

CIRCOLO, SPIRALE, RIPETIZIONE:
RIFRAZIONI VICHIANE NEL PENSIERO
DI ROLAND BARTHES

1. Se si vuole intendere propriamente ciò che in Vico si connota col termine *Scienza*, occorre in primo luogo sgombrare da tale accezione quell'apparato concettuale e metodologico che fa capo a ciò che si è imposto come antonomasia e che si iscrive nel rigore del naturalismo meccanicistico; e invero, risulterebbe inadeguata una qualsiasi brutta applicazione dei medesimi principi e metodi, formulati da Vico, a quei campi che richiedono tutt'altra postura epistemica. Ma occorre, in egual modo, evitare, per il medesimo scopo, qualsiasi riduzione del campo scientifico in senso vichiano alla mera singolarità evenemenziale.

Di contro, quel che in Vico si affaccia, è esattamente una determinata caratterizzazione di ciò che è da definire come *Scienza*, di cui la *Storia* fu all'epoca l'inedito campo d'elezione.

In Vico resta fermo il principio per il quale la scienza non possa che riferirsi all'*Universale*, laddove quest'ultimo è emergenza della legge che lo struttura. Eppure, diversamente dall'impronta causalistica, ciò che *fa* legge non riguarda l'insieme delle connessioni singole degli elementi, meccanicamente ordinate, ma la loro configurazione organica, l'insistenza del *corpo* degli elementi nel presentarsi *ogni volta* in una specifica struttura dispositiva. In breve, nella *Storia*, la legge si esprime nell'insistere di ciò che ritorna, nella ripetizione di un *corso* che ricorre attraverso un complesso evenemenziale che, indipendentemente dalla singolarità che incarna, mantiene costantemente una medesima forma.

In tal senso, il principio del *verum factum* non è unicamente una ridefinizione dei limiti del conoscibile, quanto più propriamente una dislocazione nel fattuale di ciò che Vico intende come legge universale del ritorno, ovvero lo specifico che si incarna e che si determina come conoscibile. La conoscenza diviene possibile unicamente nell'espressione dell'autore, la grammatica del disporsi del suo *corpo*, dell'insieme

cioè degli elementi che lo costituiscono e che si morfizzano di volta in volta secondo le leggi della struttura che lo determinano. Non si tratta quindi di un astratto complesso relazionale di elementi, designati da una connessione logicamente coerente, e definiti da una risultante formale (un'equazione o un sistema di equivalenze). La scienza si costituisce, diversamente, a partire da una relazione, di tipo fattuale, tra conoscente e conosciuto: ciò che è *fatto* è riverbero di colui che *fa*; e poiché il *facitore* è corpo strutturato, il corpo dei fatti non può che ripetere e ri-flettere la medesima struttura.

Ciò che torna non è perciò l'evento ma il corpo di eventi che l'effettuale realizza. Ecco perché si potrebbe definire la scienza storica vichiana come una morfologia, per usare un'espressione spengleriana, una morfologia dell'umano. La struttura, la legge, è la cifra della ripetizione, è il «divino provvedere» che curva il mondo umano attorno al suo destino, pur lasciandolo *libero* di declinare nella proliferazione del possibile. E laddove, nella sua singolarità, l'evento appare come *caso*, puro accadimento, se esso viene di contro raccolto e ridisposto nell'ordine della struttura, questo si rivela come porzione di un corpo, di una forma, che non smette di ri-presentarsi. La forma della storia, la sua morfogenesi, è la legge dell'incarnazione del mondo civile, la sua teologia, quella che Vico chiama «teologia civile ragionata della provvidenza divina»:

Perciò questa Scienza, per un de' suoi principali aspetti, dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina. La quale sembra aver mancato finora, perché i filosofi o l'hanno sconosciuta affatto, come gli stoici e gli epicurei, de' quali questi dicono che un concorso cieco d'atomi agita, quelli che una sorda catena di cagioni ed effetti strascina le faccende degli uomini; o l'hanno considerata solamente sull'ordine delle naturali cose, onde 'teologia naturale' essi chiamano la metafisica, nella quale contemplanò questo attributo di Dio, e 'l confermano con l'ordine fisico che si osserva ne' moti de' corpi, come delle sfere, degli elementi, e nella cagion finale sopra l'altre naturali cose minori osservata¹.

Vico, dunque, rileva nella filosofia un atteggiamento estensivo della problematica naturalistica che ha inteso applicare nei fatti umani la «sorda catena di cagioni», ovvero considerandoli attraverso «l'ordine fisico che si osserva ne' moti de' corpi». Il riferimento al cartesianesimo,

¹ G. B. Vico, *La Scienza nuova*. 1744, a cura di P. Rossi, Milano, 2002, p. 229 [d'ora in avanti: *Sn44*].

nonché all'ordine *more geometrico* spinoziano, è qui evidente: il *civile* non può essere ridotto ad un mero concatenamento di effetti dinamici, relati secondo una logica puramente meccanicistica. Vi è nei fatti umani qualcosa di irriducibile al causalismo stringente insito nelle inedite prospettive moderne avviate da Descartes. Ed è esattamente su questo punto che la filosofia ha taciuto:

Eppure sull'iconomia della cose civili essi ne dovevano ragionare con tutta la proprietà della voce, con la quale la provvidenza fu appellata 'divinità' da '*divinari*', 'indovinare', ovvero intendere o 'l nascosto agli uomini, ch'è l'avvenire, o 'l nascosto degli uomini, ch'è la coscienza'².

La «provvidenza» è il punto del salto verso l'ulteriorità che caratterizza le cose civili: è la cifra della divinità che consente l'accesso a quel «nascosto» che struttura i fatti umani, l'avvenire e la coscienza. L'ordine delle cose non può essere sovrapposto all'ordine del civile, il quale è teso verso un andamento che non segue la pura meccanizzazione degli effetti. Vi è cioè una logica altra, la quale richiede la formulazione di un metodo altro, e un intendimento che non può affidarsi ad una combinazione di logica deduttiva, analitica e sintetica, e alla pura evidenza fenomenica.

Occorre individuare il carattere di quell'universale che si esprime nella divinità della provvidenza:

Laonde cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del genere umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni³.

La provvidenza non è da intendere allora come intervento divino nella storia, ma come l'ordine universale ed eterno «nascosto» nei fatti umani. In tal senso la sua divinità è *naturale e immanente*: la provvidenza agisce, cioè, a guisa di struttura, interviene come *ratio* dell'ordine concatenante umano, la cui diacronia non prescinde mai dall'ordine sincronico (*eterno*) che la costituisce. I fatti umani vanno perciò intesi come ridondanze della legge universale, secondo una curvatura frattale che ripete nel particolare

² *Ibid.*

³ Ivi, pp. 229-230.

l'universale, e nell'universale il particolare: ed è solo in ragione del fatto che nella storia sono in azione leggi universali che di essa può esser fatta una *Scienza*. Beninteso, scienza non degli intenti e dei fatti singoli ma delle leggi che in essa muovono l'azione umana, e che non sono guidati dalla volontà, anzi spesso ne sono in opposizione. La *Scienza* di Vico integra, cioè, una poetica dell'inciampo: essa è nell'ascolto di ciò che eccede l'ambito intenzionale del soggettivo, riportando ciò che manca, ciò che cade, in seno alla tenuta dell'universale, in direzione della sua conservazione:

Ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa e alle volte tutta contraria e sempre superiore a essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti; quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. [...] Questo, che fece tutto ciò, fu pur mente, perché 'l fecero gli uomini con intelligenza; non fu fato, perché 'l fecero con elezione; non caso perché con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose⁴.

