla verità del "foro interno" e alla verità del "foro esterno". Dinanzi a questa apertura multipla, all'uomo non rimane che vedere, spalancare gli occhi veramente, allungare e allargare lo sguardo: un orizzonte infinito si staglia dentro e di fronte a lui. La storicizzazione dell'uomo e la civilizzazione della storia: ecco disvelata la forma della dialettica erotica in Vico. L'orizzonte della storicizzazione e quello della civilizzazione procedono in ragione diretta del loro svelamento da parte dell'uomo. Tutto ciò che è nascosto, fino a quando si nasconde, pare non possedere l'attributo della verità: ammutolisce nel nascondimento, è esiliato nella caverna e confuso tra i simulacri.

Lo sguardo di Vico sa ridiscendere nel sostrato di tale oscurità, svelarne le luci, senza aspettarne la risalita affiorante; ma risalendo e riaffiorando con lui. Il percorso sorprendente che qui Vico approssima, la crescita civile e problematica così prefigurata capovolgono l'esperienza iniziale che Agostino fa della maturità: «Ormai la mia adolescenza sciagurata e nefanda era morta, e mi avviavo verso la maturità. Però, quanto più crescevo nell'età della vita, tanto più cadevo nella fatuità del pensiero» (CONFESSIONI, VII, I.I). È il "vuoto" del non sapere che qui, pur riflettendo su se stesso, non riesce a relativizzarsi in un "pieno" di verità e di sapere. L'annaspire e l'essere immerso nel "vuoto" impediscono ad Agostino l'incontro cui sommamente anela: quello con Dio; come impediscono, nell'amore, l'incontro tra amante e amato. La pensabilità stessa di Dio è, a questo stadio, impedita ad Agostino. Talché Dio gli appare "un che di corporeo esteso nello spazio" e, allo stesso tempo, egli pensa all'esistenza di "un luogo vuoto, quasi un nulla provvisto di spazio". Il "vuoto" che non si riempie o stenta a riempirsi, è qui il luogo della *dicotomia*, degli opposti in permanente competizione e della competizione che fatica a fornire un "vincitore": l'errore non ha la meglio sulla verità e la verità non vince sull'errore. Questa perpetuità competitiva, irrefrenabile e logorante fino all'autoconsunzione, descrive una erosione da angoscia che, a misura in cui tarda ad essere lenita, slitta verso la dispersione e la disperazione, verso lo smantellamento del proprio sé e dell'alterità con cui si è conflittualmente in relazione. Essa, mancando di discernimento, è privatezza, povertà estrema dell'uomo ripiegato tragicamente nel groviglio dei suoi mali. È capovolgimento e sradicamento dei nessi vitali dell'esistenza. Il trasporto più intenso si converte in cieca disperazione e la socievolezza in furore illimitato.

L'uomo ha sempre bisogno di desituarsi rispetto al suo "foro interno", dopo averne fatta intima e bruciante esperienza. Ha bisogno di uscire fuori dal proprio sé, di alloggiare fuori, fuori allestendo e ricevendo ospitalità. Se non si decentra, se non fuoriesce dalle incatenanti e paralizzanti

CAP. II
LIBERTÀ CON RESPONSABILITÀ:
LO SPECIFICO DELLA PROBLEMATICAM VICHIANA

Restiamo nel Libro I della "*Scienza Nuova*" e prendiamo in esame le "degnità" che vanno dalla IX alla XI, interpretandole in senso estensivo e intensivo.

Chi non può far accesso al "vero", procura, almeno, di attestarsi intorno al "certo". L'intelletto che si nutre di scienza perviene al vero. L'intreccio tra intelletto e scienza è il gradino più alto della conoscenza e del sapere; al di sotto si colloca la volontà. Essa è una modalità imperfetta del sapere e giammai è animata dallo spirito e dall'intelletto; anzi, difetta tanto di spirito quanto di intelletto e ragione. Eppure la volontà medesima ha bisogno di non brancolare nel buio e si attacca al certo. Il dislivello tra intelletto e volontà trova il suo corrispettivo in quello tra vero e certo.

Il certo è una modalità imperfetta e inferiore della verità. La verità riposa, si assesta e si sviluppa sulla cura dell'intelletto attraverso la scienza; il certo si articola nel gioco interattivo tra volontà e coscienza. Chi non sa e non può appagare l'intelletto, almeno tenta di appagare volontà e coscienza. Due forme di appagamento segnano, così, due forme di stabilità, due ordini di conoscenza e di libertà. Una è la libertà dello spirito e dell'intelletto; l'altra è il libero arbitrio di volontà e coscienza. La libertà dello spirito e dell'intelletto è la libertà della verità.

Ragione e sapere stanno in funzione della libertà dello spirito, il quale può dirsi intelletto soddisfatto dalla scienza: ragione e sapere sono funzioni di questa libertà. La dicotomia tra intelletto e scienza viene qui scoperta in tutta la sua fallacia. Il disvelamento, tuttavia, non muove nella direzione della sussunzione della scienza e dei saperi sotto l'imperio dell'intelletto. Scienza è, in Vico, soddisfazione, o verosia *cura* dell'intelletto. Cura di perfettibilità, potrebbe dirsi; non già infeudamento o dipendenza sotto una sovranità illimitata. Ciò che è limitato o sussunto non può essere cura, non può rivestire funzioni terapeutiche; tutt'al più, può essere

"al servizio di": è investito delle funzioni ancillari e non di quelle della cura.

Appare chiaro che la tavola delle azioni umane non è circoscritta attorno alla modalità superiore della conoscenza e del sapere. Generalmente e storicamente parlando, l'azione umana non è manifestazione della cura dell'intelletto mediante la scienza. Anzi, le azioni umane, per lo più, costituiscono un'infrazione di questa cura, oppure una sua sottoespressione. Ciò indica che la modalità delle azioni umane è varia, a misura in cui esse più o meno si avvicinano al vertice della cura dell'intelletto. Nondimeno, intorno alla fondamentale differenza tra vero e certo, possono configurarsi due modalità generali di azioni: quelle che sono espressione dell'intreccio tra intelletto e scienza e quelle che risultano dall'estrinsecazione della connessione tra volontà e coscienza. Due forme generali di modalità e, quindi, due vertici nella mappa delle azioni umane: quello superiore, collocato all'orizzonte di intelletto e scienza; quello inferiore, situato all'orizzonte di volontà e coscienza.

La doppia verticalità dell'azione umana significa una duplice gerarchia nel movente delle azioni: le azioni mosse da intelletto e scienza e quelle mosse da volontà e coscienza. Nella grandissima maggioranza dei casi, ci troviamo di fronte al secondo genere di movente. Che sussista, inoltre, un doppio vertice motivazionale vuole dire che le azioni umane obbediscono ad un doppio ordine di "norme fondamentali", di normative generali e generalizzate: la norma del vero e la norma del certo. Il giudizio delle azioni umane, pertanto, non può prescindere dal genere di "norma" che le muove, regola e differenzia.

L'esistenza di una regola e di un movente del vero e di una regola e di un movente del certo non fa che esprimere, sul piano gnoseologico ed epistemologico, un dato immediatamente coglibile sul piano storico ed empirico: la sussistenza dei saperi intorno al vero e dei saperi intorno al certo. Filosofia e scienza, p.es., costituiscono saperi del vero; filologia, legislazione e costume, invece, saperi del certo. La conoscenza del vero può assimilare il certo; altrettanto e re-

ciprocamente non può dirsi per la conoscenza del certo. Nel campo dell'analisi storica, di per sé, la filosofia è insufficiente, essendo questo il terreno di elezione dello svolgersi della vicenda umana e, pertanto, richiedente un cumulo di dati, esperienze, informazioni ed eventi certi. La filosofia ha qui l'urgenza di assimilare i dati del reale, per interpretarli al livello dell'autorità e della verità: non può prescindere dai saperi del certo.

Per Vico, la storia si fa scienza proprio nell'abbraccio di filosofia e filologia. Essa, per questo, è scienza tutta particolare. Il suo statuto deborda dalla struttura relativamente semplice di tutte quante le altre scienze, in quanto assembla e ricomprende al suo interno il primato del vero e la necessità del certo. Sta qui la grande e geniale scoperta di Vico. La storia ha per campo di indagine l'uomo, la sua vita e la sua vicenda. Deve saper leggere la doppia verticalità e la duplicità di "norme" che ne regolano le modalità di azione e di espressione. Il paradigma storico vichiano è l'arcano svelato: svelamento di un'antica aporia e valicamento di un antico limite. La storia doveva farsi scienza specialmente complessa: saper incastonare nella sua architettura tanto i saperi del vero che i saperi del certo. Con Vico, questo antico rompicapo perviene a soluzione.

La filosofia, con Vico, si apre allo sguardo sull'esistenza, sulla vita sociale degli uomini, sul loro universo fisico e simbolico. La storia degli uomini pare continuamente trascorrere tra *mito* ed *esistenza*. Nel senso che ogni forma di mito e la mitologia più generale in cui rientra parlano di un'esistenza e di un vivere civili determinati storicamente; e nel senso che ogni forma dell'esistenza e del vivere civile, così come va determinandosi e relativizzandosi storicamente, parla del mito.

L'unità di mito ed esistenza dice dell'unità dell'uomo e della sua storia: ecco la stella polare della riflessione di Vico. Ma si tratta di una unità ben particolare: ammette fratture sia nella genealogia del mito e nella complessione dell'esistenza, sia nel rapporto di implicanza reciproca che si istituisce tra mito ed esistenza. Che l'uomo sia concepibile co-

me *animale simbolico*, non solo e non tanto come animale politico, è concetto che con Vico inizia a prendere piede, come ben visto da E. Paci; senza dover aspettare Cassirer e la semiologia delle forme simboliche. La natura dell'uomo quale animale simbolico testimonia l'apertura del mito all'esistenza e la picchiata dell'esistenza nel mito. Da sempre l'uomo, nel suo vivere, non può rinunciare all'*espressione*: vivere ed esprimere la vita sono due poli ineliminabilmente in contatto. Inimmaginabile è il vivere umano, senza l'espressione della vita.

Il trascorrere dal mito all'esistenza dà carne e respiro al ciclo che dalle origini conduce alla civiltà. Ciclo della civiltà è qui compiersi del ciclo del mito: da sensi e fantasia sino ad intelletto e ragione. Tuttavia, le domande radicali sull'esistenza e sulla civiltà sono anche riarticolazione radicale e compatta di quelle domande poste da origini e mito. Filosofia e civiltà dispiegata, già con l'insorgere della civiltà greca, riarticolano e compiono le domande radicali sull'essere che già le origini arcaiche e il mito avevano formulato: filosofia e civiltà ci conducono, dall'abisso del senso, in prossimità delle vette del senso.

Dal mito all'esistenza è passaggio strettamente connesso a quello che dalla grande selva perviene alla civile felicità. È, questo, un itinerario specificamente vichiano. Esso non è mai dato una volta per tutte e, soprattutto, niente lo immunizza dalla ricaduta, da una drammatica inversione di segno: il precipitare dalla vetta all'abisso del senso. Anzi, ricaduta e inversione costituiscono due momenti tipici e topici della riflessione di Vico. L'uomo sollevatosi alla civile felicità è l'uomo che ricade nella grande selva. È il compimento il punto originario della caduta. L'esistenza che cade, però, ha di nuovo l'ascesa come primo problema.

Lo sguardo che si apre all'esistenza nella attività e retroattività dell'ascesa e della ricaduta è sguardo sul tempo. È questo sguardo che riconnette esistenza e tempo. Problema della giovinezza è la maturità; quello della maturità è la vecchiezza. Ciò tanto per gli uomini quanto per le nazioni e i popoli. Il ciclo della vita e della morte risospinge, senza re-

quie, l'esistenza e la storia tra ascesa e ricaduta. La vita buona non trionfa mai della morte infelice; e il male e la morte non sono forme dell'annullamento del bene e della felicità. La maturità è l'epopea felice dell'esistenza, allo stesso modo con cui la civile felicità è l'età dell'oro dei cicli storici e degli ordinamenti politici. Eppure, maturità e civile felicità sono attimo fuggente: ciò che è più anelato, meno dura.

I vertici dell'esistenza e della storia sono le cime da cui ricomincia la ricaduta. La maturità è destinata all'infelicità: porta a consunzione l'ascesa, consumando nel suo fuoco interiore i palpiti della giovinezza. Nella maturità la giovinezza sana i suoi drammi e si salva dalla tragedia. Ma cosa può mai salvare la maturità nel crepitare declinante dell'esistenza? Cosa può salvare la civile felicità dall'apogeo dell'incivilimento? Chi salva la maturità dalla maturità? Chi salva la civile felicità dalla civile felicità? Ecco le inquietanti e inaudite domande che, con Vico, possiamo porci. Ed è sorprendente rilevare come questo tremendo cuneo interrogante presente nella sua posizione sia rimasto largamente in ombra.

L'apertura vichiana all'esistenza è lo sguardo gettato sulla salvezza che non ha durabilità. Tra ascesa e ricaduta, corso e ricorso si rivelano come la caducità e la provvisorietà della salvezza, la vischiosità ed ineliminabilità del male. Il ritorno della salvezza è consustanzialmente cifra del ritorno del male. Tra salvezza e male, la storia è purificazione fuggibile. Nella fuggibilità della purificazione la libertà vive la sua sofferenza, la sua via crucis tra resurrezione e crocifissione. Essa è insopprimibile; e, proprio per questo, non si presta ad alcuna messa in totalità o definitività. La libertà della verità è manifestazione della libertà dello spirito; ma non può specularmente rovesciarsi in verità della libertà. La verità della libertà è allo spirito carpita dalla storia, entro cui la libertà, tutt'al più, riesce ad essere ascensione. La libertà è storicamente vera solo a vicende alterne. Per esistere, essa non può poggiarsi sul movimento della storia; bensì esserne lo scatto, la vertigine interna da cui ascende. Il farsi e il ritornare dell'accadere storico non coniugano l'approdare

lineare alla libertà: storia è, anzi, sofferenza della libertà.

A ben guardare, la libertà è presa istantanea sul tempo che dal tempo non si lascia catturare: sguscia via nella durata del tempo. Se il tempo si fermasse, se qualcuno o qualcosa potesse bloccarlo, l'afferramento della libertà sarebbe cosa fatta; ma, allora, la libertà sarebbe eguale alla morte. L'assoluto della libertà non è contenibile nel tempo, il quale è involucro inadeguato. Per di più, il tempo si degrada: il suo guscio insufficiente conosce la muffa e l'abbruttimento. Il tempo, durando, si involgarisce e mette le rughe. Contro questa putrescente senilità la presa istantanea della libertà nulla può. L'assoluto della libertà, che non trova dimora nel tempo, altro non può fare che pensare e volere una nuova gioventù del tempo. La libertà è, sì, irraggiungibile; ma raggiungibili sono il riscatto e l'ascesa che ringiovaniscono il tempo. L'ascesa del ringiovanimento riafferra il tempo e parte dalla inafferrabilità della libertà.

Inafferrabilità della libertà è sua irraggiungibilità. Irraggiungibile è un'ascesa che si situa oltre il ricadere e che piega all'indietro la libertà. La storia, nella ricaduta, avanza come ripiegamento della libertà. Contrastare la ricaduta è l'ultimo e deciso empito che, per questi sentieri, la libertà sofferente lancia all'uomo del declino. La verità della storia risiede giusto nella terribile oscillazione della libertà, nel soffrire del suo ripiegare. Eppure, ci insegna Vico, nemmeno questo estremo contrasto tellurico vale a ricacciare nel nulla la libertà dello spirito, la "potenza" del riprendersi dalla sciagura, tipica dell'uomo del decentramento. V'è una vertigine di riscatto nell'animo dell'uomo che fa la storia, ci dice Vico, che resiste alla catastrofe e che diviene ostinazione e fecondazione ostinata del tempo. Fremito, questo, illuminato dalla passione virtuosa all'instancabile ricerca di una patria per l'uomo degna dell'uomo, all'altezza della sua dignità e della sua potenza. L'irraggiungibile libertà è l'irrefrenabile anelito che accompagna il tempo dell'uomo, ne scandisce e misura i rovesci, conficcando qua e là, per queste contrade, una terribile bellezza.

Altamente drammatica e altamente poetica è la posizione

di Vico; ma è anche altamente problematica. La storia è "libera" dalla libertà: la contraddice e calpesta tutte le volte che può. La libertà non libera *la* storia; bensì non si libera *dalla* storia. Essa è libera nello "spirito assoluto" entro cui alloggia; ma non può localizzare tale spirito né entro e né fuori della storia. Fuori della storia questo spirito è semplicemente sostanza volatile; dentro la storia è in cattività. La storia non libera dalle catene lo spirito della libertà; semmai, lo incatena ancora di più. In questa lotta titanica, la libertà affina le sue arti e irrobustisce le sue membra. L'asprezza del conflitto la costringe a sbalzi inauditi, per poter riuscire a collocarsi come presa istantanea del tempo; per lavorare ad una maturità del tempo non lacerata e non staccata dalla sua giovinezza. C'è un che di tremendamente plastico e inarrivabile nella posizione di Vico: l'affacciarsi su un precipizio nel cui fondo forze misteriose e terrifiche combattono contro energie di sovrumana compostezza e abbagliante nitore. Questo precipizio è l'uomo, è la sua storia.

Nel precipizio della storia e dell'esistenza dell'uomo lo sguardo di Vico coglie le ribollenti radici del legame tra libertà ed etica. Il principio dell'azione che è nella storia non può fare a meno di entrare in contatto col principio del possibile che è nell'etica. Azione e possibile sono due sfere della storia, come lo sono etica e libertà. L'uomo agisce ed è nel possibile; agendo ed essendo nel possibile, è egli medesimo *un possibile*. Sceglie o non sceglie di essere o non essere questo o quello: scelta e non scelta sono sempre in relazione all'azione e al possibile della storia. Può scegliere di fare o non fare, di essere una particolare modalità dell'essere o del non essere. Questa scelta di fare o non fare è eminentemente una scelta etica. L'opzione etica è uno dei momenti fondativi della libertà dell'uomo: sul suo campo avviene la decisione di essere o non essere la possibilità della propria libertà.

L'etica che si subordina all'azione della storia o universalizza quella dell'uomo viene sconfitta da queste due forme di azione: perde alla storia il possibile e all'uomo il possibile della libertà. Essa, più che essere assiologia prescrittiva,

comando morale imperativo, è possibilità della scelta tra soluzioni possibili alternative: tra schiavitù e libertà; tra grande selva e ragione. L'etica è il tempo sospeso tra le possibilità dell'essere e quelle del non essere.

L'etica è la scelta suprema, costantemente ripetuta e rinnovata; possibilità dell'esser possibile della libertà e del giusto. Libertà e giusto non costituiscono il mero portato della sopraelevazione politica. La politica che si immagina e si fa come assoluto della libertà, dissociandosi dall'etica, subordina il giusto all'azione della storia e rispinge il possibile ai bordi dell'oblio. Questo è il dramma scritto dal 'politico' moderno, sin dal suo atto di nascita; pur giustificato e reso necessario, sotto molteplici versi. La sovranità illimitata dell'efficacia politica non fa che esaltare l'azione efficace della storia, mutilata del possibile alternativo. Diversamente da quanto accade in Vico, qui la scelta tra fare e non fare non avviene all'interno di una grande processualità storica, coniugando l'orizzonte dell'azione con quello del possibile. Il fare politico diviene qui il ricalco dell'agire storico su cui, per questo, ambisce ad esercitare dominio: come Zeus aveva fatto nei confronti del padre Cronos.

