

## SOCIETÀ CHE NASCONO DA EMOZIONI: BARBARIE DEL SENSO E STORIA

Gli studi vichiani di Alain Pons rappresentano una riflessione teorica importante dell'ultimo trentennio, muovendosi con destrezza tra traduzioni, curatele, studi critici che hanno permesso di analizzare da molti punti di vista, con originalità, il pensiero di Vico. Con scrittura piana e avvincente, e acutissimi affondi nei testi, Pons lavora soprattutto intorno alla ricerca della posizione che Vico assume all'interno della sua epoca, interrogandosi attentamente sul concetto di modernità. Né proiettato in avanti, né con lo sguardo all'indietro — e questo a noi sembra scontato, ma non lo era affatto nella temperie storicistica che lo vedeva pensatore precursore o retrivo —, Pons reclama con forza nei suoi scritti l'essere Vico uomo dei suoi tempi che pensa il suo tempo, e lo fa in maniera così tanto originale da prestare il fianco all'apparenza di uomo di cultura isolato. Prima di tutto in questo risiede il concetto vichiano di modernità per Pons, così come con chiarezza viene fuori dalle belle pagine dedicate a *Vico et la critique des Lumières*<sup>1</sup>, dove entra nel vivo di una *querelle* che da poco era stata fatta esplodere con l'uscita del volume di Mark Lilla, che è del 1994, sulla possibilità di parlare di un Vico antimoderno. Contestando il nucleo del concetto di modernità nella differenziazione tra illuminismo ed anti-illuminismo appellandosi alla varietà e molteplicità degli illuminismi come categorie storiografiche, Pons definisce Vico 'risolutamente moderno', per la sua volontà di cambiare, controcorrente, il comune modo di pensare, o per la fondazione di un territorio di conoscenza del tutto nuovo, proponendo con audacia l'immenso spazio delle 'cose umane'.

Così, anche l'attenzione che Pons dedica, nel suo intervento al Convegno parigino *The Vico road* del 2015, alla *Descrizione del mondo moderno*, sezione del libro V dell'ultima redazione della *Scienza nuova*,

<sup>1</sup> A. PONS, *Vico et la critique des Lumières*, in *Il mondo di Vico / Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, 2000; pp. 39-45; in partic. p. 40.

all'uso vichiano dell'aggettivo 'moderno', risulta profondamente aderente alla dimensione temporale del presente, quella in cui sia lecito interrogarsi sullo stadio cui il mondo è in quel preciso momento e non in altri. Il moderno è il contemporaneo e lo è in quel momento, pronto a fare spazio ad altri moderni di là da venire, nella rappresentazione di una categoria fluida ed essenzialmente storica.

La forte critica vichiana alla filosofia moderna mette in luce, sì, le contraddizioni relative a una critica alla modernità ingaggiata con strumenti tutti profondamente moderni, ma allo stesso tempo rivela di essere una critica al concetto stesso di filosofia, e con questa al concetto di ragione. Pons si sofferma spesso su come la filosofia, alleata della ragione, possa diventare nelle pagine vichiane da amica della saggezza alla sua più acerrima nemica.

Il titolo del presente intervento nasconde e indica la scelta di un lavoro di Pons cui sono molto legata e attraverso il quale emerge forte il piacere di ricordarlo, un lavoro che in qualche modo racchiude dei nuclei tematici sui quali è spesso tornato, e soprattutto nel quale acutamente immerge Vico nella temporalità del moderno e dei suoi concetti. Nell'ambito del Convegno su *Il corpo e le sue facoltà*, organizzato a Napoli dal nostro Istituto nel 2004, e i cui atti vennero poi pubblicati sull'*ISPF Lab* del 2005, Pons affronta in maniera specifica, dettagliata e ampissima una questione capitale alla base della descrizione della nascita delle società, vale a dire il rapporto tra *pudor* e *libertas*. Risulta davvero di particolare interesse la strada che Pons intraprende collegando con forza *pudore* e *barbarie*, collegamento che di fatto rappresenta un suo interesse sempre vivo nell'attività di ricerca su Vico. Molto indicativo che Pons proponga questa acutissima lettura del tema del pudore all'interno di un convegno dedicato al corpo e alle sue facoltà.

