

DARIO GIUGLIANO

LO STUPORE, L'OTTUNDIMENTO, LA DIFFERENZA. PRIMI APPUNTI PER UNA TEORIA DELLA MERAVIGLIA A PARTIRE DA VICO

Abstract. The purpose of this article is to investigate the concept of wonder starting from Vico. Vico's reflection is taken as an example because it belongs to a line of thought that re-evaluates passions and in particular the passion of the wonder. Vico is also part of the tradition that from Plato and Aristotle onwards saw wonder as the starting point of philosophy. Vico even sees in it the origin of the human being: the inaugural moment in which the difference between the beast and man is established. Vico also connects wonder with ignorance. Therefore, a hypothesis can be configured: wonder could be understood as difference, as that lack (absence) of knowledge, that original emptiness from which everything can arise.

Keywords. Giambattista Vico, René Descartes, Voltaire, Wonder, Difference, Astonishment, Dulling.

*Ad Andrea Battistini,
nel segno di una grata riconoscenza,
per un grande magistero.*

1. Descartes in un libro edito nel 1649, dal titolo *Le passioni dell'anima*, nella Seconda parte, articolo 53, «L'ammirazione», scrive:

Quando il primo incontro (*rencontre*) con qualche oggetto ci sorprende e lo giudichiamo nuovo o molto differente da quel che conoscevamo

prima, oppure da quel che noi supponevamo dovesse essere, ciò fa sì che noi l'ammiriamo e che ne siamo stupiti (*étonnés*). E siccome ciò può capitare prima che noi si conosca se quest'oggetto ci sia o no conveniente, mi sembra che l'ammirazione sia la prima di tutte le passioni. Essa non ha il suo contrario, perché, se l'oggetto che si presenta non ha in sé niente da sorprenderci, noi non ne siamo per niente commossi e lo consideriamo senza passione¹.

Il termine "ammirazione", che costituisce il titolo dell'articolo e che ricorre pure nel testo del medesimo, traduce letteralmente il francese *admiration*, altrimenti tradotto nella nostra lingua anche con "meraviglia"². Ammirazione e *admiration* sono a loro volta la traduzione del latino *admiratio*, che deriva dal verbo *admirari*, che traduce il greco *thaumazein*. Sul significato autentico di queste parole cercheremo di dire qualcosa in seguito. Per ora cerchiamo di concentrarci sul testo dell'articolo cartesiano appena letto. In esso si comincia col descrivere un effetto: *l'étonnement*, lo stupore, la sorpresa, la meraviglia, appunto. Lo stupore, la meraviglia sono sempre l'effetto di una ignoranza. Difatti, Descartes comincia l'articolo facendo riferimento alla circostanza in cui si verifica il primo incontro tra un oggetto e il soggetto che noi siamo. Durante questo primo incontro o, meglio, all'avvio di esso, accade che questo oggetto possa ovviamente risultarci nuovo ovvero molto differente dalle nostre precedenti conoscenze o rispetto alle nostre supposizioni su di esso. In ognuno di questi casi, l'effetto sarà il medesimo: lo stupore, la meraviglia, che sono come l'altra faccia di questa mancanza, rispetto all'oggetto, di questa assenza di conoscenza totale o parziale di cui veniamo a essere coscienti. L'ammirazione, lo stupore, la meraviglia sarebbero quindi, al pari, per esempio, dello sgomento, sempre segnati essenzialmente da un vuoto, che fin dall'origine li produrrebbe, li modellerebbe, costituendone la possibilità di una loro manifestazione. Da qui, è evidente anche ciò che Descartes afferma subito dopo riguardo a un primato dell'ammirazione. Infatti, ogni considerazione ulteriore concernente l'oggetto, frutto di necessarie valutazioni, che comportano approfondimenti conoscitivi dei tratti

¹ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, trad. it. di G. Cairola, in Id., *Opere filosofiche*, 2 voll., a c. di E. Lojacono, Torino, UTET, 1994, vol. I, p. 627.

² Cfr., per esempio, la traduzione di *Les passions de l'âme* compiuta da Anna Lisa Schino e Antonella Del Prete (la Seconda Parte, in cui è presente l'art. 53, è a cura di quest'ultima), in R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009, p. 2387.

costitutivi del medesimo, potrà avere come effetto altre successive passioni; pertanto, se l'ammirazione è la passione speculare dell'ignoranza, essa non potrà che essere la prima di tutte le passioni, proprio perché legata a ovvero originata da una assenza totale o parziale di conoscenza dell'oggetto. Fondamentale, poi, resta la chiusura dell'articolo, in cui prende forma il principio cardine di ogni teoria della pratica epistemica, fondata sull'assenza di passioni: considerare "sans passion" è allo stesso tempo causa ed effetto di ogni prassi conoscitiva nei confronti di qualsiasi oggetto, che si presenti a noi senza alcuna forma di sorpresa, quindi senza il benché minimo senso di novità, non causando, dunque, in noi alcuna emozione. Sembra di sentire in queste righe finali l'eco di uno dei più grandi critici di Descartes, Baruch Spinoza, il quale ricordava, in principio del suo *Trattato politico* (I, IV) – pubblicato postumo, a pochi mesi dalla morte del suo autore, nel 1677 – che per

demonstrare, certa et indubitata ratione, quae cum praxi optime conveniunt [dimostrare in modo certo e indubitabile ciò che meglio si concilia con la prassi], et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res Mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere: atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia, et reliqui animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum [...] [e per indagare ciò che riguarda questa scienza, con quella stessa libertà d'animo che siamo soliti adoperare in matematica, mi sono impegnato a fondo non a deridere, né a compiangere, né tantomeno a detestare le azioni degli uomini, ma a comprenderle, considerando quindi gli affetti umani, come l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la gloria, la misericordia e gli altri moti dell'animo, non come vizi dell'umana natura ma come proprietà che gli competono].