Col 'politico' moderno, assistiamo ad una riscrittura della mappa dei fondamenti: dal primato delle origini si scivola verso il disegno del primato del presente sulle origini; dove il presente vale anche come anticipazione di futuro. Nel dilatarsi del tempo presente, enfiato in avanti e all'indietro, il tempo è come se morisse e, con lui, l'istante perisse alla eternità. È un esito tragico, radicalmente contestato da Vico.

In Vico, il primato del presente non estirpa le tracce dell'origine e non ostruisce le scelte del possibile e l'orizzonte del cammino futurante. L'oscillazione tra grande selva e civile felicità è lo sfondo permanente dell'azione e delle possibilità della storia: *è il teatro della decisione politica; è la necessità ineludibile dell'opzione etica*. L'autonomia della decisione politica, nel suo necessario e produttivo distinguersi dall'etica, non può risolversi in schiacciamento del campo di espressione dell'etica. Vita ed espressione, azione e possibile, esistenza e libertà non possono vedere estinguersi tra di

loro un ricombinato flusso interattivo. Altrimenti la libertà come problema la si espunge dall'orizzonte della storia e della politica.

L'opzione di fare o non fare dice della possibilità della libertà dell'esistenza, mostrando l'esistenza possibile della libertà. In Vico, l'etica dice la possibilità e mostra il possibile: è scelta che dice e mostra. Il dire è sempre dire della possibilità; il mostrare è sempre mostrare il possibile. Qui è la "ragione problematica", non già la "ragione necessitante" il piano del discorso. A dire il vero, il piano della "ragione problematica" è l'autentico della metafisica, mentre la "ragione necessitante" è metafisicità inautentica. Ciò è tanto vero in Platone ed Aristotele quanto in Kant; e in N. Hartmann è divenuto "problematismo metafisico".

Il sospetto di insensatezza elevato da Wittgenstein contro la metafisica, in realtà, colpisce l'inautentico della metafisica. Dire la possibilità e mostrare il possibile guadagnano l'autenticità dell'essere: vale a dire, la sua problematicità. L'essere ha un fondamento problematico ed è la problematicità che lo fonda. Problematicità è interrogazione, è possibilità, è lotta, è opzione tra il giusto e l'errore, il male e il bene; è risalita e ricaduta. Ciò che rende veramente degna di essere vissuta la vita è questa lotta, è questa opzione. Se di ciò non è possibile parlare a priori o a posteriori, è precisamente perché tale problematicità è vissuta, ancor prima che la parola possa dire sul suo conto; e dopo è già un'altra cosa.

Il dire della parola e l'opzione dell'etica stanno dentro l'esperienza vissuta della problematicità. L'autoriferimento linguistico, fuori di questa esperienza problematica, diventa esso insensatezza metafisica. Nell'esperienza problematica l'etica può, con Wittgenstein, essere significata come ciò che non può essere detto dal linguaggio. Regno dell'etica è l'esperienza vissuta del problema e del possibile.

L'etica si orienta e definisce *nel* problema e, *nel* problema, è orientamento dell'uomo che si decentra. Nel decentramento l'uomo ritrova le parole del giusto e del buono. Ciò che non si poteva dire viene riaperto all'autentico e parla,

da sé, della sua autenticità. L'autoriferimento linguistico non può togliere la parola all'autentico e parlare in sua vece, dai luoghi di inautenticità che costituiscono il suo transito. Ciò che non si può dire è precisamente dire dell'autenticità, stando nell'inautentico.

Decentramento è pure lotta dell'autentico contro l'inautentico. Nelle zone dell'autentico l'uomo dice, canta e soffre dell'infinito travaglio dell'esistenza e della libertà, del loro risplendere e del loro macularsi: dice, canta e soffre dell'infinito e della povertà. Vico ci ricorda, da altezze straordinarie, che l'uomo sta tra *infinito* e *povertà*.

Lo sguardo sull'esistenza non poteva non aprirsi sul precipizio di storicità ed eticità: è in esso che è possibile cogliere quel "comune motivo di vero" che affratella popoli e civiltà lontanissimi nello spazio e distanti nel tempo (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XII-XIII).

Il senso comune di un popolo, di una nazione e del genere umano è fonte di un comune sentire e di un comune giudicare che, così, vengono comunicati. Se popoli diversi ed epoche differenti, reciprocamente sconosciuti e distanti nel tempo, pervengono alla costruzione di sistemi di valori simili, è segno che v'è un sostrato al quale essi tutti attingono e che, volenti o nolenti, li accomuna: cioè, li fa genere. Nel sostrato profondo dell'esistenza e della storia non compare ancora la riflessione. Ciò che primordialmente unisce gli uomini e li fa genere, ponendoli nella comunanza, è qualcosa di anteriore alla riflessione, alla formulazione di concetti e ragionamenti intorno alla loro condizione e al dipanarsi della storia.

È dalla posizione dell'uomo nel mondo e nella storia che dipende la verità della storia dell'uomo. Siffatta posizione precede sempre la riflessione, la coscienza e la scienza dell'uomo. Anzi: in Vico, la storia è scienza, in quanto ricerca della verità della sua posizione, delle sue cause, delle sue costanti di movimento e delle sue variabili di mutamento. La verità dell'uomo sta prima della riflessione, la quale può porsi in cammino alla sua ricerca; ricerca inultimabile, poiché la riflessione può pervenire alla coscienza, non già alla

scienza. Che la verità preceda la riflessione vuole, nel contempo, dire che la eccede: la verità dell'uomo come è anteriore alla riflessione, così la trascende. Il vero, ripete Vico con i grandi pensatori greci, sta nella scienza; nelle scienze della natura e nelle scienze dello spirito diremo noi oggi, dopo la fondamentale distinzione operata da Dilthey.

Il senso comune eredita all'uomo le sue ancestrali verità, su cui egli aveva creato e costruito la sua infanzia. Nella crescita, come apertura progressiva al vero, c'è la crescita della verità e la sua comunicazione dall'uomo all'uomo, dai popoli ai popoli, dalle nazioni alle nazioni. La verità dell'uomo è la verità della posizione dei popoli, la quale è sempre posizione comunicativa. Per mezzo del senso comune, i popoli comunicano attraverso i tempi e le distanze interspaziali; ma comunicano anche attraverso le guerre, le ambascerie, le alleanze e il commercio. Il diritto naturale è stato naturalmente creato da ogni popolo al cominciamento della sua storia; e, creandolo, ogni popolo si è fatto portatore di istanze e qualità spirituali preesistenti alla sua nascita, riconoscendo la *natura mater* del genere. L'*ethnos* è, al tempo stesso, identità autonoma e momento articolante del genere. Nel costituire e riconoscere se stessi come nazione e come popolo, gli uomini riconoscono che è il *genere* la natura vera della loro natura: *nel* genere umano e *dal* genere umano si danno la socievolezza e la socialità. Il diritto naturale — vale a dire: *il diritto della vita del genere* — è stato sempre una forma di diritto divino-catartico, poiché divine e catartiche sono state le albe di tutti i popoli del mondo: manifestazione immediata e vertiginosa della presenza del divino e dello spirito nell'uomo. Ogni popolo, ai suoi inizi, modella *manu propria* la verità del genere umano in forme misterico-divine e immaginativo-fantasiose. In ciò si scopre *uno* e, ad un tempo, *comune* a tutti gli altri popoli. Nella sua propria specifica origine ogni popolo ritrova la sua propria particolarità e la comunanza che lo fa membro costitutivo della comunità umana.

Ogni popolo lancia questo messaggio cruciale e primordiale all'alba della sua storia, ma non lo sa; lo comunica, ma

non ne ha cognizione precisa. L'alba del tempo dei popoli è senza riflessione; a maggior ragione, è lontana dal vero della scienza. Le verità per ora riposano nel senso comune, nei suoi codici e nelle sue metafore. Si può, così, dire che il senso comune è il primo e assai parziale custode del vero. Ogni popolo, a questo stadio, *vive* la sua verità e la *esprime* in linguaggi mitico-eroici, rituali arcani e magici. Magia e linguaggi mitologici stratificano verità di senso, le rattengono e le consegnano alla storia, ai costumi e agli usi dei popoli. Il senso comune dei popoli è la traccia del legame tra cose e vita, tra vita e linguaggi su cui si adagia in deposito la polvere del procedere del tempo. Occorre scrostare la polvere che ricopre il senso comune che, lungi dall'essere segno o simbolo favolistico o inattendibile, è traccia del deposito di verità che fin dall'inizio caratterizza la posizione dell'uomo. Se ad ogni cominciamento ogni popolo non *sa* della propria posizione, ovverosia non ne ha e non può averne scienza e coscienza, mediante il senso comune esso *vive* la verità della sua posizione.

Sconosciuti ci sono e sconosciuti permarranno, ci ricorda Vico, i modi di pensare e le mentalità dei popoli primitivi; ma, grazie allo sguardo sul senso comune, possiamo farcene un'idea generale e approssimare una immagine il più possibile vicina al vero, facendo leva sui punti chiave significativamente ricorrenti, presenti come costanti e, dunque, come "regole d'ordine". In tale maniera, il senso comune consente di proiettare lo sguardo su un mondo altrimenti impenetrabile e remotissimo: è una finestra aperta su di esso. Ogni popolo prima vive la sua naturalità e poi la sa, attraverso la scoperta dell'appartenenza al genere. O meglio: sa della sua naturalità, vivendola; vive la sua naturalità, sapendola. In questo movimento storico generale l'uomo trascorre tra il prima e il dopo, senza staccarsi dal prima e nemmeno dal dopo.

Ci ricorda Vico:

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 nascono le cose (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XIV).

V'è una precisa relazione di determinazione reciproca tra natura e nascita e tra ambedue e il tempo storico. Natura di ogni cosa è *tale* in *tale* tempo e in *tale* forma. Le cose non rimandano al genere dell'uomo; bensì al loro proprio e alla loro specie. Ma ogni natura — dell'uomo come delle cose — è il rapporto unico e irripetibile che ha con la storia, in forza del quale è sé medesima in quella forma e non altra. In questo rapporto, ogni natura, gli uomini e le cose trovano le forme della loro autenticità, tra le tante possibili. Ogni uomo, ogni cosa, ogni popolo tende alla sua autenticità, da cui ha preso incompiuto incominciamento e verso cui va approdando. Le forme del tempo non si ripetono mai.

Il senso comune è autenticità e verità di un'epoca, di un popolo, di uno stadio della civiltà, di un linguaggio e di una forma del sapere. In quanto tale, non può essere, per Vico, sottovalutabile. Ci parla di un arcano e misteriosamente ci conduce alle arcane origini del mondo, della vita dell'uomo e della storia. Volgarità e rozzezza del cominciamento non sono falsità dell'inizio. Il nucleo del cominciamento non può che essere volgare; ma tale volgarità è nucleo di verità. Sull'inizio volgare attecchiscono tradizioni volgari, le quali non sono, per questo, tradizioni del falso. Occorre distinguere tra volgare e falso e nel volgare il falso. La vita volgare delle cose volgari e dei popoli volgari non può nascondere le verità profonde da cui sono scaturite e che le legittima ad esistere:

Le tradizioni volgari devon aver avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da intieri popoli per lunghi spazi di tempo (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XVI).

Il tempo è uno spazio in cui le tradizioni e i loro sottostanti motivi di vero comunicano e si pongono in comunicazione. Esso non è mera cronologia, linearità cumulativa e distributiva dell'evento; è pure spazialità: *spazio del comunicare*, comunicazione e crescita della verità. Il senso comune è un principio di verità, un "ordine" che disvela le co-

stanti sommerse dello spazio/tempo della storia. In esso è rattenuto il multiverso linguistico-significazionale che caratterizza la posizione, le culture e i costumi dei popoli primitivi. Esso ci restituisce e mantiene vivi i colori della tradizione di cui testimonia irriducibilmente. Ci riconsegna i pubblici motivi di vero della tradizione; motivi che restano inesplicabili e imperscrutabili alla riflessione.

La riflessione è lingua altra, codice altro in relazione al senso comune: modalità interpretativa soggettiva che riconduce l'oggetto interpretato all'attribuzione di senso operata dal soggetto. Interpretare il senso comune è precluso all'operazione soggettiva della riflessione. Il senso comune si apre solo a modalità interpretative che ne rispettino e valorizzino l'alterità storica e simbolica. In questo caso, occorre un'ermeneutica che, al pari di quella vichiana, con il senso comune sappia mettersi in sintonia, per dedurne il significato e la cifra, senza calargli addosso l'armatura di senso predisposta dal soggetto interpretante. Necessita, come dice Emilio Betti nella sua fondamentale critica dell'ermeneutica filosofica esistenziale (Heidegger, Bultmann, Gadamer), che le forme rappresentative ed espressive dell'uomo siano considerate come forme di "oggettivazione dello spirito" e, dunque, ritenute titolari di una loro oggettiva storia, di una loro vita materiale, di una loro storica cifra simbolica. Attraverso di esse, dice ancora Betti, "un altro spirito parla al nostro spirito".

Il senso comune ci parla proprio dello spirito di un tempo e delle modalità di creazione e relazione degli uomini ad un dato stadio della loro associazione e del loro insediamento culturale. Le forme di rappresentazione e oggettivazione dello spirito reclamano modalità ermeneutiche e canoni interpretativi differenziati, a partire dalla specifica relazione del loro essere materiale e simbolico. Questa la struttura portante su cui Vico ordisce la sua critica alla boria dei dotti e delle nazioni; su questo presupposto egli costruisce il salto dalla storiografia alla scienza. Questo principio storico-gnoseologico è rigorosamente fatto proprio da Emilio Betti nella sua definizione di una "teoria generale dell'interpretazione"

e nella, conseguente, articolazione dei canoni e dei principi fondamentali dell'ermeneutica. Non a caso, Betti si dichiara, su più di un punto, discepolo di Vico.

Nello sviluppare criticamente lo "schematismo cognitivo" kantiano, lo stesso Gadamer si richiama al senso comune. Salvo, poi, privilegiare il momento dell'*inventio* su quello della *deductio*, il che riporta in circolo il primato della soggettività interpretante sull'oggetto che reca in sé le marche dello spirito oggettivato. Ciononostante, come ha ben mostrato Gaspare Mura, esiste una dimensione dell'ermeneutica di Gadamer che si salva dalla stringente critica di Betti. Per meglio dire: sussiste un lato dell'ermeneutica di Gadamer che non si lascia assorbire nei "trascendentali" kantiani e nella "dialettica" hegeliana, che — più ancora di Heidegger — costituiscono i fondamenti gnoseologici della riflessione ermeneutica di Gadamer, come hanno acutamente colto Mario G. Lombardo e Gaspare Mura.

Le forme della rappresentazione non costituiscono meramente l'oggettivazione dello spirito; recano in esse impresso il dinamismo dello spirito e delle sue forme. La verità dello spirito si oggettiva; ma trascorre anche tra forme che ne colgono sempre meglio l'autenticità. Esse, come ci insegna Gadamer, sono dotate di una "dialettica esistenziale", la quale è in sé inconclusa e che proprio l'attribuzione di senso operata dal soggetto apre ad un problematico divenire e ad un perpetuo movimento. Il fatto è che le forme di oggettivazione dello spirito sono percorse da uno scarto interno che ne costituisce l'impulso vitale: la cesura tra *significato* e *senso*. Il linguaggio è il luogo in cui la cesura si deposita; per questo, il piano del linguaggio diviene giustamente l'assialità dell'ermeneutica. Il senso delle forme della rappresentazione non coincide con il loro significato, esattamente come l'interprete è desituato rispetto allo spirito oggettivato. Nella dinamica che avvolge il soggetto e l'oggetto dell'interpretazione va compresa questa polarità interna all'oggetto, la cui alterità, giustamente invocata da Betti, non ne fa mai un oggetto ontologico pietrificato.

La polarità interna all'oggetto fa sì che esso non smetta

mai di *parlare* e di *parlarci*: la sua *parola* è il dire dell'oscillazione pendolare in esso coglibile tra senso e significato. L'ermeneutica di Gadamer, privilegiando, con l'ultimo Heidegger, il piano del linguaggio, è la messa in comunicazione della *parola* del soggetto con la *parola* dell'oggetto e la storia si erge, ermeneuticamente, come *dialogo* e *luogo* del dialogo. È, appunto, la parola l'elemento mancante nel "paradigma triadico" di Betti e che rendeva manchevole la sua "teoria generale dell'interpretazione".

Ora, questa sorta di incompiutezza espressiva e rappresentativa dell'oggetto, questo suo perenne muoversi nell'oscillazione tra senso e significato legittimano la "decostruzione" del testo dentro quella dirompente dialettica tra "voce" e "fenomeno" con cui Derrida ha profondamente scosso le acque della filosofia di questi ultimi venticinque anni; come ha ben visto Carlo Sini. Ma, per quello che più conta con riguardo agli argomenti qui in discussione, ciò ci dice che il sentimento dei tempi di un popolo e di una nazione non è mai afferrabile una volta per tutte. Esso tenta di continuo di scapparci di mano, quanto più la nostra presa ermeneutica va stringendolo. La presa ermeneutica si vede costretta a ricominciare il suo gioco, nel quale gioca se stessa e il tempo. Se, come dice Betti, il procedimento ermeneutico è *inversione genetica*, è altrettanto vero che l'oggetto, nella sua avventura ermeneutica, non scrive e riscrive solo la sua storia; ma prende a scrivere anche un'altra storia: non parla solo del suo passato e del suo presente, ma anche del suo futuro. Lo spirito oggettivato, una volta di più, risulta avere una storia infinita: una "storia ideale eterna" nel senso di Vico. Quanto più la deduciamo, la ripetiamo e infinitizziamo, tanto più ci avviciniamo alla sua autenticità. Più ci avviciniamo all'autenticità dell'oggetto e più ci avviciniamo alla nostra autenticità; vale a dire: più infinitizziamo l'oggetto e più infinitizziamo noi stessi. Lo spirito che parla ad un altro spirito è un autentico che si apre ad un altro autentico: nell'incontro tra due autenticità scatta il cominciamento dell'infinitizzazione della storia da parte dell'uomo su basi nuove.

Al pari della storia, le forme altere e storico-oggettive della rappresentazione sono in cammino: corrono e ricorrono, dice Vico. Quando tornano, continua Vico, si presentano in "forma seconda". Il passaggio che qui, in Vico, diviene rilevante è quello dalla "forma prima" alla "forma seconda". La stessa forma dedotta dalla teoria ermeneutica è, in un certo qual modo, una "forma seconda" a confronto della "forma prima" data dall'oggetto. Ma se nella storia la "forma seconda" — il ricorso — è corruzione e allontanamento dalla verità, nell'ermeneutica la forma dedotta è avvicinamento alla verità storica dell'oggetto. Vico tiene sempre ben distinti questi due ambiti e, con lui, l'intero rapporto soggetto/oggetto si situa ad un'altezza filosofica che il pensiero moderno non conosce. In Vico, il soggetto è l'apertura estrema all'oggetto e l'oggetto stesso si apre e si lascia guardare; l'apertura del soggetto a se stesso e alle soggettività che gli sono prossime e lontane è ineliminabilmente richiamo alle loro oggettivazioni spirituali. Vita e cose non cessano mai di colloquiare, designando un "angolo dialogico" perpetuo.