Ancora prima dell'emergere del sentimento del pudore, quel che si manifesta visibile agli occhi è il rossore del volto, tipica espressione corporale per Vico comune indistintamente e sempre nella storia di tutte le nazioni. Il passo vichiano in questione

la provvidenza da esso senso della libidine bestiale incominciò a tingere nel volto degli uomini perduti il rossore, di cui certamente niuna fu mai al mondo nazione che non si tinsse, perché tutte usano i concubiti umani<sup>2</sup>

<sup>2</sup> G. VICO, *Scienza nuova 1725*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I [d'ora in avanti: *Sn25*], libro II, capo VI, p. 1015.

compare soltanto in *Scienza nuova 1725*. Né nell'edizione del 1730 né in quella del '44 si fa più esplicito riferimento a questa manifestazione corporale incontrollabile e fortemente legata all'accoppiamento tra uomo e donna. Pons puntualizza che il pudore è in qualche modo un *pathos* che produce una colorazione particolare: bianco per la paura e rosso per la vergogna.

In più, se guardiamo all'interno di uno degli esemplari postillati, Vico annota esplicitamente accanto al termine *pudore*, la frase «tutto il diritto naturale consiste nel pudore»<sup>3</sup>. Il brano viene poi accolto anche nel 1744, sempre utilizzando il passo dell'*Eutifrone*<sup>4</sup> platonico, che riporta il dialogo tra Eutifrone e Socrate, laddove questi smentisce i versi che cantano «dov'è paura è anche vergogna», sostituendoli con «dove è vergogna ivi anche è paura» che lega indissolubilmente il pudore al timore per la divinità.

Il termine 'rossore' viene usato nel lessico vichiano come diretto metonimico del concetto di 'pudore', che si manifesta come il primo sentimento generato nell'uomo dal timore della divinità. Ma mantiene anche la valenza specifica del colore, perché è strettamente legato allo sguardo (pensiamo anche all'abbassare gli occhi come forma pudica), al *visus*, all'*αἰδώς* (*pudor* in latino), che è, sia nella forma greca che in quella latina, allo stesso tempo la vergogna ma anche il rispetto verso qualcuno o qualcosa. Così come è espressione dell'intera vita morale. Il tema della colorazione ricorre in Vico in un'altra zona narrativa, laddove, a partire dal leone vinto da Ercole, anche le imprese araldiche presero i colori dei campi durante il passaggio delle stagioni, colori 'veri' quali il nero della terra arsa, il verde dell'erba, il giallo del frumento<sup>5</sup>, nell'indicazione dei quali Vico si discosta e introduce elementi nuovi rispetto alla tradizione. Nuovi perché legati esclusivamente al fattore sensoriale, che il colore riporta vivacemente. Vale a dire che siamo nella potente descrizione sensoriale della conoscenza umana, quella dei primi uomini tutto senso.

Non stupisce affatto che anche Descartes, ne *Le passioni dell'animo*, dedichi l'articolo n.114 ai 'Mutamenti di colore', e poi anche nell'art.117, facendo riferimento a quelle colorazioni della pelle incontrollabili, che

<sup>3</sup> Id., *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Napoli, 2004 [d'ora in avanti: *Sn30*], apparato p. 187.

<sup>4</sup> PLATONE, *Eutifrone*, 12 a-c.

<sup>5</sup> G. VICO, *Scienza nuova 1744*, in Id., *Opere*, cit., [d'ora in avanti: *Sn44*], libro II, capitolo IV, p. 668.

non dipendono, come gli altri moti, dai nervi e dai muscoli, ma precisamente dal cuore, considerato 'la fonte delle passioni'. La vergogna spinge il sangue dalle parti interne verso il cuore e poi di qui in direzione del volto, e viene prodotta dal sentimento «d'amor proprio e da un desiderio urgente di evitare l'infamia del momento»<sup>6</sup> («infamie present»). Il tema è presente anche nella metafora cartesiana della maschera, laddove, nelle *Cogitationes privatae*, Descartes attribuisce la maschera agli attori perchè «il rossore della vergogna non appaia loro in volto»<sup>7</sup>, così da dire di sé stesso che «sul punto di salire su questa scena mondana, di cui fin qui fui spettatore, avanzo mascherato».

La vergogna viene acutamente messa in relazione da Spinoza con 'lo sguardo degli altri su di noi', e costituisce quasi un occhio interiore («tristezza unita all'idea di qualche azione che immaginiamo biasimata dagli altri»<sup>8</sup>). Spinoza utilizza due termini per denotare il concetto: *verecundia* e *pudor*, dando al primo una connotazione quasi di una forma di ritegno interiore, mentre al secondo la valenza di un sentimento essenzialmente sociale<sup>9</sup>.