Questa della natura della *mathesis* è una questione incredibilmente complessa che ci porterebbe troppo oltre le finalità di questo scritto, per cui è necessario lasciarla sullo sfondo (da dove, però, essa continuerà inevitabilmente ad "agitarsi"), non prima, però, di aver sottolineato quello che risulta assolutamente evidente ovvero che, riguardo la chiusura cartesiana rispetto all'universo delle passioni, con Spinoza possiamo registrare un notevole cambio di passo. Questi, infatti, riconosce alle passioni lo statuto di proprietà dell'animo, non considerandole più, partendo da un piano squisitamente moralistico, *vitia*. Eppure, non ostante questa notevole riva-

lutazione, quel che resta ineludibile è sempre l'investimento nella condizione dell'imperturbabilità dell'animo, che finisce non solo per essere la condizione necessaria per qualsiasi approccio conoscitivo, ma anche per costituire il fondamento dell'orizzonte entro cui l'umano si definisce, tenendo ben fermi i confini di una razionalità, che si determina sempre come risorsa ultima, quindi irrinunciabile e ultimamente definitiva.

2. In *Il filosofo ignorante*, pubblicato nel 1766³, Voltaire, pur riconoscendo la grandezza di Spinoza, gli attribuisce, come del resto era stato già per Descartes, il fatale errore di aver fondato tutto il suo sistema filosofico su una falsa supposizione: «Al pari di Descartes egli supponeva il pieno, sebbene sia dimostrato con rigore che nel pieno il movimento è impossibile» (§ 24, trad. p. 99). Il filosofo del divenire assoluto della natura naturante si sarebbe chiuso, a dire di Voltaire, in una contraddizione irresolubile, quella di un sistema bloccato intorno all'aporia di una sostanza immobile. Ciò che manca a questo pensiero è proprio l'opportunità di una mancanza, la risorsa di un'assenza, di un vuoto originario ed essenziale. Da qui, il passo di scegliere l'opzione aristotelica di uno *scire per causas* è obbligato. Non ostante ciò, malgrado cioè la decisione di seguire una linea apparentemente opposta al "platonismo" cartesiano, Voltaire finisce per allineare sia Spinoza che Descartes lungo un percorso che porta all'ineluttabilità dell'intelligenza e del pensiero. Per cui, pur muovendo da punti diversi, per non dire (apparentemente) opposti, entrambi si battono per il rinvenimento di un ordine geometrico delle cose del mondo. E geometrismo e panlogicismo, che hanno tra i propri risultati necessari quello dell'innatismo, saranno le accuse che Voltaire e, prima di lui, Vico muoveranno al cartesianesimo: «Per cercare di accordare le parti frammentarie delle sue chimere Descartes suppose che l'uomo pensa sempre...», scrive Voltaire nel quinto dubbio di *Il filosofo ignorante* (§ 5, trad. p. 57). Com'è noto, Voltaire riteneva che ci fossero momenti, nell'esistenza, per esempio nel sonno o nella malattia, in cui il pensiero venisse come a sospendersi. Quest'interruzione del e nel pensiero è fondamentale, perché ci potrebbe fornire le risorse per decostruire, se potessimo

³ Utilizzeremo, qui, l'edizione italiana, con testo a fronte: VOLTAIRE, *Il filosofo ignorante*, a c. di M. Cosili, Rusconi, Milano 1996.

avere il tempo per farlo, quell'istanza iperbolica del *cogito*, messa in luce da Jacques Derrida, nel capitolo *Cogito e storia della follia*, presente in *La scrittura e la differenza*⁴, in cui al gesto del *cogito* cartesiano viene appunto riconosciuta una potenza, per così dire, intrinsecamente negativa. Com'è noto, Derrida in quella sua particolare lettura ritiene che al cuore della razionalità, in Cartesio, si annidi come una sorta di potenza oscura eppure, viene da dire, in ogni caso mai scalfita da questa datità incontrovertibile. Difatti, l'affermazione iperbolica del *cogito* prevede proprio che, quand'anche un pensiero (qualunque pensiero, dunque) possa risultare folle, comunque il dato indubitabile del pensiero resti, al punto che potrà ben provare la mia stessa esistenza in quanto sostanza – pensante, appunto. Quello che Descartes sembra non contemplare e che Voltaire mette in luce è la possibilità di un vuoto, di uno iato, di un'interruzione del e nel pensiero: non semplicemente, dunque, un pensiero folle, che per quanto sia folle, resta comunque un pensiero, ma un pensiero interrotto, un pensiero che accoglie, al suo interno, il suo altro assoluto, come assenza e vuoto di pensiero, non quindi un pensiero fallace, come quello di quegli insensati, come scrive Descartes nel *Discorso sul metodo*, che pensano che il proprio corpo sia fatto di vetro, per cui temono di finire in frantumi a ogni colpo che possono dare col proprio corpo contro uno spigolo di un muro. Questo sarebbe, per quanto errato, per quanto assurdo, in quanto contraddetto dai fatti, comunque ancora un pensiero e finché si pensa vale il principio aristotelico secondo cui risulta impossibile sottrarsi al principio di non contraddizione. Da questo punto di vista, il gesto del *cogito*, per quanto possa essere ritenuto iperbolico, per esempio nella lettura decostruttiva che ne dà Derrida, finisce sempre per confermare in ultima istanza le finalità della ragione, asserendosi malgrado tutto a una forma di intellettualismo. Può essere utile ricordare qui ancora quanto Aristotele dice riguardo alla possibilità di sfuggire al principio di non contraddizione ovvero di accedere alle risorse del silenzio. Solo l'assenza di *logos*, come unità di ragione e parola, di pensiero e linguaggio, di *ratio* e *oratio* può consentire l'accesso alla scappatoia del principio di tutti i principi – ma va anche ricordato, non a caso, che per Aristotele un uomo che non parli, che cioè non acceda al *logos*, è simile a una pianta! Prima

