

IL MITO COME PRECOMPRESIONE STORICA APERTA NELLA SCIENZA NUOVA DI GIAMBATTISTA VICO

Vico nella *Scienza nuova* non ha in mente la mitologia intesa come scienza moderna, i cui sviluppi sono del resto più tardi e vanno individuati nel Romanticismo tedesco che elaborò simultaneamente anche l'idea di una *nuova mitologia*¹; egli si concentra piuttosto su quella che lui chiama «logica poetica» e spesso non appare in grado di segnare i confini tra mito e poesia. Tuttavia la sua opera e il suo lavoro ermeneutico si confrontano da vicino con l'elaborazione teorica del mito dall'antichità fino al Rinascimento, finendo così per avanzare una sua proposta originale di interpretazione del mito.

Già il Croce aveva notato come nel Vico si assista ad una presa di distanza sia dall'interpretazione allegorica dei miti, sia dalla teoria che fa derivare i miti da una particolare condizione storica o da popoli particolari. Nel mito, per Vico, non vanno cercate né allegorie di verità morali o politiche, alla maniera propugnata per esempio da Natale Conti nel suo *Mythologiae sive explanationis fabularum libri decem* (1568) o dal Bacone nel suo *De sapientia veterum* (1609)²; né un tipo di storia sacra che sarebbe stato alterato dai gentili alla maniera di quanto afferma Gherardo Giovanni Voss nella sua *De theologia gentili* (1642). Nell'uno e nell'altro caso Vico rifiuta come importuna la ricerca nei miti sia dei «sensi mistici d'altissima filosofia», sia di un tipo di sapienza che si riduca semplicemente al piano della storia, escludendo la dimensione della «storia ideale eterna».

I «sensi storici» che si ricavano dai miti per Vico non indicano la storia di personaggi effettivamente esistiti o di avvenimenti realmente accaduti, ma alludono piuttosto ad un tipo di verità storica quale è possibile elaborare nella mente primitiva. In questo senso, aveva ragione il Croce a sottolineare la distanza del mito vichiano anche dalle teorie del neoevemerismo: per Vico i miti non sono alterazioni di fatti reali, ma verità in se stesse; il mito di cui ci parla Vico, nella sua forma pura e non corrotta, non è favola ma storia e viene a coincidere con la creazione poetica del mondo da parte dei poeti-teologi.

¹ Si veda su questo aspetto J.-L. NANCY, *Le Mythe interrompu*, in ID., *La communauté désœuvrée*, Paris, 1986, pp. 109-198.

² Cfr. *Sn44*, 383. Cfr. anche B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, Bari, 1980, pp. 63-64.

La poesia per lui è *poiesis* ed è legata al fare, alla creazione del mondo attraverso gli universali fantastici, espressione della facoltà poetica naturale dei primi uomini, che produce l'umanizzazione e personificazione di oggetti naturali come il cielo e il mare. A questa facoltà naturale dei popoli fanciulli succede una capacità di generalizzazione non più spontanea ed immediata, ma per similitudini. In questo modo hanno origine i caratteri poetici veri e propri come Goffredo d Buglione, che interessano meno il nostro discorso perché meno legati all'elaborazione originale del mito che appare piuttosto connessa all'idea vichiana di universale fantastico³. Solo nell'universale fantastico trova consistenza l'idea vichiana del mito e Vico insiste nel distinguere le favole omeriche e in genere le favole dei poeti-teologi dalla revisione platonica e filosofica delle stesse⁴.

Il Croce vedeva emergere una contraddizione nell'idea vichiana di universale fantastico: la contraddizione di un'immagine che vuole diventare concetto, per uscire dalla costitutiva inopia della mente mitico-primitiva⁵. In effetti, il problema che si pone all'interpretazione vichiana del mito è quello del rapporto da stabilire da una parte tra i miti originari che si esprimono negli universali fantastici e i miti corrotti dall'elaborazione filosofica; e, dall'altra parte, tra la dimensione mitico-eroica e quella storico-umana, tenendo per fermo che per Vico la storia umana va comunque vista in relazione a quella che lui chiama «storia ideale eterna». Il problema al centro della nostra riflessione è, in sostanza, il valore e il significato storico da attribuire agli universali fantastici vichiani. Va detto, innanzitutto, che solo l'interpretazione del mito consente a Vico di parlare di «storia ideale eterna»; perché è solo nel mito che si possono ritrovare i caratteri e gli universali fantastici che costituiscono il dizionario mentale dell'umanità, che attraversa i secoli e le età della storia, ponendosi alle origini del tempo. D'altra parte, come vedremo, solo i concreti avvenimenti storici e la storia delle nazioni consentono per Vico l'incontro dell'eternità con il tempo, determinando la tensione ermeneutica che sta alla base della *Scienza nuova*, l'interpretazione e la realizzazione parziale e momentanea del mito, che per Vico rimane comunque la dimensione originaria perenne, la risorsa fondamentale e l'orizzonte assoluto di senso. Infatti, se è vero che nel mondo moderno l'attività dell'interpretare non coincide più con la creazione del mondo attraverso il

³ Su questo si veda P. CRISTOFOLINI, *La Scienza nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Firenze, 1995, p. 90.

⁴ I filosofi come Platone trovano le favole poetiche «acconciissime» a spiegare le loro verità morali e metafisiche, ma le ragioni dei poeti-teologi sono diverse da quelle filosofiche, come Vico ribadisce in *Sn44*, 721 a proposito dei «gentili fondatori di popoli» che scesero all'inferno.

⁵ B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, cit. p. 67.

mito ad opera della mente primitiva, è anche vero che la nuova scienza vichiana si fonda precisamente sulla ridefinizione ermeneutica della mente e delle passioni del mondo primitivo⁶.

Questi aspetti appaiono evidenti nell'illustrazione che Vico ci dà del mito di Saturno, che normalmente viene associato all'età dell'oro e che nella mitologia cristiana, secondo il Vico del *De constantia*, corrisponde almeno in parte al racconto di *Genesi*, al mito della creazione del mondo da parte di Dio e al mito del paradiso terrestre⁷. Già Lattanzio aveva cercato di conciliare il mito nel secolo aureo con la Scrittura, facendolo coincidere con la narrazione biblica dell'Eden e adombrando nel passaggio dal regno di Saturno a quello di Giove l'inizio della caduta causata dal peccato originale, che sarebbe poi stata interrotta dalla *renovatio* cristiana⁸. Vico segue una strada diversa, e se per lui è vero che le due mitologie possono essere avvicinate solo fino a un certo punto, sarà il mito pagano a rivelare elementi della storia umana universale, che attraversano il tempo e le distinzioni culturali e religiose. In questa maniera Vico finisce per rielaborare il mito ellenico di Crono-Saturno, che corrisponde al tempo che genera nel divenire e quindi distrugge cose e viventi, e può essere anche, come avviene in Platone, il re di un'epoca felice. Quest'ultima versione è molto simile a quella latina, di Saturno dio della fertilità e re del Lazio assieme a Giano⁹.

Come accade per molti altri miti del mondo antico, anche per quello di Saturno l'interpretazione vichiana presenta caratteri di forte originalità nell'estrapolazione dei significati sociali, culturali e politici del mito. Ecco allora che il Saturno che vuole divorare Giove diventa simbolo dei plebei che coltivano i campi dei padri signori e vogliono quei campi per sostentarsi. Il fatto che i sacerdoti di Cibele nascondano Giove e lo salvino dà origine per Vico a un eterno conflitto tra padroni e servi in cui Giove diventa carattere divino degli eroi, che avevano stretto un patto tra loro; mentre Saturno diventa carattere dei plebei che rivendicavano il diritto di possedere i campi. Prima

⁶ Nel suo recente saggio Cecilia Castellani ha insistito sul fatto che la storicità dell'interpretazione non riproduce l'accadere storico, e l'interprete nell'aggiungere gli elementi della sua interpretazione crea una nuova storia. Cfr. C. CASTELLANI, *Dalla Cronologia alla Metafisica della Mente. Saggio su Vico*, Bologna, 1995.

⁷ All'età di Saturno corrisponderebbe dunque la prima epoca della storia sacra; cfr. *De constantia iurisprudens*, parte II, cap. X, in G. VICO, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.

⁸ Per quanto riguarda l'evoluzione del mito dei secoli d'oro dall'antichità al medioevo cristiano e all'evo moderno si veda G. COSTA, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Bari, 1972.

⁹ Sul mito di Crono-Saturno si veda *Saturn in ancient Literature*, in R. KLIBANSKY-E. PANOFKY-F. SAXL, *Saturn and Melancholy*, Nendeln/Liechtenstein, 1979, pp. 133-158 [tr. it., *Saturno e la melanconia*, Torino, 1987]. Per quanto riguarda questo mito in Platone, si vedano *Cratilo* 402a e *Politico* 272b, 176b.

che nella storia di Roma, il conflitto socio-politico che oppone i plebei agli eroi regnanti sta scritto per Vico nel dizionario mentale dell'umanità rivelato dal mito di Saturno. Il mito di Saturno rivela dunque accanto ad alcuni aspetti della storia romana una «proprietà eterna» della storia: «i servitori esser nimici pagati de' loro padroni»; da qui deriva per Vico la materia della «scienza politica, ch'altro non è che scienza di comandare e d'ubbidire nelle città»¹⁰.