Per Vico, l'emozione che produce il rossore come effetto, vale a dire il pudore, emerge prima di tutto quando si verifica «un rapporto misurato del corpo e dell'animo»<sup>10</sup>, e ha una valenza universale. Questo rapporto definito 'misurato' è a suo modo ancora una risposta al congiungimento di anima e corpo così come viene proposto da Descartes<sup>11</sup>. È proprio da queste risposte corporali che vengono per Vico inaugurate le prime società e, come dice molto bene Pons, il tratto originale emerge con chiarezza «nell'applicazione dell'analisi del pudore allo studio della storia del genere umano»<sup>12</sup>, applicazione nuovissima e geniale.

<sup>6</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, art.117, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, tr. it., Torino, 1981, p. 760.

<sup>7</sup> Id., *Cogitationes privatae*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, tr. it., Bari, 2003, I, p. 8.

<sup>8</sup> B. SPINOZA, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2014, parte III, prop. XXXI, p. 231.

<sup>9</sup> Cfr. G. PAOLETTI, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma, 2023, in partic. pp. 77-112.

<sup>10</sup> G. VICO, *Il diritto universale*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, *De constantia iurisprudētis*, libro II, capitolo III, pp. 405, 407, e 409.

<sup>11</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, cit., in partic. art. 30 (*L'anima è unita congiuntamente a tutte le parti del corpo*), p. 721.

<sup>12</sup> A. PONS, ...*Il rossore, di cui certamente niuna fu mai al mondo nazione che non*

La metonimia del ‘rossore’ compare ancora soltanto in un’occorrenza, ma importante, sempre in *Sn25*:

Questo è ‘l senso comune di tutto il genere umano: che sopra questi tre costumi, più che in tutt’altri, stien ferme le nazioni, acciocché non ricadano nello stato della bestial libertà; ché tutti e tre sono pervenuti da un certo rossore del cielo, de’ vivi e de’ defonti<sup>13</sup>.

Cristofolini, nel commentare anch’egli questo passo, avverte come il rossore del cielo, che è il bagliore del fulmine di Giove; rossore dei vivi, ossia il pudore dei rapporti sessuali; rossore dei defunti, che porta al pietoso celarne sotto terra le spoglie<sup>14</sup>.

Tutt’e tre i livelli — timore, pudore, sacralità della morte — rappresentano il dispiegarsi dei sensi umani nel loro collegamento con i sensi comuni, su quei sensi che accomunano e distinguono l’umanità dalla bestialità.

Tesi di fondo del saggio di Pons è che «il rapporto equilibrato del corpo e dell’animo sia al principio dell’umanità dell’uomo, la quale si realizza nella storia delle nazioni»<sup>15</sup>, e l’intervento viene snodato attraverso passaggi critici che portano a concludere che l’analisi del sentimento del pudore, strettamente legato al tema della libertà, consente all’uomo di realizzare la vita civile. Il pudore può essere utilizzato dall’uomo come leva perché Dio gli ha dato la possibilità di usarlo quale *conatus*. Vale a dire che

il pudore presuppone che l’uomo, che è mente e corpo, sia in grado, attraverso il *conatus*, di dar forma, ossia significato e valore umano, a ciò che proviene dal corpo<sup>16</sup>.

Il *conatus*, aggiungiamo noi, quale sforzo, spinta, è quel che permette di svegliare i sensi bestiali dei primi uomini, per esempio svegliarli

*si tinse...*, in *Il corpo e le sue facoltà*, a cura di G. Cacciatore *et alii*, in «Laboratorio dell’ISPF» I (2005), p. 281.

<sup>13</sup> *Sn25*, libro IV, p. 1171.

<sup>14</sup> P. CRISTOFOLINI, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 99.

<sup>15</sup> A. PONS, ... *Il rossore*, cit., p. 278.

<sup>16</sup> Ivi, p. 281.

tramite il fulmine e attivare così i semi umani che conservano in maniera latente. In *Sn30* si legge:

Col *conato* altresì incominciò in essi a spuntare la *virtù dell'animo*, contenendo la loro *libidine bestiale* di esercitarla in *faccia del Cielo*, di cui avevano sommo *spavento*; e ciascuno di essi si diede a *strascinare* per sé *una donna* dentro le *loro grotte*, e tenerlavi dentro in *perpetua compagnia di vita*; e si usarono con esse la *Vener'Umana* al coverto nascostamente, ch'è tanto dire, con *pudicizia*, e si incominciaron' a sentir *pudore*, che *Socrate* diceva, esser' il *colore della virtù*<sup>17</sup>.

