

# Indice generale

|                   |   |
|-------------------|---|
| Introduzione..... | 1 |
|-------------------|---|

## CAPITOLO PRIMO Riflessioni sul tempo storico. Modernità, colonialismo, strutture formali della storia

|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.Modernità. Dalla crisi dell'ordine all'azione nella storia.....                   | 16 |
| 1.1.Modernità come crisi e soglia. L'emersione del tempo storico come problema..... | 18 |
| 1.2.Secolarizzazione e autoaffermazione. Principi del moderno.....                  | 23 |
| 1.3.La Storia, l'azione e il Progresso.....                                         | 25 |
| 2.Il soggetto della modernità. Una antropologia.....                                | 32 |
| 2.1.Origini etnologiche della modernità. Identità e narrazione.....                 | 33 |
| 2.2.La pedagogia come figura del progresso.....                                     | 37 |
| 3.Strutture formali del tempo .....                                                 | 44 |

## CAPITOLO SECONDO Umanesimo e rappresentazioni della storia

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.Storia e rappresentazione in Said.....                             | 57  |
| 1.1.Annotazioni epistemologiche e metodologiche.....                 | 58  |
| 1.2.Conoscenza, potere: testo e mondo.....                           | 68  |
| 1.3.Narrazione rappresentazione e verità.....                        | 73  |
| 1.4.Attivismo, impegno e lotta.....                                  | 82  |
| 2.L'Orientalismo e le strutture formali del tempo storico.....       | 88  |
| 2.1.Orientalismo e imperialismo.....                                 | 89  |
| 2.2.La conoscenza orientalista e le strutture formali del tempo..... | 92  |
| 3.Storia, modernità, umanesimo.....                                  | 102 |
| 3.1. L'umanesimo liberale.....                                       | 104 |
| 3.2.La storicità delle costruzioni sociali.....                      | 106 |

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| 3.3.Umanesimo e filologia: una metadisciplina..... | 113 |
| 3.4.Corpo e narrazione.....                        | 119 |
| 3.5.L'umanesimo senza uomo di Said.....            | 127 |

## CAPITOLO TERZO Un'altra storia: pluralità e fatticità in Vico

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.Presupposti epistemologici e gnoseologici: il verum/factum e il verum/certum<br>.....             | 132 |
| 1.1.Il verum/factum .....                                                                           | 136 |
| 1.2.Verum/certum.....                                                                               | 141 |
| 1.3.Vico e Cartesio, Vico e Hobbes.....                                                             | 143 |
| 2.Metodologie per una nuova scienza.....                                                            | 146 |
| 2.1.Filosofia e filologia.....                                                                      | 146 |
| 2.2.Logica razionale e “logica della fantasia”.....                                                 | 150 |
| 3.Poesia: mito, religione.....                                                                      | 153 |
| 4.L'uomo e la storia.....                                                                           | 157 |
| 4.1.Storia ideale eterna .....                                                                      | 158 |
| 4.2.La Provvidenza.....                                                                             | 162 |
| 4.3.Provvidenza e storia ideale eterna come strutture formali della nuova scienza vichiana<br>..... | 164 |
| 4.4.Pluralità e storie nazionali.....                                                               | 173 |
| 5.Storia di lotta, storie di gruppi.....                                                            | 180 |
| 6.Il processo storico fra progresso e ricorso.....                                                  | 186 |
| 7.Barbarie del senso e barbarie della riflessione. Uscire dalla barbarie ricorso.....               | 192 |
| 8.Vico: moderno, antimoderno, postmoderno.....                                                      | 197 |

## CAPITOLO QUARTO Una nuova arte critica

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| 1.L'umanesimo vichiano: lineamenti fondamentali..... | 208 |
| 1.1.Un umanesimo senza Uomo.....                     | 208 |

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.2.Corpo, narrazione, identità.....                                | 213 |
| 2.La storia e le storie: idee sul tempo storico.....                | 215 |
| 2.1.Tempo e creazione: una temporalità politica non lineare.....    | 216 |
| 2.2.Uscire dalla barbarie: il pensiero, la politica, la topica..... | 223 |
| 3.Idee vichiane per la contemporaneità.....                         | 231 |
| 3.1.Una nuova arte critica: Vico, la genealogia, la storia.....     | 231 |
| 3.2.Appunti per un umanesimo postcoloniale.....                     | 249 |
| Bibliografia.....                                                   | 267 |

## Lista delle abbreviazioni usate nel testo

|           |                                                                                                                                                                                          |
|-----------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Beg       | Said, E. <i>Beginnings. Intention and Method</i> , London- Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975 .                                                                         |
| CI        | <i>Culture and Imperialism</i> , New York: Alfred A. Knopf Inc., 1993; trad. it. <i>Cultura e imperialismo</i> , Gamberetti editore, Roma 1998.                                          |
| De ant.   | <i>De antiquissima italorum sapientia</i> , in <i>Opere giuridiche</i> , a cura di P. Cristofolini, Firenze: Sansoni, 1974.                                                              |
| De const. | <i>De constantia iurisprudentis</i> , in <i>Opere giuridiche</i> , a cura di P. Cristofolini, Firenze: Sansoni, 1974.                                                                    |
| De mente  | <i>De mente heroica</i> , in <i>Opere</i> , a cura di A. Battistini, Milano: Mondadori, 1990.                                                                                            |
| De rat.   | <i>De ratione</i> , in <i>Opere</i> , a cura di A. Battistini, Milano: Mondadori, 1990.                                                                                                  |
| De uno    | <i>De universi iuris uno principio et fine uno</i> in <i>Opere giuridiche</i> , a cura di P. Cristofolini, Firenze: Sansoni, 1974.                                                       |
| HDC       | <i>Humanism and Democratic Criticism</i> , New York: Columbia University Press,                                                                                                          |
| 2004;     | trad. it., <i>Umanesimo e critica democratica</i> , il Saggiatore, Milano 2007.                                                                                                          |
| Or        | <i>Orientalism</i> , Pantheon Books, New York 1978; trad. it. <i>Orientalismo</i> , Milano: Feltrinelli, 2007                                                                            |
| QP        | <i>The Question of Palestine</i> , New York: Times Books, 1979; <i>La questione palestinese: la tragedia di essere vittima delle vittime</i> , Roma: Gamberetti, 1995.                   |
| Ref       | <i>Reflections on Exile and Other Essays</i> , Cambridge: Harvard University Press, 2000; <i>Nel segno dell'esilio : riflessioni, letture e altri saggi</i> , Milano : Feltrinelli, 2008 |
| Sn25      | <i>Scienza Nuova</i> , 1725, <i>Opere</i> , a cura di A. Battistini, Milano: Mondadori, 1990.                                                                                            |
| Sn30      | <i>La Scienza Nuova</i> , 1730 a cura di Paolo Cristofolini con la collaborazione di Manuela Sanna Napoli : nella sede dell'Istituto : A. Guida, 2004                                    |
| Sn44      | <i>Scienza Nuova</i> , 1744, <i>Opere</i> , a cura di A. Battistini, Milano: Mondadori, 1990.                                                                                            |
| Vita      | <i>Autobiografia</i> , in <i>Opere</i> , a cura di A. Battistini, Milano: Mondadori, 1990.                                                                                               |

## Introduzione

Il mondo degli studi vichiani sembra affetto da quello che si potrebbe chiamare Vico-e-ismo. Ci riferiamo con questa espressione all'incredibile mole di lavori che ha per oggetto il confronto fra Giambattista Vico e autori delle più disparate scuole di pensiero: Vico e Hobbes, Vico e Bayle, Campanella e Vico, Vico ed Herder, Vico e Grozio, Vico and Marx.<sup>1</sup> Questo studio è anche, in parte uno studio su *Vico e Said*, nella misura in cui si occupa anche di verificare quanto Vico ci sia in Said. Tuttavia la prospettiva profonda adottata non è questa, ma il confronto Vico-Said è solo il punto di partenza, verrebbe da dire l'occasione, di questo lavoro. Il punto centrale è il tentativo di dimostrare che tornare a Vico permette di pensare in maniera nuova due elementi fondamentali della filosofia politica, vale a dire i concetti di storia e umanità.

Come si diceva, lo spunto iniziale è costituito dall'osservazione di come Giambattista Vico sia una presenza costante e fondamentale lungo tutto il corso della carriera di Edward Said. L'opera di Said si inserisce, seppur in una posizione peculiare ed eccentrica, nel più generale contesto degli studi postcoloniali. Non è certamente possibile riassumere qui questa corrente così ampia e proteiforme.<sup>2</sup> Ci basti qui sapere che tale corrente analizza il modo in cui l'esperienza coloniale ha formato e lasciato le sue tracce nella cultura europea e nelle ex-colonie, con particolare riguardo alla dimensione del dominio e dell'esclusione ma anche a temi quali la schiavitù, il razzismo, il colonialismo, le migrazioni contemporanee, le cultura popolari e la storiografia. Con buone ragioni, molti hanno indicato nel celebre testo di Said del 1978 *Orientalism*, il testo fondatore degli studi postcoloniali.<sup>3</sup> Di questa corrente egli ha contribuito a indirizzare l'attenzione in direzione di riletture critiche di testi classici, letterari o filosofici, volti a svelare i meccanismi etnocentrici del pensiero europeo. Condivide con questa "scuola" il