"Storia ideale eterna", in Vico, non è legge necessitante o regola inderogabile, ordine svelato e rivelato; bensì infinitizzazione del mondo della storia ad opera dell'uomo: questa infinitizzazione non è certa, ma può fallire e conoscere lo scacco. L'infinitizzazione è in permanente bilico sul baratro della povertà, da cui si eleva e in cui riprecipita. Il mondo e la storia dell'uomo si infinitizzano, ritrovando la loro autenticità: portano ad estremo compimento il profilo ancipite della storia e della natura dell'uomo, combattute irresolutamente tra salvezza e ricaduta. Storicizzazione dell'uomo e civilizzazione della storia enucleano l'infinitizzazione della natura autentica dell'uomo e ne mettono a nudo il carattere precario. La civilizzazione, in Vico, infinitizza l'autentico; ma anche lo corrompe. Per la reversibilità di tutte le conquiste umane, l'autentico in via di infinitizzazione non può mai essere sicuro di sé. Che infinitizzazione sarebbe quella non esposta alla ricaduta nel finito volgare e incarnante i crismi dell'irreversibilità? Un autentico scisso dall'inautentico, che non sia risultante in forma di problema del conflitto con l'i-

nautenticità, non ha una storia vera e non ha destino: oscilla tra fantasie e fantasmi. L'autentico è origine, ma anche meta: come ben sapeva Karl Kraus. Conquistare e riconquistare origine e meta è partita che si gioca sempre su soglie perennemente più alte e spaziose. Nel cammino tra origine e meta si radica il conflitto tra esistenza e mito, gran selva e civiltà, società umana e barbarie, finitizzazione nell'inautentico e infinitizzazione dell'autenticità. Le forme possono far ritorno all'antico e sprofondare senza appello nella voragine del presente: oppure, risalendo all'origine, aprire l'orizzonte del presente ad un passaggio futurante.

Da più parti (e si distingue, particolarmente, Karl Löwith), il ritorno alla gran selva, il ricorrere alla barbarie sono stati letti come prospettiva scongiurante l'autodistruzione della storia dell'uomo e della civiltà. La corruzione presente nell'uomo e nella storia è, nella fattispecie, trasformata in virtù, da vizio che era. Ma, in Vico, il correre della passione verso la virtù conduce alla civile felicità e alla società umana. E, pertanto, gran selva e ritorno alla barbarie sarebbero componenti salvifiche solamente se civile felicità e società umana si posizionassero come vizio, da virtù che erano. Il passaggio che fa regredire dalla virtù al vizio è liberante soltanto nel caso in cui è possibile strutturarlo come salvezza dal *vizio della virtù*; in tal maniera, consentendo di individuare retroattivamente la *virtù del vizio*. Ora, è indubbio che il vizio si celi anche nella virtù; meno chiaro è che la virtù sia retrocessione al vizio.

Il punto in questione è assai delicato: trattasi dell'imperfezione degli "ordini perfetti", la cui perfezzibilità è una sfida tremenda che la storia lancia agli uomini. In linguaggio più politico, potremmo dire: quale mondo è possibile aldilà del "migliore dei mondi possibili?" Quale possibilità qui, a questo tornante alto del destino storico, è alternativa alla ricaduta nel baratro della barbarie? Soltanto se si cancella questa doppia possibilità, il precipizio della barbarie diviene salvezza dall'autodistruzione e rimessa in partenza della ciclicità storica. Vico ci spinge costantemente verso questa doppia possibilità: ci parla dello scacco di una delle due e

mai della necessità del successo dell'altra. Egli ci indica che le nazioni decadono, perché si caricano di corruzione; perché non fanno un uso virtuoso dei livelli e degli spazi di libertà conseguiti; perché precipitano nella dissoluzione e nella riflessione spinta alla degradazione di se stessa. È la mancata individuazione dei rimedi a siffatti mali che riprecipita la libertà civile nell'abisso della volgarità e nel pozzo violento delle passioni.

La "*Scienza Nuova*" conduce di continuo a interrogarsi intorno ai rimedi contro la precarietà della libertà e della felicità degli ordini civili. Vico stana qui l'inadeguatezza del procedere dell'incivilimento e degli uomini quali attori storici. Egli registra questo fallimento, disvelandone i grumi nascosti; giammai lo ipostatizza come necessario e ineliminabile approdo. Nessuno, tantomeno Vico, può scrivere la tavola di questi rimedi, poiché non averli apprestati è *limite della storia* e degli ordini civili finora conosciuti. Qui siamo ricondotti dal flusso stringente dell'argomentare di Vico e a questa altezza la "*Scienza Nuova*" si fa premessa per la delimitazione di un più alto concetto e di una superiore prassi della *responsabilità storica e politica* degli uomini e degli ordinamenti civili. L'infinitizzazione del mondo degli uomini si frange sugli scogli di questo limite: Vico ne lascia aperto l'orizzonte, lasciando aperto l'arco problematico delle possibilità. Non semplicemente barbarie o civiltà; bensì perfezionamento della barbarie o perfezionamento della civiltà, tra attingimento dell'autentico e precipizio nell'inautentico.

L'aldilà dell'ordine civile storicamente più avanzato è l'alternativa alla ricaduta nella barbarie e sta nell'incamminamento non interrotto per i sentieri dell'infinitizzazione dell'autentico. Il limite della storia, per Vico, sta nel non essere riuscita a salvarsi dalla finitezza volgare, non essendo riuscita a prendersi cura della libertà, snaturandola in selvaggia dissoluzione. La virtù miracolosa della storia degli uomini, per contro, sta nell'essere sempre riuscita a risollevarsi dalla barbarie. Entrambi questi esiti, però, non sono regole irremovibili: come non è detto che sempre la storia sappia riprendersi dalla barbarie, così non è dato ipotizzare che mai

sappia trarre rimedio ai *mali della libertà priva di responsabilità*. Ciò che Vico più insistentemente e appassionatamente sprona a fare è coniugare *libertà con responsabilità*. Da questa coniugazione è pensabile un mondo aldilà del "migliore dei mondi possibili" sperimentati. Libertà e responsabilità strette insieme indicano il valicamento dell'immediato dell'utile.

Vico salva la storia e la eleva a scienza; ne ripercorre minuziosamente le evoluzioni per meandri, interstizi e distese di luce. Nondimeno, è colui che le lancia implacabilmente contro una accusa inaudita: la *mancaza di responsabilità di fronte alla libertà*. Dalla radicalità di queste riflessioni egli ci fa affacciare sugli splendori e sulle miserie del mondo. Vico è sempre attestato sul ciglio alto della libertà con responsabilità e ad esso ci richiama costantemente. Proprio qui particolarmente ingenerosa e infondata si rivela l'accusa di "reazionario" da I. Berlin elevatagli contro. Con Vico ci approssimiamo al confine in cui è pensabile l'oltrepassamento del limite della storia: la sconfitta della irresponsabilità della dissoluzione che corrode la libertà. Forse, da questa vittoria non mai raggiunta e chissà se mai raggiungibile potrà cominciare un'altra storia, in cui, realizzatosi il più segreto desiderio di Vico, non avremo più bisogno di lui.

Cap. III
LINGUAGGIO E FORZA IMMAGINATIVA:
TRA GIOCO DELLA VITA E GIOCO DELLE COSE

Sul ciglio alto e stretto della libertà e della responsabilità, "parlar civile" e "formazione del linguaggio" costituiscono un transito assai delicato che può rifluire nel parlare volgare e nelle lingue volgari. Il parlare civile e le lingue civili, ci mostra Vico, non hanno saputo resistere al riflusso del tempo. La storia non è stata capace di reagire, reperendo e allestendo quell'accordo tra il parlare della libertà e i linguaggi della responsabilità. Partire da questo scacco e fare ritorno ai primi "parlari" e ai primi linguaggi si rivela ancora più necessario (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XXVII-LX; II, IV).

Le parole e le lingue degli inizi esprimono la paura e l'ignoranza delle cause dei fenomeni in immagini e suoni mitici, i quali assumono sembianze antropomorfe. L'oscuro inspiegato conserva in forme magico-religiose la forma dell'umano.

I fenomeni naturali, nello stupore e nell'ignoranza che si accompagnano al timore, vengono uniformati a passioni, sentimenti e fenomeni umani: l'uomo che non riesce ad avere l'intelligibilità delle cose le anima, rendendole a sé simili. L'attrazione tra ferro e calamita diventa forma dell'innamoramento, come quella che unisce due amanti. La fisica delle cose viene ricondotta alla metafisica dei sentimenti e delle passioni. In questo senso, Vico la definisce metafisica volgare.

Animare le cose è frutto dello stupore di fronte a fenomeni che appaiono mirabili e misteriosi e che il raziocinio non è sufficiente a delucidare. L'eccesso di meraviglia, essendo eccesso di ignoranza, è difetto di raziocinio.

Nella compresenza di eccesso di fantasia e deficit di raziocinio sta una profonda unità su cui si costituisce la forza energetica e passionale della poesia: il sublime della poesia qui raggiunge le sue cime. Il sublime poetico non può avere

che forma mitica, favolistica.

Il parlar animistico-sensitivo dei popoli fanciulli trova corrispondenza e prolungamento in linguaggi favolosi, narrazioni mitiche: poeti dovevano essere i primi sapienti e poetica doveva essere la prima lingua. La storiografia stessa, agli inizi, si enuclea e sviluppa in forma di poesia. I linguaggi si uniformano ai parlari e i parlari si uniformano alla condizione sensitiva che caratterizza le prime comunità.

Il fantastico, componendo o dilatando la memoria, è la natura del sublime della poesia, l'arte per eccellenza. Senza questa dimensione del fantastico, il sublime dell'arte sarebbe inattuabile. Fuori della fantasia (sublime) la poesia perde il suo carattere sublime e si rattrappisce. Fuori da questo orizzonte temporale non *si* è più poeti (per natura), ma *si diventa* artisti.

Il poeta nasce dalla fantasia, la quale costituisce lo stato di natura del popolo fanciullo. Gli artisti vengono dopo e sono una sottoespressione di *mimesi poetica*, la quale uniforma all'umano le forme dell'inanimato in misure e qualità sublimi. Il fanciullo imita Dio e da sé tutto crea e tutto fa discendere. Il poeta è la figura creatrice somma: ogni cosa riconduce all'umano e in ogni cosa fa trasmigrare l'afflato dell'umano. L'arte poetica, per Vico, non è pura e semplice riproduzione del reale, sua espressione raziocinante; bensì animazione del reale, antropomorfizzazione fantasiosa e immaginativa dell'inanimato. La poesia qui è messa in realtà del mito e, al tempo stesso, messa in arte del reale. L'arte è un immaginario reale, allo stesso modo con cui il reale è poema per immagini. Il reale stesso mima il sublime poetico e i misteri più affascinanti dei fenomeni naturali ne sono un'espressione. Parlar poetico e lingua poetica, in Vico, si danno all'interno di un'epoca divino-poetica. Il divino dell'epoca è filo su cui si reggono sublime della poesia e iride della fantasia del fanciullo e dei suoi linguaggi fantastici. Il fanciullo è alle soglie dell'apprendere e immediatamente imita ciò che ha appena appreso. Nessuno più di lui fa della sua prassi il regno della fantasia, delle concatenazioni sublimi, le quali saltano la logica e si addensano su sedimenti ancorati

nelle viscere del tempo e dell'esistenza. L'espressione fantasiosa delle superfici della poesia sublime ci pone in contatto con le "logiche", le successioni, gli scatti e gli impulsi che regolano le decisioni della fantasia. La geniale riflessione di Vico su questi argomenti relevantissimi non definisce semplicemente una vera e propria rivoluzione estetica, ma la fondazione di una *fenomenologia della decisione fantastica*. Che è qualche cosa di più e di diverso dell'atto fondativo di una nuova estetica.

Giova ricordare che, in Vico, la parola (o meglio: il primo suono e articolarsi della parola), in un certo qual modo, precede il linguaggio compiuto. Le scritture simbolo sono le prime forme incompiute di linguaggio, così come le voci della paura e dello stupore cominciano ad articolare i suoni contratti della parola. All'articolarsi primigenio del suono corrisponde lo strutturarsi sorgivo della scrittura; se qui il suono è essenzialità del tremore e della meraviglia di fronte al mistero del mondo, la scrittura è disegno essenziale per immagini. La parola ha il primato sulle lettere. Più precisamente ancora, le due "lingue" sono, in Vico, congiunte. La parola, all'inizio, è muta; nondimeno, è suono inarticolato. Il linguaggio, all'inizio, è segno; nondimeno, è scrittura inarticolata. *Suono* come embrione della parola e *segno* come embrione della scrittura: ecco l'insopprimibile unità di partenza di Vico. Egli critica i dotti, poiché spezzano la congiunzione tra parola e linguaggio. I dotti, dice Vico nel II Libro della "*Scienza Nuova*", stimarono cose separate le origini delle lettere e le origini delle lingue, le quali erano, invece, per natura congiunte (II, cap. IV).

I princìpi da cui, secondo Vico, i dotti avrebbero dovuto partire erano i seguenti:

concepire i primi uomini della gentilità, l'idee delle cose per caratteri fantastici di sostanze animate e mutevoli; di spiegarci con atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee (SCIENZA NUOVA, II, II, IV).

Da questa omessa considerazione è derivato:

Delle quali due cose, per natura, com'abbiam detto, congiunte, han trattato divisamente, onde loro è riuscita tanto difficile la ricerca delle origini delle lettere, ch'involgeva egual difficoltà quanto quella delle lingue, delle quali essi o nulla o assai poco han curato (*ibidem*).

Qualche tempo dopo Vico, Herder — come appropriatamente rilevato da Stefano Zecchi — tenterà di edificare una teoria del linguaggio a partire dal linguaggio e restando nel linguaggio, rescindendo completamente il legame da Vico scoperto e istituito tra la sensazione extra-linguistica e il linguaggio. Indubbiamente, nella critica di Herder alla posizione kantiana della "*Critica della ragione pura*" si affermano modalità di riorganizzazione e formalizzazione linguistiche ben attente alla individuazione e allo sviluppo dell'autonomia delle formazioni e degli atti linguistici, concepiti nella loro autosufficienza e secondo le regole immanenti della loro grammatica. L'extra-linguistico viene riconosciuto linguisticamente irrilevante. Col che il gioco vita/cose, suono della parola/segno della scrittura, che reperiamo in Vico, sfuma, sino ad eclissarsi. Alto è il prezzo pagato, per pervenire ad una più scientifica formulazione della teoria del linguaggio. Per Herder, il linguaggio ha un ruolo così essenziale per l'uomo, "proprio perché egli è un uomo". L'essenzialità del linguaggio si fonda sulla specificità dell'uomo e, pertanto, non può essere assimilato ai codici comunicativi di altre specie. È col linguaggio che l'uomo si esprime e col linguaggio nasce e si differenzia. Che è come dire: l'uomo col linguaggio nasce alla ragione, la quale è, pertanto, portato interno del linguaggio. Nel linguaggio risiede la ragione, poiché attraverso il linguaggio qui si manifesta la riflessione. L'extra-linguistico è irrilevante, poiché il linguaggio viene supposto come *sensu* umano: senso dell'"animo umano" e dello "spirito umano", dice Herder. Fuori dell'uomo non si dà linguaggio, poiché non c'è uomo fuori del linguaggio: in un certo senso, l'uomo è il linguaggio. L'uomo, in questa posizione, è espressione e riflessione. Il linguaggio, in quanto luogo per eccellenza della espressione e della riflessione, è il

contrassegno eccellente specificamente e assolutamente umano.

Ma è vero che l'uomo è compiutamente uomo fin dal principio? Che, cioè, fin dal principio è sintesi matura di riflessione ed espressione? L'uomo, in altri termini, è fin dall'inizio animale produttivo, animale espressivo, animale simbolico e animale linguistico? Vico risponderebbe sicuramente di sì a quest'ultima domanda. Con una precisazione: produzione, espressione, riflessione e linguaggio sono apparentati da una correlazione unitaria per ogni tappa specifica della messa in produzione, in espressione, in riflessione e in linguaggio del mondo. Ogni stadio della vita di un popolo, di una nazione conosce la sua correlazione di produzione, espressione e linguaggio. Ma la correlazione attiene sempre ad epoche determinate storicamente ed ha forme di determinazione transitorie, per quanto cogenti. Il linguaggio come unità di espressione e riflessione, per esempio, appartiene già allo stadio avanzato della vita di un popolo e di una nazione: quello dell'età degli uomini, incoraggiati e consigliati dalla "benigna ragione". Ci ricorda Vico: unità di espressione e riflessione è già linguaggio di filosofi; già non è più il linguaggio fantasioso del mondo fanciullo, nel quale la "riflessione" in senso rigoroso e stretto è ancora sconosciuta, comparando come poetizzazione del mondo e della natura.

Al principio, l'uomo è fanciullo: è vittima degli dèi, da cui è soggiogato. Per vincere il tremore che accompagna la nascita e l'infanzia, l'uomo divinizza cose e misteri e, per contro, si rappresenta gli dèi in sembianze umane. L'antropomorfizzazione rende il dissimile simile, dando luogo al dialogo, alla comunicazione linguistica. Entità ed esseri diversi, ma egualmente antropomorfi, si parlano e parlano. Al sublime poetico fa eco la divinazione che passa per il segno linguistico. Successivamente sopravviene il tempo degli eroi e, infine, quello degli uomini. La fenomenologia generale della temporalità storica designa, in Vico, una fenomenologia generale delle formazioni e degli atti linguistici. Più congruo è, allora, affermare che lo specifico assoluto dell'uomo

è il-suono-e-il-segno; specifico che soltanto da un certo punto in poi si fa correlato di espressione e riflessione. Il correlato è unità di arrivo che problematizza e complessifica l'unità originaria di suono e segno: in esso il suono si fa *parola espressiva* e il segno diventa massa di *codificazioni compiute* verbali e non verbali, obbedienti ad una grammatica evoluta.

L'uomo va compiendosi, portando a compimento la fenomenologia generale della temporalità storica e la fenomenologia generale delle formazioni e degli atti linguistici. Fin dal principio, egli è unità di suono e segno. Tappa dopo tappa la sua unità matura e cambia, assumendo identità via via diverse. Il suono muto dei popoli selvaggi è parola in frammento che parla; il disegno simbolico è scrittura che immagina il linguaggio: lo evoca. Il suono muto comincia ad esser parola; la scrittura evocatrice principia ad essere linguaggio. L'uomo non è mai senza parola e senza linguaggio, anche quando è muto e fa uso di scritture evocatrici. Egli emette sempre suoni e sempre lancia segni. Suoni e segni costituiscono il testo dei suoi messaggi, delle sue richieste e donazioni di senso. Il correlato di suono e segno è correlato di intendere e comprendere. Qui reperiamo, ad una profondità maggiore, la giustezza della intuizione di fondo della ermeneutica di Betti. Ma qui ancora, come suggerisce Stefano Zecchi, ci imbattiamo in un punto alto della riflessione kantiana: «I concetti della ragione servono per *comprendere*, così come i concetti dell'intelletto servono per *intendere*» (CRITICA DELLA RAGIONE PURA, II, III). Appare davvero singolare che la filosofia analitica e l'ermeneutica esistenziale non abbiano colto questo legame kantiano tra formalizzazione e sentimento del sensibile, quando già Herder, proprio nella sua critica a Kant, assume il linguaggio come senso dello spirito e dell'animo. In un testo del 1786, Kant è ancora più preciso: «Per quanto in alto collochiamo i nostri concetti e per quanto facciamo astrazione dalla sensibilità, rimangono ancora sempre legate ad essi delle rappresentazioni immaginative, la cui funzione propria è di rendere atti all'uso empirico questi concetti che non sono peraltro tratti dall'espe-

rienza» (CHE COSA VUOL DIRE ORIENTARSI NEL PENSIERO?). Già negli "*Scritti precritici*", a proposito del sentimento, egli distingue sentimento del sublime e sentimento del bello: nel primo il piacere è "frammisto a terrore"; nel secondo il piacere è "giulivo e sorridente". Comprendere ed intendere, già embrionalmente in Kant, rinviano tanto alla formalizzazione razionale quanto alla concettualizzazione intellettuale. Ma comprendere ed intendere vogliono dire *parlare* e, prima di tutto, parlare a se stessi. Dice Kant: «Pensare è parlare con se stessi ... e quindi anche *ascoltarsi* internamente (per mezzo dell'immaginazione riproduttiva)» (ANTROPOLOGIA PRAGMATICA).