L'esistenza presso i latini dei versi saturni conferma l'origine emotiva e poetica della lingua sostenuta da Vico, poiché in quel tipo di versi si esprimeva l'immaginazione delle sibille e degli oracoli, sottolineando il carattere divinatorio della prima poesia. D'altro canto Vico ricorda che i greci chiamavano Saturno «Cronos», identificandolo col tempo; questa identificazione si mantiene anche presso i latini, che chiamavano Saturno da «a satis», seminati, le messi di grano, da cui si contavano gli anni seguendo un criterio agricolo prima di adottarne uno astronomico. Il mito di Saturno testimonia dunque l'origine del tempo, che è creazione umana, come la storia, e per Vico è legata alla manifestazione di un conflitto primordiale tra padri e figli, che poi si traduce in quello tra eroi e famoli, e quindi tra padroni e servi. In questo senso, il filosofo napoletano si allontana sia da Platone, che vede il tempo creato da un atto unilaterale del grande demiurgo, sia da Agostino, che oltre a vedere realizzata in Dio l'idea dell'eternità, interiorizza l'immagine del tempo, considerandolo come una *extensio animi*¹¹. La concezione di Vico, che considera la storia come «testimone del tempo», sembra più vicina all'idea del tempo come «immagine mobile dell'eternità», di cui parla Platone, ma occorre aggiungere che per Vico l'eternità esiste solo nella misura in cui esiste il tempo, e non viceversa. Solo la testimonianza umana e temporale registrata in un primo momento nel mito rende possibile l'ipotesi di una dimensione eterna, che tuttavia a Vico interessa soprattutto come manifestazione della concezione universalistica implicita nell'idea di un dizionario mentale dell'umanità, transtemporale, più che eterno.

Occorre sottolineare che già nel *De constantia iurisprudensis*, dove peraltro si propone per la prima volta lo schema cronologico fondato sulla storia sacra che confluirà nella *Scienza nuova*, Vico aveva parlato dell'esistenza di una «storia universale», ciò che sembra essere il vero obiettivo della sua ricerca. In questa sede tra l'altro Vico sostiene che tutta la storia, sia quella sacra che quella profana, «si divide in storia delle cose e in storia delle parole», alludendo al fatto che tutta la

¹⁰ Sn44, 587-588 e 629. R. Chase ha segnato il fatto che l'ermeneutica del mito in Vico tende a evidenziare nei miti le allegorie di crude realtà sociali. Cfr. R. CHASE, *Quest for Myths*, Baton Rouge LU, 1943.

¹¹ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XI; e PLATONE, *Timeo*, X. La definizione vichiana della storia come «temporis testis» si trova nel *De constantia iurisprudensis*, parte II, cap. 5.

storia è creazione umana e sottolineando che ciò che unifica i due tipi di storia è costituito dal linguaggio. Le cose «precedono i loro contrassegni», scrive Vico, e di fronte alle «cose» che costituiscono la sostanza del racconto storico, si danno due tipi di indagine, due strumenti di ricerca: da una parte l'etimologia, intesa come storia delle parole e dall'altra la mitologia, intesa come la «prima storia delle cose»¹². Se è vero che la verità degli avvenimenti profani occorre chiederla alla storia sacra, come Vico ribadisce in questa sede, questo significa allora che egli punta alla definizione di un oggetto di ricerca che per sua natura si presenta come unitario e universale. La storia, scrive Vico, è «testimone del tempo», proprio perché, in quanto racconto delle origini, viene in parte a coincidere con il mito e in questo senso viene a caratterizzarsi essa stessa come un fatto religioso. Per questo motivo la scienza nuova del Vico si presenta innanzitutto come una «teologia civile ragionata della provvidenza divina», e mira a cercare nel mito un criterio non opinabile di riferimento ermeneutico puntando alle cose, senza esaurirsi nelle realizzazioni linguistiche storico-relative.

La storia è la rivelazione della verità, ma non si tratta di una rivelazione diretta, di una *teofania*: solo a posteriori è possibile riconoscere la ragione provvidenziale che si manifesta negli eventi storici. Non siamo di fronte a ruoli prestabiliti per cui, come accadeva nell'Antico Testamento, Dio e gli uomini agiscono su due piani diversi. Nell'approccio vichiano la verità trascendente entra in contatto con il tempo, per questo la storia è possibile¹³.

Sotto questo riguardo Vico si distacca non solo dalle tesi espresse dai libertini europei tra il XVII e il XVIII secolo, ma anche dal loro precedente storico che in Italia si era espresso ad esempio nel naturalismo rinascimentale di Giordano Bruno e nella scuola immanentistico-materialistica dell'aristotelismo averroistico di Pomponazzi. Quest'ultimo aveva influenzato anche Machiavelli ispirandogli un'idea di eternità del mondo che contraddiceva radicalmente il concetto della creazione. Vico contesta dunque questa idea materialistica di eternità del mondo non solo facendo appello alla storia sacra e alla cronologia biblica, ma anche affermando l'idea di una creazione umana del tempo che egli studia nel mito¹⁴. Per certi aspetti Vico appare collegato

¹² Cfr. il cap. VII della II parte del *De constantia iurisprudensis*, dal significativo titolo: *Sui principi della storia universale*. Sul piano filosofico al principio storico-linguistico qui presentato corrisponde quanto Vico affermerà nella Sn44 al par. 238: «L'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose».

¹³ Cfr. Sn44, 342. Su questo punto si veda V. MATHIEU, *La verità madre della storia*, in *Giambattista Vico. Poesia Logica e Religione*, a cura di G. Santinello, Brescia, 1986, pp. 124-130.

¹⁴ Per quanto riguarda Machiavelli si vedano i *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio*, II, 5. Machiavelli parla di una purificazione periodica e naturale dell'umanità, che unita alle persecuzioni religiose, distrugge ciclicamente la memoria dei cicli storici precedenti e

alla problematica filosofica del Seicento e ai protagonisti di quella stagione, come Pascal, Malebranche e lo stesso Cartesio. Su questo aspetto ha insistito soprattutto Augusto del Noce, che ha cercato di stabilire una continuità tra Vico e questi grandi pensatori nel tentativo comune di contestare il pensiero libertino e di far fronte all'emergere del problema dell'ateismo¹⁵. Ma questo richiamo ad una problematica comune non deve oscurare l'originalità di Vico rispetto ai filosofi ricordati da Del Noce, originalità che si misura nell'ermeneutica del mito e nell'interpretazione dell'evoluzione del concetto di sapienza a partire dalle sue origini mitologiche.

Nell'analisi del mito di Saturno, Vico si mostra molto sensibile alla formazione e allo sviluppo dell'*auctoritas*, che in origine si raccoglie appunto attorno al *pater familiae*, il poeta-teologo, in virtù della sua forza fisica e della sua capacità poetica che consiste precisamente nell'elaborare l'idea del Nume, in cui risiede l'*auctoritas* originaria, e nell'attività divinatoria.

L'interpretazione socio-politica del tempo viene mantenuta da Vico anche nel passaggio dal calendario agrario a quello astrologico. Questo passaggio comporta una perdita della capacità divinatoria degli avvenimenti terrestri, che si traduce in una migliore capacità descrittiva dei moti celesti. La musa del cielo, Urania, a sua volta, passa dalla contemplazione del cielo a scopo divinatorio alla pura contemplazione dei pianeti e astri; mentre i caldei divennero astronomi e astrologhi, dando vita alla misurazione dei moti celesti e alla teoria degli influssi degli astri sugli avvenimenti terrestri. Allo sviluppo di astronomia ed astrologia è dunque collegato quello della matematica e della geometria, che per Vico nascono in Egitto. Anche la teoria dell'influenza degli astri viene interpretata in maniera estremamente personale da Vico, secondo cui nelle orbite fisse dei pianeti sarebbero raffigurati gli eroi che salgono al cielo con carri colmi di spighe. Gli influssi celesti non avrebbero dunque un'origine naturalistica, ma sociale e politica, diventando il simbolo del potere politico esercitato dagli eroi divinizzati sui plebei a loro sottoposti¹⁶.

dà forza alla validità della tesi averroista sull'eternità del mondo. Su questo punto si veda E. GARIN, *Aspetti del pensiero del Machiavelli*, in *Id.*, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, 1970, pp. 62 sgg.; e G. SASSO, *De aeternitate mundi*, in *Id.*, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, 1987, t. I, pp. 167-399. Secondo il Sasso l'idea dell'eternità del mondo non è presente nell'opera di Vico e non è componibile con il pensiero che la ispira (cfr. *ibid.*, p. 388).

¹⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo. Studi e ricerche*, cit., pp. 498-510.

¹⁶ Sul mito di Saturno fin qui illustrato si veda *Sn44*, 3, 464, 587, 730, 732, 738 e 740. La religione ebraico-cristiana sarebbe caratterizzata secondo Vico dal rifiuto della divinazione imposto fin dalle origini da Dio: v. *Sn44*, 167 e 381. A proposito del mito di Saturno si deve ricordare come Freud, molto tempo dopo Vico, ne facesse una controprova della sua teoria psicanalitica della paura della castrazione da parte dei figli maschi ad

L'età di Saturno, di cui ci parla Vico, non ha dunque i caratteri della felice età dell'oro descritta dai poeti antichi come Esiodo, ma si presenta come l'età della barbarie primitiva, l'età della poesia sublime, un mito fondante di una società patriarcale, una sorta di modello antropologico destinato a ripresentarsi nella barbarie ritornata del Medioevo, come scrive in un'ecloga latina in onore di Giulio Visconti, viceré di Napoli¹⁷. Più che di ritorno e di concezione ciclica della storia si dovrebbe comunque parlare di compresenza, all'interno delle diverse epoche storiche, di particolari rappresentazioni di questi caratteri eterni, che costituiscono il vocabolario mentale dell'umanità. Infatti, i caratteri eroici non stanno ad indicare solo molti uomini, ma anche «uomini di diverse età»¹⁸. Per questa ragione le favole poetiche che si esprimono negli universali fantastici hanno per Vico un valore conoscitivo e scientifico: è il loro carattere ideale ad esprimere un vero che è «incomparabilmente più certo della verità degli storici, la quale – come egli scrive in una lettera a Francesco Saverio Estevan – somministrano sovente loro il capriccio, la necessità, la fortuna...»¹⁹.