Il corso dei fatti umani si incarna storicamente, tuttavia, non solo mediante un orizzonte progressivo, ma può decadere regressivamente agli inizi: qui si dispiega la trama del circolo che ricorre omomorficamente in ontogenesi e in filogenesi. È qui che particolare e universale rivelano una medesima norma di sviluppo; è qui che l'intersoggettivo si ripiega nel soggettivo, al di là della volontà particolare, la quale pur insistendo in sé stessa non può sottrarsi alla struttura normativa che la costituisce:

Come si può descrivere in generale il cambiamento storico evidenziato dagli esempi addotti [storia degli ebrei, mitologia greca]? L'assioma forse più famoso della Scienza nuova dice: «Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»⁵. [...] Il percorso porta dalla natura allo spirito, dalla sensibilità, dalla passione e dalla fantasia alla ragione, dalla violenza al diritto, dalla superstizione alla teologia razionale, dal mito e dalla magia alla scienza, dal clan allo Stato in cui si afferma l'uguaglianza giuridica, dall'arte primitiva, piena di forza, alla riflessione estetica, da un linguaggio figurato e metaforico a uno concettuale-astratto, dai geroglifici alla scrittura alfabetica⁶.

⁴ Ivi, pp. 693-694.

⁵ Ivi, p. 187.

⁶ V. HÖSLE, *La scienza del mondo intersoggettivo. Introduzione a Vico*, Napoli-Milano, 1997, p. 109.

Il particolare e l'universale sono allora l'espressione di un medesimo andamento, per cui la storia diviene morfologia dell'umano, del suo sviluppo, dei suoi inciampi, delle sue stratificazioni, dei depositi arcaici che permangono nella maturazione, delle regressioni e degli avanzamenti: ogni forma acquisita, in un popolo o in un individuo, è la risultante dialettica di un processo che si incarna di volta in volta in un corpo storico, il quale, si potrebbe dire hegelianamente, preserva ciò che supera. Così come un fanciullo è determinato all'inevitabilità del suo sviluppo, così i popoli acquisiscono dei gradi di maturazione; e così come la consapevolezza dell'adulto tiene viva, in certi aspetti, la potenza del sentire arcaico, allo stesso modo, i popoli, nelle diverse età, sono attraversati dalle componenti che la ragione ha addomesticato. Se un'elevazione è stata raggiunta, ciò non è allora in ragione di una costituzione definitiva, poiché le forze residuali arcaiche permangono in una costante lotta interna con quelle che le hanno neutralizzate, finché il privilegio del sentire non torni ad imporsi sulla riflessione, avviluppando il circolo nella sua origine:

Si rifletta sui confronti che per tutta quest'opera in un gran numero di materie si sono fatti circa i tempi primi e gli ultimi delle nazioni antiche e moderne; e si avrà tutta spiegata la storia, non già particolare ed in tempo delle leggi e de' fatti de' romani o de' greci, ma (sull'identità in sostanza d'intendere e diversità de' modi lor di spiegarsi) si avrà la storia ideale delle leggi eterne, sopra le quali corron i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini⁷.

Vi è dunque un'unica sostanza, prisma della «storia ideale delle leggi eterne», e i diversi modi in cui i fatti umani prendono forma, si dispiegano come declinazioni della sostanza che circola su sé stessa. Ecco allora che le tre età divengono lo schermo proiettivo di un isomorfismo tra organismo e civiltà, un isomorfismo che procede nel tempo storico ma che è normativizzato dalla legge del ritorno, del circolo. In un tempo in cui si preparava la rivoluzione illuministica, e in cui andava imponendosi un'idea di scienza tesa ad un'onnipotenza conoscitiva, in un tempo cioè retto dalla cifra del progresso indefinito (di cui il «costante progresso verso il meglio»⁸ kantiano ne è compimento), il pensiero di Vico interviene a spezzare la fiduciosa tensione che la scienza e la tecnica moderne andavano affermando.

Il circolo vichiano manifesta, in questo senso, un'eccentricità nel

⁷ *Sn44*, pp. 683-684.

⁸ I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it., Roma, 2017.

panorama teoretico e metafisico: pur se in seno al cristianesimo, il suo pensiero si orienta più al *vizioso* che all'ἔσχατος: «È chiaro tuttavia che nella concezione vichiana della storia l'evento del Cristo non ha alcuna collocazione. Il fatto che al suo posto predomini tendenzialmente l'eterno ritorno dell'uguale conferisce alla concezione vichiana della storia un'impronta addirittura pagana»⁹.

Eppure la diversità modale con cui la sostanza ideale della storia si dispiega differendo sé stessa nei suoi ritorni, preserva qualcosa di profondamente teologico, che si iscrive esattamente in questa unità del molteplice, che ricade ogni volta su di sé nella carne dell'identità sostanziale, eppur nel differire della metamorfosi.

2. La fortuna dell'opera di Vico è stata modulata da una ricezione porosa: il suo pensiero è cioè penetrato con lentezza nel tessuto filosofico europeo e spesso mescolandosi, direttamente o indirettamente, con l'elemento che si trovava ad attraversare. Ecco perché, quando ci si trova di fronte a pensatori che accolgono concetti, pensieri, stralci, frammenti, dell'opera di Vico, si assiste spesso a fenomeni di rifrazione; ovvero a deviazioni, come se queste fossero dettate dal passaggio tra due elementi a densità diversa. I ricettori assorbono Vico per lo più resistendovi un po', e a partire da un angolo di incidenza: il suo apparato concettuale riceve una curvatura, il suo pensiero una flessione. E se è difficile individuare epigoni, è di contro molto facile scorgere le innumerevoli rifrazioni che nella cultura europea si sono determinate, a partire dalla sua opera.

Il XX secolo, in particolare, ha visto l'opera di Vico diffondersi con una straordinaria diversificazione di declinazioni: basti pensare, solo per citare alcuni esempi emblematici, a Beckett¹⁰ (in ambito letterario), a Georges Sorel¹¹ (in ambito politico), a Spengler¹², a Gadamer¹³, a Cassirer¹⁴, fino a realizzare persino una vera e propria 'fortuna' in Unione Sovietica¹⁵.

⁹ HÖSLE, *op. cit.*, p. 185.

¹⁰ S. BECKETT, *Dante... Bruno. Vico... Joyce*, tr. it., Torino, 1973.

¹¹ G. SOREL, *Étude sur Vico et autres écrits*, Paris, 2007.

¹² O. SPENGLER, *Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, tr. it., Parma, 2002.

¹³ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it., Milano, 1983.

¹⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it., Firenze, 1961-1966.

¹⁵ Cfr. G. MASTROIANNI, *Gli studi sul Vico nell'Unione sovietica*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia» XXIV (1969) 1, pp. 81-89.

In questa occasione, è di nostro interesse soffermarci sulla fortuna che il pensiero di Vico ha acquisito in Francia, in particolar modo in riferimento a quello che si è imposto nella seconda metà del XX secolo. Tale scelta non è priva di ragioni: il pensiero francese ha recepito la lezione vichiana attraverso una modalità affatto peculiare. E se in Paul Ricoeur¹⁶, Vico è integrato pienamente nella riflessione sul potere espressivo e metaforico del linguaggio, in una versione per così dire 'alla lettera', in altri pensatori la rifrazione prodotta dal prestito vichiano si è data con un angolo più ampio, seppur denso di importanza.

In tal senso, si è scelto di selezionare uno dei pensatori nei quali l'opera di Vico si è vivificata in un altrove, fruttuosamente. Seppur la linearità nella storia del pensiero detiene un posto privilegiato, a giusto titolo, può nondimeno risultare di grande interesse assistere al rifiorire di una parola in un campo esotico. È questo il caso di Roland Barthes, il quale ha assorbito Vico all'interno delle suo pensiero attraverso il tema del ritorno.