Pensare, dunque, non è mera formalizzazione linguistica o mera riproduzione di concetti; è anche apprestarsi all'ascolto di se stessi: comprendersi ed intendersi. Le formalizzazioni linguistiche e le costruzioni concettuali sono tanto più precise quanto più sgorgano da un *pensiero dell'ascolto*, dall'ascoltarsi e dall'ascoltare. Nel pensiero dell'ascolto fanno pressione i sentimenti, i suoni inarticolati delle identità soggettive e la storia come oggetto che, a sua volta, è ascolto del tempo. Si potrà, certamente, obiettare sulla rigidità delle enunciazioni semiotico-linguistiche di Vico; ma, altrettanto sicuramente, in lui fa spicco e perno la connessione fortissima tra comprendere ed intendere, pensare ed ascoltare. Il suo è, per antonomasia, *pensiero dell'ascolto*. Nel suo pensiero il pensare è sguardo sulle cose, sul tempo, sugli uomini e la storia. Il suo pensiero che ascolta è linguaggio che sente emotivamente e storicamente il tempo e lo parla, ispezionando i suoi parlari e le sue lingue varie e mutevoli. Solo se il pensiero è questo ascolto, il linguaggio — così come voleva Herder — può essere un senso dell'animo e dello spirito. Autonomia delle forme del pensiero e autonomia delle formazioni linguistiche si richiamano; ma giammai comunicano, se si sospende l'ascolto del pensiero. Il tratto che intercorre tra pensiero e linguaggio è un tragitto percorribile unicamente passando per l'ascolto. Se il pensiero deve ascoltare il suono, il linguaggio deve esplorare il segno. Dall'ascolto del suono — fino al suono di ciò che è

mutato — e dallo sguardo sul segno l'unità originaria viene ritrovata e si complica al livello della sua storicità presente. L'ascolto, in Vico, si dà soltanto penetrando *l'interno* dei fenomeni e della natura umana: è sempre e solo ascolto dall'interno e dell'interno. Il linguaggio, in lui, è sguardo che dall'*esterno* sfoglia le stratificazioni che armano la natura umana, per abitarne i fondali. Vico, come dopo di lui Kant, sottrae incondizionato e assoluto all'esperienza della ragione, poiché l'incondizionatezza si rifà sempre ad un che di anteriore e profondo di cui non si può fare esperienza. È la *forza immaginativa* che richiama ed evoca l'assoluto inespugnabile. Ma qui siamo in una polarità diversa e irriducibile all'esperire empirico e razionale. Sta qui la grandezza somma di Vico: il vero "civile" della ragione non coarta o umilia la forza immaginativa, l'energia sentimentale; anzi, l'uno cresce in ragione diretta dell'altra.

In Vico, l'esperienza empatica e sentimentale delle cose e del tempo non scade mai ad empirismo; lo slancio proiettato verso l'affettività e le passioni non si riduce mai a sensismo; il primato benigno della ragione civile non si sclerotizza mai in elogio della razionalità asettica. Su questa fitta trama Vico è straordinariamente e produttivamente in contrasto con le filosofie del suo tempo, con le quali apre un confronto radicale. La radicalità teorica del confronto fa forte e rafforza la sua posizione. Calzanti quanto mai paiono le considerazioni di Francesco De Sanctis: «Vico resisteva. Era vanità di pedante? Era fierezza di grande uomo? Resisteva a Cartesio, a Malebranche, a Pascal, i cui *Pensieri* erano "lumi sparsi", a Locke, il cui *Saggio* era la "metafisica del senso". Resisteva, ma li studiava più che non facessero i novatori. Resisteva come chi sente la sua forza e non si lascia sopraffare. Accettava i problemi, combatteva le soluzioni, e le cercava per le sue vie, co' suoi metodi e co' suoi studi. Era la resistenza della coltura italiana, che non lasciava assorbire, e che stava chiusa nel suo passato, ma resistenza del genio, che cercando nel passato trovava il mondo moderno. Tra il retrivo che guardando indietro e andando per la sua via, si trova da ultimo in prima fila, innanzi a tutti a quelli che lo precede-

vano. Questa era la resistenza di Vico. Era un moderno, e si sentiva e si credeva antico, e resistendo allo spirito nuovo, riceveva quello entro di sé» (STORIA DELLA LETTERATURA ITALIANA).

Il pensiero di Vico è un pensiero della resistenza alla modernità che della modernità, però, fa esperienza radicale, alla ricerca come è del suo senso, della sua storicità e della sua autenticità. Per questo, il suo è un *pensiero autenticamente moderno*. Solo ciò che resiste è autentico, poiché non è stritolato nella morsa dell'inautentico che risiede nel presente e, attraverso di esso, nel tempo. L'energia della resistenza è una forza ciclopica, poiché tesa a ricomprendere in un sovrumano abbraccio tradizione e modernità, accogliendone e sceverandone i passaggi, gli scarti e le alterità. La resistenza, in Vico, trova supremo alimento nella forza immaginativa e nella cura della ragione rigorosa e problematica. Uniforme naturale, entro cui si danno i salti tra antico e moderno, e forza immaginativa, grazie alla quale origine e meta vengono "viste" nel loro assoluto energetico, costituiscono le chiavi di volta del suo pensiero.

Cap. 4 L'UTOPIA E IL LIMITE DELLA STORIA

Ciò che non trova adeguato spazio in Vico è la *formalità*. Da tale inadeguatezza prende luogo la sottovalutazione vichiana di alcun aspetti cruciali della rivoluzione epistemologica e teorica su cui si costituisce il pensiero filosofico e scientifico moderno, nonostante la dichiarata predilezione di Vico per Bacone, con Platone, Tacito e Grozio, uno dei suoi "quattro autori".

Su più di un essenziale punto, la resistenza di Vico alla modernità si rivela priva di solide basi e fondamenti. In linea generale, egli demistifica ideologia e pregiudizio scientifico del pensiero moderno; su singoli nuclei tematici, la mancata accettazione critica della modernità gli impedisce di portare ad ancora più radicale compimento il suo pensiero e la sua stessa critica del moderno. La sua *critica moderna della modernità* non mantiene fino in fondo tutte le sue radicali premesse. Ciò poteva darsi unicamente lasciandosi tutto e interamente attraversare, con consapevolezza critica, dal salto alla modernità. Così meglio resistendo ed agendo, riaffermando quei fili del tempo sospesi tra passato e futuro che il presente della modernità intendeva esplicitamente tranciare.

Equivocando su tali manchevolezze e sospingendo nell'oblio la radicale modernità del suo pensiero, si è potuto strumentalmente e superficialmente dipingerlo come "retrivo", "confuso metafisico", "antimodernista". Oggi siamo in grado di meglio apprezzare i singoli punti neri della radicalità critica di Vico, in forza dell'enorme sviluppo delle forme e delle modalità del pensiero filosofico e scientifico contemporaneo. Ma giova ricordare, per esempio, che neppure le confutazioni di Husserl ed Heidegger al *cogito* cartesiano pervengono a rigorosa conclusione; anzi. Nonostante Husserl ed Heidegger si avvalessero di una postazione gnoseologica ed epistemologica nettamente più avanzata a paragone di quella di Vico. Sarebbe veramente interessante e

straordinario procedere ad un'analisi comparata tra la critica vichiana al *cogito* e quelle argomentate e sostenute da Husserl e Heidegger. Questo è un capitolo di storia della filosofia che attende ancora di essere scritto.

Chi, invece, è estremamente consapevole del dissidio tra uomo e mondo, tra "formalità assoluta" e "realtà assoluta" è Schiller. In lui, la posizione dell'uomo nel mondo è posizionamento di tale dissidio. Per Schiller: l'uomo «realizza la forma, quando crea il tempo e al permanere contrappone il mutevole, all'unità eterna del suo io la molteplicità del mondo». Ma l'uomo, inoltre: «forma la materia, quando annulla di nuovo il tempo, afferma l'invariabilità del mutamento e assoggetta la molteplicità del mondo all'unità del suo io». Da qui due leggi in contrasto: «La prima spinge alla *realtà* assoluta: egli deve trasformare in mondo tutto ciò che è pura forma e in fenomeno tutte le sue attitudini; la seconda spinge alla *formalità* assoluta: egli deve estirpare da sé tutto ciò che è puro mondo e portare armonia in tutti i suoi mutamenti; in altre parole, *deve rendere esterno tutto ciò che è interiore e dar forma a tutto ciò che è esteriore*. Questi due compiti, pensati nel loro adempimento supremo, conducono al concetto della divinità, da cui siamo partiti» (EDUCAZIONE ESTETICA DELL'UOMO). Sullo sfondo di questo destino, in più punti, dicotomico si consuma il dramma dei poeti: «Ovunque i poeti sono, poi, per definizione, i *custodi* della natura. Dove non possono più esserlo del tutto e avvertono in se stessi l'influenza distruttrice di forme arbitrarie e artificiali, oppure hanno dovuto combatterle, compariranno come *testimoni* e *vendicatori* della natura. O *saranno* natura o cercheranno la natura perduta» (DELLA POESIA INGENUA E SENTIMENTALE). È grande merito di Stefano Zecchi aver riportato l'attenzione e la riflessione estetica su questi decisivi momenti schilleriani.

Realtà assoluta è molteplicità del mondo: è mondo, in quanto il mondo è molteplicità. La forma crea il tempo e l'uomo; creando forme, crea i tempi. Normalità assoluta, invece, è unità dell'io che forma la materia. L'uomo che forma il mondo non è l'io che forma la materia: forme del mondo e

forme dell'io, formazione del mondo e formazione dell'io si contrastano. L'io si pone come annullamento del mondo, per trovare dentro di sé la sua propria indispensabile unità. Tempo e materia hanno cicli vitali che divergono, costituendo l'esterno e l'interno della storicità dell'esistenza umana. Creazione di tempo e creazione di materia, creazione di forma e creazione dell'io collidono: la forma assoluta del tempo contrasta con la formalizzazione, altrettanto assoluta, dell'io. Quest'ultimo, per riconoscersi, è costretto a negare il tempo. Cosicché l'uomo, per ritrovare mondo e tempo e non misconoscere la sua irriducibile unità a fronte di mondo e tempo, è obbligato a esternalizzare ciò che è interno e a mettere in forma l'interiorità. Crea, sì, i tempi del mondo, ma anche la sua unità; formalizza, sì, la sua unità, ma non può fare a meno di entrare in contatto con la molteplicità del mondo e del tempo. È condizione; ma è pure condizionato. Se annulla definitivamente mondo e tempo, estirpa il fondamento di storicità della sua esistenza; se afferma unilateralmente il permanere fisso e assoluto della propria unità, rinuncia alla sua mutevolezza, poiché può mutare solo nel mutare del mondo.

L'autoesposizione dell'io non può essere per intero oggetto a se stessa; ha pure bisogno di forme su cui esercitare e collaudare, plasmare e verificare la sua "forza". L'io deve riconoscere l'autonomia della sua unità in un rapporto che lo colleghi ad una alterità e qui meglio incardinare e rafforzare la sua "relativa potenza". Al pari di tutte le altre unità, ha il bisogno di durare; e dura, applicandosi alla materia. Lo stesso pensiero ha questa ineludibile esigenza. La pura e semplice permanenza è sclerosi, è disidratazione dell'io. La durabilità vera si misura nel confronto col mutamento e la possibilità del durare è dipanamento nel contrasto tra realtà assoluta e formalità assoluta: la molteplicità della prima si comunica all'unicità della seconda e ognuna conserva la sua propria autonomia (cioè, permane) nel mutamento.

L'uomo si autoespone sempre in una realtà già costituita. Da questa deve ritrarsi, per ritrovare la sua costitutiva unità; a questa non può esimersi di far ritorno, per lasciarsi

avvolgere (ma non cancellare) dall'abbraccio del molteplice e imprimervi (ma non imporvi) il segno della sua unità. In termini che stanno a metà strada tra Vico e Kant, possiamo dire: l'interiorità è *ascolto* che procede verso l'esterno; l'esteriorità è *linguaggio* che penetra dall'esterno.

Vi sono crocevia, vere e proprie terre vergini per i sensi e il senso, in cui l'ascolto si fa linguaggio e il linguaggio ascolto. Questi i luoghi che Vico ha, in parte, lasciato inesplorati. Forma del tempo come molteplicità e materia dell'io come formalizzazione: ecco la zona che in Vico rimane inindagata. La formalizzazione dell'unità dell'io fissa e disvela il ritirarsi dell'io dal mondo e il suo farvi ritorno. Ecco perché la critica rivolta contro i fondamenti logico-razionali non può non rovesciarsi, polarmente, nell'esperienza particolare della loro "purezza cristallina" e della loro assiomatizzazione rigorosa (Wittgenstein).

Si tratta di incuneare un grimaldello nella logicità e razionalità del pensiero filosofico-scientifico moderno, facendo uso di Cartesio e della formalizzazione "contro" Cartesio e la matematizzazione e logicizzazione del mondo, avendo come angolo visuale, per dirla con Wittgenstein, i "problemi veri" dell'uomo. Dell'edificio cartesiano Vico intravede solo l'assetto di rigidità e l'annullamento della temporalità storica; non anche la liberazione storico-esistenziale che figura come uno dei portati dell'*Ego cogito*, come acutamente colto da Husserl.

Formalizzare — da Cartesio ai "giochi linguistici" di Wittgenstein — non sta ad indicare un mero mettere in forma; bensì è l'uscire dell'unità dalla sua dimora logica, nella fissazione di una dimora primaria più ricca di senso e di storicità. Itinerario, questo, che — come si vede — è anche specificamente vichiano e che, però, in Vico non trova compimento nell'area della formalità, ma solo in quella della storicità. La formalizzazione acquisisce all'unità della struttura logica dell'*Ego* la critica che parte dalla molteplicità. Le formalizzazioni più perspicue e attendibili sono quelle più problematichè, giacché più rigorosamente mettono in questione l'unità originaria della forma logica. Formalizzare, direbbe Wittgen-

stein, vuole dire mettere in codice *differenze*, contro ogni univocità di senso.

La formalizzazione è crocevia di intensa drammaticità e di intenso *pathos*. La critica dei mutevoli del mondo all'io si incrocia con l'incessante tentativo dell'io di estirpare il mondo intorno a sé. Ordine del mondo e ordine del soggetto paiono essere in una insanabile rotta di collisione. Ma proprio l'ordine del mondo e l'ordine del soggetto si incontrano e si respingono nella formalizzazione. Quest'ultima diviene assioma scarnificato privo di mondo, oppure razionalità totalitaria ridondante di mondo, soltanto se perde una delle sue dimensioni critiche costitutive. In virtù della sua doppia natura critica, la formalizzazione è perennemente esposta alla deriva dell'estremo soggettivismo o dell'estremo formalismo e nominalismo. In questo senso, essa non interessa esclusivamente il discorso scientifico o filosofico; investe lo stesso *milieu* artistico, in tutte le sue molteplici forme di espressione. Si pensi, p. es., alla esperienza di Joyce, di Valery, di Benn, di Ingeborg Bachmann e ai quadri di Van Gogh e Magritte. Si pensi, ancora, al problema della fondazione dell'estetica come piano nettamente distinto dalla critica; o, infine, alla stessa fondazione delle scienze dello spirito operata da Dilthey.

Può dirsi che i problemi lasciati irrisolti da Vico, grazie alla filosofia contemporanea, possono avviarsi a trovare le loro soluzioni in un doppio movimento. Per una parte, mantenendo ben fermi gli approcci storico-filosofici che, in Vico, valgono come critica di quei filoni della modernità che attemporalizzano la storia. Per l'altra, aprendo al moderno per ciò che di vivificatore è apportatore. Di questa *lettura intermedia* della modernità Vico ci fornisce primi importanti elementi; il restante rimane da pensare e da scrivere e ruota, in gran parte, attorno alla formalità, alla formalizzazione e ai linguaggi formali.

È sempre Schiller — ci ricorda ancora Stefano Zecchi — che, in una lettera a Körner del 19 dicembre 1801, ha ben chiara la necessità assoluta della forma: «...non si può amare e rappresentare l'universo... Per potersi riscaldare, il cuo-

re esige immagine dalla fantasia»; e questa immagine non può aleggiare "in una infinitezza senza forma". Più chiaramente ancora Goethe, in una lettera a Zelter del 30 ottobre del 1808: «Nessuno vuole capire che l'operazione più alta e unica della natura e dell'arte è la costituzione della forma, e nella forma la specificazione per consentire ad ogni cosa di divenire, essere e rimanere una cosa particolare e significativa».

Forza immaginativa e creativa, dunque, sono intimamente congiunte con il problema della forma. In Vico, la forza immaginativa tocca l'apogeo; ma stenta a mettersi in forma e a porre il problema della forma. Meglio: Vico dà l'idea e il percorso della generalizzazione della forma, ma non si sofferma sulle forme particolari che costituiscono il rovescio critico del tempo; vale a dire: non tiene coerentemente in conto le unità del permanere. Ciò fa sì che il "ricorso", per fare una sola esemplificazione, rischi di apparire come il proseguimento necessario del "corso", andando a designare contraddittoriamente una ferrea legge storico-formale. In penombra restano le forme storiche che specificano e particularizzano forme e crisi dell'andamento storico tra corso e ricorso. Cosa c'è tra corso e ricorso ? E che cosa c'è in termini di forme viventi particolari ? Cosa c'è di storicamente concreto nella crisi ?

Si tratta di esplorare nel movimento generale *della* forma, in quanto universale autodivenire, l'oggettività, la finitezza e la storicità *delle* forme. Pervenuto a queste altezze, il domandare vichiano resta muto, per il fatto che appare sprovvisto di una struttura linguistica centrata e perspicua. Vico non riesce a particolarizzare in enunciati formali i rivoli del pulsare storico, di cui vengono isolate grandi masse epocali e grandi conglomerati umani, tagliando e confinando nell'oblio le linee interne che ne sezionano e differenziano la composizione. Riafferrare e contestualizzare tali sezioni e tali differenze interne significa dare intimità e calore alla formalizzazione linguistica, facendo del linguaggio uno dei luoghi di formazione e ricerca della verità: una sorta di ermeneutica storica *generale* a carattere *locale*; ossia, il movi-

mento generale delle forme nel permanere durevole della forma; della forma linguaggio e delle forme linguistiche, in primo luogo.

Nel passaggio dalla storicità alla formalità, il cammino dell'utopia può essere meglio seguito e piantato. L'altrove dell'utopia e della storia reclama le sue forme ed ha i suoi linguaggi formali. Proprio la formalizzazione, l'individualità spezzata del linguaggio, l'*ethos* formalizzato da ogni testo ed evento scovano l'utopia nella storia già trascorsa e in quella che resta da scrivere. Se le passioni dicono della storizzazione dell'*utopia vivente*, i linguaggi della vivente formalità sono alla ricerca dei posti in cui ciò è avvenuto o il cui avvenimento si dà come possibile storico. Con Vico, scopriamo che l'utopia ha una traiettoria storica che, all'improvviso, si spezza e frana. Attraverso i linguaggi delle forme viventi e sulle forme viventi, siamo messi nelle condizioni di individuare i luoghi della frana, le azioni e le decisioni della riparazione, l'espressione della continuazione nel cambiamento. Qui si impianta la sfida alla possibilità del ricorso che non è solo ritorno alla barbarie, ma anche ripiegamento storico dell'utopia. Nello spazio che intercorre tra la storicità e la formalità, l'utopia affronta l'ascesa del corso e la ricaduta del ricorso e meglio elabora e riscrive il suo statuto, la sua storicità. Avviandosi a questo cammino, l'utopia apre una battaglia per la propria storicità, negandosi alla sublimazione dello spazio/tempo della metastoricità.