- 
- 1 F. Focher, *Vico e Hobbes*, Napoli: Giannini, 1977, G. Cantelli, *Vico e Bayle: premesse per un confronto* Napoli: Guida, 1971 R. Amerio *Campanella e Vico* Padova: Cedam, 1969, I. Berlin *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee* Roma: A. Armando 1978, G. Fassò *Vico e Grozio* Napoli: Guida, 1971 G. Tagliacozzo (ed.) *Vico and Marx: affinities and contrasts* London: Mac Millan Press, 1983.
  - 2 Fra i testi classici della critica postcoloniale, quelli imprescindibili, oltre a quelli di Said, sono R. Guha *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983 B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures* London: Routledge, 1989, R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990 trad. it. *Mitologie bianche* Meltemi: Roma 2007, H. K. Bhabha, *Locations of Culture: Discussing Post-Colonial Culture* London: Routledge, 1996, trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi: Roma 2001, G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* Cambridge, MA: Harvard UP, 1999 trad. it. *Critica della ragione postcoloniale* Meltemi: Roma 2004 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* Princeton: Princeton University Press, 2000; Provincializzare l'Europa, Roma: Meltemi, 2004. Fra i testi, ormai numerosi, di introduzione agli studi postcoloniali ne segnaliamo alcuni R. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford and Malden: Blackwell Publishers, 2001 L. Gandhi. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia UP, 1998 M. Mellino *La critica postcoloniale: decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies* Roma: Meltemi, 2005.
  - 3 Ad esempio, H. Bhabha *The location of culture*, cit. G. Spivak, *A critique of postcolonial reason* cit. R. Young *White mythology* cit.

distacco dal terzomondismo, sia nelle forme più esplicitamente “nativistiche”, come la *négritude*, sia di quelle marxiste, almeno nelle forme più otodosse. Gli elementi che distinguono il pensiero di Said sono due. Il primo è l'importanza del lavoro politico-storiografico sulla questione palestinese. Il tentativo preciso di Said è di elaborare una pratica intellettuale che agisca sul problema concreto del mancato riconoscimento di una entità culturale e nazionale palestinese. La seconda peculiarità, che è quella che più ci interessa, è il tentativo di fondare tale pratica su un particolare tipo di *umanesimo*. Questa prospettiva non è a-problematica, ed lo stesso Said ad essere consapevole dei rischi della ripresa di questa categoria, che pure emergeva fin dai suoi primi scritti. Solo a fine carriera, in particolare nel suo testo *Humanism And Democratic Criticism* sembra essersi completamente riconciliato con questo approccio.

L'eclettismo di cui è stato tacciato spesso Said, non completamente a torto, rende difficile il discorso sulle fonti saidiane e il suo inserimento in una corrente o in una scuola. Due considerazioni banali ci servono per introdurre la tesi del peso rilevante di Vico. La prima è che il nome del filosofo napoletano è quello che ricorre più regolarmente e quasi mai in termini negativi nei suoi scritti. La seconda è che più volte Said ha esplicitamente indicato in Vico uno dei suoi maestri più importanti.<sup>4</sup> Dopo questa premessa può sembrare forse sorprendente che Vico non sia mai preso in considerazione fino in fondo come fonte fondamentale di Said. La letteratura critica su Said si è ritrovata divisa fra chi legge l'opera di Said in riferimento all'opera di Michel Foucault, e chi la interpreta nei termini di un marxismo culturale eclettico, il cui riferimento fondamentale è Antonio Gramsci. Entrambe queste interpretazioni presentano lacune di cui ci occuperemo. Qui diciamo solo che il problema è che le istanze portate avanti da queste due alternative appaiono riferirsi a modalità epistemologiche e filosofico-politiche opposte, se non inconciliabili. Da una parte il riferimento alla struttura dell'economia politica e a qualche forma di materialismo, dall'altro il riferimento all'*episteme*, al discorso come elemento fondamentale dell'analisi e al potere come espressione di procedure discorsive. Il pensiero di Said, dunque, risulterebbe schizofrenico e strabico. Certamente, come risulterà più volte, il pensiero di Said non è un costrutto teorico limpido, ma in parte ciò può essere rielaborato produttivamente rispondendo ad una domanda: fra quelle due alternative epistemologiche e filosofico-politiche qual è il posto di Vico? Poniamo la nostra tesi in maniera brutale: il riferimento a Vico permette di spiazzare l'alternativa fra queste due prospettive perché il tentativo di Said è di considerare la *Scienza Nuova* come un testo che dia conto sia dell'aspetto materialista e antagonista sia dell'aspetto discorsivo delle costruzioni sociali

---

4 Importanti in questo senso sono i riferimenti in BEG in particolare l'ultimo capitolo. Anche in *Orientalism* non mancano riferimenti all'importanza di Vico vedi in particolare Or. pp. 4-5 trad. it. p. 14 Interessanti sono le riflessioni anche contenute in alcune delle interviste raccolte in *Power, Politics and Culture* in particolare *Beginnings*, (1976) in PPC pp. 3-38 e soprattutto *Literary Theory at the crossroads of public life* (1987) in PPC pp. 69-93.

I problemi aperti dall'adozione di questa prospettiva, com'è ovvio, sono molti. Quello dell'esegesi è solo il primo e tutto sommato il più semplice. Si tratta di capire “quanto Vico” ci sia in Said e mostrare se possa davvero essere un riferimento illuminante per superare alcune insufficienze e contraddizioni (apparenti?).

Senza anticipare troppo della nostra argomentazione dobbiamo però schematicamente indicare almeno alcuni degli elementi fondamentali dell'ascendenza vichiana. Il primo è il problema dell'inizio. A questo proposito è davvero fondamentale la distinzione che opera Said fra “inizio” (beginning) e “origine” (origin).<sup>5</sup> Un inizio, appunto, presenta sempre la caratteristica di un punto di partenza che conserva un carattere di arbitrarietà che lo rende anche provvisorio e processuale, ma tuttavia conoscibile da un punto di vista interamente umano. Un' “origine” al contrario non è mai interamente conoscibile. È un punto di partenza naturale, non disponibile all'operare umano, una essenza. Il termine “umano” è da intendere qui come un termine essenzialmente negativo: umano significa non religioso, non ultraterreno. L'estensione di questo approccio negativo amplierà in maniera sempre maggiore l'idea di umanesimo in Said. La de-essenzializzazione saidiana coinvolgerà anche tutte le “grandi narrazioni”, le ideologie ma anche i nazionalismi e pan-nazionalismi di stampo terzomondista. Tuttavia Said rifiuta assolutamente ogni svalutazione post-modernista della soggettività politica effettuando piuttosto il tentativo di ripensarla.

Il secondo elemento è la fatticità delle costruzioni sociali e della storia. “Il mondo delle Nazioni gentili è certamente fatto dagli uomini”.<sup>6</sup> Questo passo è un vero e proprio leitmotiv nel pensiero di Said, e lo troviamo citato, per esteso o per parafrasi, in quasi tutti i volumi di Said. E soprattutto lo troviamo citato in un passo chiave di *Orientalismo*: “Muovo dall'assunto che l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è, così come non lo è l'Occidente. Dobbiamo prendere molto sul serio l'osservazione di Vico che gli uomini sono gli artefici della loro storia, e che ciò che possono conoscere è quanto essi stessi hanno fatto, per trasportarla su un piano geografico: quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, “Oriente” e “Occidente” sono il prodotto delle energie, materiali e intellettuali dell'uomo”.<sup>7</sup>

Strettamente connessa a questa concezione c'è la quella di una centralità nella lotta, il terzo punto dell'influenza di Vico su Said: “Il cardine del problema, tuttavia, come ci ha insegnato Vico, è che la storia umana è fatta da esseri umani. Dato che la lotta per il controllo del territorio è parte di questa storia, lo è anche la lotta sui significati storici e sociali. Il compito dello studioso non consiste nel separare questi due conflitti, ma nel collegarli, nonostante il contrasto

---

5 Beg pp. 5 ss.

6 Sn44, par. 331.

7 Or, pp. 4-5 trad. it. p. 14-15.

fra la totale materialità del primo e quelle che sembrano le astrazioni del secondo”.<sup>8</sup>

Questi tre elementi, rifiuto dell'essenzialismo, fattibilità della storia, conflitto come momento costitutivo della politica, sono la base dell'umanesimo saidiano. Tuttavia è importante precisare che Said, nei suoi riferimenti a Vico, non si spinge mai fino ad una lettura sistematica di questa influenza. Il risultato è che nei suoi testi molti hanno registrato l'insufficiente allontanamento di Said dal suo oggetto critico, l'umanesimo liberale.

Alla luce del rapporto stretto, ma non perfettamente risolto, fra Said e Vico, il problema è se sia davvero possibile considerare il progetto umanista di Said coerente e significativo. L'importanza e l'utilità di una “teoria critica” vichiana che radicalizzi l'atteggiamento filosofico saidiano, si pone a quest'altezza, perché permette di superare i problemi appena sorti. L'intuizione centrale di Vico è che vi sia un eccesso non riconducibile alla razionalità e non oggetto di superamento attraverso una sintesi. Questo eccesso assume due forme: quella della logica della fantasia e quello dell'emancipazione dalla condizione di disuguaglianza. La grandezza di Vico è quella di aver forse per primo compreso questo plesso problematico costituito dalla modernità, ed è anche lo spazio in cui è possibile “ritruovare”, per usare un termine vichiano, una presa sul reale del suo pensiero. Se è possibile un “pensiero critico” che prenda sul serio le intenzioni vichiane, come sembra voler fare Said, ma senza la radicalità e la convinzione necessaria, è necessario prendere assolutamente sul serio tutti e tre questi elementi.

L'obiettivo del confronto fra i due autori pone alcuni problemi metodologici, su come effettivamente portare avanti tale confronto.