Su questo punto soprattutto vorrei soffermarmi, sulla sequenza, cioè, secondo la quale l'uomo passa da uno stadio in cui è tutto e solo corpo senziente chiuso in sé alla successiva manifestazione sul corpo di un'emozione provata. Questo passaggio, che abbiamo detto, mette in equilibrio mente e corpo, autorizza il successivo passaggio, la socialità, che nasce dall'avvertire vergogna di fronte all'altro e dall'accorgersi improvvisamente di essere nudi. Provare un qualche sentimento che costringe a nascondersi dalla vista altrui scatena di fatto il riconoscimento dell'altro e produce usi e riti che fondano il sociale. Il nascondimento è fortemente correlato all'emergere del senso di colpa, senza il quale non sarebbe essenziale celarsi agli altri; come Pons ci ricorda citando Agostino, «la colpa ha conferito al corpo e alle sue parti un'autonomia che le sottrae all'azione della volontà razionale»<sup>18</sup>. Nel senso che il corpo arrossisce senza che lo vogliamo e non ci è concesso interrompere la manifestazione del rossore. Ma il nascondimento cela una seconda faccia relativa al pudore, che è quella del piacere, in questo caso particolarmente intrecciata con il senso di colpa. Tutto il discorso è condotto fin qui all'interno del dettato cristiano, in assoluta dissomiglianza dall'impostazione cartesiana, ed è in questo ambito che Pons lo circoscrive interamente, all'altezza del *Diritto universale*, in una lettura molto rigorosa del testo vichiano. E anche questa finisce per essere una lettura interrogativa: è da considerarsi anti-moderno e anti-razionale l'uso filosofico da parte di Vico della tradizione antica e della religione? o piuttosto, è consentito leggerci l'elaborazione di un concetto di ragione flessibile e antidogmatica, magari storica?

Nello stesso orizzonte di lettura Pons affronta la consueta triade vichiana, indicando il posto di rilievo che viene ugualmente conferito,

<sup>17</sup> *Sn30*, libro II, *Della morale poetica*, p. 187.

<sup>18</sup> *Ibid.*

accanto al *pudor*, al *timor* e alla *libertas*. Tema che Pons affronta anche nel suo importante libro sulla vita e la morte delle nazioni del 2015<sup>19</sup>, dove uno dei temi centrali è proprio la realizzazione di una volontà che frena i movimenti impressi dalla mente al corpo attraverso il *conatus*, che si colloca a metà tra mente e corpo. Laddove la volontà domina, in stato di quiete completa, questi passaggi, realizziamo l'uomo saggio, quando non li placa del tutto ma li utilizza per fini di miglioramento si realizza l'uomo civile dotato di libertà. E il processo di umanizzazione è conseguenza di trasformazioni positive sotto la forma di istituzioni civili. È qui che nascono le società in quanto istituzioni, qui dove il rapporto tra mente e corpo viene bilanciato ed equilibrato. Nel *De constantia*, nel capitolo II specificamente dedicato ai *principia humanitatis*, Vico afferma che il pudore e la libertà sono i due principi dell'umanità, espressione di forza della natura umana, e mentre il pudore rappresenta la forma di questa natura, la libertà ne costituisce la materia.

Questo diviene la spiegazione in *Sn25* dei due principi del genere umano, che risiedono:

nella curiosità per la quale, mal usata, peccarono; e nell'industria di dovere l'uomo col sudore della fronte civanzarsi la vita<sup>20</sup>.

Allo stesso tempo, *pudor* unito a *infamia* (stesso termine usato precisamente da Descartes per dire la 'vergogna'), *curiositas* ed *industria* (nel qual termine c'è tanto spazio per una faccia significativa dell'*ingenium*) — annota Pons — rispondono efficacemente a bisogni, necessità ed utilità della vita umana rispetto alle quali l'uomo deve usare moderazione, il cui esercizio è reso possibile all'uomo per la presenza della ragione. La moderazione è la misura giusta, il regolo delle proporzioni, l'indicazione che Vico propone nella descrizione delle misure, quelle da gigante e quelle da uomo. Ma occorre annotare che la ragione ha potuto svilupparsi nel corso dei tempi umani perché «prima, durante i lunghi secoli oscuri, gli uomini hanno imparato ad addomesticare i loro corpi, i loro istinti e le loro passioni»<sup>21</sup>. Il concetto di 'moderazione' viene inter-

<sup>19</sup> A. PONS, *Vie et mort des Nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, 2015.