I linguaggi vivi delle forme vive innestano radici di storicità nel corpo in costruzione dell'utopia vivente, disvelando il limite della storia. Essi formalizzano, senza concessioni, il paesaggio entro cui la storia retrocede, ripiega, non riuscendo più a sopportare il suo stesso fardello. La formalità è scrittura del limite della storia: di quel limite vissuto, sentito e patito; ma è anche matrice dei rimedi possibili. È dimensione dell'utopia, allorché l'uomo, per elevatamente adempiere alla sua natura, si imbatte nel limite della storia e opera per varcarlo, aprendo un nuovo orizzonte di storicità ed esistenza. L'utopia, così, raccoglie il fardello che la storia non ha saputo sopportare, vi riguarda e scava dentro e lo

alleggerisce dai suoi molti macigni.

Qui non è l'andamento storico ad averci l'amore dell'utopia in corpo, così come Marx diceva del capitale, a proposito del lavoro salariato; bensì è l'uomo come utopia che affronta la storia come limite. L'orizzonte della finitezza storica è valicabile dall'infinitizzazione dall'uomo operabile ed esprimibile. La compresenza di divino e storia nella natura umana è la forma storico-corporea dell'utopia. Solo nella natura umana possiamo reperire una dimensione utopica. Nell'oscillazione del destino umano tra infinito e povertà si sgrana il destino dell'utopia. L'uomo, come storicità dell'utopia, è prossimo a valicare il limite della storia. Ove ciò accade, egli scrive la storia per la seconda volta. Se ciò accade, da qui in avanti, può fare a meno di Vico; ma proprio da lui siamo stati condotti per mano fin qui. Ove ciò non accade, ritorna il trionfo del ricorso e, con lui, riprecipitiamo nella "storia prima". Abbiamo di nuovo — e più che mai — bisogno di Vico, per risalire al bordo in cui la "storia seconda" ritorna come il possibile dello sfondamento del limite della storia.

Niente più del valicamento del limite della storia infinitizza l'uomo e la sua storia: l'uomo qui si infinitizza, per più congruamente storicizzarsi. L'utopia vivente è storicizzazione della "potenza" dell'uomo e della sua dignità; così come l'infinitizzazione è "potenza" e dignità dell'utopia che storicamente abita nella casa dell'uomo. Non è questione di una "volontà di potenza", di un sapere e di un potere dispotici ed imperiali. Volontà e coscienza, ci insegna Vico, attengono al certo; noi qui ci muoviamo nei territori del vero, della verità e autenticità della posizione dell'uomo nella storia. L'uomo è causa motrice e causa finale nella storia; ma, alla fine, la storia prende il sopravvento sul moto e le finalità della storicità dell'uomo. Moto e finalità, allora, vanno ricostruiti, a partire dalla seguente comprensione: la verità della storia non è la verità dell'uomo e della sua storicità. È vero: è l'uomo che fa la storia; ma la storia si rivolta contro l'uomo. Cosicché, per non sfuggire alla responsabilità, l'uomo si trova dinanzi a sé il compito di rifinalizzare la storia, riarticolando il moto e le finalità della sua presenza storica.

Salta proprio qui l'inganno pseudo-modernista che ha istituito una dicotomia secca tra utopia e scienza: l'utopia, in quanto contrassegno della verità della posizione dell'uomo nel mondo, non è disgiunta dalla scienza; come la scienza non lo è dall'utopia. Presso i Greci, si sa, la filosofia era anche scienza; non soltanto utopia della "vita buona". L'estetica e ogni disciplina artistica, si sa, non costituiscono soltanto istanze utopiche; concretano e fanno uso anche di forme scientifiche. Entro questo ambito il linguaggio, più rigorosamente, va concepito e definito *come utopia e come scienza*. Certo, dopo aver demistificato l'antinomia tra utopia e scienza, non si può rovinare nella mistificazione speculare della loro coincidenza. Anzi, quanto più la scienza sa autonomizzarsi e riesce a dotarsi di uno statuto vivo, tanto più recita un ruolo primario nell'emancipazione umana; come per primo ha genialmente intuito Bacone. A patto che non vada caricaturizzandosi in forme scientiste e tecnicistiche: scientismo e tecnicismo non costituiscono il destino crudele e necessario della scienza e della tecnica; piuttosto, ne rovesciano e corrompono l'autenticità.

L'utopia non sussume l'uomo; è dentro l'uomo. Non è "volontà di potenza"; ma "potenza" e dignità della storicità dell'uomo, attraverso le quali riorganizzare la storia. Così come la fa ed organizza, l'uomo può rifare e riorganizzare la storia in prospettiva liberante *qui ed ora*. Il *qui ed ora* dell'utopia è il calore, il colore delle prospettive della storicità; di contro, al limite superiore, v'è il *qui ed ora* del ritorno alla barbarie. L'anti-utopia della storia di contro all'utopia dell'uomo storico: questa la posta in gioco tra destino della storicità e destinalità tragica della storia.

Senza l'uomo non vi potrebbe essere storia; ma, in quanto oggetto dell'uomo, la storia si rivolta contro il suo facitore, il suo fattore. Come ogni oggetto, essa scappa di mano al soggetto: divenuta massa enorme oggettivata e oggettivante, tende a "soggettivizzarsi", indebolendo e scarnendo il soggetto in guisa di irrilevante e periferica oggettività. La rivolta della storia contro l'uomo misura esponenzialmente il dominio che l'uomo ha tentato di affermare su di essa. Chi

si fa padrone, prima o poi, scatena l'ira e la vendetta del servo: cieca e abbruttente era la signoria e cieca e abbruttente sarà la vendetta. La tirannia del soggetto alimenta la tirannia delle forme del tempo e l'una e l'altra si scontrano inesorabilmente: valori del soggetto avverso valori delle forme del tempo e all'opposto.

La formalizzazione va nella direzione di una messa in chiaro delle forme e dei valori della storia. Ci consente di scongiurarne la furibonda vendetta; ma, ancora di più, evita che l'autoesposizione storica dell'uomo si incarni nel dominio dell'uomo sulla storia. Ciò perché si perviene ad una messa in chiarimento ed estrinsecazione del moto interiore e della dinamica esteriore dell'uomo. La formalizzazione viva e vivente, che non si avvita nel nominalismo e nella logicità rarefatta, è questa messa a fuoco: messa a fuoco di forme vive. In questo senso, formalizzazione e linguaggi formali hanno una funzione prognostica e, insieme, terapeutica. Forme e movimento delle forme vengono disoccultate: formalizzare è qui strappare le cose al nascondimento nell'inerzia, restituendole al cammino della verità. Inoltre, formalizzare è qui fare ritorno al concetto già formalizzato e verificarlo, arricchirlo o deviarlo di senso: avvicinarlo sempre di più alla verità, allontanandolo sempre di più dall'errore; e così via. Formalizzare è qui cura che torna periodicamente a chi è nella malattia e che fa ritorno allo stesso sano, poiché tra malattia e salute non si dà mai uno scarto definitivo e incolmabile. Non può sorprendere, pertanto, che i linguaggi formali, nel corso di questo secolo, abbiano conosciuto uno sviluppo così forte e abbiano avuto una massiccia funzione terapeutica rispetto a "disturbi mentali" e "malattie esistenziali" altrimenti inavvicinabili e inaggregabili.

Mettere in forma è rendere visibile il rapporto che in ogni fenomeno, entità e vivente si dà tra *ordine* e *devianza*. La formalizzazione è qui il diagramma di questo rapporto: ne fissa il presente e ne prospetta la tendenza, consentendoci di intervenire su di esso, allo scopo di mantenere o restaurare una relazione di equilibrio dinamico tra ordine e devianza. Ora, tra uomo e storia chi si trova nel posto dell'ordi-

ne e chi in quello della devianza? Nessuno dei due. Ogni uomo è sempre posizione di ordine e devianza; la storia è sempre reticolazione di ordine e devianza. Come la storia, ogni uomo deve trovare il suo equilibrio. Esempio e sommo atto di equilibrio (tra ordine e devianza) è lo sfondamento utopico del limite della storia.

Formalizzare, si sa, è anche nascondere; prestare aiuto alle cose di già nascoste, per rafforzare il nascondimento; come pure, togliere il respiro vivo alle cose e seppellirle sotto la lastra di ghiaccio dei costrutti formali. È questa la faccia più indagata, finanche "criminalizzata", della formalizzazione e non mette qui conto insistervi. Se in ogni forma opera il rapporto ordine/devianza, poteva la formalizzazione sottrarsi? V'è sempre la necessità di rilevare, nella formalizzazione, da quale ordine si muove e verso quale ordine si devia: se l'ordine è ordine *del* vero e se la devianza è devianza *dal* falso. Nel rapporto di coappartenenza tra ordine e devianza, vero e falso muovono sempre insieme: la formalizzazione corretta contiene sempre *in fieri* quella falsa e reciprocamente. La critica della cattiva infinità della formalizzazione non può non incanalarsi verso la problematica messa in codice del vero. Formalizzare il vero è infinitizzarlo; e ciò non conosce un termine ultimativo o un blocco. La verità è fluente; e fluente è la movenza del vero. Neanche il falso si acquieta nelle forme della stasi.

L'uomo di Vico si decentra rispetto alla storia, ma non in confronto alla formalità. Con questa si relaziona solo e sempre come centralità, come "centro unitario" di comando. Non è una dialettica erotica quella che denota il legame vichiano tra uomo e formalità: la seconda è dal primo comandata o respinta. Erotica e decentrante, in Vico, è la connessione uomo/storia. Formalità e formalizzazione sono da Vico ritenute prigionie storiche dell'uomo e, come tali, avversate. Ma formalizzazione è anche ascolto: pensiero che ascolta, non solo il suono e il segno della storia, ma anche suono e segno delle forme. È ascolto della mera oggettività e penetrazione del cristallo glaciale che toglie la parola alle forme; è, inoltre, sprofondamento in ciò che è muto e che, attra-

verso proprio la formalizzazione, riaffiora in superficie. Attraverso la formalizzazione, ciò che è muto, riprende la parola. Questo ascolto messo in forma non è autoriferimento linguistico; bensì scoperta da parte del linguaggio delle forme vive in rapporto alla sua vitalità. Il linguaggio scopre la sua vita, scoprendo la vita che gli è intorno: dando parola a ciò che, senza di lui, tace, conquista la parola alla vita e la vita alla parola. Non di tutto può dire; perciò, è anche ascolto. Non tutta la vita può essere riportata a parola; ma ogni parola può rimandare all'intera cifra della vita. Nell'ascolto l'oscuro e l'ignoto non esprimibili dalle strutture linguistiche sono presenza che si fa vedere. Il gioco di rimando dei suoni e dei segni sposta di continuo verso l'indicibile, il quale diventa immagine, respiro, sensibilità esperibile, al di fuori delle strutturazioni linguistiche. Dire l'indicibile non è dato al *logos* linguistico e alla sua sintassi logica. Nondimeno, è dato ascoltarlo in un esperire sensibile oltre i sensi immediatamente toccabili: quanto più si sensibilizza l'animo umano, tanto più si sensibilizzano e rigorizzano le formalizzazioni linguistiche, consapevolizzandosi dei limiti invalicabili della loro propria azione ed espressione. La formalizzazione è, per questo, non soltanto una *tecnica*, ma anche un'*arte*. Una volta di più: linguaggio come utopia e come scienza.

Cap. V

FORME POLITICHE E NATURA DEL 'POLITICO'

Garantire la società nella storia è fare riferimento ad un ordine politico, conservato o rovesciato il quale la società è fatta salva. Inestricabilmente ciò rinvia al rapporto governo/governati: intorno a questo fuoco gravita l'ordine sociale (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XIX).

Rileviamo subito un principio di capitale importanza: il governo si modella conformemente ai governati e, dunque, non può essere dominio. Soltanto lo stato di ferinità che consegue alla dissolutezza giustifica, in Vico, la dominazione: i popoli che si fanno bestie, meritano di essere trattati da schiavi, dirà Vico; e lo si vedrà. Ma fuori da questa ipotesi catastrofica congruità del governo ai governati significa dare luogo ad un ordine politico conforme alla natura dei governati, il cui riferimento costante è la salvaguardia delle istituzioni civili. Nella natura dell'ordine politico v'è qui il rispetto della natura dei governati. Il variare delle forme dell'ordine politico deve corrispondere al variare della natura dei governati. Qui il comando politico parte dal basso; dall'alto cala il disciplinamento, la coesione entro un quadro unitario di valori comuni riconosciuti e condivisi e, pertanto, regola e norma dei comportamenti civili. La natura dei governati, in quanto alla sua politicità, ha rilevanza privata. Il governo, basandosi su di essa, le fa prontamente acquisire una rilevanza pubblica. L'ordine politico che si costituisce in conformità della natura dei governati è scuola pubblica di principi: non solo la natura dei governati si socializza in maniera ricca, ma ottiene un riconoscimento politico pubblico. Riconoscimento pubblico e salvaguardia politica costituiscono il fulcro di quella decisione politica che conserva la società.

In Vico, cogliamo una stretta relazione tra il 'politico' e il 'sociale'; e lo si è visto. Reperiamo, altresì, l'internità dell'etica al 'politico', nella misura in cui quest'ultimo si costituisce come scuola pubblica di principi. Il momento specifica-

mente politico si fonda con un forte richiamo e una salda proiezione verso l'etica. La congiunzione di etica e politica è, in Vico, concretazione del conforme naturale in collegamento con la congruità della socievolezza pubblica: conforme politico e conforme etico si saldano. L'avanzare del diritto naturale con l'avanzare dei diritti civili e col proseguire dell'incivilimento non si cristallizzano in un 'politico' rescisso dalla morale dei popoli. Al contrario: in Vico, non c'è evoluzione, non c'è trasformazione che siano in grado di oscurare gli spazi dell'etica, la quale rimane piantata ben in corpo all'ordine politico. Una delle supreme cure dell'ordine politico, per Vico, è quella d'essere scuola di principi pubblici: cioè, invero della morale di un popolo. È il popolo, di nuovo, il punto di abbrivio del 'politico', lo spazio di conformità cui si ispirano le forme di governo. Il 'politico' non è ispirato o finalizzato all'ordine; bensì l'ordine politico si costruisce conformemente alla natura e alla morale di un popolo. Tanto più le forme di governo non possono essere considerate delle tecniche: nessuna tecnica può risalire allo spazio dell'etica e all'unità culturale e antropologica di un popolo.

Ma quale, ora, la natura dei popoli col variare dei tempi storici? (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XCII, XCIV).

Le leggi sono conferimento di forza, di potenza: perciò, le vogliono i deboli e le ricusano i potenti. Quelli vogliono diventare potenti; questi non vogliono diventare deboli. Gli ambiziosi e/o i tiranni procedono a colpi di leggi, per fare proselitismo e costituire una "base di massa" al loro potere in formazione. Il principe, che è il sovrano legittimo, usa le leggi come bilanciamento delle opposte tendenze: la forza dei potenti e la minaccia dei deboli. Le leggi del principe, almeno in teoria, tutelano i deboli, per proteggere la sovranità dai potenti. Ogni classe sociale, ogni ceto e ogni casta ha un rapporto "strumentale" con le leggi: le usa, manipola o avversa in funzione del suo particolare interesse. Tutti le vogliono, tranne i potenti, i quali hanno di già la potenza e le leggi ad essa potrebbero porre freno. La potenza è autonomia dalle leggi, in questo caso.

Questa potenza è qualche cosa di più del potere legale e del potere legittimo: entrambi li surroga e li sostituisce, ad un livello di volontà politica e assolutismo totalizzante nettamente superiore. Questa potenza è potere debordante, incurante della sua legalità e legittimità: sul punto, si delinea una inversione dei modelli culturali e politici novecenteschi classici, i quali tratteggiano in positivo la "potenza" e in negativo il "potere". Il tipo di potenza che Vico assume come bersaglio critico è quello che aspira a tanto potere da poter fare a meno delle leggi: la potenza è qui potere sulle leggi. Il mezzo che neutralizza questa volontà di potenza sta, perciò, nelle leggi; come nelle leggi sta, in Vico, la possibilità di disciplinare e ricomporre il popolo intorno ad una causa politica comune. Nelle leggi, ancora, risiedono le opportunità di stabilizzare e controllare i conflitti tra la plebe e i potenti, costituendo un forte e legittimo baricentro politico, equidistante tra le parti in causa.

Come si vede, in Vico, la casistica politica è molto articolata e quasi sconfinata nel disincantato realismo politico machiavelliano. Tutti i casi passati in rassegna configurano situazioni caratterizzate, ognuna a suo modo, da stabilità politica. La stabilità si inceppa ed entra in crisi, laddove è storicamente prodotto (o si produce necessariamente) un eccesso, rompendo l'equilibrio tra polarità opposte. Ognuno dei casi tipici abbozzati è, a modo suo, qualificato da un grado di libertà naturale. La parabola di questa libertà si abbassa, a misura in cui accanto alla massa dei beni necessari si affianca quella dei beni superflui. La libertà decresce e si infiacchisce e la stabilità politica si dissolve nella dissolutezza. Anzi: la naturale libertà, al punto più basso di questa curva parabolica, si converte in schiavitù civile, con la corruzione e il perversimento di tutte le istituzioni civili.

Gli idealtipi dell'evoluzione del 'politico', in Vico, ruotano attorno al nesso soggezione/libertà. Uscire fuori dalla soggezione e dare forma all'eguaglianza e alla libertà rappresenta il primo modellarsi della tipologia del 'politico'. L'idealtipo dell'eguaglianza conferisce dignità politica e "potenza" storica all'esistenza e al destino delle plebi, tanto nelle re-

pubbliche aristocratiche che nelle repubbliche popolari. Il passaggio dalle prime alle seconde trova il suo punto di applicazione nell'attività politica delle plebi; ed è sempre lo sfrenarsi dell'attività politica delle plebi che è causa del precipitare dell'eguaglianza e, con essa, della repubblica. Il passaggio che conduce dall'eguaglianza di tutti al potere di tutti corrompe le repubbliche popolari e, come antidoto all'anarchia, rende possibile l'avvento delle repubbliche dei potenti. Al dispotismo dei potenti si può trovar rimedio, solo instaurando (o restaurando) l'autorità delle leggi che, però, è esposta alla caduta nell'anarchia. Dalla corruzione delle forme della repubblica non può che discendere una autorità fondata su leggi che si frammentano in una proliferazione di interessi, i quali tentano di riconvertire la loro legittimità in legalità. L'unità politica si spezza e l'autorità si frantuma in una miriade di particolarismi. La proliferazione dei particolarismi è causa di instabilità politica, non soltanto di disolutezza e corruzione.

Un nuovo centro di unità politica viene richiamato come restaurazione dell'ordine e della congruità del rapporto governanti/governati; a questa altezza subentra il trapasso dalla repubblica alla monarchia. In Vico, la monarchia non è riduttivamente restaurazione dell'ordine politico; bensì salvezza del principio politico dell'ordine dalla corruzione delle forme repubblicane e dalla tirannide. Essa è qui la soluzione politica che ristabilisce l'equilibrio nel rapporto tra soggezione e libertà, facendo trovare una dinamica di regolazione e congruità alla relazione tra governanti e governati, in modo tale che il principio dell'autorità delle leggi non si sbilanci né a favore dei primi e né a favore dei secondi. Il 'politico', fatto accorto dei propri mali, trova rimedio nella monarchia, la quale coniuga in maniera esemplare forma e "potenza" con autorità e libertà. Una volta di più, discopriamo il legame assai stretto tra diritto naturale e moralità dei popoli, da un lato, e principio di autorità e libertà, dall'altro (LA SCIENZA NUOVA, I, II, CIV-CXIV).