Roland Barthes declina il tema del ritorno impiegando un concetto, che a più riprese seguita ad apparire nel corso della sua riflessione: quello di *spirale*; e denotandolo in una precisa formulazione:

Le symbolisme de la spirale est opposé à celui du cercle; le cercle est religieux, théologique; la spirale, comme cercle deporté à l'infini, est dialectique: sur la spirale, les choses reviennent, *mais à un autre niveau*: il y a retour dans la différence, non ressassement dans l'identité (pour Vico, penseur audacieux, l'histoire du monde suivait une spirale)¹⁷.

Il passaggio di Barthes, davvero notevole, espone, attraverso una sintesi straordinaria, l'essenziale dell'apporto vichiano; e della sua originale lettura del corso del tempo storico. Partendo da una distinzione cruciale, Barthes pone brillantemente i termini della questione. Il circolo non è sufficiente a descrivere il crinale vichiano. O meglio, occorre precisare di quale tipologia di circolo si tratta: la spirale.

La spirale devia la circolarità all'infinito, o meglio la spirale è un'infinita deviazione del circolare. Il ritorno non è meramente dell'identico, ma del differente: nella spirale «le cose ritornano ma ad un altro livello».

¹⁶ P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, tr. it., Milano, 1981.

¹⁷ R. BARTHES, *Réquichot et son corps*, in *Œuvres complètes* [d'ora in avanti: OC], vol. IV, Paris, 1973, pp. 386-387.

La struttura circolare vichiana è letta da Barthes come una circolarità divergente, che ritorna su sé stessa rideterminando ciò che si ripete. L'essenza del rapporto interno degli elementi rimane costante ma l'effettuale lo apre al possibile, alla novità, al differente. E lo fa *dialetticamente*.

In che senso occorre intendere il dialettico? Anticipando il principio metodologico hegeliano, Vico fa scorrere il divenire storico mediante una continuità dialettica, laddove cioè le tre dimensioni temporali si intrecciano e progrediscono sul doppio asse diacronico-sincronico:

Deigno di nota è il fatto che le tre età presentino un'articolazione dialettica. [...] Sebbene le tre età siano distinte tra loro da caratteristiche specifiche, Vico mette continuamente in rilievo la sopravvivenza di sedimenti di epoche precedenti in quelle posteriori. In un bel paragone egli dice¹⁸: come una corrente porta con sé nel mare la sua acqua dolce ancora a lungo prima di mescolarsi all'acqua salata, così anche i costumi di età anteriori continuano ad esistere in quelle posteriori¹⁹.

Non si tratta quindi di una sequenzialità ma di una circolazione, che si dispiega preservando il regresso di quel che è progredito, in una sorta di *Aufhebung ante litteram*. La circolazione è dunque doppia: ritorna metamorfizzato ciò che residua dell'età anteriore, e ritorna la struttura circolare universale espressa nel particolare. Ecco perché, Barthes, come ugualmente fa Höslé, intravede a buon diritto un'articolazione dialettica: è una circolarità immanente e ricorsiva, di cui l'effettuale è interamente investito, ascendendo e discendendo senza sosta dal particolare all'universale; ed è una circolarità che si trascende nell'ulteriore, in un divenire che ritorna sempre in qualche modo *alterato*, seppur in quanto espressione della struttura ideale provvidenziale.

¹⁸ Il passo, cui fa riferimento Höslé, è il seguente: «Sopra questa generazione di repubbliche, scoperta nell'età degli dei – nella quale i governi erano stati teocratici, cioè governi divini, e poi uscirono ne' primi governi umani, che furon gli eroici (che qui chiamiamo 'umani' per distinguergli da' divini), dentro a' quali, come gran corrente di real fiume ritiene per lungo tratto in mare e l'impressione del corso e la dolcezza dell'acque, scorse l'età degli dei, perché dovette durar ancora quella maniera religiosa di pensare che gli dei facessero tutto ciò che facevan essi uomini (onde de' padri regnanti nello stato delle famiglie ne fecero Giove; de' medesimi, chiusi in ordine nel nascere delle prime città, ne fecero Minerva; de' lor ambasciatori mandati a' sollevati clienti ne fecero Mercurio; e, come poco appresso vedremo, degli eroi corsali ne' fecero finalmente Nettunno), – è da sommamente ammirare la provvidenza divina» (*Sn44*, pp. 437-438).

¹⁹ HÖSLE, *op. cit.*, pp. 110-111.

En tout ceci, bien visible: volonté de donner au syntagme un tour sémantique nouveau, de le créditer d'une valeur forte et nouvelle, en le dédouanant de son passé (mais sans rompre avec lui); par l'ouverture de trois voies de valeur:

- La jouissance,
- La violence,
- L'anonymat, la clandestinité au grand jour.

Illustrerait assez bien l'éthique épistémologique de la *spirale*: retour de la différence, c'est-à-dire de la chose à une autre place, ce qui déjoue la répétition en feignant de la reproduire²⁰.

Barthes individua la figura della spirale esattamente per la sua 'etica epistemologica', quella della dislocazione, del *fuori luogo* della ripetizione in quanto riproduzione finzionale eccedente l'identico. Se si deve intendere il ritorno, lo si deve intendere in differenza, mediante dislocazione dell'effettuale, eccentrica, spostata, come accade nella scrittura del linguaggio letterario. La scrittura letteraria si dispone in una torsione semantica del nuovo, che è svincolamento dal passato «senza rompere con esso», attraverso un'apertura sintagmatica nell'altrove. Barthes attribuisce a Vico di aver riconosciuto l'insistere di una circolarità discontinua che, pur smobilitando l'articolazione della struttura ideale, non la dissolve; o meglio, vi è all'interno del *corso* dei fatti umani un continuo traballare dell'effettuale, scatti sismici che ridispongono il *ricorso* in una linearità erratica con ciò che lo precede, da cui non si slega se non riproducendo il legame:

La spirale règle la dialectique de l'ancien et du nouveau; grâce à elle, nous ne sommes pas contraints de penser: *tout est dit*, ou: *rien n'a été dit*, mais plutôt rien n'est premier et cependant tout est nouveau²¹.

Ed è, in tal senso, cruciale per Barthes, che Vico abbia individuato nel linguaggio, e in particolar modo quello poetico e mitico, il campo di espressione fondamentale dell'iscrizione del nuovo come ritorno all'antico. In Vico, la scrittura e il linguaggio sono sondati come superfici da cui emerge l'espressione dell'idea; in tal senso, egli trascura o tralascia il problema semantico²². Di qui, il suo interesse per le etimologie e per

²⁰ R. BARTHES, *Le lexique de l'auteur. Séminaire à l'École pratique des hautes études 1973-1974, suivi de Fragments inédits de Roland par Roland Barthes*, Paris, 2010, pp. 195-197.

²¹ ID., *Réquichot et son corps*, cit., p. 387.

²² HÖSLE, *op. cit.*, p. 146.

l'evoluzione storica del linguaggio, dal gesto all'astrazione. In Barthes, mito, racconto, storia, sono l'emergenza intrecciata del simbolico, della sua struttura, della sua articolazione e della sua ripetizione:

Dans les tentatives *progressistes* de la modernité, l'écriture tient une place éminente non en fonction de sa clientèle (forte réduite), mais en fonction de sa pratique: c'est parce qu'elle s'attaque aux rapports du sujets (toujours social: en est-il d'autre?) et du langage, à la distribution périmée du champ symbolique et au procès du signe, que l'écriture apparaît bien comme une pratique de *contre-division* des langages: image sans doute utopique, en tout cas mythique, puisqu'elle rejoint le vieux rêve de la langue innocente, de la *lingua adamica* des premiers romantiques. Mais l'histoire, selon la belle métaphore de Vico, ne procède-t-elle pas en *spirale*? Ne devons-nous pas reprendre (ce qui ne veut pas dire répéter) les anciennes images pour leur donner des contenus nouveaux?²³

L'interesse che suscita la posizione barthesiana, quanto a Vico, è quella di avere appunto dislocato il suo pensiero, di averlo vivificato in un elemento nuovo eppure *antico*: quello letterario. Se da un lato Vico ha mostrato, contro le derive cartesiane, la centralità e la piena adesione al campo scientifico del linguaggio letterario, dall'altro Barthes ne ha riscritto i termini, pur lasciandoli inalterati: o meglio, l'alterità è dell'effettuale e non della struttura. Ecco allora, che la lezione barthesiana offre ulteriori linee argomentative ad un tema cruciale del XX secolo: la ripetizione. E nel farlo, si serve proprio di un pensatore che, in una via del tutto inedita, ha imposto a tale tema una stesura ricchissima di implicazioni.