Il vero mitico e poetico ha un valore metafisico per Vico, questa dimensione non veniva apprezzata dal Croce che rimproverava a Vico una certa confusione tra due realtà da mantenere distinte, mito e poesia. Per Croce, l'universale fantastico è insufficiente a fondare la moderna estetica che a suo giudizio si fonda sull'autonomia della poesia scoperta in maniera non coerente dal Vico che ha fondato le sue concezioni estetiche sulla civiltà omerica e sull'interpretazione dei miti. Ora, scrive il Croce nel suo saggio su Vico, i miti sono storia, ma la poesia no, la «poesia è poesia e non già storia, neppure più o meno fantasticata»²⁰. In realtà, per Croce si può arrivare a compren-

opera del padre, trasferendo all'interno dell'inconscio quello che per Vico era un conflitto sociale. Ma occorre considerare che per Vico, ignaro della teoria dell'inconscio, i miti costituiscono comunque una sorta di vocabolario mentale dell'umanità. Cfr. S. FREUD, *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926), in *Opere di Sigmund Freud*, tr. it. Torino, 1978, vol. X, pp. 378-379. Ciò che avvicina la concezione del mito di Vico all'inconscio freudiano è la dimensione temporale, che in entrambi è praticamente inesistente: l'inconscio, come il mito, si pone al di là di qualunque ordine temporale (cfr. *Id.*, *L'inconscio* (1915), *ibid.*, vol. VIII, 1976, pp. 71 sgg.). Su questo aspetto il Kerény ha manifestato un punto di vista simile sostenendo che i fatti della mitologia vivono «in un primordiale tempo extratemporale» (cfr. «Introduzione» a C.G. JUNG - K. KERÉNY, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, 1848, p. 21).

¹⁷ Cfr. G. VICO, *Meliboeus et Damoeta*, in *Id.*, *L'Autobiografia, il Carteggio e le Poesie varie*, a cura di B. Croce, Bari, 1911, pp. 317-318.

¹⁸ Cfr. *Id.*, *Dissertationes*, «Gli eroi, caratteri di molti uomini e di molte età», in *Opere giuridiche*, cit., p. 910.

¹⁹ *Id.*, Lettera all'Estevan del 12 gennaio 1729, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano 1990, vol. I, p. 334.

²⁰ Cfr. B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, cit., p. 67.

dere l'autonomia del discorso storico solo dal punto di vista estetico che unifica intuizione e pensiero e ha la capacità di sollevare la storia dal piano dell'accadimento effettuale a quello del contenuto di quell'accadimento considerato dal punto di vista dello spirito attuale²¹.

In queste concezioni Croce appare debitore dell'estetica di Hegel, secondo cui l'arte è rappresentazione sensibile dell'idea. Questo debito era evidente anche nella memoria giovanile *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, dove Croce richiama la centralità della narrazione nella storia, intendendo la narrazione non come rappresentazione empirica del sensibile, ma come manifestazione dell'ideale nel reale²². La visione storica del Croce appare caratterizzata da un'idea di verità e di rappresentazione dei fatti fondata su di una forte componente estetico-simbolica. Questa verità non esclude l'indagine positivista sui dati concreti della storia, ma il significato dei dati storici raccolti dall'indagine di tipo positivista si può esprimere solo nella dimensione estetica e simbolica del racconto e non dipende in primo luogo dal problema dei valori in gioco nel racconto storico e dalla dimensione etica che rimane sostanzialmente esclusa dalla prospettiva estetica crociana²³. Il suo richiamo alla natura estetico-simbolica della storia si ricollega alla tradizione di indipendenza della storia rispetto alla teologia e alla religione che era cominciata con l'Umanesimo e con il Rinascimento²⁴. Puntare l'accento sulla narrazione significava, infatti, indicare nella vita umana e nelle azioni degli uomini il centro

²¹ Si veda su questo punto F. FELLMANN, *La dissoluzione della filosofia della storia attraverso l'arte*, in *Benedetto Croce trent'anni dopo*, a cura di A. Bruno, Roma-Bari, 1983, pp. 99-113.

²² Nella memoria giovanile si leggeva tra l'altro: «Nell'arte, tutta la realtà naturale ed umana – che è bella o brutta secondo i punti di vista relativi – diventa bella, perché è percepita come *realtà* in generale, che si vuol vedere espressa completamente. Tutti i personaggi, tutte le azioni, tutti gli oggetti, entrando nel mondo dell'arte, perdono (artisticamente parlando) le qualificazioni che sogliono avere per ragioni diverse nella vita reale, e son giudicati solo in quanto l'arte li ritrae più o meno perfettamente. Calibano è mostro nella vita, ma non è più un mostro come figura d'arte» (B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in *Id.*, *Il concetto della storia nelle sue relazioni con il concetto dell'arte*, Roma, 1896, pp. 26-27).

²³ Cfr. F. FELLMANN, *La dissoluzione della filosofia della storia attraverso l'arte*, cit. Rimane tuttavia vero che per il Croce di *Teoria e storia della storiografia* la storia è una narrazione in cui confluiscono il pensiero e il giudizio assumendo una dimensione etico-politica, fondamento di quella religione laica della libertà che Croce teorizzerà negli anni del fascismo. La storia deve in questa visione documentare il passato in vista dell'azione nel tempo presente e futuro. Cfr. su questi punti l'ampia introduzione di R. Viti Cavaliere a B. CROCE-P. VILLARI, *Controversie sulla storia (1891-1893)*, a cura di R. Viti Cavaliere, Milano, 1993.

²⁴ Questo processo comincia con la critica filologica umanista di documenti quali il *Costituto di Costantino*. È in questo atteggiamento critico che secondo Chabod comincia il tramonto della «forma mentis» medievale della concezione secondo cui tutto nella vita umana era subordinato al fine religioso (cfr. F. CHABOD, *Lezioni di metodo storico*, Bari, 1988, pp. 16-17).

della riflessione e del giudizio storico, contro la visione metafisica della storia e contro ogni determinismo storico.

Questa prospettiva estetico-simbolica in cui la storia non è più *ancilla* della morale e della religione ma della poesia e della retorica non interessava Vico, proprio perché egli è molto distante dalla concezione estetica dell'idealismo e impegnato piuttosto in una fondazione antropologica ed ermeneutica della storia di cui non gli interessa tanto la dimensione del diletto estetico, ma quella dell'ammaestramento pratico. Il vero distacco dall'idealismo è da vedere comunque proprio nell'importanza che Vico assegna alla mitologia e, attraverso la mitologia, alla religione e proprio per questo egli parla di poeti-teologi. Croce condanna invece la confusione tra arte (e quindi storia) e mitologia, seguendo anche in questo Hegel, che nell'*Estetica* aveva sostenuto la necessità di separare le rappresentazioni simboliche di tipo propriamente artistico dalla mitologia imbevuta di senso religioso²⁵. Per Vico, invece, sul terreno antropologico ed ermeneutico la storia e la poesia possono incontrarsi con il mondo dei miti. A suo giudizio il mito, pur essendo un orizzonte di senso imprescindibile del discorso storico, ha bisogno della storia e non ne può fare a meno. La contraddizione che Croce vedeva emergere nell'idea vichiana di universale fantastico, la contraddizione di un'immagine che vuole diventare concetto, risulta essere di vitale importanza per l'ermeneutica vichiana del mito. D'altro canto, anche la storia ha bisogno del mito e non può misconoscere l'importanza, come capita invece nelle concezioni dei due fondatori del neoidealismo italiano. In maniera diversa e con esiti diversi sia Croce che Gentile arrivano infatti ad una fondazione filosofica della storia che finisce per trasfigurare la storia in filosofia.

La narrazione storica sarà sempre più per Croce una storia filosofica, separata dal mito e della religione e dalla stessa poesia fino ad arrivare all'affermazione dell'identità di storia e filosofia nella *Logica*²⁶. Questo esito della ricerca crociana va sottolineato, anche se poi rimane vero che il giovane Croce si richiama ai pensatori del sette-

²⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker, tr. it. N. Merker e N. Vaccaro, Torino, 1963, pp. 355-356.

²⁶ Riguardo alla distinzione tra storia e poesia si veda B. CROCE, *Quel che si fa e quel che si sente. Storia e poesia*, in *Id.*, *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli, 1991, pp. 127-131. Qui il Croce chiarisce che «il dominio della poesia è il dominio dell'umanità, non già nelle sue storiche determinazioni, ma nell'eterno ritmo al quale obbediscono di continua vicenda e trapasso di gioia e di dolore, di elevamento e di abbattimento, di essere, che è operare e vivere, e di nulla, che è incaglio all'operare o senso di vuoto e di morte. Ogni poesia è soprastoria o sottostoria che voglia chiamarsi, puramente umana. I suoi nascimenti sono sempre nuovi e sempre nuove le sue forme, ma l'essere loro è unico, tutte cantando la stessa fondamentale canzone. La critica della poesia deve di continuo raddrizzare la stortura usuale dei poco intendenti, che è di storicizzare e materializzare le immagini poetiche» (*ibid.*, p. 130).

cento come Vico e Baumgarten che gli consentivano di valorizzare la forma prelogica del conoscere²⁷. D'altro canto, in maniera molto più radicale la storia viene integrata da Gentile nella filosofia della storia che si pone come un «pensiero superiore» che si colloca al di là della conoscenza storica e della sintesi storica. Nel filosofo siciliano si assiste ad una elaborazione metafisica fondata sull'attualità dello spirito che esclude la storia che si svolge nel tempo e appare legato unicamente all'eternità. Scrive Gentile nella sua *Teoria generale dello spirito*: «La vera storia non è quella che si spiega nel tempo, ma quella che si raccoglie nell'eterno dell'atto del pensare, in cui infatti si realizza»²⁸. Per questa via l'idealismo del Gentile arriva a sublimare la realtà empirica in una «teogonia eterna» e a «non rifiutare nessuna delle cose finite», arriva insomma a risolvere e fondare tutta la storia nell'attualità dello spirito²⁹.