La legge non animata da ragion naturale è una forma di tirannia: l'autorità vera non è fondata sulla legge in quanto

ordinamento positivo imposto; bensì sulla benignità naturale della ragione posta come motivo di ispirazione della legge. Autorità, legittimità e legalità qui attecchiscono non sul diritto positivo, ma sulla conservazione della condizione dell'uomo in società, sotto forma di conservazione e sviluppo del genere umano e della società. V'è una interconnessione tra la conservazione del genere umano e la conservazione della società, implicandosi l'una con l'altra. La società è insediamento ed emancipazione del genere umano: essa si conserva solo se assume come suo fulcro la naturale libertà del genere umano. Il diritto naturale precede sempre il diritto positivo.

In Vico, le *forme politiche* figurano quali reti protettive delle *forme sociali*, attraverso l'individuazione e la fissazione delle *forme giuridiche* e delle *forme di governo* della società. Il legame di equilibrio o di squilibrio tra forme di governo ed emancipazione del genere umano svela la natura e il carattere delle forme giuridiche e delle forme politiche. Tale legame si può qui categorizzare come "essenza" della politicità delle forme. Legame sociale e legame del genere si implicano: spesso, l'implicazione assume le forme dell'antinomia. Una *logica antinomica*, al di là della superficie dell'ossimoro, è profondamente incuneata alle radici del 'politico', costituendo uno dei tratti specifici della sua fondazione epistemologica. La profonda "logicità" di alcune profonde dissimmetria del 'politico' ci riporta, per così dire, all'*episteme politica* che è, al fondo, sospensione dei principi di concordanza e corrispondenza unilineare. La teoria stessa della sovranità (in Hobbes, p. es.), non è solo risucchio dell'Altro, ma anche inesorabile rinvio all'Altro. La metafora della inimicizia Leviathan/Behemoth è emergenza che sospinge fino allo zenit dell'assoluto la logica antinomica del 'politico'. La stessa teoria della rappresentazione si frange sulla dura roccia in cui immagine e immaginazione, nonché gli interessi e i diritti della cittadinanza, risucchiano nella rappresentanza istituzionale l'emergente e il nuovo, non riuscendo più a rinviare, a "rappresentare" il rinvio ad un altro tempo, ad un altro scorrere simbolico e immaginativo della temporalità storica

e della storicità dei concetti, della libertà e della felicità.

La teoria della decisione schmittiana, imperniata sulla polarità amico/nemico, stringe attorno a due mere figure della temporalità e a due soggetti della storicità quella logica antinomica che scuote l'interiorità del 'politico'. L'inimicizia amico/nemico è il portato inevitabile dell'*episteme* politica e del suo insopprimibile carattere antinomico. L'antino-mia si proietta dall'essere al fare del 'politico'; dalla *praxis* alla *poiesis* del 'politico'. Ciò non toglie che la coppia polare amico/nemico sia solo un terminale, la periferia di questa costellazione epistemologica.

Pare quanto mai urgente avvicinare tale costellazione con la passione metodica e il rigore con cui Matte Blanco avvicina ed esplora l'universo freudiano e che lo hanno condotto dalla *biologica* alla *antinomia costitutiva*. Se per Freud: "Nel sistema inconscio non esiste la negazione, non esiste il dubbio, non esistono i gradi di certezza", che dire, allora, del 'politico'? Cosa ha più forza logica, più potere di logicità, all'interno del 'politico'? I suoi raggruppamenti stringenti e le sue categorie cogenti? Oppure i punti di fuga, la centrifugazione dei centri concettuali del codice politico, cristallizzati nei tempi delle istituzioni? La logica più riposta del 'politico' non è, forse, la messa in stato d'accusa del potere illegittimo e illegale? E questa dissimmetria delle forme politiche non possiede, forse, una profonda e articolata "logica formale", prima ancora che politica?

Il rapporto tra 'politico' e potere non è lineare. Il 'politico', al fondo, si interroga inarrestabilmente sulle forme del potere; "quale potere?" è la sua ossessione interrogante. La precipitazione scienziasta-decisionista sospende tale interrogazione. Cessa di inoltrare domande al potere e gli si pone al servizio, in funzione sistematizzante e incrementale: il 'politico', per dir così, si immanentizza totalmente nel potere, identificandosi con lo Stato e omologando il momento statuale alle procedure di governo. La stessa posizione schmittiana che situa il 'politico', come si è acutamente fatto osservare, "oltre lo Stato", coniuga il momento della decisione come prassi di comando. Qui, per sfuggire alle

aporie dello Stato liberal-democratico, il recupero dell'autorità politica, della sua storicità e del suo spazio di decisione, avviene a tutto scapito della logica antinomica, nucleo essenziale e profondo del 'politico'. In confronto a questo nucleo, il raggruppamento amico/nemico non è niente di più di un precipitato fantasmatico.

Per spostarci ad un altro versante, l'assolutizzazione marxiana del conflitto di classe intorno alla polarità proletariato/borghesia è implicitamente imperniata sul presupposto teorico che lo "Stato di diritto" sia l'estrema e ultima forma di Stato declinabile dalla borghesia; esattamente come il capitalismo pienamente sviluppato viene ritenuto l'ultima forma di sfruttamento classista e l'ultima modalità di alienazione sociale e interindividuale. Tutto il discorso si regge qui su una precondizione epistemologica, secondo cui al massimo livello di vigenza dell'antinomia si dà il salto dialettico alla riconciliazione degli opposti. Forme politiche e forme sociali, perdendo il loro carattere antinomico, diventerebbero funzioni e fattori di libertà. Il comunismo, in Marx, è il "dopo", lo sbocco che succede al crollo catastrofico delle logiche antinomiche. È critica materializzata e perenne dell'antinomia (tra struttura e sovrastruttura, essere e coscienza sociale, rapporti di produzione e forze produttive, carattere privato della produzione e carattere sociale dell'appropriazione ecc.). Libertà ed emancipazione, in Marx, si confondono e surrogano, poiché tutto rimane ancorato al dissidio tra *citoyen* e *bourgeois*, senza mai discendere al livello sottostante in cui più profondamente il contrasto si agita tra la politicità dell'uomo e l'intimità del soggetto.

In che maniera, invece, Vico coglie le dissimmetrie dell'*episteme* politica? In che modo la sua, pur insopprimibile, ricerca del "certo" non elide e non feticizza la ricerca del "vero"? Come è possibile principiare, con Vico, a ricercare i luoghi caldi e riposti della logica antinomica del 'politico'?

Partiamo, con Vico, dalla legittimità e legalità della consuetudine e dalla tirannia della legge: la consuetudine è ragionevole; la legge non è animata da ragione naturale. Comandare sulla consuetudine è da tiranni: significa esercitare

forza. La consuetudine, dice Vico, ordina e riordina il diritto naturale, il quale nasce contestualmente ai costumi umani che, a loro volta, promanano dalla "natura comune" delle nazioni. Per questo, a buon diritto, Vico può affermare che è il diritto naturale a conservare la società umana. Esercizio di forza, dunque, equivale a comando sui costumi generati dalla natura umana: forza è comando sulla natura. Attraverso la legge, il comando assume forme politiche: le forme politiche della forza si caratterizzano principalmente come antitesi che governa la natura umana; e i costumi dell'ordine politico, così, sovrainposto, affermano il loro imperio sui costumi della socievolezza umana, facendone scempio. La legge che si pone come negazione del diritto naturale è legalità illegittima: la tirannia stessa, come fatto già osservare da Platone e Aristotele, è una forma politica della legalità; ciò non toglie che rimanga tirannia: vale a dire, forma politica illegittima. Analogamente, la negazione della natura umana è attribuzione *ex novo* di una natura artificiale al corso degli eventi e alla medesima struttura caratteriale degli uomini. La società umana non passa più per la conservazione e la difesa del diritto naturale, ma procede attraverso l'assemblaggio di un ordito politico legiferante sulla società. Da un lato, tale ordito difende il tessuto sociale dalla ferinità e dalla bellicosità delle passioni; dall'altro, gli cuce addosso una camicia di forza, impedendo il trascorrere delle passioni in virtù. Se, come vuole Aristotele, l'uomo è *zoon politikon*, è pur vero che la socievolezza della sua natura è anteriore alla politicità del suo costituirsi quale soggetto storico collettivo legiferante. Si potrebbe dire: la comunità precede sempre lo Stato e sempre lo travalica. E lo Stato, come vogliono Marx ed Engels, è "comunità illusoria" solo se lo si considera traumaticamente rescisso dalla comunità naturale che lo origina, la quale, in quanto suo fondamento, lo trascende.

Lo Stato come comando è termine medio tra comunità naturale e società storica: si trova la comunità alle spalle e la società davanti. La mediazione statale può conoscere tre principali forme di perversione:

(a) la centralizzazione entro il suo corpo "artificiale" della

- comunità e della società, base della formazione del potere assoluto;
- (b) il sacrificio delle esigenze e delle istanze della comunità naturale sull'altare degli interessi della società;
 - (c) l'opposizione alla liberazione, in nome della stabilità primigenia della comunità.

In Vico, la mediazione dello Stato non finisce mai prigioniera di queste sabbie mobili: lo Stato è sempre mediazione politica attiva tra diritto naturale e legge positiva, tra comunità naturale e istituzioni civili, fra tradizione e modernità. La sfera d'azione della mediazione statale è minima e massima, al tempo stesso, in perfetto equilibrio tra lo "Stato minimo" medioevale e rinascimentale e lo "Stato massimo" hobbesiano. Lo Stato, in Vico, cerca il *suo* spazio e circoscrive la *sua* autonoma arena di influenza, contro gli eccessi minimalisti e massimalisti. È vero: Vico guarda con particolare favore al Cinquecento italiano; ma lo fa, per scongiurare l'eccesso di statalismo e decisionismo del Seicento europeo. Semmai, il torto che gli può essere addebitato è quello di non aver colto i nuclei forti della rielaborazione a cui Machiavelli sottopone il pensiero politico italiano ed europeo, facendolo inclinare verso quella interpretazione tradizionalista del pensiero machiavelliano, assunto unilateralmente come metafora della "ragion di Stato". In Vico, non v'è una specifica e adeguata analisi del conflitto, come manca una dinamica previsionale delle trame del conflitto in tempi storici ristretti e in spazi brevi, con particolare riferimento al rapporto tra Stato e società. Tutto ciò, invece, occupa un posto nevralgico nel pensiero di Machiavelli, fino al punto da farlo configurare come uno degli autori massimi di un paradigma conflittuale del 'politico', ancor oggi assumibile come essenziale orizzonte di riferimento. Non certo a caso, nel suo riferimento positivo alla dialettica del conflitto sociale, Rousseau si richiamerà, in più di un punto, alle tesi del Segretario fiorentino.

La mancata previsione vichiana del gioco conflittuale nella genetica delle forme politiche e quelle sociali dipende, in larga parte, dal residuo di lettura organicistico-providen-

zialistica presente nella sua posizione. Sul punto, il neo del discorso vichiano sta esattamente nel paradosso che non vede la logica antinomica della politica assegnare un appropriato posto al conflitto. E non solamente al conflitto sociale e alla sua storicità, ma a quello, antropologicamente e culturalmente ben più rilevante, tra politicità dell'uomo e intimità del soggetto; come si è tentato di esaminare nei capitoli precedenti.

Uno dei luoghi di formazione originaria del conflitto sociale riposa nel contrasto ineliminabile tra uomo politico e soggetto intimo, tra la sfera dell'agire pubblico-istituzionale, con i suoi corrispettivi fini, e la sfera dell'interiorità, con la massa inestricabile di pulsioni esistenziali. Se la *libertà* è il luogo privilegiato e ottimale dell'uomo politico, costituendone la zona teleologica virtuosa, la *liberazione* è l'istanza perfeffibile che ispira il soggetto. I luoghi della libertà e i territori della liberazione costituiscono insieme una massa critica. La libertà politica non vale a surrogare la liberazione della soggettività, con la quale è in una relazione di attrito. L'urto della politicità dell'uomo sull'intimità del soggetto porta in superficie la latenza di un conflitto originario che né l'istituzione politica e né la rappresentazione soggettiva, di per se stesse, possono scongiurare o mediare. L'antinomia non è risolubile, facendo ricorso a logiche unilineari o univoche. Si tratta di mettere a punto una logica antinomica del 'politico', partendo dalla considerazione di esso quale "destino"; e allestire una logica antinomica del soggetto, aprendo un varco tra interiorità e socievolezza. Nel primo caso, fa la sua comparsa sulla scena il 'politico' come *categoria e sistema di mezzi/fini della libertà*; nel secondo, appare l'intersoggettività *come figura e relazione comunitaria della liberazione*. In ambedue i casi, il dissidio tra 'politico' e potere e tra soggettività e forme del dominio non è eliminato o eliminabile; come non è eliminabile quello tra 'politico' e soggetto. La logica di questa rete di relazioni antinomiche ha come risultato perseguibile e storicamente possibile la delineazione di un ordine sociale che sia, al tempo stesso, politicamente libero e soggettivamente liberante. Libertà del 'po-

litico' e liberazione del soggetto cessano di collidere univocamente, se libertà e liberazione si approssimano in una struttura interconnessa. Questa combinazione possibile è animata da una profonda logica antinomica. Il fatto che la si postuli come possibilità, come testo antinomico che resta di volta in volta da scrivere, immaginare e pensare, incunea qui uno scarto incolmabile col discorso organicistico e quello teleologico.

Per dirla con espressione vichiana, l'antinomia politica principale che rimane da indagare è quella tra autorità delle leggi e autorità della ragione umana. Solo se si parte da siffatta antinomia, diventa agevole comprendere quanto sia duro praticare e sperimentare le leggi. La legge è il testo del *certo pubblico* che, però, sta in opposizione con la *comunità*. Dice Vico, ricordiamolo: «Il certo delle leggi è un'oscurità della ragione unicamente sostenuta dall'autorità». La legge oscura la ragione umana e al suo posto insedia l'autorità. L'oscuramento della ragione e l'installarsi corrispondente dell'autorità, al fondo, sono oscuramento delle ragioni della comunità. L'autorità, per quanto estesa e suprema, non può non essere particolarizzazione a confronto della generalità della comunità. L'autorità civile è, perciò, una *ragion stretta*; ed è la ragion stretta la regola dell'equità civile, in cui sopravvive l'equivoco che la legge positiva sia l'equivalente del diritto. L'equità civile, dice Vico, non può che essere stretta; e non è da confondersi con la giustizia. *L'equità è portato della legge; la giustizia è attributo del diritto*. L'equità civile rimane estranea al campo dei diritti naturali; il diritto, invece, ne fa il suo campo di intervento privilegiato. Le parole civili dell'equità non corrispondono, dunque, al discorso della giustizia. Solo l'angustia del pensiero e un pensiero angusto, avverte Vico, possono scambiare per diritto ciò che è detto e significato con le parole dell'equità. La giustizia, seguendo il geniale e analitico argomentare di Vico, va collegata alla *ragione umana tutta spiegata* ed è, per questo, una *equità naturale* e non già civile. Essa è *pratica della sapienza*; vale a dire, precisa Vico: uso congruo di beni e risorse in conformità alla loro natura. Se l'equità civile può

tradire la naturalità dei beni, la giustizia assolutamente non può permettersi l'uso perverso e la dilapidazione dei beni. Ecco perché quella della giustizia è una *ragione benigna*. Il ruolo fondamentale giocato dalla filosofia, osserva Vico, è quello di aver scoperto proprio questa equità naturale, collegando l'ideale e la prassi della giustizia all'ideale e alla prassi di una ragione benigna e sapienziale. Se il dispositivo dell'equità civile consente la sopravvivenza degli uomini e la conservazione della società in condizioni pur di durezza e di angustia, in epoche in cui il livello di cultura e di civiltà delle nazioni poco si allontana da quello dei barbari, la regola sapienziale dell'equità naturale consente la fuoriuscita netta dallo stato e dalle condizioni della barbarie.

Col progredire della civiltà, l'affinarsi delle teorie, pratiche ed esperienze della sapienza e con l'uso corretto e naturale dei saperi il campo del diritto naturale, come si vede, ben lungi dall'attenuarsi, si estende e si rafforza. Il moderno, dunque, non è inquadrabile come storia della progressiva estinzione del diritto naturale. Anzi. Il progresso delle nazioni richiede il progresso del diritto naturale, di cui la storicità è una delle conferme senza deroghe. È questa una straordinaria e sconvolgente scoperta di Vico: una lettura originalissima e niente affatto convenzionale dell'insorgenza del moderno e del rapporto fra Tradizione e Modernità. Certo, cospicua è l'influenza che, sull'argomento, reperiamo della patristica e del pensiero teologico medioevale; ma contesto, semantica e postulati sono tutt'affatto inediti: costituiscono un campo vichiano. Per Vico, l'utile naturale delle cose — di tutte le cose — è la *salvezza* del genere umano e della città; negazione dell'indirizzo della passione e delimitazione della prospettiva della giustizia (SCIENZA NUOVA, I, IV).

È in questo senso che, per Vico, *l'utile è il giusto*. Ma, ora, l'idea di giusto si sdoppia:

- (a) la *giustizia interna* che promana dalla ragione umana tutta spiegata;
- (b) la *giustizia esterna*, risultante dell'autorità civile delle leggi.

Regola della vita socievole è, pertanto: «ciò che si sente

giusto da tutti o la maggior parte degli uomini» (LA SCIENZA NUOVA, I, IV). Qui il "tutti" è emanazione della ragione umana naturale: è il "tutto" della giustizia spiegato agli uomini e da essi spiegato in società.

Ma salvare e conservare presuppongono sempre partire da un che di originario che costituisca un punto di presa per lo sviluppo successivo dell'azione. Nella presa originaria si concreta una dialettica tra "restaurazione" e "innovazione". Non si può salvare alcunché, se non salvaguardandone qualche nucleo originario; non si può conservare niente, se non variando e innovando i nuclei originari appena disvelati. Per Vico, la cellula originaria dell'ordine naturale e della società è la famiglia (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

La famiglia raccoglie qui il nucleo germinale della socialità e fonda la società. Base della società è la famiglia; non già l'individuo: ecco un altro tipico capovolgimento vichiano. Nello stato di natura, seguendo il filo del discorso di Vico, reperiamo l'uomo che risponde a stimoli religiosi e sociali convergenti verso l'aggregazione e l'unità interumana, cellule elementari e inestinguibili della *civilitas*. I primi ordini naturali furono, per Vico, quelli costituiti dalle famiglie così formate. È la famiglia, è l'ordine familiare a salvare il "nascente genere umano". Fuori da questo ordine si collocano gli empi, i rissosi e gli erranti. Essi rappresentano la fuga dall'ordine che minano con un'azione di critica che Vico non esita a definire dissennata. L'autoconservazione e il moto centripeto della famiglia *prima* li espelle e *dopo*, esauritasi la collisione, li riassorbe.

Debellare i superbi e difendere i deboli: ecco, per Vico, la forma perfetta del governo civile. Per quanto difficilmente realizzabile e per quanto esposta, come canna al vento, ai rovesci della storia, questa forma di governo perfetto corrisponde all'ordine naturale, il quale è ordine della giustizia. L'ordine della giustizia, nella fenomenologia storica tratteggiata da Vico, era stato infranto prima dai Figli, la cui critica era stata riassorbita dai Padri. Successivamente tale ordine è vulnerato dai Padri (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'O-

PERA).