Non si tratta perciò per Barthes di recuperare meramente la lezione vichiana ma di metterla all'opera, ripetendola, frattalmente: applicare al pensiero di Vico il suo stesso metodo, e per di più al suo stesso campo di elezione. Così come dice Philippe Roger, e cioè che la spirale «donne au *même* sa chance, chance de revenir *autre*, puisque *ailleurs*»²⁴, allo stesso modo il pensiero di Vico si altera, attraverso Barthes, nel suo offrire una «possibilità allo Stesso», in un altrove dello stesso: la scrittura letteraria. Come si è già detto, ad un altro livello, discontinuo negli effetti ma medesimo nella struttura: «ritorno della differenza, non ripetizione dell'identità».

²³ R. BARTHES, *Le bruissement du langage*, in *Essais critiques IV*, Paris, 1973, p. 126.

²⁴ P. ROGER, *Barthes en spirales*, in *R/B*, par M. Alphand et N. Léger, Paris, 2002, p. 64.

Barthes, infatti, seguendo Vico, non considera la scrittura soltanto dal punto di vista dello scritto ma anche da quello attivo dello scrivere; riferendosi al movimento compiuto dalla mano nell'operazione della scrittura, afferma:

Ce qui fait l'écriture, en définitive, ce n'est pas le signe (abstraction analytique), mais, bien plus paradoxalement, la *cursivité du discontinu* (ce qui est répété est forcément discontinu). Faites un rond: vous produisez un signe; mais translatez-le, votre main restant posée à même la surface réceptrice: vous engendrez une écriture: l'écriture, c'est la main qui pèse et avance ou traîne, *toujours dans le même sens*²⁵.

La spirale viene qui estesa ideograficamente: l'espressione non è più soltanto emergenza di un'interiorità semantizzata, ma diviene espressione pura della concatenazione. Il discontinuo spiralizzato non può prodursi a partire dal semplice gesto segnico, astratto e localizzato, ma deve farsi nella traslazione di un insieme di segni; deve diventare scrittura. La crucialità della scrittura sta allora non solo nel suo valore espressivo di un intrinseco, ma anche nella sua *semiografia*, come nel monogramma di Bach. Tutto ciò ricompare nello scritto, sopra citato, sull'opera di Réquichot:

Dans l'oeuvre de Réquichot, la sémiographie apparaît sans doute vers 1956, lorsqu'il dessine à la plume (notons l'instrument) des grappes de traits enroulés: le signe, l'écriture viennent avec la spirale, qui ne quittera plus son oeuvre. [...] La spirale de Réquichot: en se répétant, elle engendre un déplacement. [...] De la même façon, les compositions spiralées de Réquichot (on peut en prendre pour exemple *La guerre des nerfs*) explosent partout à partir d'un élément répété et déplacé, la spire (ici alliée à des traits, des tiges, des flaques), elles ont le même mode d'engendrement explosif que la phrase poétique. La spirale a été visiblement pour Réquichot un signe nouveau, à partir duquel, une fois découvert, il a pu élaborer une nouvelle syntaxe, une nouvelle langue²⁶.

Se si deve intendere compiutamente il senso della figura della spirale, esso non va circoscritto ad un ambito ristretto, ma va disteso vichianamente nella sua circolazione tra ontogenetico e filogenetico: la scrittura e il segno sono, come in Réquichot, spiralizzate in direzione della creazione di una nuova lingua, che descrive il sotteso ideale che fa emergere

²⁵ R. BARTHES, *Réquichot et son corps*, cit., p. 387.

²⁶ *Ibid.*

il rapporto con le cose e la loro mera rappresentazione astratta: si tratta di relazione e non di identificazione. Solo mediante il continuo e ripetuto darsi del rapporto con le cose (Lacan direbbe nel suo incontro con il reale), il linguaggio ha potuto formarsi; solo nella ripetizione e traslazione, gli elementi segnici hanno potuto avvilupparsi nella scrittura. E non è un caso che Vico parli di metafora, di metonimia e di sineddoche²⁷. La storia dei fatti umani è biunivocamente segnata dalla diacronia dell'evoluzione segnica, dal gesto, alla poetica, fino all'astrazione appunto. Come nella pittura di Réquichot, è la sensazione che veicola la diacronia e l'evoluzione del segno: il reiterato partecipare del corpo alle cose apre all'istanza dell'intendimento. E la forma di intendimento, ricade, ritorna sull'uomo che aderisce in forma al proprio mondo; in tal senso, l'uomo diviene il proprio mondo:

Ch'i primi poeti dieder a' corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e sì ne fecero le favole; talché ogni metafora sì fatta vien ad essere una piccola favoletta. Quindi se ne dà questa critica d'intorno al tempo che nacquero nelle lingue: che tutte le metafore portate con simiglianza prese da' corpi a significare lavori di menti astratte debbon essere de' tempi ne' quali s'erano incominciate a dirozzar le filosofie. Lo che si dimostra in ciò: ch'in ogni lingua le voci ch'abbisognano all'arti colte ed alle scienze riposte hanno contadinesche le lor origini²⁸.

E ancora:

Quello è degno d'osservazione: che n'tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate son fatte con trasporti del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi e dell'umane passioni. [...] perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa²⁹.

Qui si intravede un'ulteriore emergenza del circolo onto-filo-genetico: la storia dell'espressione, il passaggio dal gesto alla scrittura e quindi all'astrazione, l'evoluzione delle forme simboliche, per usare un termine cassireriano, sono la risultante di uno sviluppo relazionale iscritto nel vivente³⁰, quello cioè che ripete il particolare rapporto con le cose: dall'ar-

²⁷ *Sn44*, pp. 270-273.

²⁸ *Ivi*, pp. 271-272.

²⁹ *Sn44*, pp. 272-273.

³⁰ Come dice Barthes, confrontando Michelet (traduttore de *La scienza nuova* e

caico inciampo espressivo che domina la sensazione infantile, alla poetica dell'adolescente avvolto dalla passione cui può soltanto alludere, all'«insensato»³¹ in metafora, fino all'astrazione della mente coltivata; il tutto linearmente concatenato (anche se occultato) dalla patica evoluzione del segno. Il linguaggio e la sua storia, diventano perciò curve frattali della storia del particolare, in cui, come in Michelet, zoologia e storia si ricongiungono in una *Forma* comune³².