⁴ Cfr. J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1990; il capitolo in questione è alle pp. 39-79.

di riporre definitivamente il bel libro di Voltaire sull'ignoranza, legghiamone un ultimo passo:

Per poco che si guardi alla propria esperienza e a quella del genere umano, ci si convince certamente del contrario. Non vi è nessuno tanto folle da credere fermamente di aver pensato tutta la sua vita, giorno e notte, senza interruzione, da quando era un feto fino alla sua ultima malattia (trad. p. 59).

Per Voltaire, dunque, l'idea che l'umano possa caratterizzarsi per la condizione del pensiero, che l'uomo debba quindi pensare sempre, è una chimera, un inganno di quella stessa ragione che, procedendo imperialisticamente, tenta di e tende a ricoprire di sé ogni cosa, anche ciò che razionale non potrà mai essere. Infine, l'obiezione di fondo, su un piano etico, che viene qui mossa al cartesianesimo, come a ogni filosofia matematizzante, consiste nell'imputare a esso una sostanziale svista: quella ragione che si vorrebbe a fondamento di ogni agire umano sarebbe in realtà uno stadio sopraggiunto e provvisorio.

2. Un'analoga obiezione al cogito cartesiano qualche decennio prima era stata mossa da Giambattista Vico. Nel capitolo dedicato a Descartes del *De antiquissima italorum sapientia* (1710), Vico attacca il principio del cogito cartesiano, puntualizzando come

in me che penso coesistono mente e corpo: ragion per cui, se causa della mia esistenza fosse il pensiero, esso dovrebbe essere anche causa del mio corpo. Senonché vi sono corpi che non pensano; e poi in tanto io penso in quanto in me coesistono corpo e mente, o, ch'è lo stesso, causa del mio pensiero sono corpo e mente congiunti insieme: giacché, se fossi solo corpo, non penserei; se sola mente intenderei. E invero il potere di pensare non è causa, ma semplice segno dell'essere io mente (ed. Ricciardi, trad. it. di F. Nicolini, p. 259).

Ancora nel medesimo capitolo dedicato a Descartes, Vico si pronuncia contro il meccanicismo dei «più sottili metafisici del tempo nostro», i quali

... immaginano che la mente umana risieda immobile nella glandola pineale, al modo medesimo del ragno nel centro della sua tela: del ragno che, in quel suo centro, avverte se qualunque filo di quella venga mosso da qualche parte, e che, qualora presentisca un pericolo a mal-

grado dell'immobilità della sua tela, ne agita, movendosi, tutti i fili (*ibidem*).

Nella conclusione del *De antiquissima*, infine, rivolgendosi a quel Paolo Mattia Doria, a cui l'opera era dedicata e con cui per primo aveva, a suo dire, iniziato a ragionare di metafisica, Vico, definendo il suo lavoro compiuto appunto nel *De antiquissima*, fa riferimento a «una metafisica adatta alla debolezza umana» (*metaphysicam humana imbecillitate dignam*). La sua sarebbe, dunque, una metafisica *humana imbecillitate digna*. Su questo aspetto fondamentale della filosofia vichiana, torneremo in seguito.

Vorrei ora concentrarmi su questi tre passi che ho citato dal *liber metaphysicus* per analizzarne alcune movenze interne e fare emergere dei punti che torneranno utili quando affronteremo frontalmente la questione della meraviglia, in particolare nell'opera principale del filosofo napoletano, la *Scienza nuova* giusta l'edizione del 1744.

Cominciamo dal primo passo. In esso vengono fatte emergere quelle che potremmo definire le ragioni del corpo. La critica all'intellettualismo si presenta nella forma di una critica all'idealismo dogmatico. Se all'origine della mia esistenza ovvero, dicendo meglio, se l'archè della mia esistenza in quanto esistenza umana, archè intesa nel suo senso autentico, come viene intesa già presso i preplatonici, cioè come principio costitutivo, se la mia archè, dicevo, è il pensiero, manifestandosi la mia esistenza come unità di estensione e pensiero, dovrebbe risultare che quest'ultimo sia all'origine anche del mio corpo, in quanto estensione. Il rilievo della manifesta assurdità di questa posizione ci consente di operare un parallelo con quanto all'interno della *Scienza nuova* viene detto a proposito proprio del rapporto tra mente e corpo. Ma leggiamo direttamente il passo in questione⁵.

Ma in tal densa notte di tenebre, ond'è coverta la prima da noi lontanissima Antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa Verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar'in dubbio; /114/ che *questo Mondo Civile egli certamente è stato fatto dagli uo-*

⁵ Citerò dall'edizione critica della *Scienza nuova*, a c. di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, facendo però sempre riferimento ai numeri di pagina dell'edizione napoletana del 1744. Pertanto d'ora in poi l'indicazione bibliografica sarà sintetizzata nella sigla SN44, seguita dal numero arabo corrispondente alla pagina dell'edizione originale.

mini: onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i *Principj dentro le modificazioni della nostra medesima Mente Umana*. Lo che a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia; come *tutti i Filosofi* seriamente si studiarono di conseguire la *Scienza di questo Mondo Naturale*; del quale, perchè *Iddio* egli il fece, esso solo *ne ha la Scienza*; e *traccurarono di meditare* su questo Mondo delle Nazioni, o sia *Mondo Civile*; del quale, perchè *l'avevano fatto gli uomini*, ne potevano conseguire la *Scienza gli uomini*: il quale stravagante effetto è provenuto da quella miseria, la qual'avvertimmo nelle *Degnità*, della Mente Umana; la quale restata immersa, e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo, e dee usare troppo sforzo, e fatica per intendere se medesima; come l'occhio corporale, che vede tutti gli oggetti fuori di sé, ed ha dello specchio bisogno, per vedere sè stesso (SN44, 113-114).