L'ordine è sempre vulnerato da una figura centrale. Costantemente si tratta o della polarità soggettiva in cui si concentra il massimo del potere istituzionale o di quella contro cui si ammassa e scarica il massimo di oppressione e subordinazione. La destrutturazione dell'ordine dato, a seconda dei due casi limite tratteggiati, o è ripristino dell'ordine naturale della giustizia, messo in mora dai detentori del potere; oppure è destabilizzazione dell'ordine della giustizia e costruzione legale dell'ordine illegittimo. Ora, in Vico, la vulnerazione dell'ordine naturale della giustizia posta in essere dai Padri e il contestuale ammutinarsi dei "clienti" segnano il passaggio dalla forma di vita sociale divina, in cui l'uomo si pensa a immagine di Dio e pensa Dio a immagine dell'uomo, alla forma di vita sociale eroica. Ciò segna il trapasso dalla famiglia alla *città* come cellula elementare della società. Non per questo, la nascita della città importa la morte della famiglia. Piuttosto, con la città la scala valorativa della famiglia si esternalizza e comincia a impiantarsi e verificarsi in un vissuto sociale che trascende l'unità molecolare familiare. L'uomo costruisce e conserva la società, trascorrendo dalla famiglia alla città, mettendo in comunicazione due ambiti di aggregazione interumana e sociale che non si risolvono l'uno nell'altro e per i quali comincia a cercare regole e sistemi di regolazione diversificati (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUZIONE DELL'OPERA).

Senza ordine, la società umana non può reggersi nemmeno un momento, dice Vico. Eppure, la società umana non sa vivere senza vulnerare l'ordine. Ciò mette permanentemente all'ordine del giorno il ristabilimento dell'ordine. In Vico, tale ristabilimento non è mai restaurazione pura e semplice: è scorrimento da una forma di ordine (e, dunque, di società) a un'altra. L'ordine naturale della giustizia è, così, costantemente ripristinato e gli ordini civili storicamente edificati si approssimano sempre di più e meglio al nucleo dell'ordine naturale della giustizia. Se questo andamento non fosse costantemente in bilico, esposto al rischio della ricaduta nella barbarie, non si potrebbe fare a meno di situ-

are Vico nel solco delle più viete tradizioni del teleologismo e del tradizionalismo ottimistico. Ma, in Vico, è proprio il transito da un ordine all'altro, è la vulnerazione dell'ordine dato la situazione limite sottoposta all'estremo rischio, in cui tutto può precipitare e inabissarsi nei vortici della grande selva. Solo la sapienza, l'uso dei saperi e l'ispirazione della ragione benigna salvano da questo rischio: lo giocano, uscendone da un orizzonte più avanzato. Ma proprio questo gioco è il *limite*, la possibilità più ardua, la frontiera tra il possibile e l'impossibile dell'agire storico dell'uomo. Questo gioco al limite stringe in un legame assorbente *civitas* e *civilitas*, *polis* e società. Il limite è superato e il gioco vinto, ogni volta che l'incremento delle qualità della *città* sviluppa qualitativamente la *civiltà*; ogni volta che l'evoluzione sociale non oscura e soffoca la trasparenza e limiti della *polis*; ogni volta che la divaricazione tra ordine naturale e ordine civile è minima. Raccordo tra politicità dell'uomo e intimità del soggetto è raccordo tra ordine naturale e ordine civile, risalendo con prudenza, temperanza, "fortezza" e magnanimità alla logica dell'antinomia del 'politico'.

Se, per molti versi, l'ordine civile non è che l'associazione civile delle famiglie, l'ordine naturale si conserva in quello civile, non semplicemente perché permane e si conserva la famiglia. Un ordine più evoluto — l'ordine civile — assegna un posto più evoluto e specialmente protetto ai diritti naturali. In Vico, l'istituzione civile e la civilizzazione non figurano mai come "secolarizzazione" del diritto di natura e positivizzazione del diritto. La civile felicità e l'umana società sono luoghi di perfezionamento del diritto naturale. Civiltà e "stato di natura" stanno tra di loro in relazione assai dialettica, così come natura e storia. La libertà e la responsabilità misurano tale dialettica. Nell'architettura storico-civica di Vico, la rottura di tale dialettica e il venir meno della misura tra libertà e responsabilità causano la rottura della libertà, facendo emergere una totale mancanza di responsabilità. Tale rottura è esercizio di forza, di dominio della storia sulla natura e, dunque, naufragio della civilizzazione. Quando, invece, è la natura a prevalere sulla storia prende luogo la de-

riva furibonda delle passioni. Logica dell'antinomia è questa misura, questo equilibrio *in itinere* tra natura e storia, tra "stato di natura" e civiltà. È questa una dialettica tra libertà e responsabilità: libertà del soggetto e responsabilità dell'*homo politicus*. "Corso" e "ricorso", quando disconoscono violentemente questa logica antinomica, sono esaltazione pura e semplice dell'antinomia, sua rovinosa deflagrazione. Per questo, fungono come esponenziale esercizio di forza, unilateralità ristretta delle strettoie del dominio. In Vico, la logica antinomica del 'politico' è misura, equilibrio tra ragione civile ristretta e ragione umana tutta spiegata. In lui, il 'politico' è centro di imputazione in cui lo scarto tra le ristrettezze della ragione civile e l'estensione della ragione umana diventa "comunicazione potente", produttrice della simbiosi tra civiltà naturale e natura civile. Civiltà e natura compaiono qui come due risorse primarie, dal cui incontro e incastro la storicità dell'uomo si affranca dalle catene della storia e dai vincoli della natura. Dentro questo gioco a incastro, la vulnerazione dell'ordine non è, di per sé, fenomeno negativo: non rompe la misura e l'equilibrio del 'politico', sottoponendolo, anzi, a sollecitazione e torsione in vista dell'ottimizzazione della civile felicità e dell'umana società. Ciò che è materia di scandalo non è la critica dell'ordine; bensì lo scardinamento della misura politica, dell'equilibrio politico-antropologico tra responsabilità e libertà, tra "ragione ristretta" e "ragione tutta spiegata". Un ordine genera un altro ordine per partenogenesi; oppure si autodissolve, allorché i suoi elementi polari si isolano e massimizzano l'uno di contro all'altro.

Cap. 6

CATASTROFE E SALVEZZA: PENSARE, PROGETTARE E VIVERE DAL VERTICE

Per dirla con un linguaggio caro a R. Thom, la crisi del 'politico', in Vico, segna il passaggio dalla "stabilità strutturale" alla catastrofe negativa: è implosione di senso; deriva del senso che non riesce a rinnovare un punto critico di stabilità. Crisi è qui difficoltà di permanere e oltrepassare i vertici, la cuspide della parabola del 'politico'. È il disagio di pensare, progettare ed esperire, permanendo e crescendo *dal vertice*. È il rovesciarsi del vertice in un punto geometrico fuori della misura del 'politico'. È l'assottigliarsi del vertice del 'politico' in un aculeo, disancorato dal principio della legittimità: potere senza misure e orfano di un progetto di civile società. In questa depravazione, il 'politico' diviene povertà abissale e abisso della povertà. La libertà del soggetto diviene una sublimazione cadaverica, afferrata dall'ossessione demoniaca del comando; la responsabilità dell'*homo politicus* non è niente di più di una presenza spettrale, finzione tecnica ed esercitazione tecnocratica. Ecco la doppia anima luciferina del moderno. Contro tutti e due questi esiti Vico prende violentemente posizione; ed è, forse, lui a fornirci del moderno la cifra più autentica.

Il moderno, ci mostra Vico, è il rinvenimento critico della misura del 'politico' tra libertà e responsabilità, tra ordine civile e "stato di natura": è disvelamento delle ragioni della crisi e loro soluzione possibile solo al vertice del 'politico'. In Vico, il moderno è la scoperta dell'abissalità delle origini e, nel contempo, del vertice vertiginoso della storicità dell'uomo. Come disvelati risultano i punti di abbrivio della crisi, così emerge in piena luce il paesaggio terminale della crisi.

La formazione del 'politico' sta tra questo abbrivio e questo terminale. Il "corso" e le sue ragioni si risolvono interamente all'abbrivio; è il "ricorso" che ne costruisce il destino al terminale. La durata del "corso" e la sua durabilità colli-

dono, nel punto terminale, con le ragioni e occasioni del "ricorso". Ecco perché ogni volta che si arriva a questo terminale, sono tutte le regole e le leggi della storia che vengono messe sottosopra: la storia, ogni volta, qui rischia di mutare letteralmente la sua propria faccia, di darsi una forma e un ritmo assolutamente inediti. Se il "ricorso" reintroduce l'ordine antico sotto nuove forme, il "corso del 'politico'" si riassesta al vertice, bloccando rovinosamente la genealogia e la ciclicità dei tempi storici. Ecco la vertigine del moderno: continuamente si rispinge verso questo luogo della deflagrazione e della palingenesi e continuamente se ne ritrae, non assumendone la responsabilità. Ecco il moderno: la difficoltà del cambiamento, permanendo al vertice; la difficoltà di ripensare e riprogettare il *vertice*. L'alba di un'altra storia e la matrice di una nuova libertà e di una nuova responsabilità vengono differite *sine die*, nonostante esercitino una pressione dai bordi della storia.

Qui il carattere assolutamente incompiuto del moderno e qui, ancora, la sua impossibile compiutezza. Ciò che del moderno continuamente si corona è questa impossibile com-piutezza che non riesce ad affrancarsi dal suo vertice/vor-tice. Questo il dilemma tragico del moderno. Uscirne vuole dire mutare il disagio di stare al vertice in abitudine e serena profondità del permanervi, costruendo nuovi paesaggi e slargandone confini.

Altrimenti nessun destino umano potrà mai essere più pregno di quello di Hölderlin che della "pazzia" fa esattamente l'impossibilità umana di abbandonare il vertice e di rinunciare al vertice. Solo che oggi, nella glacialità del tempo cavo informatico, la "pazzia" non è più legame, abbraccio col vertice. L'oblio del vertice si è sedimentato e massificato, rendendolo memorabile e indiscernibile, indicibile e insondabile. In questo tempo gelidamente ovattato, l'amore per il vertice non può essere niente di più della "passeggiata" di Robert Walser, se è solo la "pazzia" che ci mantiene ad esso avvinti.

Ma, in Vico, la catastrofe distruttiva è solo una faccia della crisi. Convive con questo esito dissolutorio la possibilità

della crisi come passaggio creativo, come forma della mutazione emancipatoria dell'ordine. E lo abbiamo visto nella transizione dall'ordine familiare a quello della città. Lo stesso deve dirsi per la transizione che conduce dall'ordine civile alla sovranità popolare. La civile azione e socializzazione dell'autorità della famiglia e del *pater* formano una nuova classe politica, la quale poggia il suo potere, in gran parte, sulla egemonia sulle classi non proprietarie. Alla vecchia distinzione naturale tra *eroi* e *famoli* subentra la distinzione civile tra *nobili* e *plebei*, perno intorno cui ruota il nuovo ordine. Ma vediamo come Vico costruisce specificamente il passaggio (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Reperiamo, in Vico, una teoria della sovranità popolare che, a differenza di quella di Rousseau, fa asse sul sentimento religioso, anziché sulla libertà dei singoli. La sovranità passa al popolo non in virtù dell'eguaglianza dei singoli e, dunque, della libertà generalizzata di assurgere al comando delle istituzioni politiche e civili; bensì per effetto di quel sentimento religioso che fa della *pietas* un sentimento specialmente tutelato e che diviene il cardine politico del rispetto dell'Altro, a cui nessuna risorsa può essere preclusa, inclusa la sovranità politica. Le repubbliche popolari costituiscono l'involucro storico-politico di tale sentimento (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Siamo, così, in grado di schematizzare la metamorfosi degli ordini politici in Vico.

In prima istanza, v'è l'ordine naturale, nel quale il migliore comanda sul peggiore e il pio sull'empio: ciò accade nella "età divina" e nelle "repubbliche iconomiche". L'ordine civile che gli sopravviene è basato sulla nascita; non già sulle doti di ciascuno. Le repubbliche popolari nascono, quando la distinzione tra cittadini fondata sulla nascita si mescola con quella basata sulle doti naturali. La presenza dell'ordine (e/o diritto) naturale è riscontrabile nelle stesse repubbliche aristocratiche, in cui vige il comando del nobile sul plebeo, e quelle democratiche, in cui vige il comando del ricco sul povero. In Vico, la distinzione civile per nascita e censo corrisponde alla distinzione naturale per pietà e virtù: solo entro

e accanto al contesto naturale della pietà e della virtù Vico ammette e giustifica il criterio civile del censo.

Le mutazioni dell'ordine politico non sono altro che le forme entro cui cambia il legame insopprimibile tra diritto naturale e ordine civile. Fermo restando questo legame, l'ordine non risulta sconvolto e si dà forme di espressione più pregnanti e avanzate. Sciolto questo legame, il caos governa sull'ordine e il ristabilimento dell'autorità politica diviene tirannia, dominio: esercizio di forza contro il diritto di natura e l'approdo di civiltà faticosamente conquistato. L'oppressione degli uomini operata da altri uomini è una sottoppressione di questa violenza contro la natura e la civiltà; oppressione di cui gli uomini sono gli ultimi bersagli. Essa è spiegabile, ove si ponga mente alla rottura originaria del legame tra ordine naturale e ordine civile. Violenza è qui messa in sospensione della logica antinomica del legame. Secondo Vico, la metamorfosi degli ordini politici avviene o per virtù o per corruzione. La trasformazione per corruzione è da lui messa in relazione alla formazione degli stati popolari e alla nascita della filosofia collegata alla formazione delle repubbliche popolari (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Ora, la corruzione dell'ordine è, per Vico, duplice: (i) corruzione degli Stati popolari e (ii) corruzione della filosofia. La corruzione dell'ordine politico si impianta laddove non comandano buone leggi e l'autorità politica non nutre più la passione e il culto del vero e del giusto. Da qui nascono le tirannie. La corruzione della filosofia principia nel punto esatto in cui la sapienza perde l'interesse per la verità e la formazione dell'uomo giusto e virtuoso. Gli strali critici di Vico si appuntano particolarmente contro lo scetticismo, ritenuto una "stolta calunnia della verità"; e, ancora, "falsa eloquenza, apparecchiata egualmente a sostener nelle cause entrambi le parti opposte". La relazione filosofia/politica viene qui particolarmente messa a nudo: la degradazione dei costumi e dei valori politici trova alimento e corrispondenza nella perversione del sapere e dell'eloquenza. In particolare, Vico rimprovera ai tribuni della plebe romani un

cattivo uso dell'eloquenza, dopo aver, per l'ennesima volta, confutato energicamente il pensiero filosofico dei sofisti e degli scettici. La caduta di tensione del 'politico' e della filosofia arriva fino al perversimento estremo del rapporto tra cittadini e ricchezza (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUZIONE DELL'OPERA).

L'estrema perversione del legame tra cittadinanza e politica è, per Vico, l'anarchia, la quale è, nel contempo, estrema degradazione della libertà. Al fondo dello snaturamento del 'politico' e della libertà v'è lo snaturarsi dell'ordine, fino alla perversione limite che lo vede farsi potenza distruttrice. La potenza distruttrice si immanentizza nell'ordine e lo fa degradare. D'altronde, a produrre "potenza" era stato proprio un ordine "forte", in via di smarrire la misura del 'politico'; così come la filosofia era in via di smarrire la misura della sapienza, una volta pervenuta al luogo in cui l'aveva massimamente messa in risalto e sviluppata. Una dialettica di chiaroscuri e di rovesci avviluppa congiuntamente 'politico' e filosofia. Il rientro, dalla sfrenata libertà, nella responsabilità e, dalla relativizzazione anarchica dei valori e dei saperi, nella virtù del giusto è, per Vico, atto di autorità estrema. Egli si serve, in proposito, della metafora di Augusto e dell'immagine della monarchia come salvezza dall'anarchia (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUZIONE DELL'OPERA).

Vico non arretra nemmeno davanti all'ipotesi di una dominazione legata all'intervento di una potenza straniera (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUZIONE DELL'OPERA).

Il principio di fondo è il seguente:

Nello che pure rifluggono due grandi lumi d'ordine: de' quali uno è che chi non può governarsi da sé, si lasci governare da altri ch'il possa; l'altro è che governino il mondo sempre quelli che son per natura migliori (*ibidem*).

Il principio di autorità ammette qui due soluzioni:

- (a) la soluzione interna sotto forma di monarchia;
- (b) la soluzione esterna sotto la dominazione di un monarca straniero.

V'è un'altra possibilità, qualora non siano date né la solu-

zione interna e né quella esterna:

i popoli marciscano in quest'ultimo civil malore ... allora la provvidenza a questo estremo lor male adopera questo estremo rimedio: che — poiché tali popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della dilicatezza, o, per meglio dir, dell'orgoglio, a guisa di fiere, che, nell'esser disgustate d'un pelo si risentono e s'infieriscono, e sì, nella loro maggiore celebrità o falla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri, non potendovi appena due convenire, seguendo ognun de' due il suo proprio piacere o capriccio, — per tutto ciò, con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle città, e delle selve covili d'uomini; e 'n cotale guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad arruginire le malnate sottigliezze degli ingegni maliziosi, che gli avevano resi fieri più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso (*ibidem*).

La barbarie dei sensi, almeno, "scopriva una fierezza generosa, alla quale poteva difendersi o campare o guardarsi". La barbarie della riflessione, invece, è stato ferino vile:

ma questa, con una fierezza vile, dentro le lusinghe e gli abbracci, insidia alla vita e alle fortuna de' suoi confidenti e amici. Perciò popoli di sì fatta riflessiva malizia, con tal ultimo rimedio ch'adopera la provvidenza, così storditi e stupidi, non sentano più agi, dilicatezze, piaceri e fasto, ma solamente le necessarie utilità della vita; e, nel poco numero degli uomini alfin rimasti e nella copia delle cose necessarie alla vita, divengano naturalmente compostevoli; e, per la ritornata primiera semplicità del primo mondo dei popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritorni tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio (*ibidem*).

La ricaduta nella barbarie è, in Vico, la punizione per chi non merita la salvezza. Il tormento e la degradazione di questa punizione sono, altresì, occasione per riguadagnare l'uomo all'amore per la semplicità e la giustizia, riscattandolo dallo stato di ferinità in cui era precipitato. Fatte selve le città e trasformate le selve in covili, gli uomini non possono spingere più lontano e più in basso la loro abiezione. Ne possono uscire, facendo nuovamente appello alla *pietas*. Attraverso la *pietas*, la generosità e la magnanimità, gli uomini recuperano la saggezza, con la quale applicano felicemente la sapienza alla ricostruzione della civile felicità. Dice Vico, concludendo la "*Scienza Nuova*":

se non siesi pio, non si può daddovero essere saggio.