Vico ha senza dubbio il merito di aver posto la questione dell'orientamento della Storia, e del suo stretto legame con il linguaggio, e in primo luogo con il linguaggio mitico e poetico, anello di congiunzione essenziale al passaggio, nell'evoluzione segnica, tra gesto e astrazione. E Vico ha senz'altro il merito di aver posto il problema di una morfologia del processo storico, senza ridurlo ad una mera linearità diacronica, e sottraendola al dettame del compimento teleologico. Barthes è in questo senso uno dei lettori che maggiormente hanno accolto il pensiero sul rapporto tra *poiesis* e Storia, nelle loro procedure omologiche e nelle loro strutture ricorsive:

On sait que, pour Michelet, l'Histoire est orientée: elle va toujours vers une plus grande lumière. Non que son mouvement soit purement progressif; l'ascension de la liberté connaît des arrêts, des retours; selon la métaphore que

grande ricettore dell'opera vichiana, e in primo luogo della questione del tempo e del circolo a spirale) e Vico quanto all'influenza che quest'ultimo ebbe sullo scrittore francese e alle loro analogie sulla concenzione della Storia: «Il s'agit donc bien d'une Histoire-Végétation, où les croissances, les chaînes d'organismes, les dépérissements, en bref le circuit de la vie, constituent une Forme commune, dans laquelle zoologie (celle de Lamarck), chimie (celle de Lavoisier) et géologie (celle d'Élie de Beaumont) vont se loger à l'égal des grands faits historiques, tout comme cent ans plus tôt, une même image de la matière soutenait Newton et Vico. On doit donc retrouver, dans le discours de Michelet, deux mouvements de la plante, la succession et l'étalement, deux objets rhétoriques, le récit et le tableau» (R. BARTHES, *Michelet, l'Histoire et la Mort*, in «Esprit» CLXXVIII, 1951, 4, p. 498).

³¹ *Sn44*, p. 271.

³² È da sottolineare che, come Barthes stesso segnala, le analogie non assorbono integralmente le differenze delle due concezioni, che divergono su un punto non inessenziale: «On sait que le mouvement de l'Histoire suit de tours et des retours. L'humanité repasse par trois phases identiques (théocratie, héraocratie, démocratie) articulées comme les pièces d'une mécanique universelle: l'Histoire n'a plus qu'à rouler sur elle-même. Chez Michelet il faut sans cesse qu'elle meure. [...] Les états de Vico s'anéantissaient; les systèmes de Michelet se dégradent» (R. BARTHES, *Michelet, l'Histoire et la Mort*, cit., p. 497).

Michelet a empruntée à Vico, l'histoire est une spirale: le temps ramène des états antérieurs, mais ces cercles sont de plus en plus larges, nul état ne reproduit exactement son homologue³³.

«La storia è una spirale»: i cerchi che contrassegnano il ritorno, non smettono di allargarsi, seguendo una divergenza costretta dalla geometria della struttura. Ecco perché, pur riproducendosi, «nessuno stato riproduce esattamente il suo omologo». Ma anche la vita è una spirale: essa riproduce riproducendosi; e ciò nondimeno, essa prolifera in forme e tipologie, pur preservando la sua linea *ideale* di sviluppo e degradazione.

Il ritorno, nel circolo vichiano-barthesiano, è ritorno del semblante, non dell'identico, di ciò che è declinato dall'idea, ma che non smette di dislocarla e di traslarla, secondo l'andamento numerico successivo e ridondante, che parte dall'uno, si distende nei pochi, nei molti, e fa ritorno all'uno³⁴.

Onde la propria continua pruova che qui farassi sarà il combinar e riflettere se la nostra mente umana, nella serie de' possibili, la quale ci è permesso di intendere, e per quanto ce n'è permesso, possa pensare o più o meno altre cagioni di quelle ond'escono gli effetti di questo mondo civile. Lo che facendo, il leggitore pruoverà un divin piacere, in questo corpo mortale, di contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà; e truverassi aver convinto gli epicurei che 'l loro caso non può pazzamente divagare e farsi per ogni parte l'uscita, e gli stoici che la loro catena eterna delle cagioni, con la qual vogliono avvinto il mondo, ella penda dall'onnipotente, saggia e benigna volontà dell'Ottimo Massimo Dio³⁵.

3. Occorre tuttavia chiarire: in che punto si innesta la linea di divergenza che apre il circolo alla spirale, allargandolo al possibile? In che

³³ Id., *La Sorcière* (1959), in *Essais Critiques*, OC, II, pp. 370-371.

³⁴ «Ma ci piace finalmente di dimostrare come sopra quest'ordine di cose umane civili, corpolento e composto, vi convenga l'ordine de' numeri, che sono cose astratte e purissime. Incominciarono i governi dall'uno, con le monarchie familiari; indi passarono a' pochi, con l'aristocrazie eroiche; s'innoltrarono ai molti e tutti nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente ritornarono all'uno nelle monarchie civili. Né nella natura de' numeri si può intendere divisione più adeguata, né con altr'ordine che uno, pochi, molti e tutti, e che i pochi, molti e tutti ritengano, ciascheduno nella sua spezie, la ragione dell'uno; siccome i numeri consistono in indivisibili, al dir d'Aristotile [*Metafisica*, XIII, 9, 1085b], e, oltrepassando i tutti, si debba ricominciare dall'uno» (*Sn44*, p. 643).

³⁵ Ivi, p. 231.

termini, cioè, Roland Barthes intende il differire del ritorno che dischiude il tempo storico, rendendolo suscettibile all'effettuale? Com'è da pensare, per Barthes, la distesa dei «luoghi, tempi e varietà» che anima la *Storia* seppur vincolata alla sua articolazione strutturata?

Per chiarire l'elemento di cesura che rende il «mondo delle nazioni» vivo e metamorfico, è utile, e probabilmente necessario, trascendere in un elemento che ha tanto segnato il pensiero barthesiano: la psicoanalisi³⁶. E occorre farlo a partire dalla sua lettura del *Seminario XI* di Jacques Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*³⁷.

Il primo capitolo della trascrizione delle lezioni di Lacan del 1964, è dedicato a due dei concetti che quest'ultimo ritiene cruciali nella teoria analitica: l'inconscio e la ripetizione. L'associazione non è casuale, poiché essa parte dalla relazione intrinseca tra struttura dell'inconscio e *Wiederholen* (Freud).

Nel suo ritorno a Freud, Lacan descrive innanzitutto la peculiarità dell'inconscio freudiano, la sua 'scoperta':

L'inconscient freudien n'a rien à faire avec les formes dites de l'inconscient qui l'ont précédé, voire accompagné, voire qui l'entourent encore. [...] L'inconscient freudien n'est pas du tout l'inconscient romantique de la création imaginative. Il n'est pas le lieu des divinités de nuit³⁸. [...] A tous ces inconscients

³⁶ È necessario sottolineare come il pensiero vichiano non abbia avuto praticamente nessun impatto diretto nella nascita e nella formazione della psicoanalisi; eppure, trasversalmente, indirettamente, si possono scorgere tracce, analogie, prestiti (anche significativi) che non possono lasciare indifferenti. Elementi di varia natura sono, infatti, riscontrabili, sebbene in una formulazione traslata: il ruolo del linguaggio, la funzione della figura retorica come espressione della vita psichica soggettiva e intersoggettiva (si pensi ad esempio al ruolo della metafora e della metonimia nel meccanismo della rimozione freudiano o nella teoria lacaniana), la relazione onto-filogenetica, le idee di struttura e di 'complesso' come incarnazione immanente del funzionamento e della legge operanti eterogeneticamente a livello soggettivo, il tempo ciclico o ricorsivo del sintomo ossessivo (e non solo), ecc.

³⁷ J. LACAN, *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, 1973.

³⁸ Lacan si riferisce qui, tra agli altri, a Jung e al suo impiego del concetto di inconscio. In verità, risulterebbe di grande interesse un'analisi comparativa tra il pensiero di Jung e quello di Vico, soprattutto intorno al concetto di archetipo (cfr. C. G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio*, tr. it., Torino, 2011): effettivamente, l'impiego che il filosofo napoletano fa di tale concetto è per certi aspetti facilmente accostabile a quello interno alla teoria junghiana, o quanto meno più di quanto non lo sia, ad esempio, quello relativo al simbolico freudiano o lacaniano (cfr., a tal proposito, *De antiquissima italorum sapientia*,

toujours plus ou moins affiliés à une volonté obscure considérée comme primordiale, à quelque chose d'avant la conscience, ce que Freud oppose, c'est la révélation qu'au niveau de l'inconscient il y a quelque chose en tous points homologue à ce qui se passe au niveau du sujet – ça parle, et ça fonctionne d'une façon aussi élaborée qu'au niveau du conscient, qui perd ainsi ce qui parassait son privilège³⁹.