Lo stravagante effetto di un esercizio sterile della mente umana, intenta a cercare, vanamente, di investigare la natura, per rintracciarne le cause costitutive, tentativo votato al sicuro fallimento, dato che l'unico vero certamente coglibile, secondo il principio del *verum et factum convertuntur*, è quello che risulta legato alla prassi che ne ha determinata l'esistenza, ragion per cui l'unico vero, coglibile dall'uomo, non potrà che essere legato a quella realtà che geneticamente risulta vincolata proprio alla prassi umana, questo stravagante effetto, dicevo, è diretta conseguenza di quella debolezza umana, l'umana *imbecillitas* della nostra mente, la quale, proprio perché è immersa nel corpo e da questo non può di fatto prescindere, se non mediante un complesso processo di astrazione (da cui il riferimento vichiano alla "metafora" della riflessione speculare), finisce per concentrarsi sul corpo ovvero sulla natura, sulle cose cosiddette naturali, trascurando la storia ovvero il mondo delle nazioni civili, in una parola, lo spirito, come hegelianamente potremmo intendere la totalità dell'orizzonte culturale ovvero dell'orizzonte umano. La ragione della debolezza della mente umana starebbe nella contiguità col corpo, e per ovviare ai suoi effetti stravaganti e cioè nefasti occorrerà che essa distolga l'attenzione dal corpo, per potersi concentrare su sé stessa, ma per farlo al meglio occorrerà, paradossalmente, riconoscere l'imprescindibilità, nello stesso tempo, della sua debolezza e della forza del corpo, come a dire della imprescindibilità di quest'ultimo. Il corpo, dunque, da Vico non è considerato, come nella filosofia cartesiana, come una macchina – l'esempio del ragno acquattato nella ghiandola pineale è sintomati-

co di un riferimento a una realtà irrazionale, sorda, refrattaria a ogni forma di elaborazione superiore come può esserlo l'elaborazione della coscienza di sé. Un corpo come sensibilità cosciente di sé stessa per la filosofia cartesiana sarebbe inconcepibile. Per Vico, invece, questa condizione riflessiva della sensibilità costituisce la base patetica di una determinazione dell'umano.

Leggiamo ancora:

XXXIX La *Curiosità*, proprietà connaturale dell'uomo, *figliuola dell'ignoranza*, che partorisce la *Scienza*, all'aprire, che fa della nostra mente la *Maraviglia*, porta questo costume; ch'ove osserva straordinario effetto in natura, come *cometa*, *parelio*, o *stella di mezzo dì*, subito domanda, *che tal cosa voglia dire, o significare* (SN44, 86).

Ora, mettiamo meglio a fuoco la dinamica secondo cui si manifesta la meraviglia e manifestandosi questa, *subito*, come dice Vico, a sua volta si manifesta la volontà di significazione, la volontà come necessità di una manifestazione significativa. Essa è legata alla straordinarietà di un fenomeno naturale, la cui «*ignoranza di cagioni*» (SN44, 138) dei primi uomini è proprio la causa determinante (la «*madre*», scrive Vico, SN44, 138-139) della «*maraviglia di tutte le cose, che quelli ignoranti di tutte le cose fortemente ammiravano*». Solo che non c'è un rapporto diretto di causa ed effetto tra straordinarietà di un fenomeno e manifestazione della meraviglia, c'è qualcosa d'altro di mezzo, qualcosa che media tra l'una e l'altra. Anche in Descartes, l'abbiamo visto, occorre che del fenomeno si avesse ignoranza di cagioni, come dice opportunamente Vico, ma mentre il primo assegnava alla meraviglia una sorta di primogenitura su tutte le altre passioni, e non poteva essere diversamente, dato che Descartes accoglieva serenamente una tradizione filosofica, che da Aristotele in poi assegna al *thaumazein* la condizione di nascita dell'esercizio filosofico, Vico, invece, pur accogliendo questa tradizione, operava una sorta di riforma dell'indirizzo epistemologico dell'esercizio filosofico – anche e soprattutto perché per Vico quest'ultimo non può mai ridursi a una riflessione meramente epistemologica.

Per comprendere pienamente il gesto vichiano, ripercorriamo tutte le movenze, confortati in questo cammino dalle ricerche di studiosi che hanno scandagliato il testo vichiano. In particolare, mi riferirò qui a un recente studio di Manuela Sanna, dal quale pure (assieme a un altro recente studio su Vico di Andrea Battistini, che

citeremo *infra*) ho tratto le principali indicazioni per condurre il discorso presente in questo mio scritto, nel tentativo di riflettere sulla questione della meraviglia a partire da Vico.