A differenza da questi esiti estetici e filosofici del neoidealismo italiano, la fondazione della storia, per Vico è da ricercare sul terreno antropologico ed ermeneutico nelle testimonianze fondamentali del mito e della poesia. Per questo la vichiana scienza nuova ha bisogno della storia, anche se poi occorre precisare che il discorso storico di Vico dà il suo contributo più importante nell'ermeneutica dei miti. Nell'alternativa risalente all'antichità tra il modello storiografico realistico-tucidideo (fondato su leggi immanenti che cambiano di volta in volta e sull'analisi sociale) e quello giudaico-cristiano (fondato sulla legge divina e sulla finalità della storia nel suo insieme) il Vico appare legato a quest'ultima prospettiva, nella ricerca, che lo avvicina all'Agostino della *Città di Dio*, di un significato generale da attribuire agli avvenimenti storici, nel riconoscimento che la storia è guidata dalla Provvidenza.

Tuttavia occorre precisare che per Vico, molto più che per Agostino, la storia appare caratterizzata dalla decisione umana e dal dramma, dalla crisi che può essere di crescita e progresso, ma anche di decaden-

²⁷ Ad esempio nella nota *Sulla classificazione dello scibile* (1895), Croce rivendica con forza il carattere conoscitivo dell'arte anche se riconosce che la conoscenza artistica non è di tipo intellettuale, ma sensitiva e procede per immagini. L'arte inoltre introduce la conoscenza del possibile. A sostegno della sua tesi Croce cita le teorie estetiche di Baumgarten e la filosofia di Giambattista Vico «che diceva i filosofi l'intelletto e i poeti il senso dell'umanità». La conoscenza introdotta dall'arte così come quella introdotta dalla storia «non elaborano i concetti delle cose, ma le cose stesse, ossia le rappresentazioni». In questa nota Croce sembra alludere al carattere performativo della conoscenza artistica che nasce da una descrizione che non è classificazione o ricerca del generale nel particolare, ma ritratto dell'oggetto descritto nella sua individualità nello spazio e nel tempo (B. CROCE, *Sulla classificazione dello scibile*, in ID., *Primi saggi*, Bari, 1951, pp. 60-67).

²⁸ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano, 1991, p. 682.

²⁹ Su questo punto si veda G. CACCIATORE, *Il problema della storia alle origini del neoidealismo italiano*, in *Il Neoidealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Roma-Bari, 1988, pp. 111-138.

za³⁰. Inoltre il discorso vichiano, a differenza di quello agostiniano, non ha coloriture apologetiche, e non indulge alle polemiche contro gli «dei falsi e bugiardi», ma si ferma anzi alla trattazione delle origini eroiche dell'umanità nel mondo romano e nella poesia di Omero, senza peraltro indicare una prospettiva cristologica o escatologica alla sua analisi sul piano storico o della filosofia della storia³¹. Del resto, Vico trovava l'idea di un fondamento morale della storia intesa come maestra di vita anche nell'antichità classica, la sua stessa idea della storia come «testimone del tempo» risale a Cicerone che nel *De oratore* scriveva: «Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae...»³². Questa componente classica rimane importante in Vico e si combina all'idea cristiana di Provvidenza nella ricerca di un senso da attribuire alla vicenda storica. È questa componente classica che valorizza la storia come «testimone del tempo» ad impedire a Vico di trasformare la storia in «vox Dei» sottoponendola al giudizio di Cristo che uno storico cristiano come Paolo Orosio nella polemica contro i pagani chiama «iudicem saeculorum»³³.

Per quanto riguarda l'interpretazione della storia romana la *Scienza nuova* sembra indicare due prospettive distinte. Da una parte, nonostante il disinteresse vichiano per la critica testuale e per la ricerca delle fonti, ci sarebbe una tendenza autenticamente «critica» che Santo Mazzarino ha definito «storicistica», in quanto verrebbe a coincidere con una concezione dell'evoluzione storica come un processo rettilineo e costante e necessario, nell'ambito di un ciclo. Il processo può essere più rapido in certi casi, meno in altri, ma alla fine produrrà sempre gli stessi risultati. Al centro del processo c'è la storia dei plebei, per cui i clienti che in origine si raccolgono intorno ai potenti *patres*, in un certo tempo tendono invariabilmente a diventare plebei. Una delle singolarità della interpretazione vichiana di Roma è la ricostruzione della storia arcaica in termini di leggi agrarie, precisamente come il cammino verso il progressivo riconoscimento del diritto dei plebei alla terra. In questo modo i due eventi centrali della storia romana arcaica diventano due leggi agrarie, una corrispondente alla tradizionale costituzione serviana, e l'altra al nucleo della legge delle XII Tavole³⁴.

³⁰ Queste sono anche le caratteristiche che Paul Ricoeur attribuisce al senso cristiano della storia (cfr. P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, 1955, pp. 81-82).

³¹ Agostino svolge il suo discorso apologetico nella prima parte della *Città di Dio* (libri I-X), mentre nella seconda parte (libri XI-XXII) si impegna nella ricerca dei fondamenti di un senso cristiano della storia entro cui inserire i singoli avvenimenti storici.

³² CICERONE, *De oratore*, II, 9, 36.

³³ P. OROSIO, *Historiae adversos paganos*, I, 6.

³⁴ Su questo si veda A. MOMIGLIANO, *La nuova storia romana di G.B. Vico*, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1980, pp. 191-210.

Nella prospettiva indicata da Mazzarino la tendenza «storicistica» sarebbe poi arricchita da quella sociologica, in base alla quale Vico tende a stabilire analogia tra istituti romani e istituti medievali, stabilendo così una certa continuità circolare tra i diversi cicli che al loro interno si muovono secondo una linea retta³⁵.

D'altro canto ci sarebbe una tendenza che, secondo Mazzarino, non ha nulla a che fare con la critica storica e che sarebbe espressa ad esempio dal «vichismo» di Cesare Pavese, caratterizzato dalla valorizzazione del vero poetico come vero metafisico. In effetti, Pavese ci ha dato una lettura del mito in chiave simbolica, secondo una linea di ascendenza che egli fa risalire appunto a Vico. Secondo Pavese ogni artista, come ogni uomo, ha un'immagine o un'ispirazione centrale che appartiene al mondo dell'infanzia, a cui egli cerca continuamente di tornare. Si tratta di una «onnipotenza misteriosa», un'immagine mitica, che affonda le sue radici nel passato più remoto dell'individuo, fuori dal tempo, che si contempla come gli antichi contemplarono i dolori di Dioniso o la trasfigurazione di Cristo. Pavese sostiene, a ragione, che Vico non si ferma a stabilire l'autonomia della poesia, come voleva Croce. Al contrario Vico non crede a quell'autonomia:

Ciò accade anche perché nel processo «ideale eterno» del poetare risulta più che mai implicito un momento mitico – qui il mito è ciò che si chiama ispirazione, l'intuizione nucleare, – e questo momento religioso che nelle altre attività spirituali è ormai stabilmente trasformato o scaduto, soltanto in quella fantastica sopravvive immediato e ineliminabile³⁶.

Pavese interpreta l'universale fantastico vichiano come ricordo mitico, e aggiunge che il mito che si fa poesia perde il suo alone religioso e atemporale:

Veduto dall'interno, un mito evidentemente è una rivelazione, un assoluto, un attimo intemporale, ma per sua natura tende a farsi storia, ad accadere tra gli uomini, a diventare cioè poesia o teoria, con ciò negandosi come mito, come fuori-del-tempo, e sottoponendosi all'indagine genetico-causale degli storici³⁷.

Seguendo questa impostazione si può riconoscere come il «vichismo» di Pavese non sembra del tutto estraneo a quella che si riconosce come critica storica. Al contrario, Pavese, proprio in quanto poeta, è in grado di comprendere il senso profondo dell'operazione tentata dal Vico nella *Scienza nuova*, che consiste precisamente nella descrizione di questo movimento inevitabile dal mito alla storia, fon-

³⁵ Cfr. S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, 1971, p. 18 sg.

³⁶ C. PAVESE, *Il mito*, in Id., *La letteratura americana e altri saggi*, Torino, 1990, p. 317.

³⁷ *Ibid.*, p. 19. Su Vico e Pavese si può vedere U. MARIANI, *Vico nella poetica paveseana*, in «Forum Italicum» II (1968), pp. 448-469.

dato sul convincimento che ogni spiegazione del reale e della storia debba fare ricorso agli elementi tratti dal mito e a contenuti immaginativi universalmente validi³⁸. La divaricazione tra una tendenza «critica» e una metafisica non era nelle intenzioni di Vico. La scommessa della scienza nuova di cui egli si fa banditore è proprio il tentativo di superare l'astratta contrapposizione tra eterno e storia, tra ragione e immaginazione e se si vuole realmente comprendere il senso del metodo di ricerca da lui proposto occorre prenderlo sul serio.