Il capitolo su Said, il secondo, si ripropone di essere ricostruttivo dell'insieme del percorso intellettuale di Said cercando mostrare che l'attenzione quasi esclusiva che la critica pone al pur fondamentale *Orientalism* mette in ombra l'importanza degli altri, numerosi, testi scritti da Said, e finisce per non mostrare adeguatamente il progetto generale dell'impegno critico saidiano. L'approccio che utilizziamo potrebbe essere definito ricostruttivo e sistematizzante. Si tratta di presentare in maniera relativamente unitaria una intera carriera, mostrandone l'omogeneità di fondo nel rispetto della lettera dei testi.

Di Vico, al contrario, prenderemo in analisi quasi esclusivamente l'ultima versione della *Scienza Nuova* del 1744, riservando un ruolo secondario alle edizioni del 1725 e del 1730, che hanno altrettanta dignità e, soprattutto la prima, differenze notevoli con quella definitiva. Anche le altre opere di Vico saranno considerate in maniera non esaustiva, anche quelle fondamentali come il *De Ratione* e il *De Antiquissima*. I riferimenti ad altri testi vichiani, pur largamente presenti, saranno usati per chiarire meglio alcuni significati dell'opera maggiore vichiana, o per mostrare quelli che ci appaiono come significativi cambiamenti del pensiero dell'autore. Questa

---

<sup>8</sup> Post cit. p. 331 trad. it. p. 329 corsivi aggiunti.



scelta è giustificata da due motivazioni. In primo luogo è lo stesso Vico che considera la *Scienza Nuova*, in particolare nell'edizione da noi presa in esame, come al frutto migliore, “l'unico degno di essere ricordato” dei suoi studi.<sup>9</sup> Inoltre Said, l'altro polo del nostro percorso, si serve di questo testo, e sarebbe quindi apparso estrinseca, e non necessaria, una ricostruzione meticolosa dell'intera mole del pensiero vichiano. Si tratta anche di prendere sul serio le affermazioni di Vico di aver elaborato un sistema coerente, compiuto e formalizzato, una vera e propria “nuova scienza”. In altre parole considereremo l'ultima versione della *Scienza Nuova*, probabilmente resa “definitiva” solo dalla morte dell'autore nello stesso anno, come il vero e proprio “trattato filosofico-politico” di Vico.

Tuttavia, questa differenza di prospettiva è funzionale proprio al tentativo di rendere commensurabili questi due pensieri mostrandone le teorie complessive. Si potrebbe dire che questi due approcci sono speculari. Da un lato Vico, il cui tentativo di creare una nuova scienza, teorica e sistematica, si accompagna ad un evidente carattere rapsodico e barocco, in cui la chiarezza cartesiana e l'eleganza della teoria lascia spazio ad un carattere ridondante, immaginativo, analogico. Dall'altro lato, Said è dichiaratamente antiteorico e antisistematico, e rivendica un modo di pensare per analogie, anti-oggettivo e di parte, ma la sua opera è ben più sistematica e filosofica, anche se in un modo implicito.

Ma, come si diceva prima, il cuore di questo lavoro non è la semplice ricostruzione di un debito e il riposizionamento di Said in un ambito che non è né marxista né post-strutturalista. La maniera più produttiva di accostare questi due autori non è attraverso un approccio puramente ricostruttivistico e “filologico”. Non si tratta, con il riferimento a Vico, di scoprire cosa ha detto *veramente* Said. Si tratta di capire il senso e l'importanza del *gesto* saidiano di un ritorno a Vico. Si tratta di seguire le sue indicazioni, portando Said oltre se stesso, applicando una lettura che Nancy Struever, a proposito di Vico, ha definito “alchemica”.<sup>10</sup> Si tratta di far reagire due pensieri affini per potenziarne gli effetti, senza limitarsi né ad una lettura ricostruttiva né ricompositiva, cercando da un lato di radicalizzare il pensiero di Said, dall'altro di mostrare che le categorie vichiane hanno ancora qualcosa di rilevante da dire, non in virtù di una improbabile “attualità” ma per il loro essere pensate in uno spazio della modernità rimasto largamente inespresso.

La necessità di tornare a Vico emerge proprio nel momento in cui si approfondisce l'idea di un Said critico della modernità. Il filosofo italiano non è solo la linfa della critica saidiana, ma appare anche filosofo di una modernità altra rispetto a quella che Said critica. Il tentativo allora,

---

9 Vedi le considerazioni di A. Battistini, *Opere*, p. 1471. Notevole è il distinguo operato da Vico fra la prima e l'ultima versione dell'opera. Della SN25 Vico salva solo tre luoghi: “la ricostruzione genetica di imprese, emblemi, medaglie e blasoni, la scoperta della nascita gemellare di lingua e scrittura, il reperimento di un 'vocabolario mentale’”. Vedi la nota 7 di p. 436 in *Opere*.

10 N. Struever, *Rhetoric and Philosophy in Vico Inquiry* in *New Vico Studies* (1985), n. 3, pp. 131-145, 138.

ed è questo il cuore di questo lavoro, è quello di andare alla ricerca di questa “modernità altra” verificare come questa modernità possa costituire la fonte di una teoria critica che possa superare alcune delle *empasse* che Said vede nel pensiero contemporaneo, ma anche alcune *empasse* del pensiero di Said stesso.

La costruzione di tale prospettiva è piuttosto complessa, certamente più della semplice articolazione delle influenze. Il primo problema sta nella legittimità del progetto stesso. Il punto è dimostrare come le critiche di un pensatore napoletano del XVIII secolo possano essere davvero un contributo rilevante alla formazione di una teoria critica di ambito postcoloniale, senza fare ricorso a semplici suggestioni di natura meramente analogiche, o all'abusata, e qui davvero fuori luogo, figura del precursore. Il punto di partenza indispensabile deve essere una riflessione sulla modernità. Solo cercando di mettere in evidenza alcuni snodi centrali vitali, e nello stesso tempo critici, della modernità è possibile tracciare un ambito di validità della critica vichiana. Si tratta dunque di individuare tali snodi e articularli in un discorso coerente.

Il primo problema è l'identificazione di una posizione da assumere nei confronti del moderno. Non si può certamente fare della modernità un blocco monolitico da criticare nella sua interezza. L'idea stessa di modernità è tutt'altro che univoca ed è necessario, prima di qualsiasi tentativo critico, specificare di *quale* modernità si sta parlando, e del perché tale scelta sia significativa. La prospettiva di questo lavoro è elaborata a partire dalla critica postcoloniale, in particolare dalle posizioni di Said. Il problema principale è il nesso fra la modernità e il colonialismo. La modernità, prima ancora di pensarsi “modernità” si è pensata universale e razionale, ed entrambi questi attribuiti sono stati anche il frutto dell'elaborazione antropologica svolta a partire dall'incontro con le civiltà altre, in due momenti cruciali della storia della modernità, in particolare dopo la scoperta dell'America ma anche nella seconda fase dell'appropriazione occidentale dell'Africa e del Medio Oriente il cui inizio, simbolicamente, può essere considerato la spedizione napoleonica in Egitto del 1798. L'ipotesi che costituisce in un certo senso il retroterra di questo lavoro, è che il modo in cui l'Europa e l'Occidente si sono rapportate con le culture altre abbia influenzato le più profonde categorie della modernità.

Brevemente, dobbiamo adesso illustrare i caratteri salienti della “modernità” mettendo in luce la struttura formale del tempo storico, e il modo in cui essa sia legata alla diffusione del “modello di sviluppo” europeo nel mondo, attraverso l'imperialismo e il colonialismo.

È di grande utilità partire dall'idea di Blumenberg della modernità come autoaffermazione.<sup>11</sup> Tale idea permette di mettere al centro il suo intrinseco carattere dinamico e la sua tendenza alla comprensione razionalistica della realtà, ma anche al possesso e al dominio politico.

---

11 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1966 trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova: Marietti, 1992

Simbolicamente, ma anche praticamente, è nella scoperta dell'America che l'idea di un ordine non più prestabilito per decreto divino trova una dimensione di straordinario impatto filosofico e intellettuale.<sup>12</sup> Da qui prende forma il legame fra modernità, colonialismo, dinamismo ordine e comprensione dell'Altro, dell'assolutamente “altro” il quasi non-umano, vale a dire il selvaggio.

13

È con l'imperialismo e il colonialismo che la modernità, in particolare attraverso la sua filosofia della storia, si fa modello di civiltà. Gli europei diventano la parte avanzata dell'umanità, l'immagine concreta dell'idea che l'uomo abbia avuto la capacità di svilupparsi e costruire la propria civiltà attraverso il corretto uso della ragione. È qui che la filosofia della storia diventa anche identità collettiva dell'Europa e dell'Occidente, identità quasi oggettivata dalla forza militare, dalla superiorità tecnologica e scientifica, dalle condizioni materiali di vita. Ed è qui che sono da rinvenire concetti come quello di “missione civilizzatrice” che diventeranno assolutamente dominanti nel XIX secolo.<sup>14</sup> La filosofia della storia astrae da una serie di pratiche e di conflitti, rendendo l'idea del tempo struttura formale, una sorta di “metanarrazione” che divide l'umanità su un crinale di sviluppo storico, e che rende possibile la creazione di quello che Koselleck chiama un “gruppo-noi”, una sorta di identità dei “moderni”.<sup>15</sup>

Conseguentemente, la prospettiva che adottiamo sul moderno pone al centro il rapporto fra Europa e i suoi altri, mostrando che la razionalità e l'universalità sono elementi essenziali di questo rapporto. Per rendere euristicamente plausibile un riferimento alla modernità non è sufficiente fermarsi a questo livello ma è necessario individuare categorie più precise, che possano mostrare lo sviluppo e la coerenza del percorso proposto. L'idea di questo lavoro è che una riflessione sull'idea di umanesimo possa chiarire i termini della prospettiva critica che stiamo tentando di delineare. La nostra prospettiva si situa all'incrocio fra storia e umanità e i loro attributi fondamentali, universalità e razionalità. Si tratta di capire quale sia l'antropologia che permette di pensare la storia come universale e razionale. Viceversa, si tratta di capire quale possa essere l'antropologia che permette di pensare alla storia come campo aperto per una libera creazione dell'umanità.