3. La meraviglia per Vico, non diversamente dalla tradizione filosofica che lo precede, è una passione, ed essa è come se tenda a sdoppiarsi, pure nella riflessione del filosofo napoletano. Nell'indagare la modalità genealogica in grado di rendere manifesta la possibilità di significazione, tipicamente umana, tale da aprire alla condizione del simbolico – l'uomo è quell'animale in grado di creare un universo di simboli che si affianca (e si sovrappone) al mondo reale –, Vico assegna, nella linea di una tradizione classica, una primogenitura alla condizione dell'ocularità. È «attraverso gli occhi» che l'uomo incontra, partecipa e fa suo il mondo, per poi essere «sopraffatto dalla meraviglia, passione dalla quale ogni conoscenza scaturisce»⁶. C'è quindi un'apertura previa del vivente in quanto tale sul mondo, mediante i sensi. Il senso per eccellenza (quello per eccellenza teoretico, dirà ancora Hegel) è la vista. La condizione dell'incontro/apertura verso il mondo da parte del vivente segna già evidentemente un discrimine tra forme viventi superiori e inferiori. Ma non basta. Nell'uomo sopraggiunge qualcosa a fare la differenza, ma proprio in quanto matrice prima di ogni differenza, questo qualcosa non potrà che presentarsi fin da subito fratto, sdoppiato, ripiegato su sé stesso. Questo qualcosa che distingue l'uomo dagli altri animali è la meraviglia. È essa, in realtà, l'abbiamo visto prima con la XXXIX dignità, che letteralmente apre all'occasione della curiosità, che è condizione connaturale all'umano, senza di cui non ci sarebbe possibilità significativa – e significare vuol dire prima di tutto porre differenze. Ma in realtà siamo già sul piano degli effetti, perché la differenza è originaria, in quanto è la meraviglia stessa che ne rende possibile la manifestazione ovvero essa è possibile in quanto è già manifestamente presente una possibilità di differenziare. Del resto, dove mai potrebbe trovare accoglienza una passione, anzi, la prima di tutte le passioni, se non in un essere che non è indifferente? Infatti, solo un individuo assolutamente indifferente, un individuo costitutivamente atarassi-

⁶ M. SANNA, *Vico*, Roma, Carocci, 2016, p. 89.

co⁷ è in grado di non manifestare meraviglia. La meraviglia, dunque, suppone già una capacità di discernimento e di differenziazione, per quanto questa possa essere poco sviluppata e cioè poco o per nulla raffinata. Così, la meraviglia non può prescindere dall'intelligenza, come facoltà della ponderazione, anche. *Logos* e *thauma*, pertanto, sono inseparabili – e non a caso si possono vedere congiungere semanticamente, dato che in origine entrambi rinviano a un orizzonte significativo condiviso, grazie a un senso comune che consente di focalizzare la nostra attenzione in un'unica direzione: i due verbi greci *legein* e *thaumazein* risultano etimologicamente accostabili rispettivamente ai verbi accadici *leqû* e *tamāhu*, col significato di prendere su (con sé) e di afferrare, dove è chiaro che si prende, che si può afferrare qualcosa, per tenerlo con sé, solo se lo si è visto (cfr. il greco *thea* e il verbo *theaomai*), se lo si è insomma notato, distinguendolo da tutto il resto. Meraviglia, intelligenza, discernimento, dunque, come condizioni originarie dell'umano. Tutto questo discorso, anche solo a un primo sguardo, risulta essere assolutamente in linea con una visione antropocentrica, che vede l'essenza dell'umano contrapporsi a quella dell'animale, e fin dall'origine. L'uomo, quindi, sarebbe quell'essere costitutivamente dotato di facoltà interdette agli altri viventi, in quanto dotato di quel *logos*, appunto, che da Aristotele in poi si è pensato di riconoscere non a caso nella capacità di discernimento, in quanto sintesi di *ratio* e *oratio*, di pensiero, in quanto condizione di ponderatezza, di valutazione, e linguaggio, in quanto capacità espressiva di un universo interiore fatto di passioni, sentimenti, e poi segni, simboli... Fin qui, saremmo serenamente adagiati nell'alveo di una tradizione millenaria, che, però, poco risulterebbe conciliabile con quella metafisica *humana imbecillitate digna*. Vico, infatti, e va sempre tenuto presente, è il filosofo che, all'interno del percorso compiuto dal cammino del pensiero occidentale, opera una sorta di deviazione o un'inversione di marcia, quasi. Egli, con la sua *Scienza nuova*, ci ammonisce circa un differente inizio dell'umanità, che si affaccia allo spettacolo dell'esistenza provenendo da una con-

⁷ E non certo al modo in cui a questa condizione di imperturbabilità predicavano di giungere i post-aristotelici – invero comunque poco apprezzati da Vico –, ma al modo proprio di quelle forme di vita basilari, il cui apparato sensoriale è così rudimentale da non lasciar trasparire alcun tipo di modificazione "emotiva", rispetto alle sollecitazioni di un ambiente esterno, né, conseguentemente, alcun tipo di passione.

dizione ferina, bestiale, ottusamente e pervicacemente animale. Così, l'umano potrebbe rappresentarsi, insieme, come una conquista e un progetto (un progetto di conquista) – di uno stato tutt'altro che raggiunto una volta per tutte e definitivamente acquisito. La barbarie dell'origine sarebbe sempre in agguato, costantemente sul punto di manifestarsi ancora, per quanto sotto forme diverse, sottili, infide, ma, per questa stessa ragione, pure infinitamente più insidiose. Vico, e vogliamo ricordarlo a costo di sentirci accusati di rivelare l'ovvio, di ribadire ciò che è scontato, è quel filosofo che, in esordio della sua autobiografia, ci terrà a riportare il «presagio» del cerusico, a seguito della caduta «col capo in giù piombato da alto fuori d'una scala nel piano», che lo vide protagonista, presagio formulato nella sentenza infausta: «che egli o ne morirebbe o avrebbe sopravvissuto stolido»⁸. Morte, come mancanza di vita. Stolidità, come mancanza di vita cosciente, interruzione di presenza a sé – del pensiero e nel pensiero. Come si vede, quello pronunciato dal cerusico è un giudizio che si schiera inequivocabilmente dalla parte del negativo, dell'assenza. E non ostante Vico ci tenga immediatamente a sottolineare quanto quel «giudizio in niuna delle due parti, la Dio mercè, si avverò»⁹, una sorta di aura calamitosa non mancherà di continuare a emanare da esso, come se un frutto negativo fosse comunque cresciuto e maturo, all'ombra di quella sciagura, tale da recare poi degli effetti sfavorevoli. Ne è segno quell'avversativa, con cui subito dopo, interrotto solo da un segno di interpunzione intermedio, il discorso prosegue:

ma dal guarito malore provenne che indi in poi e' crescesse di una natura malinconica ed acre, qual dee essere degli uomini ingegnosi e profondi, che per l'ingegno balenino in acutezze, per la riflessione non si dilettono dell'arguzie e del falso¹⁰.

Il giudizio, dunque, del cerusico, il *technites* della scienza medica, fallisce il suo bersaglio, non riuscendo a cogliere nel dettaglio la vera essenza della patologia che affligge in quel momento Vico bambino e che avrà ripercussioni sull'intera esistenza di un individuo, il cui carattere ne risulterà radicalmente modificato: da fanciullo «spirito-

⁸ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Id.*, *Opere*, 2 voll., a c. di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 5.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

sissimo e impaziente di riposo»¹¹ a, l'abbiamo appena letto, individuo «di una natura malinconica ed acre». E a ben approfondire questa analisi, verrebbe da rilevare quanto, in realtà, questo evento accidentale della caduta abbia unicamente concorso a rendere manifesta una componente caratteriale già presente in Vico, che poche righe prima aveva, rintracciando un'ascendenza, notato essere una sorta di lascito materno: «Il padre fu di umore allegro, la madre di tempera assai malinconica; e così entrambi concorsero alla naturalezza di quel loro figliuolo»¹². E ci possono tornare utilissime, come anticipato *supra*, per il discorso che si sta cercando di condurre, le riflessioni di Andrea Battistini, il quale in un suo recente studio¹³ ricorda come la concezione provvidenziale, filo conduttore della visione complessiva che della natura umana (il cammino dello spirito, potremmo dire ancora con linguaggio hegeliano) ha il filosofo napoletano, animi a tal punto la sua autobiografia da costituire una sorta di traccia speculare, rispetto ai suoi scritti teoretici – traccia, seguendo la quale si è in grado di vedere confermata proprio quella visione teleologica, in grado di comporre il grande disegno di una psicologia storica, volta a far affiorare quei momenti iterativi (i corsi e ricorsi) del carattere umano, tali da contribuire alla formazione di una sorta di ecumene dello spirito.

Siamo, dunque, arrivati a un punto in cui la riflessione ci mostra come filogenesi e ontogenesi procedano indissolubilmente appaiate, mirando a un medesimo indirizzo di senso, che finisce per essere rischiarato da un riferimento generale, per quanto implicito, a una escatologia di impronta cristiano-cattolica, in generale, finendo per modularsi, soprattutto nel caso specifico dell'autobiografia, su una concezione etica che tanto deve alla morale paolina. Infatti, a noi sembra che *l'istoria calamitatum*, a cui fa giustamente riferimento Battistini¹⁴, come a quel modello ideale a cui uniformare la struttura stessa della narrazione autobiografica, vada letta nel caso specifico vichiano come un percorso, la cui esegesi dovrà comprendersi nel segno dei contrari. Sarà in questo modo che avrà vero fondamento

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. A. BATTISTINI, «*Tale e non altra riuscita*». *La prospettiva teleologica nella Vita di Giambattista Vico*, in ID., *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, a c. di A. Cristiani e F. Ferretti, Bologna, Bononia Univ. Pr., 2019, pp. 41-56.

¹⁴ *Ivi*, p. 48.

un'interpretazione di quella serie di calamità (dalla caduta da bambino alla salute cagionevole, dalla bocciatura al concorso universitario al venir meno dei finanziamenti del cardinale Corsini per la stampa della *Scienza nuova*, all'indifferenza dell'ambiente culturale della sua città verso le sue ricerche ecc. ecc.) nel senso di una *renovatio in melius*¹⁵. Ognuna di queste che, a prima vista (per il senso comune), si presentano come avversità, si trasformeranno in tappe per «un'ascesa continua», verso una gloria autentica, che sbaraglierà ogni pseudo-gloria (effimera) di quanti, boriosi, si sono limitati a vivere secondo la carne, piuttosto che secondo lo spirito (1 Cor 1, 18 sgg.): ciò, infatti, che costituisce la stoltezza (*moria*) per coloro che vanno in perdizione (*tois apollymenois*), per coloro, invece, che si salvano (*tois sozomeois*) è potenza di Dio (*dynamis theou*). E l'operazione intellettuale che Vico conduce con la *Scienza nuova* ha proprio il sapore di uno smascheramento della (vana) sapienza del mondo (delle lettere), di cui si mostra tutta l'inconsistente stoltezza (cfr. 1 Cor 1, 20).