Ecco allora che la stessa interpretazione della storia romana in termini di storia agraria acquista una sua forza proprio dall'analisi del mito. È in questa sede, come ha scritto Momigliano, la vera e la prima fonte della ricerca storica del Vico, qui è la sua ispirazione, non tanto e non solo nella storia a lui contemporanea, come è stato autorevolmente sostenuto da Giarrizzo³⁹. Certo è vero che il feudalesimo meridionale influenza la sua interpretazione della storia romana, così come inversamente rimane vero che la sua lettura della storia romana influenza la sua analisi della società feudale; ma solo ricorrendo al mito si può comprendere come mai, in maniera estremamente originale rispetto alla storiografia corrente, Vico interpreti la costituzione di Servio Tullio e la seconda legge delle XII Tavole in termini di legge agraria. Si tratta del mito ovidiano di Atalanta:

Atalanta, col gittare le poma d'oro, vince i proci nel corso, appunto come Ercole lotta con Anteo e, innalzandolo, in cielo, il vince, come si è sopra spiegato. Atalanta rilascia a' plebei prima il dominio bonitario, dappoi il quiritario dei campi, e si riserva i connubi: appunto come i patrizi romani, con la prima agraria di Servio Tullio e con la seconda legge delle XII Tavole, serbaron ancor i connubi dentro il lor ordine...⁴⁰.

³⁸ Hillman ha messo in rilievo la contiguità del pensiero di Vico con quello di Jung (cfr. J. HILLMAN, *Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia degli archetipi*, Roma, 1974, pp. 55-80).

³⁹ Secondo il Giarrizzo l'ispirazione dominante dell'opera vichiana sarebbe la passione politica la cui base di riflessione è l'esperienza politica e culturale di Napoli del primo Settecento. In questo ambito le «fonti» della rappresentazione vichiana della storia romana in termini di storia agraria sarebbero il mondo germanico e il mondo agrario meridionale, caratterizzato dalla «lotta vittoriosa dell'individualismo agrario contro i communia e le consuetudini contadine: il tratto distintivo è costituito dalle chiusure e dalla spesso cruenta resistenza contadina» (cfr. G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, p. 107). Nonostante il rigore dell'analisi del Giarrizzo, il contesto del pensiero vichiano riguardo il mito, induce a riprendere in considerazione la tesi del Momigliano (cfr. *Vico's Scienza Nuova: Roman «Bestioni» and Roman «Eroi»*, in «History and Theory» V, 1966, pp. 3-23). Sulla concezione della storia di Vico si veda anche R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, New York, 1956, pp. 63-71.

⁴⁰ *Sn44*, 653. Si tratta di un caso di interpretazione che diventa in realtà incomprensione. Il mito raccontato da Ovidio nelle *Metamorfosi* (X, 560 sgg.), racconta al contrario che le tre mele sono gettate dall'astuto Ippomene. Le mele emanavano un irresistibile fascino amoroso che conquista Atalanta, la quale in questo modo fu vinta nella corsa in cui fino a quel momento aveva primeggiato.

Con la solita audacia interpretativa, che in questo caso sconfina nell'incomprensione, Vico vede nelle mele che Atalanta getterebbe ai proci tante leggi agrarie. Quello che importa sottolineare rimane comunque il fatto che il mito per Vico acquista un senso entrando nel processo storico, e la storia acquista una spiegazione solo con il ricorso al mito.

A questo punto può essere utile un confronto tra il metodo vichiano e la *demitizzazione* di cui parlava Rudolf Bultmann, che con questa parola «insoddisfacente» indicava un metodo ermeneutico, il cui scopo non era quello di eliminare i miti, ma quello di interpretarli come espressione di un certo grado di conoscenza dell'esistenza umana, distinto dalla concezione scientifica del mondo. Per Bultmann *demitizzare* significa porsi il problema della concettualità, dare voce all'ineadeguato e ineffabile involucro espressivo del mito, procedendo ad un'attualizzazione che poi è anche una secolarizzazione. Nella sua *pars destruens* la demitizzazione si presenta dunque come una critica della concezione del mondo propria del mondo mitico pre-scientifico; ma se si considera che la secolarizzazione implica una nuova visione e non la fine del sacro e del religioso, si deve allora riconoscere una relativa immortalità del mito e che ogni processo di demitizzazione è esso stesso un mito.

Per questa ragione la demitizzazione presenta anche un aspetto costruttivo che si caratterizza come interpretazione del mito. Bultmann come Vico sottolinea la differenza radicale tra le scienze della natura e le scienze storiche: le prime possono anche limitarsi ad eliminare il mito, le seconde non possono non porsi il problema del senso del discorso mitologico, considerato storicamente. In questa prospettiva lo stesso Antico Testamento si presenta come una demitizzazione di mitologie precedenti, come quelle assiro-babilonesi; mentre il Nuovo Testamento si presenta come una demitizzazione dell'Antico. Per Bultmann demitizzare significa dar vita ad un processo necessario di obiettivazione linguistica che garantisce un accesso al significato storico-esistenziale del mito, senza tuttavia poterne esaurire il significato in maniera definitiva.

Nella visione vichiana il mito, pur rimanendo essenzialmente creazione umana, rimanda comunque ad una dimensione provvidenziale, che pur manifestandosi nella storia non trova in questa piena evidenza e realizzazione. La religione *demitizzata* che si diffonde nel mondo moderno corrisponde ad un restringimento della coscienza al solo livello della razionalità e dell'*ego*, a scapito dell'integrità delle facoltà umane che era rappresentata dal mito antico delle Muse e aveva nell'immaginazione il suo strumento principale. Bultmann, rispetto al filosofo napoletano, dopo aver distinto le scienze della natura dalle scienze umane, finisce per ridurre queste ultime alla metodologia

oggettivante delle prime. In questo modo egli riconosce che la storia mira a comprendere i fenomeni, ivi compreso il mito, come un qualche cosa di concluso; di qui la necessità di subordinare sia il mito che la storia alla filosofia dell'esistenza che finisce per affermare i propri diritti anche sulla teologia, muovendosi in un ambito concettuale da cui il mito risulta escluso. Il contenuto dei miti non può essere spiegato all'interno del linguaggio mitologico, perché in questa maniera ci si esporrebbe alla necessità di un'interpretazione infinita.

La filosofia esistenziale a cui Bultmann pensa sulle orme di Heidegger punta ad estrapolare il nucleo concettuale della concezione mitologica presente nel Nuovo Testamento, in modo da consentire all'interprete di prendere una decisione salvifica con effetti immediati sull'autenticità della propria vita. Il lavoro esegetico viene a essere posto in dipendenza di quello filosofico che punta ad elaborare concettualmente un'intelligenza dell'esistere che fa tutt'uno con l'esistenza umana. La «giusta filosofia» mostra all'uomo che l'esistenza è autentica solo nel fatto di esistere e può quindi realizzarsi solo in un concreto qui e ora; per questa via la visione neotestamentaria dell'esistere viene assimilata all'analisi esistenziale che Martin Heidegger fa del *Dasein*. Tutto si riduce ad una questione di decisione, anche se Bultmann riconosce che a differenza della filosofia, il Nuovo Testamento parla di un intervento di Dio che rende possibile la vita autentica dell'uomo, attraverso l'abbandono, la fede e l'amore.

La *demitizzazione* a cui pensa Vico punta in realtà a salvaguardare quell'integrità umana che si manifestava nel mondo delle origini. Non bisogna dimenticare che egli vede nella miticità anche il limite dell'umano che rimane insuperabile, il confine delle umane facoltà che i primi uomini sperimentavano nelle passioni sublimi⁴¹. Per questo, una volta riconosciuto che a Vico, come a Bultmann, interessa un'interpretazione del mito che ne riveli la traduzione storica, bisogna tuttavia precisare che per Vico la dimensione esistenziale che sta alla base del processo di interpretazione non coincide con la vita del singolo, come in Bultmann; e che a differenza di quest'ultimo Vico tende a rispettare l'autonomia del discorso mitico attraverso la nozione del senso comune e del dizionario mentale dell'umanità. Il progetto di Vico cade solo in parte nelle aporie della demitizzazione riconducibili al problema della validità dell'interpretazione, che, come scriveva Emilio Betti in polemica con il Bultmann e la sua teoria della pre-comprensione del testo necessaria nell'operazione ermeneutica, deve mirare a esplicitare un

⁴¹ Sul restringimento della coscienza moderna ai valori individualistici e razionalistici v. J. HILLMAN, *Search: Psychology and Religion*, Dallas, 1990, pp. 114 sgg. Una critica del concetto di demitizzazione si può leggere in G. CARCHIA, *Mito. Esperienza del presente e critica della demitizzazione*, in «Aut Aut» (1991) 244, pp. 3-9.

sensu oggettivo deposto nel testo e non a imporre un senso esterno, legato a condizionamenti storico-esistenziali vincolati al presente⁴².

È questo un problema aperto nell'ermeneutica contemporanea, il punto attorno a cui ruota la discussione sembra essere proprio il tema della demitizzazione, che viene messa in discussione proprio come metodo ermeneutico tra gli altri dal Blumenberg e dal Marquard. In particolare quest'ultimo sostiene l'ipotesi della «polimiticità illuminata», contrapponendola al mito assoluto ed esclusivo introdotto dal Cristianesimo e in genere dal monoteismo. Tuttavia, va precisato che la storia viene dissolta nel mito da Odo Marquard che nella sua lode del politeismo finisce appunto per identificare storia e mito. Questo processo, in cui il tramonto della metafisica viene fatto coincidere con l'estetizzazione del *Lebenswelt*, era già stato descritto in maniera esemplare nel celebre aforisma di Nietzsche («Come il 'mondo vero' finì per diventare una favola») dal *Crepuscolo degli dei*⁴³.