Questo è esattamente il momento dello slittamento del nostro lavoro in direzione di Vico. Se i problemi che Said prefigura sono questi, non è tuttavia possibile trovarne una compiuta

---

12 C. Galli, *Spazi politici*, Bologna: Il mulino 2001. Afferma Galli che la scoperta dell'America è stata anche la scoperta di un nuovo tempo.

13 Su questo sono ancora validi riferimenti i testi di G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze: la nuova Italia, 1977 e S. Landucci *filosofi e i selvaggi : 1580-1780*, Bari: Laterza, 1972.

14 Vedi O. Bariè, *Imperialismo e colonialismo in Storia delle idee politiche, economiche e sociali* vol 5 Torino: Utet, 1972.

15 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft* trad. it. *Futuro Passato* Bologna: Clueb 2007 e R. Koselleck, C. Meier *Fortshritt* trad. it. *Progresso* Venezia: Marsilio 1995.

formulazione restando all'interno del suo pensiero, che presenta, nonostante la sua acutezza critica e il suo ingegno, una insufficiente elaborazione filosofica. Il problema, come già si accennava, non quello della “attualità” di Vico, si tratta di valutare la sua posizione di “moderno antagonista”. Moderno perché si pone tutti i problemi della modernità, ma antagonista perché critico sia di alcune categorie centrali della modernità sia del modo in cui la modernità si autorappresenta. Vico è centrale nel progetto critico perché il suo pensiero si pone, in maniera eccentrica, i problemi centrali che abbiamo indicato prima: l'insufficienza della razionalità, la completa trasfigurazione dell'idea di universalità, la completa de-essenzializzazione dell'“uomo”, la pluralizzazione della storia nella sua dimensione pratica ed empirica, senza arrivare a pensare ad una polverizzazione completa delle esperienze, che rimangono mutualmente comprensibili. Chiarito il significato complessivo di questo lavoro è necessario soffermarsi sulla sua struttura.

Il primo capitolo è dedicato alla definizione dei termini in cui viene inteso il plesso storia-umanità nella modernità. Si tratta di mostrare come l'antropologia moderna emersa a seguito della scoperta dell'America abbia costituito un elemento centrale della creazione della storia, intesa come luogo di svolgimento dell'azione dell'umanità che diventa il soggetto della storia. Il processo centrale al riguardo è l'essenzializzazione dell'uomo a cui viene attribuita, come caratteristica veramente “umana”, una razionalità che consiste principalmente della trasformazione del mondo al fine di renderlo uno spazio in misura sempre maggiore adatto alla sua vita, conferendo a questo, inoltre una forte valenza morale, che implica la necessità di una pedagogia. La Storia diventa il teatro in cui agisce l'uomo. Si apre quindi la possibilità di considerare il tempo storico in maniera universale, razionale, vettorialmente e teleologicamente orientato. Sarà, inoltre, specificata la natura della “modernità”, precisando che la modernità oggetto di esame è quella che si è misurata con l'elaborazione teorica dell'umanità ma anche con le pratiche coloniali, va a dire quella liberale.

Il secondo capitolo verterà sulla ricostruzione della critica saidiana. Come già detto, ci occuperemo di mostrare lo svolgersi dell'intera carriera di Said, pur tenendo come fulcro dell'esposizione *Orientalism* di gran lunga il più celebre dei suoi libri. L'operazione di questo capitolo è duplice. Da un lato si mostrerà la contiguità della modernità, per come intesa nel primo capitolo, con la modernità presupposta dall'idea saidiana di umanesimo liberale. Dall'altro si mostrerà la dipendenza e l'insufficiente elaborazione delle premesse vichiane su cui si basa Said, che impediscono una definizione esauriente dell'idea di umanesimo.

L'umanesimo di Said si caratterizza per essere non-fondato, vale a dire priva di un'idea di uomo già data, attraverso cui misurare l'umanità o meno, la civiltà o meno, di una determinata realtà sociale. Al contrario in Said al principio dell'umano c'è un “inizio” e non una “origine”,

cioè presenta una imprescindibile storicità, un carattere “artificiale” di cui bisogna tenere assolutamente conto. L’umanesimo saidiano è innanzitutto una presa di posizione, un inizio, che ha sia una natura pratica, cioè capace di darci informazioni sull’azione nella storia, sia epistemologica ossia capace di guidare lo scienziato nella comprensione della realtà, attraverso la critica di posizioni essenzialistiche, un punto di vista che Said chiama “secolare”.

È importante notare che la dimensione pratico-politica e quella epistemologica sono in Said assolutamente intersecate. Scopo dell’umanista non è l’elaborazione di un canone accademico (letterario, filosofico, storiografico, ideologico, economico), magari genericamente “inclusente” o “multiculturale” ma scoprire in che modo “il mondo” entra nel testo, in che modo cioè i rapporti di potere, di dominio vanno ad incidere su quel “canone” che rappresenta la cultura dei gruppi sociali, nazionali, o “razziali”. *Orientalism* è esattamente il tentativo saidiano di applicare questa prospettiva umanista a costruzioni culturali che si pretendono “originarie” come l’Oriente e l’Occidente.

Il pensiero di Said si basa su una idea di modernità intesa più come coscienza storica che come insieme di enunciati filosofici e come tale si tratta di coglierne l’importanza in tutti gli ambiti della produzione socio-culturale, come mostra la lettura che in *Orientalism*, ma forse ancor di più in *Culture and Imperialism*, Said opera del canone, letterario ma non solo, europeo. Di questo canone la “modernità”, con tutto il suo portato imperialista, è l’indispensabile e ineludibile orizzonte di senso. Uno degli elementi centrali della nostra ricerca è la ricerca degli elementi filosofici, quasi sempre impliciti, che permettono al complesso edificio saidiano di funzionare, entrando in relazione con il “moderno” per come abbozzato in precedenza, permettendo una migliore comprensione della peculiarità dell’orientalismo rispetto ad un qualsiasi pregiudizio etnocentrico.

Si tratta conseguentemente di mostrare come ciò che sta criticando Said, sono, in fondo, le premesse epistemologiche e filosofiche politiche della modernità. L’ultima parte del capitolo sarà dedicata al tentativo di definire l’umanesimo di Said, e perché possa essere ritenuto, come Said stesso sostiene differente da quello liberale tentando di spiegare come “l’umanesimo concerne la storia secolare, il prodotto del lavoro umano e la capacità dell’uomo di articolare espressioni”, e in che senso sia “un elemento fondamentale della costruzione di una cittadinanza partecipativa”, una “forma di conoscenza della storia non-definitiva e aperta, continuo processo umano di auto-comprensione e auto-realizzazione.”<sup>16</sup>

Il terzo capitolo è il tentativo di ricostruire il pensiero vichiano della storia e dell’umanità. Com’è noto, il pensiero di Vico è complesso, a volte non chiaro e inusuale dal punto di vista terminologico. Uno studio compiuto e complessivo anche della sola *Scienza Nuova*

---

16 HDC, pp. 10 ss, trad. it. pp. 39 ss.

richiederebbe ben più di un capitolo. Troppo complesso e oscuro il suo pensiero per pretendere di esaurire la discussione sul filosofo napoletano, che come forse nessun altro è stato letto in maniera tanto difforme. Lo si è letto come pensatore idealista ante litteram, come cattolico reazionario, come materialista quasi pre-marxista, come anticipatore di istanze postmoderne, o come moderno per eccellenza o come nostalgico di un ordine premoderno. Impossibile, dicevamo, dare conto di tutti gli aspetti del suo pensiero. Anche qui l'operazione tentata è duplice. Da un lato, si cercherà di far emergere dalla *Scienza Nuova* una teoria della storia e dell'uomo quanto più coerente permette la lettera del testo vichiano, dall'altra si cercherà di mostrare il modo in cui tale scienza sia alternativa a quella delineata nel primo capitolo. L'interesse di Vico non sta tanto nel funzionamento dei meccanismi formali della cittadinanza, ma sul meccanismo di inclusione-esclusione dallo Stato e sul momento della lotta fra il dentro e il fuori dei diritti fondamentali che in Vico riguardano essenzialmente le modalità di acquisizione e trasmissione della proprietà. Che il discorso politico non sia riconducibile ad un discorso meramente giuridico nella sua dimensione formale, è assolutamente coerente. L'attenzione prevalente ad un approccio di tipo antropologico a scapito di quello giuridico emerge chiaramente già dal titolo della *Scienza Nuova* del 1744 in cui il riferimento ai “principi di altro sistema del diritto naturale delle genti” presente nell'edizione del 1725 scompare. Inoltre Vico è interessato, in maniera molto maggiore, alle modalità con un cui gruppo può pensarsi tale al di là dei meccanismi razionalistici del patto. La sua attenzione va quindi allo studio dei meccanismi non-razionalistici, che ha affrontato essenzialmente con due strumenti: la sapienza poetica e la storia ideale eterna. Il primo è lo strumento con cui Vico affronta il problema dell'incominciamento della socialità, in assenza di un principio razionale. La seconda, di definizione estremamente più complessa, è l'insieme di meccanismi simbolico-pratici che regola le attività base dell'umanità e la commensurabilità delle esperienze umane a dispetto dell'infinita varietà empirica dei costumi umani. Non è il caso di anticipare qui le complesse argomentazioni vichiane. Ci basti sapere, per ora, che attraverso l'articolazione di questi due strumenti Vico si propone di far coesistere due prospettive diverse. La prospettiva di una socialità frutto delle scelte dell'uomo, che avvengono attraverso una sapienza non razionale e la presenza di un momento “ideale ed eterno”. Come vedremo, queste due momenti più che opporsi, sono reciprocamente dipendenti.