4. C'è, dunque, una sapienza, che in realtà è ignoranza (della vera essenza delle cose umane), che scambia, per esempio, per sapienza riposta quella che è invece la «robusta ignoranza» (SN44, 139) dei primi uomini, dotati al sommo grado di «*corpulentissima fantasia*» (*ibidem*), robusta ignoranza da cui tutto ha avuto origine e che costituisce, dunque, il vero oggetto della sapienza autentica. Secolarizzando la riflessione teologica, Vico contribuisce a rendere sempre più solido quel metodo che vede al suo fondamento l'emendazione di quegli errori che dagli antichi sono pervenuti fino a noi, stratificandosi e cristallizzandosi nel senso comune. Avversare la boria dei dotti e quella delle nazioni discende dalla possibilità in generale di poter smascherare le ideologie (gli *idola* di quel Bacon così caro al filosofo napoletano), in una riflessione in cui il parametro storico diventa fondamentale. Ed è proprio la questione della storia quella su cui si rimarca la sostanziale differenza dall'approccio cartesiano alla conoscenza in generale, così come all'esercizio filosofico nel suo complesso. La conoscenza delle cose umane, per Vico, non può prescindere da un atteggiamento etico di fondo, in una linea di pensiero che da Socrate (ma anche da certo pensiero preplatonico) arriva

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 49.

fino a oggi, là dove, invece, per Cartesio, si tratta di concentrarsi su fatti e questioni che pertengono alla vita della mente. Per Vico, la vita conta nella sua totalità. Ecco perché per lui è fondamentale la storia, anche se poi compresa all'interno della categoria tutta mentale di storia ideale eterna. È ancora Battistini che ci porta a ripensare questa questione, nel momento in cui, riflettendo ancora sul *topos* dell'autobiografia (intellettuale), nota come per Cartesio «la ricostruzione del passato» abbia

come fine ultimo il suo annullamento, perché l'errore si annida in trascorsi intellettuali da cancellare per mezzo di un'autoriflessione che senza condizionamenti ristabilisca il possesso della facoltà naturale del retto giudizio. In questo senso Cartesio è un po' un Rousseau razionalista, perché scrive l'autobiografia per ritornare al momento edenico in cui la ragione, depurata dalle scorie dei pregiudizi, opera in modo perfettamente uguale a quella di tutti gli uomini, in vista di una verità senza storia¹⁶.

Il solipsismo razionalistico cartesiano (non va dimenticato che tutta la questione del metodo, sul piano della narrazione ancora autobiografica, viene iscritta all'interno di un episodio sintomatico: la chiusura del soggetto investigante rispetto a un mondo esterno, la cui avversità climatica lo "costringe" a serrarsi in una "stufa", cioè in un ambiente riscaldato, isolato da tutto il resto), che ha nel cogito il suo momento culminante, ha nell'impersonalità della *mathesis* contemporaneamente il suo riflesso e la sua giustificazione. La verità (del cogito) a cui Cartesio mira deve valere necessariamente per "tutti gli uomini", come ricorda opportunamente Battistini, il che significa semplicemente che essa debba valere comunque e sempre per qualunque uomo ovvero per un uomo qualunque: il *socius* disincarnato, astratto della scienza in quanto sapere depurato da ogni *scoria* "vitale". Non è, invece, alla sola comunità scientifica che la riflessione vichiana è diretta. Idealmente essa si rivolge a quell'ideale della natura umana in quanto tale, che proprio in quelle scorie, in quei vizi è come se riconoscesse una sua essenza e un suo destino.

Spesso viene ricordato che nella prima edizione della *Scienza nuova* compare la famosa dedica alle Accademie dell'Europa, dedica che poi scompare nelle edizioni successive del libro. Al di là di tutte le giuste osservazioni che sono state fatte dagli studiosi su questo

¹⁶ Ivi, p. 55.

dettaglio, viene da rilevare, e proprio a proposito della eliminazione della dedica, qualcosa forse come una consapevolezza di un nuovo indirizzo che è anche, contemporaneamente, causa ed effetto di un diverso approccio a una materia di ricerca. Vico, scrive ancora Battistini, «non rinnega nulla, nemmeno gli errori, perché per lui l'uomo è quello che è per come è nato e per come ha agito nella storia»¹⁷. Ora, è il senso di questa azione, nel suo disegno complessivo, risalendo, quindi, idealmente (genealogicamente), al suo impulso costitutivo, che una riflessione filosofica dovrà essere in grado di far affiorare. Per farlo, non si potrà non incontrare la questione della meraviglia, analizzando la quale emergerà una sua doppia natura, legata insieme alla causa e all'effetto del rapporto conoscitivo tra l'uomo e il mondo.

5. C'è un versante della meraviglia, dunque, raggiunto il quale non si potrà non avvertire tutta l'inquietudine che un territorio ignoto provoca sull'animo di qualsiasi visitatore forestiero dotato di spirito di circospezione.

Ecco il punto. Perché c'è un al di qua, terreno e materiale della condizione della meraviglia, che si tende a rimuovere dalla prassi analitica propria all'indagine filosofica. C'è meraviglia e meraviglia, infatti. E questo è immediatamente evidente, senza nemmeno ricorrere, sembrerebbe, alle sottigliezze dell'analisi razionale. Diciamo meglio. C'è una meraviglia per cui, passato un certo segno, il soggetto che la prova si vedrà consegnato alla condizione dell'ottundimento, dello stordimento, di quella vertigine del senso, in grado di sospendere in un'incomunicabile forma di immobilità. L'afasica chiusura di un soggetto, bloccato nella sua frastornante stupefazione, risulta essere per Vico il primo passo, necessario, verso qualsiasi ipotesi di vita "civile". Viene da pensare, dunque, che l'interruzione del pensiero è anche la prima e fondamentale condizione per il manifestarsi di qualsiasi forma di pensiero¹⁸. E non è un caso, a noi