<sup>20</sup> *Sn25*, libro V, capo III, p. 1178.

<sup>21</sup> A. PONS, *Vico e la 'barbarie della riflessione'*, in ID., *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2004, p. 88.

ceffato da Pons come un elemento di grande importanza nell'economia vichiana, perché costituisce l'accesso allo spazio del diritto, al luogo della nascita delle leggi per il cui avvento non a caso viene collocato l'esempio di Socrate, che nell'opera vichiana ribadisce il ruolo del filosofo che allo stesso tempo conquista l'astrazione e con questa riesce a formulare e realizzare le leggi.

Il concetto è evidentemente di estrazione ciceroniana, dal momento che per il Cicerone del *De officiis*<sup>22</sup> la moderazione è elemento necessario per la determinazione dell'agire dell'uomo e del cittadino, in quanto controllo esercitato dalla ragione sugli istinti naturali. Questo controllo permette un processo di umanizzazione delle passioni che, ben sottolinea Pons, corre in parallelo con l'umanizzazione dei pensieri, che a sua volta rende possibile quell'umanamente pensare messo sulla scena dal Vico della *Scienza nuova*. La *moderatio*, per Vico come per la tradizione umanistica, segnala e ripara gli eccessi, che possono essere presenti sia nella parte interiore dell'uomo che in quella esteriore, nella rievocazione del concetto stoico di temperanza come moderazione nelle passioni. Pensiamo alla digressione vichiana sul riso, per esempio, che aveva proprio nell'eccesso il bersaglio critico, o, naturalmente, ricordiamo la statura eccessiva del bestione.

Baldine Saint Girons, collega e amica di Alan Pons, scrive che

nous comprenons la perception émotionnelle comme un processus complexe, que la conscience ne contente pas d'enregistrer, mais qu'elle amplifie. L'émotion est émotion de l'émotion<sup>23</sup>.

Nel senso che la paura è capace di creare. E su questo tema le riflessioni della Saint-Girons corrono quasi in parallelo con quelle di Pons e della letteratura corrente: le società nascono tutte da un'emozione. Anche se esiste una «doppia genesi della società»<sup>24</sup>, quella nobile, basata sul sentimento della *philia* fondata sul timore religioso, e quella 'vile e servile', basata sulla paura animalesca di perdere la propria vita.

Vico non dice che l'essere umano è perturbato per l'interferenza dei sensi, ma che lo è per aver preso coscienza del fatto che è in grado di

<sup>22</sup> CICERO, *De officiis*, 1, 101-103.

<sup>23</sup> B. SAINT GIRONS, *Du trouble comme origine de la pensée*, in *Il corpo e le sue facoltà*, cit., p. 293.

<sup>24</sup> A. PONS, *Vico e la 'barbarie della riflessione'*, cit., p. 91.

sentire. Quel che rende il discorso di Vico molto originale è che l'essere perturbati non è legato alla sensorialità, quanto piuttosto alla presa di coscienza dell'esercizio della sensorialità.

Vico s'inscrit par là dans le grand mouvement d'invention de la conscience entre Descartes, Malebranche et Locke, entre la *conscientia* latine et sa portée juridique, la conscience prise comme connaissance confuse de notre ame et la *consciousness* que Coste traduit par 'sentiment' et 'conviction' avant d'oser le terme 'conscience'<sup>25</sup>.

Pons torna sul tema della barbarie nel saggio del 1994, *Vico et la 'barbarie de la réflexion'*<sup>26</sup>, dove le due forme di barbarie vichiane corrono parallelamente l'una all'altra. La barbarie della riflessione riceve il suo pieno significato solo in rapporto alla barbarie del senso,

che le è opposta, diversa per origine manifestazioni, e soprattutto situata all'altra estremità del percorso seguito dalla storia di ogni nazione: barbarie terminale contro originaria, barbarie della decadenza e della dissoluzione contro barbarie della fondazione e dell'istituzione dei principi<sup>27</sup>.