Si tratta di una prospettiva nichilista in cui tutto è possibile e tutto si concilia, escludendo qualunque contrapposizione e qualunque conflitto per arrivare ad una verità che sola può dare serietà al mito. La posizione ermeneutica di Vico si colloca invece in una tradizione che pur riconoscendo l'autonomia del discorso mitico ne tenta tuttavia un'interpretazione storica salvaguardandone la natura 'altra' rispetto al discorso storico. In Emilio Betti ad esempio è presente la consapevolezza dello scarto che esiste tra l'interpretazione del mito e la partecipazione al mito; egli sostiene che dal mito al *logos* non si dà transizione né successione cronologica. Si tratta di due maniere autonome di guardare il mondo che stanno sempre l'una accanto all'altra. Alcune intuizioni mitiche della natura rimangono inaccessibili al pensiero logico, d'altro canto il pensiero logico apre nuovi settori di ricerca non presenti nel mito⁴⁴.

⁴² Per quanto riguarda il tema della pre-comprensione necessaria al processo ermeneutico, in quanto la soggettività dell'interprete diventa una condizione dell'interpretazione «oggettiva» si veda R. BULTMANN, *History and Eschatology*, Edinburgh, 1957, pp. 120 sgg. Della demitizzazione come metodo ermeneutico Bultmann ha parlato in varie occasioni. Si vedano ad esempio, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in Id., *Kerygma und Mythos*, 5ª ed., Hamburg-Bergstedt, 1967, pp. 15-48; e *Zur Problem der Entmythologisierung*, in Id., *Kerygma und Mythos*, 2ª ed., Hamburg-Bergstedt, 1965, pp. 179-208. Si veda anche Id., *Intorno al problema della demitizzazione*, in «Archivio di Filosofia», 1961. Questi tre saggi di Bultmann si possono ora leggere in Id., *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, tr. it. Brescia, 1990. Cfr. inoltre E. BETTI, *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari» XVI (1971), pp. 3-28.

⁴³ F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli dei*, tr. it. Milano, 1982, pp. 46-47. Su questo punto si veda F. VERCELLONE, *Pervasività dell'arte. Ermeneutica ed estetizzazione del mondo e della vita*, Milano, 1990.

⁴⁴ Si veda E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, 1955, cfr. in particolare *Eccedenza di valore significativo. Interpretazione della leggenda e del semantema mitico* (vol. I pp. 386-390).

Nel momento in cui passa all'analisi storica, il criterio ermeneutico vichiano si inserisce nello schema interpretativo fondato sulla normatività della «storia ideale eterna» raccontata dal mito; si tratta, come si è visto, di una tipologia mitica che nel momento in cui deve trovare una sua traduzione temporale esplicita, tende ad evitare in qualche modo le eccessive pressioni interpretative legate al presente, ponendo la questione di un senso oggettivo presente nel semantema mitico. Vico sa che l'identità di *mythos* e *logos* appare legata solo a un momento particolare della vicenda umana, quello delle origini mitologiche. L'originaria veridicità e dialogicità del linguaggio vengono messe alla prova dalla corruzione dei miti raccontati dai poeti teologi e si avverte già in Omero. Alla corruzione dei miti e all'introduzione dell'opposizione logica del vero o del falso, corrisponde poi l'introduzione della figura dell'ironia a fianco della metafora e della sineddoche.

La corruzione dei miti rende estremamente arduo il tentativo di stabilire una linea diretta di continuità tra mito e storia. È questa consapevolezza ermeneutica che impedisce a Vico di trovare una facile soluzione alle tensioni interpretative attraverso l'elaborazione di una filosofia della storia o attraverso l'estetizzazione del mondo. Non a caso la rivelazione della dimensione sublime in cui vivono i primi uomini non dà luogo in Vico ad un'estetica del sublime, come accade in tanti scrittori del Settecento, ma ad un'antropologia e ad una filosofia consapevole dell'oscurità dei limiti che si pongono alla comprensione umana.

La «teologia civile ragionata della Provvidenza divina» di cui parla la *Scienza nuova* prende la forma della teologia di Dio nella storia, ma si tratta di un Dio che si manifesta come *Deus absconditus sub contrario*. Nel paragrafo 948 della *Sn44* Vico parla degli «imperscrutabili consigli che si nascondono nell'abisso della provvidenza divina»; in questo modo egli vuole sottolineare che la Provvidenza si presenta nella storia sempre nella forma di una ineliminabile contrarietà e che l'importanza e il senso profondo della religione non sono contenibili entro i limiti della storia cristiana, poiché nel suo senso universale la religione indica il contenuto più altamente significativo di tutta la storia⁴⁵. Per questa ragione la concettualizzazione della conoscenza umana espressa dalla celebre Dignità LIII⁴⁶ non determina un reale progresso nel riconoscimento della intenzione provvidenziale che opera nel genere umano: all'inadeguatezza delle forme fan-

⁴⁵ Su questo aspetto si veda V. MATHIEU, *Poesia e verità in Giambattista Vico, in Rappresentazione artistica e rappresentazione scientifica nel «secolo dei lumi»*, a cura di V. Branca, Firenze, 1970, pp. 56 sgg.

⁴⁶ «Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura» (cfr. *Sn44*, 218).

tastiche succede quella dei concetti astratti⁴⁷; comune a entrambe le forme di conoscenza è l'incapacità umana di penetrare la verità divina, la verità cioè di chi assolutamente fa e conosce. Gli uomini possono solo partecipare a quella verità, e alla creazione⁴⁸.

Sono questi i limiti entro cui si misurano le potenzialità costruttive del soggetto e chiedono un nuovo rapporto antropologico tra l'uomo e la natura. Per Vico sarà il mito e non l'arte o la poesia in sé a fornire la necessaria mediazione veritativa tra l'essere umano e la natura⁴⁹.

Nella prospettiva indicata da Vico *il mito si pone come griglia di pre-comprensione, come orizzonte del discorso e come criterio ultimo e non opinabile di riferimento* per ogni esecuzione linguistica che invece, per sua natura, viene a collocarsi su un terreno storico-relativo. Ma a questo punto insorgono altri problemi, cui Vico solo in parte riesce ad ovviare. Infatti, come accade spesso nell'interpretazione freudiana dei miti, analogamente alle teorie di Jung sull'inconscio collettivo, il contenuto gnoseologico dei miti di cui ci parla Vico appare fondato su un'ipotesi che rimane indimostrata: e cioè che le esperienze psicologiche e culturali vissute dai progenitori facciano parte del nostro bagaglio culturale nella continuità dell'esperienza storica⁵⁰. Il problema appare anche complicato dal fatto che nel mondo umano si assiste anche alla creazione di nuovi miti di carattere civile che si vanno ad affiancare a quelli eroici che si riferivano al momento fondativo delle varie comunità umane.

Nel mondo civile l'elaborazione di miti è affidata a famoli e alla plebe derivata dai famoli. Da un lato i plebei danno una valenza umana e civile ai miti teologici ed eroici come quelli di Vulcano, Marte e Venere; dall'altro essi danno luogo a veri e propri nuovi miti che esprimono più direttamente i contenuti sociali nati nel conflitto che li oppone ai patrizi. È questo il caso dei miti di Tantalo e di Mida⁵¹. Vico

⁴⁷ Su questo aspetto si veda F. RELLA, *Fabula*, in ID., *La battaglia della verità*, Milano, 1986, pp. 47-55.

⁴⁸ Cfr. *Sn44*, 376, dove si sottolinea appunto la differenza tra la creazione divina e quella fantastica dei poeti-teologi.

⁴⁹ Sul sublime nel Settecento e sulla posizione vichiana si veda E. FRANZINI, *L'estetica del Settecento*, Bologna, 1995.

⁵⁰ Su questi aspetti ha scritto pagine molto interessanti Carlo Ginzburg nel suo *Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari*, in ID., *Miti, Emblemi, spie*, Torino, pp. 239-251. Sulla scia di K. KERÉNY (cfr. «Introduzione» a C.G. JUNG e K. KERÉNY, *Prolegomeni...*, cit.) Carlo Sini ha chiarito che il mito non si può tradurre nel linguaggio della *ratio* perché l'uomo moderno ha interiorizzato completamente il mondo esterno, decentrandosi in se stesso, diventando incapace di pensare «cosmologicamente» (C. SINI, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Milano, 1981, p. 290). Kerény aveva del resto precisato che la mitologia intesa nella sua specificità di linguaggio artistico esula da un'indagine puramente scientifico-culturale (cfr. K. KERÉNY, *op. cit.*, p. 34).

⁵¹ Vico parla del «Tantalo plebeo» e del «Mida plebeo» nel par. 580 della *Scienza nuova*.

valuta positivamente questi miti civili e in questo, secondo Jacobelli Isoldi, sarebbe da vedere il sostegno ad un uso politico del mito inteso come strumento di lotta sociale mirata a modificare il corso oppressivo della storia. Si troverebbe conferma di questo fatto nell'atteggiamento giuridico-sociale e politico di Vico che sembra guardare con simpatia le rivendicazioni egualitarie dei plebei.

Un giudizio analogo si trova nel recente lavoro di Mali là ove si sostiene che Vico interpreta la storia di Roma attraverso la sua mitologia in modo da legittimare un uso «politico» del mito nella storia romana. Il mito di Enea, ad esempio, viene elaborato dai romani per garantirsi nobili e antiche origini⁵²; ma in questa maniera si fa di Vico un antesignano di Sorel e si perde di vista il lavoro ermeneutico del filosofo napoletano riducendo il piano veritativo da riscontrare nel mito al suo possibile uso politico⁵³. L'uso politico del mito è riconosciuto da Vico come parte integrante dell'attività dei poeti-teologi «siccome quelli che fondavano le nazioni»⁵⁴; ma il fatto che il mito di Enea «fondatore della romana gente» avesse dei «grandi pubblici motivi di verità» nella boria dei romani di vantare una famosa origine e nella boria dei greci di esaltare l'impresa troiana, non impedisce a Vico di distinguere il piano storico da quello mitologico. Dal punto di vista del mito, infatti, Enea rimane un universale fantastico, che ha avuto origine dall'eroe cantato da Omero, dei «frigi», ovvero degli stranieri che giunsero nel Lazio per via marittima e furono ricevuti in qualità di famoli dai padri-eroi del luogo. La *vera narratio* del mito di Enea si limita a questi caratteri generici rivelati dall'universale fantastico, la traduzione storica e l'uso politico di questo universale fantastico rivela invece il suo carattere parziale e strumentale.