Primo elemento: omologia della coscienza e dell'inconscio. Non si tratta, riguardo all'inconscio di un linguaggio totalmente *altro*: al contrario vi è un'omologia, uno slittamento con una logica ben definita, un'elaborazione che funziona analogamente a quanto accade nella coscienza. Attraverso la sua celebre sentenza, Lacan esprime questa omologia affermando che «l'inconscio è strutturato come un linguaggio». Cos'è allora che distingue l'inconscio freudiano?

Achoppement, défaillance, fêlure. Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher. Freud est aimanté par ces phénomènes, et c'est là qu'il va chercher l'inconscient. Là, quelque chose d'autre demande à se réaliser – qui apparaît comme intentionnel, certes, mais d'une étrange temporalité. Ce qui se produit dans cette béance, au sens plein du terme *se produire*, se présente comme la *trouvaille*. [...] Trouvaille qui est en même temps solution [...] ce par quoi le sujet se sent dépassé, par quoi il en trouve à la fois plus et moins qu'il n'en attendait. [...] Or, cette trouvaille, dès qu'elle se présente, est retrouvaille, et qui plus est, elle toujours prête à se dérober à nouveau, instaurant la dimension de la perte⁴⁰.

L'inconscio si muove a partire da una faglia che instaura una perdita. Il suo linguaggio, perciò, zoppica, manca, inciampa: è l'espressione di una richiesta, qualcosa che domanda di *realizzarsi*, ma che non trova mai del tutto quel che cerca. O meglio, lo trova in difetto o in eccedenza: è in questo senso che il soggetto è oltrepassato, poiché non possiede la chiave della sua legge: il suo incontro con il reale è sempre, *ogni volta*, mancato. Di qui, il ritorno della domanda e, nuovamente, della perdita.

È qui che diviene cruciale la questione del ritorno e della ripetizione:

cap. II, in G. Vico, *La scienza nuova e altri scritti*, Torino, 2013, cap. II, pp. 223-226). In relazione al concetto di archetipo, è senz'altro da segnalare l'opera di M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948, in cui il concetto di archetipo viene strettamente collegato ai temi della ritualità e della ripetizione.

³⁹ J. LACAN, *Le Séminaire*, Livre XI, cit. p. 26.

⁴⁰ Ivi, pp. 26-27.

Toute l'histoire de la découverte de Freud, par Freud, de la répétition comme fonction ne se définit qu'à pointer ainsi le rapport de la pensée et du réel. [...] je vous indique que, dans les textes de Freud, répétition n'est pas reproduction⁴¹.

La precisazione non è inessenziale: la ripetizione riguarda la funzione che definisce il rapporto tra pensiero e reale; rapporto che non è di carattere riproduttivo. Per chiarire tale distinzione, Lacan si appropria di due concetti aristotelici, *l'automaton* e *la tuché*:

La *tuché*, que nous avons empruntée au vocabulaire d'Aristote en quête de sa recherche de la cause. Nous l'avons traduit par *la rencontre du réel*. Le réel est au-delà de *l'automaton*, du retour, de la revenue, de l'insistance des signes.

Ce qui se répète, en effet, est toujours quelque chose qui se produit [...] *comme au hasard*. La fonction de la *tuché*, du réel comme rencontre la rencontre en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement elle est la rencontre manquée.

Pas plus que Kierkegaard, il ne s'agit pas dans Freud d'aucune répétition qui s'assoie dans le naturel, d'aucun retour du besoin. Le retour du besoin vise à la consommation mise au service de l'appetit. La répétition demande du nouveau⁴².

L'incontro del reale non è *causato* da una sua mera insistenza, da una legge, da un ri-presentarsi, che ne definisce uno statuto calcolabile. L'incontro, come dice Lacan, avviene *come per caso*, e si tratta di un incontro *essenzialmente* mancato, ogni volta mancato. Il ritorno, dunque, è al servizio dell'*automaton*, del bisogno. La ripetizione mira di contro al reale, cerca qualcosa di *nuovo* al di là del calcolabile. Come brillantemente sintetizzano Di Ciaccia e Miller:

L'automaton è la rete dei significanti in cui si incarna l'ordine simbolico, in cui i significanti ritornano, insistono, permutano e rimangono solidali, ordinati, calcolabili. Al contrario la *tuché* è uno squarcio che non obbedisce a una legge, è un incontro che ha luogo come per caso. [...] la ripetizione freudiana indica come inassimilabile la ripetizione del reale-trauma. Proprio perché è inassimilabile, il reale è la molla della ripetizione. [...] Si tratta quindi di una ripetizione che viene a fare buco, a disturbare la tranquillità, l'omeostasi dell'ordine simbolico⁴³.

⁴¹ Ivi, p. 49.

⁴² Ivi, pp. 53-54.

⁴³ J.-A. MILLER, A. DI CIACCIA, *L'Uno-Tutto-Solo. L'orientamento lacaniano*, Roma, 2018, p. 41.

Il differenziale è dunque lo scarto tra la legge, l'omeostasi, l'ordine simbolico, e ciò che lo trafora, che lo squarcia, che lo rende, come il trauma, inassimilabile. È qui la logica del suo ritorno, meglio della sua ripetizione. La ripetizione buca l'ordinarietà del calcolabile, del *ciò che ci si attende*. Ciò che fa, come dice Freud, *sorpresa*.

Ed è proprio qui che Barthes sembra leggere il possibile che fa del circolo una spirale: la molla della variabilità, l'elemento di inciampo che rompe la linearità del ritorno ordinato, identico, stabilizzato. In Vico, certamente, si tratta di tre età: ma il loro ripetersi non si determina a partire da una *realizzazione*. Quel che stabilisce, che determina il ritorno, che lo causa, e che altrimenti non ritornerebbe, è esattamente che ogni età manca a sé stessa. L'ordine provvidenziale non si *realizza* mai del tutto: la composizione di ogni età non è mai monoliticamente definita dalla sua struttura. Come si è visto, c'è sempre un residuo, uno scarto, un regresso che permane. E c'è sempre un incarnarsi della struttura in un reale che non si compie mai del tutto. Tutto si ripete perché il reale fa permanentemente slittare l'ordine rispetto a sé stesso.

L'ascolto barthesiano, di per sé ben evidente nella sua opera, del pensiero lacaniano, è ancora una volta magnificamente espresso nel già citato lavoro di Di Ciaccia e Miller:

C'è una persona che ha letto molto bene il Seminario XI e l'ha tradotto a modo suo⁴⁴ [...]: Roland Barthes. [...] In corrispondenza con l'indicazione di Lacan, Barthes distingue due dimensioni che indica con parole latine: lo *studium* e il *punctum*. Questi termini rispondono al divario tra omeostasi e ripetizione, quindi tra *automaton* e *tuché*. Egli considera che in una foto c'è quello che interessa, lo *studium*, l'oggetto di un investimento generale senza acuità particolare: si guarda, ci informa, abbiamo la tenuta e l'armonia dell'immagine, ma poi, quando si tratta di una buona foto, c'è un *punctum*, ossia qualcosa che viene a rompere o a scandire lo *studium*. Il *punctum* mi trafigge come una freccia, è qualcosa di imprevisto che mi punge, che mi strazia. Il *punctum* è un dettaglio che perturba e fa macchia nello *studium*, vetrina dell'immagine. È uno sviluppo che si ispira direttamente al *Seminario XI* di Lacan⁴⁵.