Registriamo di nuovo, e al più alto livello di densità politica ed emotiva, il connubio tra ordine naturale e ordine civile. C'è un'importante e acuta intuizione di Biagio De Giovanni, a proposito della "teologia civile" di Vico: «In un certo senso ogni trasformazione mette il mondo dinanzi alla possibilità della catastrofe ... La tendenza catastrofica è nella perdita di legittimazione dell'energia interna alla forma dominante del tempo storico, nel cadere della *differenza*. La crisi in Vico è sempre crisi di autorità: cade la legittimità della forza ... Perciò ogni trasformazione implica un mutamento nella *forza* dominante di un'epoca, e perciò l'ultima caduta è quella più radicale, quella che prepara la possibilità della fine di un ciclo di cadute e di trasformazioni, all'interno del quale le diverse energie hanno giocato interamente la loro possibilità»

La messa del mondo nelle condizioni della catastrofe: ecco la trasformazione che, con la sua massa critica, mette in crisi l'ordine dato, l'"energia interna alla forma dominante". È la catastrofe che delegittima l'ordine, qualunque sia la sua parabola: sia la fuga a precipizio nel baratro della morte della civiltà; sia l'ascesa o il consolidamento dei vertici della virtù. La trasformazione procede secondo una delle due possibilità della catastrofe: è occasione di vita; oppure si torce nella pulsione di morte della barbarie. L'ordine ne e-

sce, in entrambi i casi, delegittimato. Nel primo esito: la vita è l'occasione della rilegittimazione dell'ordine. Nel secondo: la morte racchiusa dalla barbarie delegittima l'ordine politico, fino all'autodissolvimento. L'autorità civile e naturale dell'ordine è ricombinazione e decisione sulla vita, intorno alla vita. L'ordine politico, in Vico, è modulazione della decisione intorno alla vita. Dove tale modulazione è in crisi, in crisi è l'autorità politica. Crisi del 'politico' quale crisi dell'autorità indica una contestualità risolutoria: uscire dalla crisi vuole dire rilegittimare l'autorità; ripristino e sviluppo del quadro di coesione tra ordine naturale e ordine civile. Le ragioni e le decisioni della vita stanno sempre tutte nell'intimo di tale coesione, costituendone il contenuto più prezioso. Il programma del 'politico' è, perciò, la legittimazione dell'autorità di contro alla voragine della barbarie dei sensi e della riflessione. Si può dire: la legittimazione dell'autorità procede come trasparenza virtuosa della decisione politica, in alternativa alla cupidigia dei sensi e alla malizia perversa della riflessione. La legittimazione dell'autorità nasce, pertanto, dall'incremento della sapienza applicata agli ordini civili e dal perfezionamento della filosofia come arte del giusto e come amore del vero. Di tale incremento e di tale perfezionamento l'autorità non è soltanto risultante; ne è anche presupposto. Il processo di legittimazione dell'autorità *rifonda* gli elementi posti a base dell'autorità: virtù e giustizia. La decisione politica, virtuosa e giusta, che ne sortisce trova all'esterno di sé la sua propria fondazione e, allo stesso tempo, risulta infondata, poiché rifonda da se stessa i suoi propri fondamenti. Dove il processo politico di legittimazione e legalizzazione manca gli obiettivi del giusto e del vero — vale a dire: dove mancano i fondamenti vichiani della legittimità —, forma politica dell'ordine è la tirannide; oppure, al polo opposto, l'anarchia, da Vico ritenuta la peggiore delle tirannidi possibili.

Il rischio sommo del 'politico', in Vico, è quello di non riuscire a rifondare i presupposti della legittimità; vale a dire, i suoi propri fondamenti. L'occlusione del 'politico', invece, sta nell'infondatezza della decisione che spezza i fondamenti

della legittimità. Il vizio di fondo che Vico contesta al decisionismo politico e giuridico del Seicento è quello di coniugare esclusivamente decisione con legalità; non già e non anche con legittimità. Egli perviene alla rilevazione di questo assurdo, reinterpretando tutta la storia giuridica, civile, sociale e mitologica dei Romani. In lui, nonostante il forte e ricorrente richiamo al "cattolicesimo romano", paganesimo e cristianesimo non stanno in rapporto di esclusione reciproca. Gli dèi pagani, con in testa il folgorante Zeus, stanno in dialogo con la divina provvidenza. Paganesimo e cristianesimo, per Vico, costituiscono egualmente due "inizi radicali" della civiltà e della storia degli uomini. Due inizi non omologabili e, spesso, in opposizione frontale; eppure sottilmente e ineliminabilmente dialoganti. La storia dei Romani diviene, in Vico, l'osservatorio privilegiato, poiché è trama di continuità e, insieme, punto di svolta tra paganesimo e cristianesimo. Roma rattiene ancora in una rappresentazione unitaria, per quanto ricolma di scarti interni, ciò che dopo apparirà irrimediabilmente lacerato e separato.

In Vico, il 'politico' è il luogo della rappresentazione in cui la decisione si incastra con la legittimità. Siffatta rappresentazione è produttiva, è *poiesis* del 'politico'. Tra il produrre e l'agire si intercala l'immaginare: le sfere del simbolico e del mitico investono in pieno il 'politico' e lo situano in stretta colleganza con *l'ethos*. A sua volta, *l'ethos* è elemento mediano tra diritto naturale e ordini civili. Nella rappresentazione vichiana tutte queste determinazioni sono cooperanti. E ancora: in Vico, i *topoi* della rappresentazione sono, al tempo stesso, *topoi* del *rovescio della rappresentazione*; sono precipizio della decisione e perdita dell'autorità legittima. Il 'politico' si rovescia su se stesso, perde il contatto e il riferimento fondativo della legittimità e diviene *decisione cava, vuoto di legittimità*. In questo rovescio si celebrano il tempo e lo spazio puri della decisione pura: il produrre e l'agire si staccano dall'immaginazione e dall'*ethos*. La rappresentazione si fa, allora, zona di dimidiamento, in cui la decisione legalizza se stessa attraverso se stessa, senza procedere per la legittimazione. La sua autofondazione coincide con la

sua autolegalizzazione ed entrambe non hanno più bisogno di cercare e trovare altrove presupposti e fondamenti. La tautologia del 'politico', anima nera e volto demoniaco del potere, si sdoppia nelle due figure distinte e, tuttavia, circolari dell'autofondazione e dell'autolegalizzazione.

Rappresentazione e ribaltamento della rappresentazione: questo Giano bifronte è il 'politico'. Le forme che rovesciano *questa* rappresentazione sono quelle che scrivono la crisi del 'politico'. Quest'ultimo risulta risospinto o verso il bordo mortale della barbarie o verso l'apertura rigeneratrice. In tale gioco di rovesci, il paganesimo ritorna e può assumere due forme principali: il ritorno alla grande selva nella forma seconda della barbarie; oppure la ripresa dei valori ispirati all'archetipo simbolico delle prime ere divine. Non Atene con la sua *polis* è, allora, presente con noi; bensì Roma, col suo intreccio inestricabile di spiritualità cristiana e paganesimo. Ecco ciò che Vico non smette mai di dirci.

Roma è, in Vico, crocevia perenne tra il *sacro* delle origini e il *profano* virtuoso delle istituzioni civili; è focolaio di sedizione e di guerre civili, ma anche unità ricomposta delle sedizioni; è declino della parabola del 'politico', ma anche nostalgia futura dell'unità e della complessità della rappresentazione politica; è tramonto di un'epoca d'oro, ma anche richiamo alla costruzione di un'altra. Roma ripensa la *polis* a un livello di destinalità e problematicità più elevato. Diviene, perciò, custode e centro di diffusione dell'ellenismo nel mondo, oltre i limiti già conseguiti dallo stesso impero ellenistico di Alessandro. Con Roma, l'universo del 'politico' si universalizza, ridisegnando in una nuova mappa le categorie dell'ordine. La *polis* trascorre in ordine mondiale, modellato e ricomposto dal 'politico': essa si conserva nel cuore stesso di Roma; ma i passi di Roma spingono il 'politico' verso barriere impensabili. È Roma che apre l'universo chiuso della *polis* e lo scardina, ripensandolo e ridisegnanone regole e dinamica. Con Roma, la *polis* diviene processo globale di rappresentazione, definitivamente sottratto all'angustia, alla staticità e al localismo della Città. Da città-Stato, la *polis* si fa *Stato universale*, la cui dinamica di movimento fuoriesce

dai tradizionali centri del 'politico' e fa del mondo intero il suo teatro di azione. L'espansione di Roma è l'espansione di questo nuovo criterio del 'politico', il quale sviluppa i punti di condensazione culturale in concentrazione politica.

L'interpretazione politica dei caratteri e delle basi culturali dell'unità è una delle condizioni su cui il 'politico' riscrive la sua "tavola delle leggi". La cultura come veicolo di coesione interna e imparentamento universale non viene più semplicemente legata alla interpretazione e alla ricognizione mercantile-commerciali; diviene uno degli elementi fondanti dei modelli dell'azione politica, all'interno e nelle relazioni internazionali. I non-Greci restano l'Altro; ma non sono più il Nemico, col quale, all'infuori del rapporto di guerra e di dominazione schiavistica, nessuna relazione era possibile. Il 'politico' diviene l'ambito attraverso la cui estrinsecazione l'Altro viene ricondotto nelle maglie di un ordine universale che più non lo respinge, ma lo accoglie pacificamente. Ma preliminari all'accoglimento dell'Altro sono qui la sua sconfitta e la sua recezione/adesione all'*humus* politico-culturale dell'ordine imperiale mondiale costruito da Roma; e, così, sovrainposto.

La guerra di conquista diviene, in questo modello, una forma politico-mercantile che, attraverso il linguaggio delle armi, pone in gravitazione valori culturali universalistici. Fa eccezione a questo paradigma politico-culturale, tipicamente romano, la guerra assoluta con cui Roma si oppone a Cartagine. Nella fattispecie, risultano in belligeranza due modelli politico-culturali della guerra altrettanto universalistici e irrimediabilmente in collisione. L'esistenza dell'uno presupponeva la sconfitta, la messa in silenzio totale e definitiva dell'altro. In questo senso, il postulato catoniano: "Delenda Cartago!", quasi un'ossessione e un ossessivo discorso dell'iterazione politica, può essere letta come la prima manifestazione di realismo politico che, dal medioevo alla contemporaneità, imperverserà nell'intero globo. Cartagine, prima ancora di nemica di Roma, è anti-ellenica: è il suo anti-ellenismo a fondare la sua anti-romanità. Si realizza qui un paradosso singolare: tocca a Catone insistere maniacal-

mente sulla necessità di distruggere Cartagine anti-ellenica, quando proprio lui era, ad un tempo, il massimo esponente del partito della Tradizione romana, in rotta critica verso la cultura ellenistica. Si potrebbe dire: Cartagine è il Barbaro di Platone nel tempo di Roma; nemmeno Alessandro, tutto proiettato verso Oriente, aveva avuto modo di ridimensionarla. Cartagine rappresenta un'altra idea, un'altra forma di Occidente e, insieme, di Oriente; un'altra forma di incontro/scontro tra Oriente e Occidente, non passante né per la recisione del "nodo di Gordio", né per la "pax romana".

Non stupisce, pertanto, la prolungata insistenza di Vico su Roma. Per lui, essa è un esempio mirabile di accordo tra le ragioni del particolare e quelle del generale. L'attenzione di Vico all'intreccio storico di particolare e generale trova un supporto epistemologico, posto a base del suo discorso politico: la dialettica locale/globale da cui germinano tutte le sue riflessioni. Ha osservato con acume R. Caporali, in un suo brillante testo: «Nel *gioco* dei fini, il particolare degli uomini s'incontra col generale della Provvidenza attraverso una mediazione nuova e sconvolgente: la politica». Possiamo aggiungere: nella logica antinomica che regola l'*episteme* politica di Vico, il particolare della storicità degli uomini si incontra sempre con le generali ragioni della storia e le sblocca o le subisce. Nello sblocco si coltivano le azioni e le mediazioni del 'politico'; nel blocco della storicità il 'politico' trova le sue sabbie mobili, l'ingranaggio che ne inceppa e corrompe il funzionamento. Barbarie della riflessione e barbarie del 'politico', malizia della prima e perversione della seconda sono in inscindibile colleganza.

C'è un luogo arendtiano stupefacentemente vicino a questi enunciati vichiani: quello che riconduce le origini del totalitarismo e del male all'incapacità e alla povertà a cui si riducono il pensiero e il pensare. Come si vede, è un *topos* di chiara ascendenza heideggeriana. Ebbene, già in Vico, la corruzione della riflessione è assenza di un pensare autentico; assenza di un pensiero problematico, ma arzigogolo ripiegato su se stesso, sulle proprie mollezze e sulle proprie cadute di tensione. La catatonìa di questo pensiero vuoto è

la quintessenza della furia politica che, a sua volta, è metafora rivestita col ferro e col fuoco. Quando finisce preda di questo pensare a vuoto, di questo pensiero vuoto, il 'politico' entra in crisi. Quando la furia politica trancia l'*episteme* politica, 'politico' è sinonimo di catastrofe distruttiva. Ciò può fare irruzione dall'alto: e ci troviamo di fronte alla tirannide; può irrompere dal basso: e siamo posti al cospetto dell'anarchia; può provenire da un livello intermedio: e allora si inverte la situazione delle democrazie oligarchiche.

Questa fenomenologia delle forme politiche spiega perché, in Vico, la civile felicità può trascorrere in tirannide e gli Stati popolari in anarchia. In un certo qual modo, l'anarchia è la risposta viziosa all'uniforme democratico; così come la tirannide è risposta dell'ordine che rimpiazza il caos. Tali risposte perverse restano irrimediabilmente scisse dall'orizzonte del vero e del giusto. Dove il potere coinvolge gli uomini, strappandoli dalla legittimazione politica, là la crisi si fa catastrofe rovinosa. Là lo scarto e lo strappo del 'politico' si inquietano e lacerano. Là le antinomie divengono baratro del senso. Là l'insensatezza del 'politico' si converte in glacialità e teatralità della perdizione. Là sopravviene il tempo ribollente e maculato della caduta. Là la libertà è cieca verso la responsabilità e la responsabilità è muta nei riguardi della libertà. La furia politica, la dimensione della povertà e della caduta sono anche cecità e mutismo. Sopravviene qui il tempo in cui si guarda, ma non si vede; si sente, ma non si ascolta; si pensa, ma non si getta lo sguardo. Nel tempo della caduta e dell'indigenza, tra infinito e povertà non si cala più il pensiero dell'ascolto: i ponti della storicità crollano. Ritornare a Vico vuole pure dire insinuare l'ascolto tra infinito e povertà, tra la storicità dell'uomo e la storia universale, affinché non si finisca letalmente e ultimativamente irretiti nei tentacoli di una infinita povertà.

Riferimenti bibliografici

G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, "Il Centauro", n. 13/ 14, 1985.

F. Amerio, *Il pensiero e l'opera di G.B. Vico: Introduzione a G.B. Vico*, *Scienza Nuova*, Brescia, La Scuola Editrice, 1978.

K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978

AA.VV., *Il neoempirismo*, Torino, Utet, 1969.

E. Baccarini, *Fenomenologia ed ermeneutica: contributi per una teoria del-la conoscenza*, in AA.VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, Città Nuova, 1979.

F. Barone, *Il linguaggio della filosofia e la filosofia del linguaggio*, "Paradigmi", n. 7, 1985.

E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, 1987.

H. Böder, *La considerazione filosofica del linguaggio*, "Paradigmi", n. 7, 1985.

R. Caporali, *Modernità di G.B. Vico*, "Il Centauro", n. 16, 1986.

G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, "aut aut", n. 216, 1986.

Adriana Cavarero, *Tecnica e mito secondo Platone*, "Il Centauro", n. 6, 1982.

Adriana Cavarero, *Rappresentazione e restituzione dell'immagine. Platone sui nomi*, "Il Centauro", n. 15, 1985.

Adriana Cavarero, *Quando la politica dispera dell'altro*, "il manifesto", 16 luglio 1988.

M. De Carolis, *Essenza e qualità tra Platone e Aristotele*, "aut aut", n. 216, 1986.

B. De Giovanni, *La teologia "civile" di Vico*, "Il Centauro", n. 2, 1981.

B. De Giovanni, *Vico e Marx: Due "autori" di Giuseppe Capograssi*, "Il Centauro", n. 17/18, 1986.

B. De Giovanni, *Apologia del moderno contro il pensiero debole*, "Il

- Centauro", n. 17/18, 1986.
- J. Delumeau, *La paura dell'occidente (secoli XIV-XVII)*, Torino, SEI, 1979.
- E. De Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaka Book, 1984.
- I. Di Marco, *Aut Logos Aut Kosmos? Una proposta di conciliazione attraverso l'etica del diritto naturale nella lettura di Ernst Bloch*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1987.
- G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.
- R. Fassa, *Quale giusnaturalismo? Problemi e ambiguità di un ritorno*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1987.
- D. Formaggio, *Fenomenologia della tecnica artistica*, Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1978.
- D. Formaggio, *Van Gogh in cammino*, Milano, Unicopli, 1986.
- E. Franzini, *L'estetica francese del '900*, Milano, Unicopli, 1984.
- H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- H. G. Gadamer, *Decostruzione e interpretazione*, "aut aut", n. 208, 1985.
- A.G. Gargani, *Filosofia analitica e psicoanalisi*, in AA.VV., *Delle psicoanalisi possibili: Bion, Lacan, Matte Blanco*, Roma, Borla, 1985.
- T. Griffero, *L'ermeneutica ricognitiva di E. D. Hirsch*, "Rivista di estetica", n. 16, 1984.
- M. Ivaldo, *Storia e comprensione storica*, in AA.VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, Città Nuova, 1979.
- M. Ivaldo, *Abisso di libertà*, "Il Mattino", 17 maggio 1988.
- D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Napoli, Procaccini, 1984.
- K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano, Edizione CDE, 1987.
- M. G. Lombardo, *La competenza interpretativa del diritto naturale*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1987.
- G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983.
- G. Marramao, *L'impazienza di conoscere dell'«inquieto ingegnere»*, "Il Mattino", 12 maggio 1988.
- M. Marassi, *Per una fenomenologia ermeneutica della giustizia in*

- Heidegger, "Fenomenologia e società", n. 1, 1988.
- K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, Roma Editori Riuniti, 1971.
- K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, cit.
- K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- E. Mascitelli, *La legge della specie: filogenesi dei diritti umani*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1987.
- I. Matte Blanco, *Scoperte freudiane: limiti e sviluppi della focalizzazione*, in AA.VV., *Delle psicoanalisi possibili: Bion, Lacan, Matte Blanco*, Roma, Borla, 1985.
- I. Matte Blanco, *La miniera Freud*, Intervista di D. Fasoli, "il manifesto", 17/18 luglio 1988.
- G. Mura, *La "teoria ermeneutica" di Emilio Betti: Saggio introduttivo a E. Betti, L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, 1987.
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1977.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Mondadori, 1979.
- E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Taylor, 1967.
- E. Paci, *La dialettica in Platone*, in AA.VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1969.
- L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1966.
- A. Ponzio, *Il plurilinguismo dialogico della filosofia*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, Brescia, Morcelliana, 1980.
- P. Ricoeur, *Il tempo raccontato*, "aut aut", n. 216, 1986.
- P. Ricoeur, *Che cos'è un testo*, "Alfabeta", n. 102, 1987.
- P. Ricoeur, *Dialettica o dialogica della storia*, "Il Tetto", n. 145, 1988.
- M. Riedel, *Logica e acromatica sul duplice inizio della filosofia*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- A. Rigobello, *Compimenti di atti intenzionali e orizzonte personalistico dell'interpretazione*, in AA. VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, Città Nuova, 1979.
- P. Rossi, *Vico*, in V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, Tomo I, vol. II, Brescia, Editrice La Scuola, 1974.

- V. E. Russo, *Il limite e la parola: Ingeborg Bachmann*, in AA.VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986
- F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968.
- F. Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani, 1976.
- F. Rossi-Landi, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milano, Bompiani, 1985.
- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. II, *Interiorità*, Genova, Marietti, 1986.
- W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. IV, *Storicità*, Genova, Marietti, 1987.
- C. Sini, *Introduzione a J. Derrida, La voce e il fenomeno*, Milano Jaka Book, 1984.
- C. Sini, *Il silenzio e la parola*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- A. Sordini, *Il problema della Dike e Gerechtigkeit nel pensiero di Heidegger*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1988.
- G. Vattimo, *Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson*, "aut aut", n. 213, 1986.
- G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, Milano, BUR, 1977.
- M. Viroli, *Machiavelli e Rousseau: i dilemmi della politica repubblicana*, "Teoria politica", n. 1, 1988.
- S. Zecchi, *La fondazione utopica dell'arte*, Milano, Unicopli, 1984.
- S. Zecchi, *La magia dei saggi*, Milano, Jaka Book, 1984.