È in questo approccio allo studio dell'uomo e della socialità che va inquadrato il modello vichiano di “ragione”. Di certo è lontanissimo il modo di pensare di Vico da quello razionalistico moderno, che egli critica quasi rivendicando la propria scelta come se fosse un rimettere la filosofia a “testa in su”, mostrando come il mondo della socialità non sia affatto il frutto di speculazione, ma semmai la speculazione frutto di un mondo sorto faticosamente

dall'animalità attraverso un percorso poetico e polemico. Ci ricorda infatti Vico quanto si sbagliano i sapienti quando immaginano la loro sapienza all'origine del mondo, persino Platone e Aristotele non hanno “inventato” i principi della loro filosofia, che è invece sorta dalla “piazza di Atene”.<sup>17</sup> È dunque la storia il luogo proprio dell'uomo, non il mondo delle idee e della ragione, una storia che non “si” compie, ma è frutto delle scelte, delle lotte materiali e delle mitologie immaginate.

Oggetto del quarto capitolo sarà l'elaborazione sistematica degli elementi utili per la definizione dell'umanesimo vichiano. Si cercherà di tener presente tanto la critica che la topica, vale a dire l'aspetto razionalistico dell'attività umana, la capacità di giudicare, ma anche quella facoltà inventiva e creativa negletta, secondo Vico, nel pensiero moderno.

Il focus del capitolo sarà ancora sì Vico ma questa volta tentando di leggere il filosofo napoletano non più ricostruttivamente ma, appunto, topicamente. A partire dalle coordinate saidiane cercheremo di “ritrovare” gli elementi utili al progetto di un umanesimo vichiano. Nelle prime due parti del capitolo cercheremo di interpretare l'umanità e la storia a partire da elementi vichiani. Ciò non significa affatto abbandonare il testo in direzione di una lettura meramente evocativa di Vico. Adottare tale approccio condurrebbe ad un depotenziamento della stessa critica vichiana riducendola a semplice e banale suggestione. Il tentativo deve essere quello topico e ricompositivo “antagonista”, che Vico stesso applica ai testi che usa per costruire il proprio pensiero. Concluderemo il capitolo mostrando da un lato il modo in cui l' “arte critica” vichiana possa essere il riferimento di una teoria critica, e topica, proprio nel suo essere in grado di interrogare il “mondo delle nazioni” nella sua dimensione a-razionale, immaginativa, mitologica e nondimeno estremamente materiale e collegata alla dimensione polemica, dall'altro il luogo dell'umanesimo saidiano in riferimento al campo postcoloniale, spingendoci a indicare in un “umanesimo postcoloniale” un plausibile esito dell'umanesimo vichiano.

Vogliamo, per concludere questa introduzione e ribadire il nostro punto di vista, riarticolare alcuni dei punti fondamentali emersi.

Il primo mi sembra quello di un umanesimo pensato non come recupero di una essenza autentica e originaria, ma come (auto)costruzione. Il termine auto non può che essere messo tra parentesi, perché in realtà il proprio *autos* non può venire prima della costruzione. Non si deve confondere questa prospettiva con quella di un umanesimo che indica nella capacità di azione razionale, consapevole, trasparente dell' “Uomo” l'essenza del soggetto, né si tratta di cercare un'altra essenza al posto di quella razionale. Questa possibilità si apre grazie al principio vichiano del *verum et factum convertuntur*. L'uscita dallo stato di natura, in Vico, avviene attraverso una complessa articolazione delle facoltà dell'uomo, in particolare delle facoltà che

---

<sup>17</sup> *Sn44*, par. 1043

Vico attribuisce al corpo. Le prime facoltà, quelle che fondano la socialità, sono relative ai sensi e, in un secondo momento all'immaginazione. In questo momento non razionale, che non può mai essere completamente superato, sta la possibilità di pensare la molteplicità delle idee di “umanità” e delle storie. Nel momento del “nascimento” non si agisce con la linearità della razionalità ma con il procedere incerto e arbitrario del senso e dell'immaginazione. Il portato di tutto questo è l'impossibilità di pensare alla necessità di una “pedagogia” quale quella implicita dell'idea moderna di Progresso. L'umanesimo, dunque, implica esattamente l'impossibilità dell'identificazione di una serie di caratteristiche “davvero umane”, che portino ad una storia vettoriale.

Anche la stessa idea di storia risulta completamente disarticolata. Non è più nemmeno pensabile una storia razionale perché la stessa razionalità segue lo sviluppo storico, non la precede come invece accade nella modernità liberale. Il tempo è strettamente legato all'azione dei gruppi sociali. Tuttavia, ed è l'altro elemento centrale, non si tratta di essenzializzare le caratteristiche culturali dei gruppi, facendo di Vico un precursore dello storicismo o del romanticismo. Al centro della storia vichiana non c'è il mito in quanto espressione estetica e culturale propria di un popolo, ma c'è il mito in quanto espressione della politica e di rapporti di potere. Dire che il tempo è legato ai gruppi sociali significa dire che anche all'interno della comunità politica possono convivere tempi diversi. La società vichiana non lascia quasi per nulla spazio alla neutralizzazione moderna della politica. Il momento della spoliticizzazione sovrana è quasi occasionale in Vico, è provvisorio e mai pensabile come orizzonte ultimo della politica. L'interesse di Vico, da un punto di vista postcoloniale è che pensa la politica non all'interno del dispositivo statuale, ma ai suoi margini, intesi sia in senso spaziale che temporale. Conseguentemente non può essere la ragione a fondare la politica, ma deve essere una facoltà marginale, esclusa dalla logica razionalista del patto, la cui identificazione è lo sforzo essenziale dell'opera vichiana, che perviene ad indicare nella sapienza poetica e nel conflitto i fondamenti della politica.

Allora il recupero vichiano indica anche un recupero della politica e la necessità di articolarla lungo due assi, fondamentali anche nell'organizzazione del lavoro, quello della politica-poetica e l'asse della politica-polemica. La politica è quindi definita dal plesso poesia-lotta. Certamente è un modo di concepire la politica eccentrico, il cui risultato è mettere al centro della lotta politica la possibilità di fare la storia, riarticolarla continuamente la propria azione simbolica e mitopoietica all'altezza dei singoli elementi della storia ideale eterna. La temporalità politica è sempre il riferimento ad un concreto gruppo sociale, che viene definito dai membri del conflitto e dalla dimensione mitica e simbolica che permette e informa la lotta sociale stessa.

A ben guardare tanto l'uno quanto l'altro asse riguardano lo stesso problema: quello della



creatività. Come si *crea* il nuovo? Come si *definisce* il nuovo? In fondo nessuna risposta è possibile al di fuori del concreto scontro materiale, dei corpi che soffrono, e che “naturalmente brama(no) sottrarsi alla servitù”. Sottolineando il carattere creativo della politica vichiana vogliamo indicare l'importanza dei momenti non razionali del sistema vichiano: il corpo e l'immaginazione. È il corpo in Vico il momento primario della conoscenza. Non ci interessa mostrare la consistenza della teoria della conoscenza vichiana, ma come gli elementi che Vico indica come “fasi” della conoscenza, il “sentire”, l’ “avvertire”, il “riflettere”, siano strettamente legati alla corporeità e ai modi della politica. C'è un legame strettissimo fra la dimensione della sofferenza fisica inflitta ai “famoli” e la loro azione politica. E c'è un legame altrettanto profondo fra l'immaginazione e il modo in cui la sofferenza diventa legame sociale e conseguente possibilità di pensare l'azione di un gruppo. L'immaginazione diventa mito, che in Vico equivale a mito politico. La dimensione mitico-simbolica, come cercheremo di mostrare diffusamente, è anche l'unica dimensione in cui è possibile pensare l'articolazione della storia ideale eterna in maniera non meccanicista, ma rendendo conto fino in fondo della sua importanza nel sistema vichiano. Il problema della creatività, del “nuovo” è quello centrale. Il moderno si è pensato come nuovo. Il moderno ha pensato sé stesso come soglia, creando, di fatto le altre epoche: ma non ha strumenti per pensare un'epoca oltre sé stessa o semplicemente di pensarsi provvisoria, anche perché *non vuole*, avendo completamente dismesso la facoltà divinatoria. La razionalità moderna si pensa compiuta in sé, priva della necessità di un fuori, o, per essere più precisi, di un dopo. Questa è una delle manifestazioni della barbarie della riflessione vichiana. Il recupero della topica accanto alla critica è anche funzionale al mantenimento della capacità di porre il problema del tempo nelle due direzioni del passato e del futuro.

Cercare un recupero di un autore del passato, come Vico, per utilizzarne le categorie nella contemporaneità è sempre un'operazione estremamente rischiosa ed ha senso solo se si riesce, contemporaneamente, ad essere fedeli al testo dell'autore e consapevoli del grado di forzatura che queste operazioni comportano. La strada scelta per compiere questa operazione in maniera coerente è quella di vedere nei punti emersi dalla *Scienza Nuova* elementi non solo diversi da quelli della modernità nel suo percorso storicamente egemone, ma elementi con cui la modernità non si è ancora pienamente misurata. Non vogliamo dire che nella modernità siano mancati tentativi di articolare la modernità in modo critico, in modo da tenere conto della fantasia, o della conflittualità sociale o della pluralità empirica dei “modi di vita”. Ciò che in Vico troviamo originale ed euristicamente fondamentale è il tentativo di articolare un momento antropologico e strutturale, la storia ideale eterna, e un momento empirico, le storie di tutte le nazioni. La prima indica i limiti del campo semantico e sociale dell'umanità, senza per questo indicare una

ipostatizzazione dell'umano. La seconda indica l'elemento di arbitrio con cui vengono attribuiti i significati simbolici alla storia. Attraverso l'idea di una sapienza poetica Vico ci permette di pensare l'azione dei gruppi in maniera che è materiale, perché nata da elementi di potere bruto ma che si manifesta attraverso una rete mitologica immaginativa.