Qui evidentemente si ribadisce che la barbarie del senso, che si verifica quando l'uomo è tutto corpo e passioni, non può essere negata e bandita in nome di un concetto moderno di civiltà, non corrisponde al grado zero dell'umanità, «intendendo per 'umanità' come fa Vico non il genere astratto, ma il processo di umanizzazione»<sup>28</sup>. Questa particolare forma di barbarie, del senso appunto, viene teorizzata da Vico esclusivamente nel capitolo sul *ricorso*.

La domanda di Pons, netta e chiara, è: «come è possibile che il pudore, che si è assopito, possa risvegliarsi?»<sup>29</sup>, dal momento che ci troviamo di fronte a un *pathos*? Com'è possibile che si risvegli dopo che la vergogna e la paura abbiano costretto finalmente gli uomini erranti a fermarsi e a «entrare a far parte dell'umanità»? Questo succede perché «le tracce del peccato originale non si possono cancellare. Il trionfo del pudore, il

<sup>25</sup> Ivi, p. 290.

<sup>26</sup> Comparso ne «La pensée politique» II (1994); poi in ID., *Da Vico a Michelet*, cit., pp. 85-107.

<sup>27</sup> Ivi, p. 87.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> A. PONS, ...*Il rossore*, cit., p. 284.

suo trasformarsi in sapienza, va incontro a numerosi ostacoli»<sup>30</sup>, che sono gli ostacoli cui va incontro anche la ragione, quelli che aprono la strada alla trasformazione della barbarie originaria, e al suo rapporto con la successiva, quella tutta umana, quando la ragione assume una dimensione ipertrofica.

All'origine è la Poesia, e per Vico la cultura responsabile del distacco dalla funzione poetica è esclusivamente quella analitica dei suoi tempi, quella che ha sradicato violentemente con questo assottigliamento la natura poetica dall'uomo. L'abbandono dei sensi asciuga e assottiglia. E le due forme di sapere sono diametralmente opposte. Il termine 'assottigliamento', usato da Vico, ci fa pensare molto da vicino al tema delle dimensioni, che nel percorso della *Scienza nuova* assume una certa rilevanza. Si parte dal 'molto grande' per restringersi nel 'molto piccolo', e poi da capo. Ma la cultura e la civilizzazione non procedono per accumulo quanto piuttosto per montaggio e smontaggio, o meglio, per dilatazione e successivo restringimento: e quel che viene dopo è incrudelito e inferocito dall'affinamento precedente. Perché la delicatezza — che Vico chiama «una minuta virtù»<sup>31</sup> — è frutto delle filosofie e disprezza tutto quel che è piccolo. Nel libro sulla «Scoperta del vero Omero» Vico associa alla barbarie la mancanza totale di riflessione, che è «madre della menzogna», perché in sé la barbarie è «naturalmente veritiera, aperta, fida, generosa e magnanima»<sup>32</sup>; ma soprattutto, in mancanza della riflessione, i primi uomini sfruttavano al meglio la potenza mentale che derivava direttamente dal corpo senza sovrapporre a questa astrazione e sottigliezza.

Il 'ricorso' della barbarie viene fuori nel libro V, laddove i tempi della «barbarie seconda» erano fino a questo momento «giacciuti più oscuri di quelli della barbarie prima»<sup>33</sup>: nel senso che Vico si attribuisce la paternità del concetto di un *ritorno* della barbarie. Non è naturalmente un caso che il capitolo sulla «Scoperta del vero Omero» venga composto solo a partire dall'edizione del 1730, quella nella quale la parte finale sarà dedicata al ricorso della barbarie nella vita storica delle nazioni. Nel 1725 queste parti non trovano spazio, anche se accurata pare la descri-

<sup>30</sup> Ivi, p. 287.

<sup>31</sup> *Sn44*, libro III, capitolo V, p. 829.

<sup>32</sup> G. Vico, *La scoperta del vero Omero, seguita dal Giudizio sopra Dante*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2006, p. 69.