Declinato anche dal punto di vista della scrittura letteraria, il *punctum* è dunque:

⁴⁴ R. BARTHES, *La chambre claire. Notes sur la photographie*, Paris 1980.

⁴⁵ MILLER - DI CIACCIA, *op. cit.*, pp. 41-42.

un elemento che non si spiega con la struttura del racconto e a cui non si riesce a dare una funzione. Barthes lo considera come un elemento scandaloso dal punto di vista della struttura del racconto, un lusso della narrazione, o addirittura una notazione insignificante sottratta all'architettura semantica del racconto. [...] un irriducibile residuo di ogni analisi funzionale del testo. Dice che questo dettaglio particolare [...] rappresenta il reale, considerato come ciò che resiste alla struttura⁴⁶.

Sembrirebbe allora apparire più chiaro in che termini, per Barthes, il pensiero vichiano, nella sua lettura, diviene 'audace': il tempo storico spiralizzato è la risultante di un ritorno dell'inciampo, di un ritorno dell'irriducibile, che produce la caduta e il ri-cominciamento (non a caso Hegel intendeva l'origine come un contraccolpo). Potremmo allora ipotizzare che le tre età vichiane sarebbero attraversate da una doppia ripetizione, quella provvidenziale, dell'ordine simbolico, che Freud definirebbe *Wiederholungszwang* (coazione a ripetere, bisogno, attesa); e quella della causalità 'casuale', quella che si sottrae alla struttura, quella del lusso e della perdita, del sempre-mancato, dell'inatteso. L'intreccio delle due ripetizioni sposterebbe il circolo attraverso le linee di divergenza prodotte *come per caso*, verso la spirale, di modo che ogni ritorno inciampi nella ripetizione⁴⁷.

4. Ci sia consentita un'ulteriore digressione in territorio lacaniano, o meglio in quegli aspetti del suo pensiero armonizzabili alla lezione vichiana. Il tema del rapporto con il reale, qualificato dalla ripetizione, è arricchibile se si prendono in considerazione le riflessioni di Vico e Lacan, per certi aspetti in omologia, sulle figure della metafora, della metonimia e della sineddoche. Esse risentono di quella dimensione pre-astratta, *non ancora razionale*, per così dire, che è la cifra di quell'incontro mancato del reale, cui poco fa si è accennato. In tal senso, non potrebbe non risultare troppo ardita un'analogia tra la funzione della razionalità nella teoria freudiano-lacaniana e l'*ingegno* vichiano.

⁴⁶ Ivi, p. 42.

⁴⁷ Riguardo al rapporto tra *Ripetizione* e *Legge*, e tra *Ripetizione* e *Differenza*, non si può non far riferimento all'opera di G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, 1968. In particolare, riguardo a Vico, cfr. la splendida *Nota sulle tre ripetizioni* (pp. 122-125), in cui Deleuze sottopone la teoria ciclica vichiana alla struttura *dei tre tempi*, in cui il terzo tempo interverrebbe ad interrompere la catena interciclica, rendendolo compiutamente *eterno*.

Seguiamo l'ascendenza di Vico, quando scrive:

1) Riguardo alla mitologia e all'allegoria:

Quindi le mitologie devon esser state i propi parlari delle favole (ché tanto suona tal voce); talché essendo le favole, come sopra si è dimostrato, generi fantastici, le mitologie devono esser state le proprie allegorie. Il quale nome [...] ci venne definito *diversiloquium*, in quanto, con identità non di proporzione ma, per dirla alla scolastica, di predicabilità, esse significano le diverse spezie o i diversi individui compresi sotto essi generi: tanto che devono avere una significazione univoca, comprendente una ragion comune alle loro spezie o individui. [...] talché siffatte allegorie debbon essere l'etimologie de' parlari poetici⁴⁸.

2) Riguardo alla metafora:

Di questa logica poetica sono corollari tutti i primi tropi, de' quali la più luminosa e, perché luminosa, più necessaria e più spessa è la metafora, ch'allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica qui sopra ragionata⁴⁹.

3) Riguardo alla metonimia e alla sineddoche:

Per cotal medesima logica, parto di tal metafisica, dovettero i primi poeti dar i nomi alle cose dall'idee più particolari e sensibili; che sono i due fonti, questo della metonimia e quello della sineddoche. Perocché la metonimia degli autori per l'opere nacque perché gli autori erano più nominati che l'opere; quelle de' subbietti per le loro forme ed aggiunti nacque perché non sapevano astrarre le forme e le qualità da' subbietti; certamente quella delle cagioni per gli di lor effetti son tante piccole favole, con le quali cagioni s'immaginarono essere donne vestite de' loro effetti. [...] La sineddoche passò in trasporto poi con l'alzarsi i particolari agli universali o comporsi le parti con le altre con le quali facessero i loro intieri⁵⁰.

L'andamento di Vico attraversa, nell'ambito della sua analisi del linguaggio metaforico, lo stadio della mitologia, intendendolo come quella dimensione in cui il linguaggio, in qualche modo, può soltanto indicare il reale, alludervi. Di qui la centralità dell'allegoria, definita stupenda-

⁴⁸ *Sn44*, pp. 270-271.

⁴⁹ *Ivi*, p. 271.

⁵⁰ *Ivi*, p. 273.

mente come *diversiloquium*, intesa nella sua capacità generalizzatrice e riportata all'ordine etimologico del poetico; centralità che si sviluppa nei diversi tropi, secondo le loro caratteristiche retoriche, vale a dire dove più in alto (la più luminosa) si situa la metafora, in grado di significare praticamente l'*insensato*; e, discendendo, la metonimia e la sineddoche, la prima secondo il dispositivo contenitore-contenuto e causa-effetto, la seconda per traslazione della parte per il tutto.

Tale percorso non ha per Vico unicamente una pura funzione linguistica o retorica, ma coincide con il suo appello *metafisico*, come noto e come egli stesso qui dice. Si tratta quindi non solo di rendere conto degli artifici espressivi ma di leggere dietro questi artifici un'istanza epistemica. Detto in termini psicoanalitici, si tratta di fare la storia dei mezzi d'un atto mancato, quello del *reale mancato*. Baldine Saint-Girons ha compiuto un interessante studio, e probabilmente unico nella sua peculiarità, sul rapporto tra Lacan e Vico. I suoi risultati sono qui da ritenere cruciali e ispiratori:

Au XVIII^e siècle, Vico parlait du langage métaphorique imagé aux premières étapes de la culture; il était réservé à Freud de découvrir comment, à l'âge scientifique, nous sentons et pensons encore en formations imaginatives, et de créer ce qu'est la psychanalyse, une science des tropes, de la métaphore et de ses variantes, la synecdoque et la métonymie⁵¹.

Come noto, Lacan recupera la lezione freudiana immettendo elementi provenienti dallo strutturalismo linguistico e antropologico, veicolando l'interpretazione analitica a partire da una riflessione delle categorie retorico-linguistiche della metafora e della metonimia; con un riaccostamento della loro funzione:

'La question décisive' de la *Science des rêves*, ajoutait-il, était de savoir si 'les symboles et les séquences temporelles utilisées' étaient fondées sur la contiguïté ou sur la similarité. D'un côté, le déplacement métonymique et la condensation synecdochique de Freud; de l'autre, l'identification et le symbolisme freudien.

Voilà qui devint aussitôt un des pivots de la réflexion lacanienne: Lacan

⁵¹ B. SAINT GIRONS, *Vico, Freud et Lacan: de la science des universaux fantastiques à celle des formations de l'inconscient*, in «Noesis» VIII (2005), par. 7. Trattandosi di una rivista on-line, sarà indicato, in luogo delle pagine, il numero relativo al paragrafo, in modo da reperire agilmente il passaggio citato. L'articolo è reperibile come *open access* sul sito: <https://journals.openedition.org/noesis/114#tocto1n2>.

ne rassemble cependant pas déplacement et condensation sous le chef de l'arrangement par contiguïté, mais les oppose comme relevant, le premier, de la contiguïté, la seconde, de la ressemblance⁵².