In realtà, Vico appare consapevole delle difficoltà ermeneutiche introdotte dall'elaborazione dei miti nell'età umana e non a caso egli non affronta direttamente questa problematica riconoscendo con questa scelta di fondo che il contributo dei miti all'indagine storica può essere solo limitato e deve essere preso con tutte le attenzioni del caso. Per Vico, l'interpretazione genetica del mito rientra in un ordine diverso da quello della partecipazione al mito, mentre nell'interpretazione genetica il mito perde la sua dimensione originaria, nella misura in cui la coscienza mitica si confonde con la coscienza stori-

⁵² Cfr. *Sn44*, 777.

⁵³ «For Vico, the pertinent question was not whether Aeneas had ever existed, let alone set foot in Italy, but rather, why this myth had been created and preserved by the Italians for so many generations» (J. MALI, *The Rehabilitation of Myth. Vico's «New Science»*, Cambridge, 1992, p. 255). Sorel parla dell'uso politico del mito che può imporsi al corso storico nelle sue *Considerazioni sulla violenza*, a cura di B. Croce, Bari, 1909, p. 136.

⁵⁴ *Sn44*, 721.

ca⁵⁵. Vico non appare interessato tanto ai libri dell'*Eneide* in cui Virgilio canta l'eroe politico o l'eroe delle guerre. Egli si concentra invece sulle caratteristiche che avvicinano Enea a quelle degli eroi gentili fondatori dei popoli e delle città, come Orfeo, Ercole e Teseo. Dal punto di vista della vichiana scienza nuova e dell'ermeneutica vichiana del mito risulta rilevante non la fondazione storica e politica delle città e dei popoli, ma la comune origine mitico-poetica. La rilevanza di questo riferimento vichiano a diversi miti, appartenenti a diverse tradizioni, latina e greca innanzitutto, va segnalata a scapito di chi, come Mark Lilla, vede in Vico una sorta di apologeta dei valori romani e cristiani, e il sostenitore di una politica conservatrice, antimoderna e anti-illuminista⁵⁶.

La scienza nuova di Vico non si pone come momento di legittimazione storica di questo o quel popolo, ma come ricerca sulle comuni origini antropologiche e religiose dei diversi popoli. L'elemento che unifica gli eroi fondatori delle città e dei popoli in una comune prospettiva deontologica è la discesa agli inferi in cui Vico, citando anche fonti dell'Antico Testamento, individua una sorta di limbo, un luogo sotterraneo dove trovano la loro sede i morti⁵⁷. Per mezzo dell'inferno Enea si porta nei Campi Elisi e qui riconosce i suoi antenati e i suoi futuri compagni. Dal punto di vista della verità del mito di Enea non importa tanto quale città egli fosse destinato a fondare, quanto piuttosto questa sua discesa agli inferi, da mettere in relazione con l'affermarsi della religione delle sepolture che per Vico si pone come momento fondamentale di inizio della storia⁵⁸. È questo il piano veritativo del mito che rimane inalterato e inalterabile dall'incontro con la storia. Il mito per Vico non è utilizzabile per spiegare i singoli momenti storici, ma costituisce un orizzonte veritativo imprescindibile per la storia e non si esaurisce in essa. L'orizzonte veritativo del mito non esclude la libertà umana da realizzarsi sul piano storico, ma ne costituisce la premessa necessaria.

Sulla necessità di mantenere il carattere specifico del mito e della religione ha insistito, come si è visto, Emilio Betti secondo cui il semantema mitico inerisce alla stessa coscienza religiosa di ogni tem-

⁵⁵ Su questo punto ha insistito anche Cristofolini nel suo recente lavoro, là ove scrive che il discorso e l'analisi di Vico si fermano alle soglie dell'età degli uomini senza oltrepassarle. L'ermeneutica vichiana dei miti mira proprio a contestare la possibilità di tradurre in termini razionali e storici quello che i primitivi esprimevano solo in via fantastica. Per Cristofolini non è possibile riconoscere nel mito la figura di precisi personaggi e riferimenti storici (cfr. *op. cit.*, pp. 125-126). Per un approccio contemporaneo vicino a quello vichiano si veda L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, tr. it. Bologna, 1992, pp. 172-173.

⁵⁶ Cfr. M. LILLA, *The Making of an Anti-Modern*, Cambridge MA, 1993.

⁵⁷ Cfr. ad esempio *Gen. 37, 35 3; Salmi, 48, 18, 54, 16.*

⁵⁸ Cfr. *Sn44, 721.*

po, caratterizzata dalla presenza della fede e di una particolare nozione di oggettività. In questo senso chi si sforza di liberare il pensiero teologico da ogni contenuto mitico va incontro al vuoto. Il contenuto mitico non può essere tradotto nel linguaggio di una determinata filosofia, cercando di trovare nella religione cristiana questioni antropologiche ad essa estranee. Secondo Emilio Betti, non si possono confondere due piani di valutazione diversi come quello teologico e quello antropologico, perché in questo modo si imposta in maniera surrettizia la questione ermeneutica, violando quello che egli chiama il «canone dell'autonomia dell'oggetto» andando oltre ai limiti assegnati all'interprete⁵⁹.

La consapevolezza dell'autonomia del mondo delle origini, dei miti e della mente primitiva costituisce la premessa e l'acquisizione centrale della vichiana scienza nuova. Quanti non tengono conto di questo aspetto decisivo finiscono per ridurre la posizione vichiana a un piano di attualità storico-politica che rimane estraneo alla *Scienza nuova*. Questo tipo di impostazione critica è evidente soprattutto nel recente lavoro di Mark Lilla il quale si sforza di individuare gli elementi politici conseguenti all'antropologia vichiana. Egli sostiene, ad esempio, che la religione delle sepolture viene messa da Vico a fondamento della civiltà non per i riferimenti religiosi all'immortalità dell'anima, ma per la santificazione della proprietà della terra; tanto da sostenere che il terzo principio della civiltà secondo Vico dopo la religione e i matrimoni non sono le sepolture, ma la proprietà⁶⁰. La lettura storico-politica del testo vichiano rappresenta senz'altro un contributo interessante, che tuttavia finisce per non riconoscere che la pregnanza del discorso vichiano non va cercata sul terreno storico-politico.

Se si legge il paragrafo 337 della *Scienza nuova* si scopre che Vico sostiene con forza che «gran principio dell'umanità sieno le sepolture». Vico è infatti alla ricerca del principio della civiltà nel

⁵⁹ Cfr. E. BETTI, *Liberio esame individuale consentito dalla religiosità protestante. Controversia circa l'ammissibilità e i limiti di un'interpretazione storico-critica dei testi biblici rivolta a separare il messaggio cristiano dal semantema mitico*, in Id., *Teoria generale dell'interpretazione*, cit., pp. 877-885. Per Betti l'interpretazione rimane una scienza fondata sull'autonomia dell'oggetto e sulla corrispondenza dell'intendere con il senso oggettivo. Per ogni evento storico esiste un significato fermo e concluso che va distinto dal senso che tale evento o testo può avere per l'interprete attuale. Sul giudizio di Betti su Vico, cfr. E. BETTI, *The Principles of New Science of G.B. Vico and the Theory of Historical Interpretation*, in «New Vico Studies» VI (1988), pp. 31-50. Sui debiti di E. Betti nei confronti di Vico v. S. NOAKES, *Emilio Betti's Debt to Vico*, in «New Vico Studies» VI (1988), pp. 51-57. Sull'ermeneutica di Betti v. M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, 1987, pp. 363-369; T. GRIFFERO, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Torino, 1988; E. RAIMONDI, *Ermeneutica e commento*, Firenze, 1990, pp. 32-36.

⁶⁰ M. LILLA, *op. cit.*, p. 161 e 226.

mondo ferino, non nel mondo civile e la sua analisi si sofferma proprio su questo momento originario. La spinta verso l'umanità nelle condizioni ferine gli appare legata non ad un istinto naturale verso la proprietà, ma all'idea dell'immortalità dell'anima: «Oltreché, questo è un placito nel quale certamente son convenute tutte le nazioni gentili: che l'anime restassero sopra la terra inquiete e andassero errando intorno a' loro corpi insepolti, e 'n conseguenza che non muoiono co' loro corpi, ma che siano immortali». Per Vico i bestioni realizzano la prima idea di umanità in relazione al principio dell'immortalità dell'anima che rappresenta la molla che porta alla sepoltura e quindi all'insediamento umano e allo stabilimento di diverse genealogie.

È vero che Vico associa la religione delle sepolture alla proprietà della terra, ma non è sicuramente vero che la proprietà di per sé rappresenti per Vico un principio di civiltà. Vico associa le sepolture con l'idea dell'inferno e in questo inferno, che in origine non doveva essere più profondo di un fosso, secondo i miti greci si trovano gli Elisi, ovvero «la stanza beata degli dèi mani o sia dell'anime buone de' morti». La discesa agli inferi nell'interpretazione vichiana assume per Vico un duplice significato, da una parte allude alla discesa nel regno di Plutone, dio delle ricchezze eroiche e del primo oro, il frumento⁶¹. E dall'altra allude all'ingresso degli eroi nei Campi Elisi, allo scopo di riconoscere la propria genealogia, i propri antenati e i propri discendenti. Tutti questi significati sono associati all'idea di sepolture, o meglio di «religione delle sepolture» come dice Vico e appare fortemente riduttivo vedere nella idea vichiana di sepoltura semplicemente il principio di proprietà, perché, come si è visto la molla che spinge alla coltivazione dei campi e alla nascita delle prime genealogie umane non è il desiderio di una proprietà, ma il desiderio di salvaguardare l'immortalità umana⁶².