<sup>33</sup> *Sn44*, libro V, p. 933.

zione del fenomeno della barbarie nella lettera a Gherardo degli Angioli, che è appunto del '25, lettera che rappresenta una stesura alquanto sistematica sul tema della barbarie nella coesistenza con la forma poetica. Prima di tutto, trova posto l'affermazione che l'ingegno barbarico produce invenzioni importanti per la civiltà umana, e poi di seguito viene proposta un'analisi della lingua che nasce nell'epoca dantesca come idioma che mette insieme linguaggi particolari e specifici, raccogliendo «una lingua da tutti i popoli dell'Italia»<sup>34</sup>, dal momento che latini e barbari non erano in grado di comunicare in quanto non parlavano la stessa lingua. Tutte questioni sulle quali la *Ragion poetica* di Gravina ha di certo un'incidenza molto indicativa<sup>35</sup>. La lingua *summa* di Omero e poi di Dante sospende la distanza tra il cittadino e il barbaro in virtù della loro stessa barbarie, in ragione del fatto di essere prodotti di un'epoca dal *sentire* barbarico.

Il tema del ricorso è presente solo a partire dal 1730 e quindi assente del tutto nella *Scienza nuova* del 1725 e troverà nel suo pensiero in una formula inedita nel legame con il tema della barbarie<sup>36</sup>. Sono le nazioni e solo le nazioni che prevedono un corso, e poi un ricorso di cose umane a partire dal rinascere delle nazioni stesse, così come recita il titolo degli ultimi libri, il quarto e il quinto, delle edizioni del 1730 e del 1744. Il ricorso non è mai ritorno al principio, ma passaggio dall'età degli dèi all'età degli eroi sempre a partire dalla presenza della barbarie, dalla quale si parte e alla quale si torna. Il movimento è quello della spirale — come bene si è detto<sup>37</sup> —, del quale non fa parte l'erramento ferino, abbandonato al momento della nascita dell'umana storia, che ne costituisce il «prologo». Tutte le barbarie che ricorrono nella storia degli uomini sono strutturalmente differenti dal movimento dei bestioni, e quando comincia l'infanzia del genere umano la scena prevede di già un linguaggio perfettamente funzionante<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> G. Vico, *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, p. 124.

<sup>35</sup> Cfr. *Sn44, Della scoperta del vero Omero*.

<sup>36</sup> Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, cit., in partic. pp. 139-142.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.* e S. CAIANIELLO, *La lecture de Vico dans l'historicisme allemand*, in G. B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, in «L'art du comprendre» 1998, 7.

<sup>38</sup> «Avec le 'retour' Vico cherche plutôt à insister sur la symétrie, 'l'étonnant parallélisme' avec lequel les formes héroïques de la nouvelle barbarie correspondent à celles de la première» (ivi, p. 158).

Questo concetto di «barbarie della riflessione» viene da Vico elaborato alla fine della *Scienza nuova* del 1730 e su di esso viene formulato un giudizio radicalmente negativo, quale «ultimo civil malore»<sup>39</sup>, baluardo estremo di una critica totale della modernità. Tanto che è stato possibile anche leggerlo come la condizione di solitudine che l'uomo vive nella società di massa.

Dalla barbarie del senso l'uomo può difendersi, da quella della riflessione non è possibile: questa barbarie colpisce alle spalle lo spirito delle leggi, cioè elimina il criterio che permette all'uomo di non perdere il senso delle proporzioni e della misura, per dirla tutta, priva l'uomo della stampella della fantasia, che nella barbarie del senso non viene a mancare. Perché, in assenza dell'esercizio della fantasia, l'ingegno, nel passaggio alla barbarie della riflessione, si tramuta in «ingegno malizioso», perdendo quelle sane caratteristiche che ne facevano il creatore delle «invenzioni barbare»<sup>40</sup>, il cui potere si disperde e si affievolisce con l'affinamento delle scienze e delle arti.

È la barbarie del senso — nella quale ricade l'umanità d'Occidente dopo il crollo dell'Impero romano — che permette a Vico di intendere il tema del ricorso delle cose umane, così come egli stesso dice nell'apertura del libro V, dove esplicita che un libro interamente dedicato al 'ricorso' serve per far chiarezza sulla seconda barbarie, di fatto molto più incomprensibile della prima. Quel che è a Vico molto difficile da mandar giù è evidentemente il mancato e inesistente progresso da una barbarie del senso, fisiologica e perciò stesso credibile, a una razionalità che tende all'imbarbarimento. Anche perché la barbarie seconda è una barbarie senza freni, dove quel rossore originario legato al timore della divinità e della sua punizione non funziona più. Gli uomini che soggiacciono a una barbarie ricorsa non sono governabili, perché «prosciolti da tutte le leggi umane, che le divine, dettate dalla religione»<sup>41</sup>. L'assenza di una stabilizzazione dopo il superamento della barbarie del senso rischia di rendere incomprensibile la tesi fondante di tutta l'architettura della *Scienza nuova*, vale a dire l'idea di quella «storia ideale delle leggi eterne, sopra le quali corron i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»<sup>42</sup>. Pons è ben consapevole della criti-

<sup>39</sup> *Sn30*, p. 374.