Riprendendo il discorso sull'inconscio, ritroviamo allora un ulteriore campo di confluenza, che ricade a sua volta nell'insieme della formulazione dell'immaginario fantasmatico e che ricalca analogicamente, secondo Saint Girons, il tentativo vichiano di partire dalla mitologia:

Le vrai problème est de comprendre la nécessité où se trouve l'artiste de donner forme à ses fantasmes. C'est là que l'inconscient freudien joue un rôle comparable à l'*ingegno* vichien: l'inconscient ne veut rien, il invente, il produit et cela à sa manière, souvent incroyablement dépayante pour ceux d'entre nous qui n'imaginent plus et qui, surtout, croient ne devoir plus imaginer. [...] Même si Freud met l'accent sur la dynamique individuelle de la pensée, alors que Vico étudie ces productions collectives que sont les universels d'imagination, pareille précellence du réel pensé, du réel poétique, par rapport au réel extérieur fait songer à la profonde formule de Vico, selon laquelle «Le vrai poétique est un vrai métaphysique, face auquel le vrai physique qui n'y est pas conforme doit être tenu pour faux» (§ 205). Liant la constitution du réel (*reell, real*) à la pensée fantasmatique et à la création poétique, Freud souligne alors la nécessité d'adopter une 'méthode de pensée' imaginative et poétique qui s'adapte à son objet, s'établisse sur des principes tout autres que ceux de la logique formelle et le contraigne lui-même, pour fonder sa science, à recourir à des mythes et à des métaphores qu'il reconnaît explicitement comme tels. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, ne manque-t-il pas l'occasion de souligner que 'la théorie des pulsions est notre mythologie'⁵³.

Vi sono evidentemente delle differenze tra l'approccio vichiano e quello freudiano-laciano. In prima istanza, e non è affatto inessenziale, che mentre l'inconscio freudiano è interpretato in una dinamica prettamente individuale, l'immaginario vichiano è innanzitutto collettivo. Eppure resta ferma la necessità di una metodologia che ne consenta l'accesso:

Pour accéder à cet inconscient, il faut s'appliquer à reconstruire ce qu'il a produit, tout comme Vico le fait patiemment pour les inventions de l'*ingenium* à travers les âges. [...] L'inconscient est un savoir qui nous reste en partie fermé,

⁵² Ivi, par. 15.

⁵³ Ivi, par. 11.

mais que nous pouvons reconstituer à l'aide de ses manifestations sporadiques. C'est le discours de l'Autre, celui où le sujet reçoit son message sous une forme inversée; [...] Et, à la suite de Freud, Lacan définit une véritable méthode historique fondée sur l'analyse critique des sources et sur le recouplement. [...] Ni Vico, ni Freud ne cèdent sur l'exigence d'intelligibilité dans leur approche des inventions de l'*ingegno* et des formations de l'inconscient: leur volonté est d'introduire la rationalité dans des domaines exclus par un rationalisme étroit, purement démonstratif et inconscient de sa propre inventivité⁵⁴.

Ecco allora una coppia di punti su cui è possibile costruire una trama comune: 1) l'analisi è in qualche modo un sapere 'storico', genealogico in senso nietzschiano⁵⁵, in cui il discorso dell'Altro resta nel suo fondo velato, *barrato*, in cui la concatenazione dei *fatti* fa emergere la sua logica nei buchi della loro narrazione discorsiva; ma resta tuttavia una 'critica delle fonti'; 2) entrambe le metodologie, sono un tentativo di far spazio alla razionalità⁵⁶, senza cedere all'apparente natura del campo oggettuale di interesse.

Il nodo di intreccio dei due discorsi si fa però su un punto terzo: colui che produce il discorso è sottoposto ad un ordine che gli sfugge. La conoscenza passa per la relazione, per la dimensione intersoggettiva

⁵⁴ Ivi, par. 31.

⁵⁵ Riguardo al concetto di *origine* in Nietzsche, Michel Foucault evidenzia la polifonia dei termini usati dal filosofo tedesco per caratterizzare l'*inizio*, la *provenienza*, e per contrapporlo al senso teologico di *cominciamento*: «Des termes comme *Entstehung* ou *Herkunft* marquent mieux que *Ursprung* l'objet propre de la généalogie. On les traduit d'ordinaire par 'origine', mais il faut essayer de restituer leur utilisation propre. *Herkunft*: c'est la souche, la provenance; c'est la vieille appartenance à un groupe, celui du sang, celui de la tradition, celui qui se noue entre ceux de même hauteur ou de même bassesse. [...]. La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés. [...] Enfin, la provenance tient au corps. Elle s'inscrit dans le système nerveux, dans l'humeur, dans l'appareil digestif» (M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, ed. S. Bachelard et al., Paris, 1971, pp. 145-172).

⁵⁶ Cfr. D. INGRAM, *Vico's New Science of Interpretation: Beyond Philosophical Hermeneutics and the Hermeneutics of Suspicion*, in *Issues in Interpretation Theory*, ed. P. Vandavelde, Milwaukee, pp. 202-203: «This evolutionary scheme is clearly beholden to rational insight and generalizing method, and indeed supports the view that reason is the crowning achievement of human evolution. At the same time, there are ontological aspects of Vico's critical hermeneutics that qualify his belief in the progressive nature of this development. Although Vico intends to unmask the ideological misapprehension that worships the past and extols the timeless authority of tradition».

in un caso, per il transfert nell'altro: ma resta fermo che il soggetto è fuori dal *logos* che lo struttura e lo anima, e che il suo sapere parte da una dislocazione della propria volontà (desiderio, eterogenesi dei fini) e dal proprio punto di fondazione. Vico infatti afferma: «Dico che quel cogito è segno indubitato del mio essere; ma non essendo cagion del mio essere, non m'induce scienza dell'essere»⁵⁷.

In definitiva, sia Vico che Lacan pongono il soggetto in una posizione eccentrica a sé stesso; ed entrambi si sforzano di ridefinire le linee di un metodo attraverso cui sondare un territorio che resta sottratto ad una sua piena definizione. Che si tratti dell'inconscio freudiano-laciano, o dell'immaginario fantastico vichiano, l'ordine del discorso che le due dimensioni esprimono resta sempre in qualche modo bucato: e in quell'inciampo, che questo foro produce, risiede tutta la ricchezza del nuovo che reclama la ripetizione.

È questo forse il motivo per cui Barthes è rimasto tanto affascinato da Vico: il fuori luogo del dettaglio *inutile* che solo può lasciare la traccia del reale, al di là del previsto.

ANDREA BOCCHETTI

CIRCLE, SPYRAL, REPTITION: VICHIAN REFRACTIONS IN ROLAND BARTHES' THOUGHT. This article aims to analyze the reception of Vico's thought in Barthes' work, through the concept of spiral. This concept, used by Barthes to define Vico's reflection on the nature of historical time, offers an opportunity to deepen and renew a thought that never ceases to prove its richness. Through a path that reads Vico's circular structure as a return of the different, in which what returns is always dislocated in an elsewhere and thus turned in somewhat dissimilar, Barthes reaffirms the strength of Vico's audacity in having been able to build a Science of History, in which the law and the possible are intertwined in an eternal repetition.

⁵⁷ Risposta del Signor Giambattista di Vico, in *De antiquissima italarum sapientia. Con le risposte al 'Giornale de' Letterati d'Italia'*, a cura di V. Placella, Roma, 2020, p. 103.