Leggere Vico dopo Said implica certamente un gioco ad incastro in cui il terreno indicato come "postcoloniale" rappresenta uno sterminato orizzonte, un caotico magma di influenza, di approcci, di elementi critici in cui il ricorso vichiano alla topica, ad una *ars combinatoria* non solo è possibile ma necessario, al fine di avere una mappa che indichi non una teoria conclusa, non un insieme di "soluzioni" magari per un nuovo umanesimo includente, multiculturale pacificato e aproblematico, ma per un percorso possibile per il pensiero. Il senso di questo lavoro è forse comprensibile a partire da una considerazione di James Clifford a proposito di *Orientalism*. Secondo l'antropologo statunitense il principale risultato del capolavoro saidiano non è quello di costruire un'altra immagine dell'Oriente, ma di problematizzare la nozione di Occidente. Il punto centrale è proprio questo: riarticolare la modernità problematizzandola attraverso lo studio vichiano. Non sono molti i pensatori che hanno saputo problematizzare la modernità occidentale quanto Vico, affrontando il radicalmente altro, il "bestione", il barbaro rifiutando l'alternativa fra un universalismo razionale e un indifferentismo scettico (postmoderno?), cercando di stabilire le condizioni di possibilità di una comprensione universale a partire dalle condizioni particolari in cui si svolge un concreto scontro fra gruppi, e senza alcuna assicurazione di una riconciliazione.

## CAPITOLO PRIMO Riflessioni sul tempo storico. Modernità, colonialismo, strutture formali della storia

L'idea dello scorrere del tempo è una presenza fondamentale e decisiva nella vita sociale dell'uomo. I primi e più ovvi riferimenti per concepire il trascorrere del tempo, sono legati ad eventi naturali quali lo scorrere e il ripetersi delle stagioni, il ciclo vitale dell'uomo o l'apparente movimento degli astri che hanno fornito i primi modelli di rappresentazione del trascorrere del tempo. Accanto alla concezione del tempo inteso come successione degli eventi naturali, l'uomo ha elaborato anche l'idea di storia, cioè dello svolgersi e dell'intrecciarsi degli eventi sociali nel tempo.

Il problema di cui ci dobbiamo occupare è come possa essere pensata la relazione fra lo scorrere fisico del tempo e gli avvenimenti storici. Lungi dal rappresentare una mera cronologia descrittiva, l'idea di tempo storico riguarda la maniera in cui gli uomini pensano le loro azioni nel tempo ed è una categoria interpretativa fondamentale, tanto nell'ambito filosofico che in quello storiografico. La riflessione sul tempo storico è centrale nel dibattito su cosa sia la storia, come possa essere pensata e narrata, e su come sia possibile, eventualmente, ritagliare uno spazio attivo per l'azione dell'uomo.

Secondo Reinhart Koselleck, autore delle riflessioni forse più importanti sul tempo storico, l'idea di tempo storico è intrinsecamente duale: da un lato c'è la dimensione naturale del trascorrere fisico del tempo misurabile scientificamente, dall'altro c'è l'azione dell'uomo nella storia. Da un punto di vista filosofico politico emerge chiaramente che è il secondo termine a presentare i maggiori problemi sia di definizione sia di concettualizzazione. Koselleck osserva che "Il tempo storico è legato a uomini concreti che agiscono, subiscono e patiscono, alle loro istituzioni e organizzazioni." Ciò che dovremo in questo capitolo è proprio la relazione fra l'azione dell'uomo e il modo in cui la temporalità storica viene pensata, relazione che mostrerà la sua complessità tanto da un punto di vista teorico e formale che sostanziale e pratico. Mostriamo come la modernità possa essere interpretata anche come una poderosa "macchina filosofica" a cui viene demandato il compito di produrre la Storia, facendo di questa il dispiegamento della capacità razionale del soggetto, al prezzo, come vedremo, di comprimere tutte le storie, le diversità nelle scelte sociali dell'uomo, in un unico vettore. Koselleck rimarca la pluralità intrinseca di una concezione di tempo agganciata all'azione dei gruppi sociali: "Questa nostra ricerca non si prefigge l'obiettivo di un unico tempo storico, ma di molti tempi

che si sovrappongono”.<sup>18</sup> In un certo senso il nostro obiettivo è speculare a quello di Koselleck. Dobbiamo, infatti, mostrare come la modernità abbia pensato di poter elaborare un tempo storico unico e capace di assorbire la pluralità dei tempi con cui il moderno deve misurarsi e di cui deve rendere conto.

Tenteremo di mostrare come il moderno tenda a convogliare tutte le temporalità in maniera lineare su un unico vettore, appunto la Storia, prestando particolare attenzione a cosa comporti questa concezione della temporalità, lineare, omogenea e vuota, in termini di relazione fra gruppi sociali attivi e connotati spazialmente.

Il tentativo sarà quello di illustrare geneticamente il legame fra la formalizzazione filosofica del tempo storico e la costellazione di accadimenti storici, procedure giuridiche, pratiche etnologiche che costituiscono il retroterra del moderno. Si tratta di illustrare il processo che ha portato da questa pratica materiale nella prima modernità, che è possibile indicare pur con la dose di arbitrio propria di ogni periodizzazione nei secoli XVI e XVII, alla formalizzazione di un certo tipo di storia nella seconda parte del XVIII. Tale concezione permette una migliore comprensione filosofica dei rapporti coloniali dei secoli XIX e XX.

Caratteristica fondamentale è la concezione universalistica del tempo storico, di cui il colonialismo fu non solo portatore ma anche e soprattutto creatore. Per rendere più chiaro questa idea possiamo rendere il problema che stiamo per affrontare in termini interrogativi. In che modo ha agito la concezione europea del tempo sui rapporti con l'Altro? In che modo la convinzione di essere il soggetto dell'azione storica ha forgiato tali rapporti? Come si è arrivati a definire l'identità di questo “soggetto” capace di agire nella storia? E con quali modalità agisce? Lo scopo di questo capitolo introduttivo è rispondere a queste domande, mostrando che la concezione del tempo storico, l'idea di una azione razionale e l'idea di un uomo portatore di una razionalità universale e ben definita assiologicamente sono strettamente connesse. In altre parole cercheremo di mostrare che dietro all'idea di uomo c'è una precisa antropologia forgiata in larga misura a partire dal dibattito provocato dalla scoperta dell'America. Cercheremo di mostrare, infine, che tale origine antropologica è ben visibile all'interno delle strutture formali del tempo.

## 1. Modernità. Dalla crisi dell'ordine all'azione nella storia

Se i problemi della storia e del tempo storico sono sempre stati al centro della riflessione filosofica occidentale, le modalità e la forma che assume la soluzione moderna del problema sono rivoluzionarie. La concezione moderna della storia è correlata all'idea di azione storica in

---

<sup>18</sup> Koselleck, R., *Vergangene Zukunft*, trad. it. p. 3 ss.

maniera inestricabile e senza precedenti. Koselleck sostiene che l'idea di una storia a disposizione dell'uomo nasce, almeno nell'area linguistica tedesca, con la singolarizzazione delle "storie" e la comparsa della "storia in generale".<sup>19</sup>

La pensabilità di una storia in cui agire sia possibile fino in fondo si basa sulla convinzione che il tempo storico sia qualcosa a disposizione dell'uomo: uno dei concetti fondanti della modernità, declinato in modi diversi e anche opposti è che l'uomo fa la propria storia.<sup>20</sup> Tuttavia non ci troviamo di fronte a una riedizione dell'antico detto *homo faber vitae sue*, perché non siamo in presenza di un uomo che decide le proprie sorti, ma dell'Uomo, il soggetto della storia della modernità, che ha in mano la possibilità di stabilire il corso della storia. Oggetto di questo capitolo sarà proprio mostrare l'antropologia sottesa al moderno concetto di storia. Come cercheremo di mostrare l'idea di Storia e di Uomo, o del singolare collettivo Umanità, si presuppongono a vicenda. A questo proposito è necessaria una precisazione terminologica. Terremo separati la questione del soggetto della politica, elaborato dalle dottrine moderne della sovranità, e del soggetto della storia. Non è possibile, naturalmente, pensare a questi due elementi in maniera rigidamente separata. Non è neanche pensabile, infatti, un soggetto della politica privo di determinazioni storico-sociali. Come sostiene Koselleck, il portatore della filosofia della storia è il borghese il quale, staccatosi dalla sudditanza assolutistica e dalla tutela ecclesiastica si appropria del futuro e si assume il compito, la missione di compierlo.<sup>21</sup> Il collegamento centrale è a quest'altezza quello fra elaborazione del futuro e libertà dalla soggezione assolutistica, e l'appropriazione del futuro, che si traducono in un'azione politica razionale. Per illustrare questa idea Koselleck cita, in maniera assolutamente pertinente, una frase di Robespierre: "È giunto il tempo di chiamare ognuno alla propria missione. Il progresso della ragione umana ha preparato questa grande rivoluzione, e siete proprio voi che avete il particolare dovere di affrettarla."<sup>22</sup> In questa citazione emerge chiaramente una delle figure centrali della temporalità moderna, quella di accelerazione. Non ci interessa, tuttavia, approfondire qui il discorso a questo riguardo. Ci è sufficiente leggere la categoria di accelerazione come caso particolare, per quanto fondamentale, della categoria più generale di *azione*.