La questione del rapporto ermeneutico che Vico stabilisce con il linguaggio del mito appare essenziale per comprendere gli sviluppi moderni del pensiero vichiano. Da questo punto di vista l'ermeneutica zetetica e di ricerca del Vico mantiene un carattere metafisico e in qualche modo appare fondata sul tentativo di combinare la dimensione ontologica delle origini, che è stata accostata alla heideggeriana «rammemorazione delle origini», con la dimensione propriamente diacronica della storia, andando così a correggere l'impostazione di Heidegger. Come è noto per Heidegger il linguaggio è una forza

⁶¹ Sn44, 723. Di qui anche il significato del ramo d'oro con cui Enea discende nell'inferno (cfr. *Aen.* VI, 137).

⁶² Vico riconosce che nelle «fantasie greche» la terra coltivata era protetta da Cibele (che egli associa alla romana Vesta) con la «religione armata» organizzata attorno alle prime «are del mondo», che furono le terre arate per essere coltivate (cfr. Sn44, 549).

autonoma che non può trovare un fondamento fuori di sé. Il Linguaggio parla. Di qui la concezione della poesia non come ornamento o effimero culturale, ma come fondamento della storia. Vico pensa invece che l'idea di un linguaggio originario può essere solo tarda e appartenere a un'età che non lo possiede più. Infatti tutta l'idea heideggeriana della poesia come «primitivo linguaggio di un popolo storico» solleva problemi molto complessi perché una definizione moderna di ciò che è poetico deve tenere conto non solo della sua partecipazione originaria, ma anche del suo sviluppo diacronico⁶³.

D'altro canto, il senso comune viene inserito da Vico nell'ambito di una posizione metodico-zetetica che vede in esso non un insieme di credenze inverificate, o un residuo di concezioni scientifiche superate, ma una sorta di apriori, dotato di una oggettività ideale, la «storia ideale eterna». E qui, come si è in parte visto, la tradizione ermeneutica successiva a cui fare riferimento è quella tra gli altri di Emilio Betti e Eric D. Hirsch. Questa tradizione vede la radice del senso comune nell'esperienza comune degli esseri umani, nella comune umanità, in quello che Emilio Betti, richiamandosi a Humboldt, chiamava l'*universo del discorso*. Richiamandosi sempre a Humboldt, Betti suggerisce che in ogni espressione del linguaggio vi è una frangia che non viene resa esplicita e che tuttavia l'interprete deve integrare collegandola al «suono linguistico» che gli risuona nell'anima. In questo modo l'interpretazione coincide con una sorta di presentimento divinatorio di un mondo ideale di valori che si trova al di là del linguaggio, anche se solo attraverso il linguaggio si può attingere ad esso.

Per queste ragioni nel processo interpretativo occorre secondo Betti tener separata l'analisi fenomenologica da quella psicologica e logica. Non si tratta infatti di indagare l'animo di chi parla o scrive, ma «che cosa egli intenda e debba dagli altri intendersi con quel dato discorso». Il dar parte di un contesto poi non ha niente a che fare con la

⁶³ Per quanto riguarda la concezione della poesia di Heidegger si può vedere M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, tr. it. Milano, 1988. Su questi punti si vedano G. MODICA, *All'origine di un rapporto fra tecnica e mito*, in Id., *I Cenni di Giove e il Bivio di Ercole. Prospettive vichiane per un'etica sociale*, Milano, 1988, pp. 117-145; e S. PRICKETT, *Words and The Word. Language and Biblical Interpretation*, Cambridge-London, ecc. 1986. Sulla possibilità di leggere Heidegger attraverso Vico e la tradizione dell'umanesimo ha scritto E. GRASSI: *Italian Humanism and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy*, in Id., *Vico and Humanism. Essay on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, New York, 1990, pp. 95-116 [*L'umanesimo italiano e la tesi di Heidegger della fine della filosofia*, in Vico e l'umanesimo, cit., pp. 113-132]. A questa interpretazione del Grassi si richiama P. Carravetta, pur partendo da presupposti filosofici diversi che si richiamano al cosiddetto «postmoderno» (cfr. P. CARRAVETTA, *Towards a Study of Rhetorics and Hermeneutics in Vico and Heidegger*, in Id., *Prefaces to the Diaphora. Rhetorics, Allegory, and the Interpretation of Postmodernity*, West Lafayette IN, 1990, pp. 239-252).

nozione di causalità, per la semplice ragione che vi sono differenti modi di essere e «differenti significati del predicato ontologico implicito nella nozione di totalità del discorso». In questo senso solo il reciproco riconoscimento tra chi parla e chi ascolta stabilisce il contesto e quindi il contenuto significativo della comunicazione, nel quadro di una teoria dell'interpretazione che vede il fatto da interpretare non solo nella sua individualità, ma anche nella sua coerenza di stile e *logos* con altri valori affini⁶⁴.

E.D. Hirsch, a sua volta, nel suo *The Aims of Interpretation* si richiama esplicitamente a Vico nel manifestare il suo dissenso verso gli errori tipici dello storicismo e del prospettivismo che consistono principalmente nel rendere omogeneo il passato al presente e nel ritenere improbabile un'interpretazione indipendente dai preconcetti dell'interprete. Ma l'ipotesi vichiana di un dizionario mentale dell'umanità, la possibilità cioè che tutta la storia umana possa essere contenuta nella mente, e possa essere richiamata in vita, appare di scarso utilizzo a Hirsch, la cui ermeneutica si muove entro un orizzonte autoriale che rimane estranea alla vichiana ermeneutica del mito. In questo senso l'impostazione hirschiana affronta il problema della determinazione del contesto entro cui si cala l'intenzione autoriale, che per lui non corrisponde all'intera dimensione storica dell'autore, ma a un «sub-cosmo» selezionato, un «universo del discorso» che va riferito semplicemente all'oggetto da indagare.

A proposito della determinazione del contesto entro cui si colloca il processo dell'interpretazione, l'ermeneutica di Betti inserisce una rigorosa distinzione metodologica riguardo all'interpretazione del semantema mitico nell'ambito della concezione dell'universo del discorso. Questa impostazione comporta una selezione di esperienze che risultano pertinenti al testo da interpretare: si parla a questo proposito di una *precomprensione aperta*, che è una definizione che bene si addice all'ermeneutica vichiana del mito, che tuttavia, è bene ricordarlo, non avanza pretese teoriche e non si pone sul piano dell'ermeneutica generale, come accade invece alla proposte di Betti; anche se rimane comune a Vico e Betti la critica dell'oggettivismo storico e la ricerca di un piano intermedio tra l'elemento soggettivo

⁶⁴ E. BETTI, *op. cit.*, vol. I, pp. 209-213. Su questi aspetti si può vedere T. GRIFFERO, *Parlare del tempo. Ermeneutica metodica e senso comune*, in «Aut Aut» (1988) 228, pp. 139-155. Sulla linguistica di Humboldt si veda l'ampia scelta antologica curata da L. FORMIGARI, *La linguistica romantica*, Torino, 1977. Su un possibile rapporto tra Vico e la linguistica di Humboldt v. L. FORMIGARI, *Ermeneutica giuridica e teoria della lingua in G.B. Vico*, in «Intersezioni» VII (1987) 1, pp. 53-71; Apel a sua volta ha sottolineato come il concetto creativo del linguaggio come rivelazione di Vico vada ricondotto alle idee speculative di Nicola Cusano, che poi troveranno un importante sviluppo nel romanticismo tedesco (cfr. K.O. APEL, *L'idea della lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, tr. it. Bologna, 1975, in particolare pp. 407 sgg.).

e quello oggettivo della comprensione ermeneutica, che si realizza soprattutto nell'inversione dell'iter genetico in quello ermeneutico e quindi nella illuminazione reciproca fra interpretazione storica e interpretazione normativa⁶⁵.

Il riferimento ermeneutico alla totalità del discorso, nel senso indicato da Emilio Betti, vale per Vico in relazione all'analisi dei miti delle età degli dèi e degli eroi che sono oggetto principale della sua indagine. Nel momento in cui il discorso vichiano si avvicina alla storia degli uomini e allo studio della «barbarie ritornata» del medioevo e della moderna poesia, il suo progetto ermeneutico fondato sul senso comune e sulla nozione di «comune umanità» deve fare i conti con l'avvenuta separazione e specializzazione dei linguaggi, che, pur in mancanza di una teoria della transizione dal linguaggio poetico a quello volgare, pone comunque dei limiti al ricorso al mito in funzione ermeneutica, imponendo inoltre la definitiva separazione della teologia dalla poesia che invece all'origine del mondo i poeti-teologi mantenevano saldamente unite.

MASSIMO LOLLINI

⁶⁵ Cfr. E.D. HIRSCH, *The Aims of Interpretation*, Chicago-London, 1976, pp. 41-42. Sull'ermeneutica di Hirsch si vedano anche M. FERRARIS, *op. cit.*, pp. 369-372; e T. GRIFFERO, *L'ermeneutica ricognitiva di E.D. Hirsch*, in «Rivista di Estetica» XXIV (1984) 16, pp. 77-91. Da questo punto di vista Vico si differenzia dall'atteggiamento di rifiuto di ogni fondazione normativa in relazione al mito che fu propria di romantici come Schlegel e Novalis, così come appare estraneo al progetto di una «nuova mitologia» che maturerà negli ambienti del primo romanticismo. Su questi aspetti si può vedere S. GIVONE, *Poesia, favola, verità*, in «Aut Aut» (1991) 244, pp. 11-27.