<sup>40</sup> G. Vico, *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte Terze*, in *Sn30*, pp. 446-447.

<sup>41</sup> *Sn44*, p. 937.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 957.

cità di applicazione di una validità universale — fondata su una natura comune — a nazioni che sono state, sono e saranno. E che non rientrano in un regime di ripetizione degli eventi, perché le novità sono legate all'attività umana in quanto tale e al suo essere perennemente giovane, come ci dice Vico, cioè continuamente capace di mettersi in gioco e di stupire. E in questo viene compresa anche quella difficoltà e ambiguità nelle quali la teoria vichiana incorre a proposito del complesso rapporto tra storia ideale eterna e storia universale, complessità che pare maggiormente evidente nel capitolo V, che risulta essere il più problematico. Quello che ribadisce con vigore che la fondata scienza delle società umane non può far intervenire l'individuale e il contingente, e proprio per questo non può utilizzare 'nomi propri', perché «gli individui trovano posto solo giacché servono a nominare ciò che è anonimo»<sup>43</sup>, come Pons ci racconta ancora in un saggio presentato nell'ambito di un convegno napoletano del 2002.

L'essere bestioni non rinnega l'essere, comunque, uomo e non bestia, ma semplicemente essere 'come' bestia. Pons rievoca la caratteristica dell'ipertrofia, del sovradimensionamento del corpo come residuo dell'animalità: taglie grandi nella barbarie, sempre più asciutte e sottili con l'avvento della cultura, perché l'umana 'robustezza de' sensi' può alimentarsi solo della fantasia e tramite questa «ingrandir» i particolari e immaginare dipinture di una 'eccedente grandezza'. Per Pons, «l'elemento della bestialità si manifesta nell'ipertrofia del corpo, che si sviluppa quanto più la mente e l'animo rimangono addormentati»<sup>44</sup>. Questo gigantismo corporale è un elemento di positività in Vico, esattamente contrario all'ipertrofia della ragione, che produce invece la degenerazione della 'barbarie del senso' con l'avvento della 'barbarie della ragione', che da Vico viene ossessivamente descritta con riferimenti diretti all'animalità, 'a guisa di fiere', come 'bestie immani, etc. Il concetto di misura, di moderazione è bene espresso da Vico, per esempio, quando tratta dei satiri o del loro riso, concetto esemplare dell'eccesso di misura.

È davvero estremamente originale la posizione che Vico prende rispetto a Cartesio, trasferendo nel momento dell'origine umana tutte quelle prerogative che prima di Cartesio venivano attribuite contempo-

<sup>43</sup> A. PONS, *Una storia senza 'nomi propri'*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore et alii, Napoli, 2004, p. 286.

<sup>44</sup> ID., ... *Il rossore*, cit., p. 282.

raneamente a uomo e bestia<sup>45</sup>, un territorio di non-verità. Non solo, ma la vera grande differenza tra uomo e bestia, sta nel fatto che a quest'ultima è attribuito solo il senso esterno, all'uomo quello interno e quello esterno, provocando una distinzione netta tra un vivere passivo e un vivere attivo.

Se la barbarie del senso torna, dopo aver lasciato quella della ragione, ritorna il rossore e la possibilità dell'autenticità poetica e primigenia: con le parole di Pons, «la salvezza arriverà dal passaggio dalla bestialità metaforica della civiltà alla barbarie (e non alla bestialità reale dei bestioni)»<sup>46</sup>.

MANUELA SANNA

*SOCIETIES BORN OF EMOTIONS: BARBARISM OF MEANING AND HISTORY. The aim of this article is to analyze the concept of Modernity in Pons' writings, especially through a 2005's Paper dedicated to the theme of Pudor as the initial moment of culture and society. An emotion, then, that founds Human society but at the same time is present in the return of the barbarism of meaning.*

<sup>45</sup> N. PERULLO, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Napoli, 2002, p. 69.

<sup>46</sup> A. PONS, ...*Il rossore*, cit., p. 288.