La separazione di soggetto della storia e soggetto della politica è quindi almeno in parte arbitraria, tuttavia è utile per una maggiore chiarezza analitica. L'operazione tentata in questo capitolo è di isolare il rapporto storia-uomo, rintracciando la sua genesi anche al di fuori della macchina statuale, esattamente nel momento di crisi dell'ordine imperiale medievale, crisi non

---

19 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad.it. p. 6.

20 Naturalmente questo sarà il punto centrale, e tutt'altro che ap problematico, nel capitolo III centrato su Vico.

21 R. Koselleck *Vergangene Zukunft*, cit. trad.it. p. 26.

22 Robespierre citato in Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad.it. p. 15.

solo di ordine politico ma di “ordine” più in generale. Come dice Blumenberg, “l'uomo deve predisporre a uno scontro contro un mondo non più predisposto per lui” guadagnando la libertà della teoria al prezzo però di non avere più il riferimento “al punto d'appoggio statico dell'osservatore beatificato, ma al laboratorio dell'impegno umano”.<sup>23</sup>

La funzione di ordine dell'uomo è posta al livello del significato della storia e del modo in cui la storia conferisce significato e senso al mondo e all'azione storica. Caduto l'ordine premoderno, l'uomo fa dunque la storia, anche a causa dell'assenza di qualsiasi altro soggetto che possa assumere questo onere al posto suo.<sup>24</sup>

### 1.1. Modernità come crisi e soglia. L'emersione del tempo storico come problema

È necessario inserire la nascita del “moderno” nell'orizzonte filosofico della risposta alla crisi dell'ordine tradizionale. Nella *Res Publica Christiana* il *nomos* era essenzialmente una presa d'atto dell'ordine creato da Dio, e il confine principale era quello dovuto alla fede o meno in Cristo. Questo conferiva all'ordinamento cristiano una natura essenzialmente catecontica, ossia legata alla funzione di tenere insieme la comunità, depotenziandone le spine disgreganti.<sup>25</sup> La comunità europea era definita chiaramente dalla sua matrice religiosa che forniva la legittimità alle forme politiche, collocava in un punto ben preciso della terra tale comunità e collocava in un punto ben preciso dell'universo la terra stessa.

La capacità del cristianesimo di creare e giustificare un ordine politico e “cosmico” entrò in crisi, radicalmente e definitivamente a causa di tre avvenimenti fondamentali: la scoperta dell'America, la riforma luterana e la rivoluzione Copernicana.<sup>26</sup> La sola religione cristiana sembrò sempre meno capace di fornire le basi per un assetto politico stabile e capace di mantenere la convivenza pacifica e, più in generale di fornire risposte sul posto dell'uomo nel mondo.

Il punto di vista che privilegeremo in questa schematica panoramica dell'origine del moderno è quello della scoperta dell'America, non tanto perché sia l'elemento centrale, bensì perché permette, euristicamente, di tracciare la linea di un discorso sulla storia e sull'antropologia che fornisce le coordinate dell'intero lavoro che stiamo proponendo. La scoperta dell'America ha

---

23 H. Blumenberg *op. cit.* trad. it. p. 121

24 Ivi p. 514

25 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln: Greven Verlag, 1950, trad. it. *Il nomos della terra: nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum* Milano: Adelphi 1991 p. 42 ss.

26 C. Galli, *op. cit.* pp. 27-32. Hannah Arendt aveva già attirato l'attenzione sui tre eventi, anche se al posto della rivoluzione copernicana troviamo l'invenzione del cannocchiale. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, trad. it. *Vita Activa*, Milano: Bompiani, 2008

permesso, ma anche causato, la necessità di pensare un nuovo inizio, legato alla scoperta del radicalmente e assolutamente nuovo, che posero per la prima volta i testi sacri nell'incapacità di rispondere alla domanda sul *chi e cosa* fossero gli americani e quell'immenso continente. La Bibbia non poteva che rimanere completamente muta, priva della capacità di dotare di senso queste nuove terre e questi nuovi popoli.<sup>27</sup> Per la prima volta l'europeo si trovava ad avere dei rapporti con dei gruppi e dei territori di cui non esisteva alcun precedente né storico né teologico.

La crisi dell'ordine medievale era anche crisi delle coordinate spazio-temporali. Per quanto riguarda il tempo la crisi dell'ordine è dovuta anche al fatto che la scoperta dell'America costituisce ciò che, secondo Koselleck, non poteva essere pensato nel tempo storico premoderno, ossia un evento nuovo che potesse spezzare la circolarità del tempo storico.<sup>28</sup> Per quanto riguarda lo spazio, il problema che si pose era quello di un ordinamento esteso a tutto il globo, la cui formazione poneva enormi conseguenze dal punto di vista del diritto internazionale e della lotta fra le potenze per la conquista e la spartizione delle nuove terre.<sup>29</sup> Tempo, spazio, conferimento di ordine: questi sono gli elementi centrali che cercheremo di determinare in maniera sempre più precisa.

Già all'epoca dei fatti la percezione di una radicale rottura fu chiara, anche se non pienamente autoconsapevole. La figura dell'America è quella della *tabula rasa* che è strettamente collegata a quella della creazione. Dal punto zero naturale, rappresentato dalla condizione in cui vivevano i selvaggi americani, l'uomo poteva evolversi attraverso la cultura. Furono molteplici le figure che esprimevano questa idea. La novità era tale, agli occhi di Colombo, da farlo appassionare alla scelta dei nomi per animali e piante sconosciute, proprio come Adamo nel paradiso terrestre.<sup>30</sup> Anche Bartolomé de Las Casas nella *Historia de las Indias* si rese conto della novità in maniera chiara: dopo la scoperta dell'America si era entrati “in questo nostro tempo così nuovo e così diverso da ogni altro”.<sup>31</sup> Anche la nudità dei selvaggi americani si presenta come figura del punto zero della cultura. Significativo, al riguardo, l'allegoria *Vespucci davanti all'indiana che si chiama America*<sup>32</sup>. La parte sinistra è dominata dalla figura di Vespucci, vestito e con un astrolabio nella mano sinistra e una bandiera sormontata dal crocifisso nella destra (come dire: sapere e potere). È in piedi e dietro di lui si distinguono la caravella e la lancia che lo hanno

---

27 Sui tentativi, falliti, di inserire l'America nella narrazione biblica vedi G. Gliozzi, *op. cit.*

28 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, trad. it. p. 25

29 C. Schmitt *Der Nomos der Erde* cit trad. it. p. 81

30 T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris: Seuil, 1982, trad. it. *La conquista dell'America : il problema dell'altro*, Torino: Einaudi, 2005 p. 32.

31 Bartolomé de Las Casas citato in T. Todorov *op. cit.* p. 7. L'opera non fu pubblicata durante la vita di De Las Casas, che vi lavorò fino al 1560.

32 L'illustrazione compare nel testo di Jean-Théodore de Bry *America decima pars*. L'illustrazione appare anche in apertura di M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard: Paris, 1975, trad. it. *La scrittura della storia* Milano: Jaka Books, 2006.

portato sul nuovo continente; l'uomo (maschio) europeo è simbolo della mobilità, dell'attività della tecnica. La parte destra è dominata dalla figura di America. Seduta su un'amaca è probabilmente stata svegliata dall'arrivo di Vespucci. È donna, *dunque* passiva. È nuda, priva dunque di ogni segno di cultura, pronta per essere posseduta (non solo simbolicamente). Ella, come i suoi simili cannibali che si intravedono sullo sfondo, si distingue a stento dagli animali selvatici. Gli americani erano, in fondo, poco più che un pezzo di natura, e in quanto tale suscettibile di essere trasformata, come vedremo meglio fra poche pagine, dal lavoro dell'uomo. L'America sembra essere a disposizione dell'uomo occidentale che la sta scoprendo. Per dirla con Michel de Certeau “è la *scrittura conquistatrice*: userà il Nuovo Mondo come una pagina bianca dove scrivere il volere occidentale.”<sup>33</sup>

Appare evidente che questi non sono problemi di storia della cultura; l'idea dell'America come *tabula rasa* era strettamente connessa alla mancanza di un principio di ordinamento e, dal punto di vista europeo, alla necessità di una sua elaborazione, sia per legittimare e giustificare la presenza europea sia per regolare le controversie fra le potenze europee in concorrenza fra loro. L'individuazione del principio di tale ordinamento e l'elaborazione di una giustificazione morale delle occupazioni impegneranno il pensiero europeo sin dai primi decenni della conquista.

Un momento cruciale di sviluppo dell'identità moderna deve essere situato nella competizione fra Francia, Spagna, Inghilterra. Troppo complesso uno studio di questa relazione per poterlo esaurire in poche righe. Qui però è importante tenere presente che il modo moderno di concepire la politica è non solo da situare all'interno del contesto della colonizzazione delle “Indie” ma, più precisamente, è da studiare in relazione alla percezione del declino dell'Impero spagnolo e alla riflessione francese e inglese sulle cause di questo declino. Intorno a queste contrapposizioni si sviluppò un dibattito filosofico e giuridico di centrale importanza, con un grande impatto sulle modalità di azione storica.