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ Gioverà sicuramente, a questo punto, fare riferimento a un importante studio di S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, Pratiche, 1995, nel quale viene opportunamente notato come la «ricerca dell'ignoranza», in Vico, conduce a «una dimensione del pensiero e dell'esperienza umana imprescindibile, e rimasta tuttavia inascoltata» (p. 80). La fondamentale acquisizione che abbiamo ricavato

sembra, che Vico abbia individuato proprio nei fulmini¹⁹ quell'inizio, quella prima traccia significativa, come altra faccia di una manifestazione segnica, che ha marcato la soglia del passaggio dalla condizione bestiale a quella umana. L'aggettivo latino *attonitus* indica proprio l'essere stordito, istupidito, a seguito dell'esposizione al fragore di una folgore. E, infatti, Vico commenta

il *Cielo* finalmente *folgorò, tuonò* con folgori, e tuoni spaventosissimi, come dovetter' avvenire, per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi *pochi Giganti*, che dovetter'esser gli *più robusti*, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'*alture de' monti*, siccome le *fiere più robuste* ivi hanno i loro *covili*, eglino *spaventati*, ed *attoniti* dal grand' *effetto*, di che *non sapevano la cagione*, alzarono gli occhi, ed *avvertirono* il Cielo: e perchè in tal caso la *natura della mente umana* porta, ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, come si è detto nelle *Degnità*; e la natura loro era in tale stato d'*Uomini* tutti *robuste forze di corpo*, che *urlando, brontolando* spiegavano le loro *violentissime passioni*; si finsero il *Cielo* esser' un gran *Corpo animato*, che per tal'aspetto chiamarono GIOVE, *il primo Dio delle Genti* dette *Maggiori*; che *col fischio de' fulmini*, e col *fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa*: e si incominciarono a celebrare la naturale *Curiosità*, ch'è figliuola dell'*Ignoranza*, e madre della *Scienza*, la qual partorisce nell'aprire, che fa della mente dell'uomo la *Maraviglia*; come tra gli *Elementi* ella sopra si è *diffinita*: la qual *natura* tuttavia dura *ostinata* nel *volgo*, ch'ove veggano o una qualche *cometa*, o *parelio*, o altra *stravagante cosa in natura*; e particolarmente *nell'aspetto del Cielo*, subito danno nella *curiosità*, e tutti ansiosi nella *ricerca* domandano, *che quel-*

dallo studio di Velotti concerne proprio quella ineludibilità, per una riflessione che voglia non solo riconoscersi come criticamente avvertita (quindi, non ideologica), ma, conseguentemente, pure operante una scelta di campo trascendentale (in senso kantiano), del motivo dell'ignoranza (per non dire della stupidità – che altri, come Deleuze, per esempio, definiranno opportunamente proprio “trascendentale”) come dimensione dell'inascoltato, dell'inaudito, dell'*impensato*, in grado di aprire alla condizione dell'ascolto, del pensiero.

¹⁹ Cfr., per esempio «[...] la Terra disseccata dall'umidore dell'Universale diluvio potesse mandar' in aria delle esalazioni secche a potersi ingenerare de' fulmini, da' quali gli Uomini storditi, e spaventati si abbandonassero alle false religioni di tanti Giovi [...]» (SN44, 48). Su questa questione del «trauma violento» e del relativo «choc conoscitivo» dell'esperienza primordiale di un evento atmosferico naturale e delle sue implicazioni sul piano di una analisi della condizione della meraviglia come «ponto de partida da civilização», cfr. E. ARDISSINO (e non Ardisissimo), «*Maravilha e conhecimento de Tasso a Vico*», «Per Musi», 24, 2011, pp. 7-21: in part. p. 15.

la tal cosa voglia significare, come se n'è data una Dignità; ed ove ammirano gli stupendi effetti dalla calamita col ferro, in questa stessa età di menti più scorte, e ben' anco erudite dalle Filosofie, escono colà, che la calamita abbia una simpatia occulta col ferro; e si fanno di tutta la Natura un vasto corpo animato, che senta passioni, ed affetti, conforme nelle Dignità anco si è divisato (SN44, 140-141).

Se, come ricordavamo prima, aristotelicamente, *verum scire est scire per causas*, l'ignoranza (di *alcuni* dei primi uomini) non può che essere ignoranza di queste ultime, trovandosi essa quale ragione di un evidente cattivo investimento, come fondamento del concentrarsi sull'effetto, a cui si attribuirà una specificazione che sarà una conseguenza di un determinismo fallace, quello tipico anche di ogni attitudine egocentrata, che tende a estendere alla realtà esterna al soggetto le medesime dinamiche con cui il soggetto stesso si modella. L'io ricopre di sé il mondo, per cui la natura del mondo viene a coincidere con la natura dell'io, nel caso specifico tutte «robuste forze di corpo», in un continuo dispiegamento di passioni mediante urla e lamenti. Potremmo addirittura leggere, nella filigrana di queste righe, una critica al solipsismo del metodo cartesiano, là dove esso finisce per isolare un modello di sostanza pensante, che possa poi fungere da schema assoluto e originario, come fonte e causa stessa del funzionamento della ragione. In origine, ci spiega Vico, non c'è il pensiero, non c'è e non può esserci la ragione. All'inizio della storia umana, così come all'origine dei processi cognitivi, c'è qualcosa d'altro dalla ragione, qualcosa di differente dal pensiero, qualcosa che noi possiamo solo tentare di immaginare, nello sforzo di riuscire a recuperare come un fondo rimosso, grazie a un percorso ermeneutico-genealogico, nelle profondità dell'inconscio (collettivo) del genere umano. La figura di questo qualcosa potrà essere determinata solo ricorrendo all'immagine di una mancanza, di uno iato, di una frattura, di una differenza, se mai si possa immaginare qualcosa come la possibilità di figurarsi un'assenza.