In primo luogo è da considerare il significato e il meccanismo delle legittimazioni delle occupazioni. La prima legittimazione della colonizzazione delle Americhe fu data da cinque bolle papali che davano il diritto di occupare “le isole e le terre (...) che avete scoperto o siete in procinto di scoprire”.<sup>34</sup> Una tale indeterminatezza era permessa dall'idea, caratteristica dell'imperialismo spagnolo della *monarchia universalis*, una monarchia in grado di assumersi l'onere della conversione al cristianesimo del mondo intero.<sup>35</sup> Dal nostro punto di vista, la cosa centrale è la considerazione che la legittimità dell'occupazione spagnola era preceduta, e non seguita, dalla sua esistenza.<sup>36</sup> Era, appunto, la convinzione che la fede cattolica offrisse un

---

33 Ivi, pp. 1-2.

34 A. Pagden, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Britain, France and Spain* New Haven: Yale University Press, 1995 trad. it. *Signori del mondo* Bologna: Il mulino, 2005 p. 68.

35 Ivi, pp. 65 ss.

36 A. Pagden, *Lords of all the World* cit. trad. it. p. 131.



ordinamento civile al mondo intero, capace di esaurire e ridurre a sé le aperture storiche, quali appunto la scoperta dell'America, perché il mondo era in questa concezione già perfettamente dotato di senso. Inoltre il dominio politico spagnolo era inteso in senso strettamente imperiale. Le provincie americane facevano parte integrante dell'impero spagnolo e come tali erano organizzate in un sistema di vassallaggio simile a quello vigente in Europa.<sup>37</sup> Il tentativo spagnolo, in poche parole, era quello di riprodurre il *nomos* europeo anche nel nuovo mondo.

Francia e Inghilterra non potevano seguire questa strada a maggior ragione in seguito alle guerre di religione del XVI e XVII secolo. La legittimità dei loro imperi doveva seguire l'esistenza, e ciò implicava che la legittimità doveva essere legata al modo in cui determinavano le occupazioni che si svolgevano al di fuori dell'ordinamento giuridico europeo. La ricerca di un principio di legittimità per le colonizzazioni era parte integrante della crisi dell'ordine europeo nel XVI secolo, crisi dell'ordine europeo "costretto" a diventare globale.

Per francesi e inglesi una legittimazione papale era impossibile e la narrazione dell'impero universale lo era almeno altrettanto, dato che entrambe avevano combattuto contro tali pretese spagnole. La necessità era dunque un differente tipo di legittimazione. Uno degli elementi fondamentali di questo tipo di legittimazione era l'uso dell'argomento della *res nullius* avanzato dagli inglesi, e da francesi, ma non dagli spagnoli. Secondo questo principio la proprietà di terre non coltivate spettava al primo che le avesse impiegate in maniera produttiva. L'argomento della *res nullius* poneva l'accento sul carattere dinamico dell'appropriazione e poneva come fonte giuridica principi naturali e razionali. Il miglioramento della produttività della terra era ciò che rendeva legittima la permanenza dei coloni e la guerra ai nativi che non avessero permesso il giusto insediamento.<sup>38</sup> La chiave di volta, il discrimine fondamentale, è che nel colonialismo inglese il lavoro diventa il principio di ordinamento del mondo. Nel momento in cui gli indigeni non avevano insediamenti stabili non era possibile in nessun modo escludere gli europei da quelle terre. La legittimità degli insediamenti europei in America, segnatamente quelli delle potenze non iberiche, non avevano un riferimento immediato alla legittimità statuale. Nelle colonie inglesi e francesi non era neanche all'ordine del giorno un vero e proprio dominio politico sugli indiani. Lo scopo non era quello di creare nuovi sudditi, ma permettere ai coloni europei un insediamento in cui conversione, conquista e profitto economico si collegavano in maniera inestricabile e senza una chiara preminenza di un aspetto o dell'altro.<sup>39</sup> In nessun modo poteva essere giustificato il dominio di uno Stato europeo su quelle terre. Il dominio poteva essere giustificato solo su un altro piano quello antropologico dell'umanità. Si trattava di uomini

---

<sup>37</sup> *Ivi* p. 118.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 135-136 Come noto, secondo questo argomento l'uso della terra il primo a coltivare la terra avrebbe avuto il possesso di quella terra.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 118 ss.

di fronte alla natura, data da Dio non a questo o quello stato ma all'umanità intera. Dunque, solo il rapporto fra uomo e natura poteva essere esibito come titolo legittimo di quel possesso. Tale principio era estremamente importante perché strettamente collegato all'uso della terra e quindi al lavoro, ed è l'argomento che, rielaborato e approfondito, avrebbe avanzato anche John Locke.

40

Un ultimo parametro segna la diversità dell'imperialismo spagnolo da quello inglese e spagnolo, ed è il diverso tipo di gestione produttiva dei possedimenti. Il cardine dell'impero spagnolo era l'oro, la cui abbondanza meravigliosa nei possedimenti faceva passare decisamente in secondo piano le esigenze del commercio e dell'agricoltura.<sup>41</sup> I rivali degli spagnoli si trovarono presto di fronte alla consapevolezza dell'impossibilità di trovare nuovi “fiumi d'oro”, e diedero una decisa spinta ad una versione commerciale e agricola dei possedimenti. L'alternativa non era solo fra due strutture economiche, ma era parte di un diverso atteggiamento nei confronti del mondo. Mentre l'attenzione all'estrazione, allo sfruttamento era figlia dell'idea di un mondo concesso agli spagnoli in virtù di una grazia divina, l'attenzione all'agricoltura e al commercio implicava la necessità di trasformare attivamente il mondo, di conferirgli un ordinamento. Che questa fosse la strada giusta era mostrato senza dubbio dalla crisi dell'impero spagnolo, che proprio a seguito dell'eccessiva quantità d'oro prodotta, senza un corrispondente aumento della produzione manifatturiera, aveva innescato una pesante crisi inflattiva.<sup>42</sup>

L'America rappresenta dunque un elemento di crisi, a causa della sua imprevista esistenza, ma anche un elemento portatore di una immensa creatività e di opportunità enormi, che ponevano l'interrogativo di come comportarsi di fronte a questo mondo nuovo. La riflessione sulla storia viene a costituire un momento essenziale a quest'altezza, come vedremo meglio nel corso del capitolo. In particolare saranno essenziali le considerazioni sul “senso” della storia, sul modo di agire nella storia, sul “chi” debba agire e per quale motivo, temi che saranno formalizzati nell'ultimo paragrafo del capitolo e che qualificheranno la “filosofia della storia” della modernità. In altre parole la riflessione sulla storia e sul suo soggetto costituisce parte integrante e fondante di quello che potremmo definire come nuovo principio di ordinamento globale della modernità, che mette in stretta relazione la “scoperta” della capacità del soggetto di agire razionalmente, e la necessità di un ordine cosmico.

---

40 J. Locke, *Two treatises of government: in the former, the false principles, and foundation of Sir Robert Filmer, and his followers, are detected and overthrown. The latter is an essay concerning the true original, extent, and end of civil government*. London, printed for Awnsham Churchill 1690. trad. it. parziale *Secondo trattato sul governo* Milano: Bur, 2007 vedi in particolare il capitolo V. Per la relazione fra il colonialismo e la filosofia politica di Locke vedi J. Tully, *An approach to political philosophy: Locke in context*, Cambridge: Cambridge University Press: 1993.

41 A. Pagden *Signori del mondo* cit. p. 120 ss Vedi anche H. Thomas, *Rivers of gold: the rise of the Spanish empire, from Columbus to Magellan*, New York: Random house, 2003.

42 A. Pagden, *Signori del mondo* cit. trad. it. p.123-125.

La storia è parte centrale della autorappresentazione della modernità. In maniera provocatoria potremmo affermare che la storia inizia con la modernità e la modernità inizia con la storia. Se portiamo fino in fondo il discorso di Blumenberg, secondo cui solo la modernità si pensa come epoca, creando anche le altre epoche, in contrapposizione ad una “tradizione”.<sup>43</sup> Possiamo dunque sostenere che la vera soglia epocale fra la preistoria atemporale e la Storia sia proprio quella con cui inizia l’età moderna, l’età dell’autorealizzazione della ragione.<sup>44</sup> Il “medioevo”, o la tradizione, rappresenterà dunque il termine negativo di paragone per qualsiasi pensiero che si voglia autenticamente moderno.

Ciò che conta per capire come la modernità sia davvero momento epocale è il suo *percepirsi* come soglia, introducendo un elemento dinamico che prima non esisteva. Il binomio storia-azione è al centro della modernità politica, ed è proprio la convinzione che si possa agire nel, e sul, tempo a costituire elemento centrale.

## 1.2. Secolarizzazione e autoaffermazione. Principi del moderno.

Il tentativo che dobbiamo effettuare adesso è l'individuazione di un “principio guida” che giustifichi la particolarità della concezione della storia nell'età moderna, a prescindere, naturalmente, dalla miriade di concezioni che è possibile rintracciare. Una delle idee più importanti a questo riguardo è quella di secolarizzazione che prende le mosse da una celebre affermazione di Carl Schmitt: “Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”.<sup>45</sup> Sul legame fra secolarizzazione e storia lo studio più noto è quello di Karl Loewith, in particolare nell'opera *Significato e fine della storia*. La tesi di Loewith, come riassunta dall'autore è che “La profezia veterotestamentaria e l'escatologia cristiana hanno creato un orizzonte di formulazione di problemi e un clima spirituale – in riferimento alla filosofia della storia: un orizzonte del futuro e un compimento futuro – che ha *reso possibile* il concetto moderno di storia e la fede mondana nel progresso.”<sup>46</sup>

Al centro della storia non c'è più il passato ma il futuro. La natura della storia moderna è intimamente profetica, perché fa riferimento ad un futuro inteso come compimento ineluttabile e come principio guida dell'azione dell'uomo. L'ordinamento della storia coincide con una

---

43 Blumenberg, Hans, *op. cit.* trad. it. p. 123.

44 È quello che dice anche Koselleck: “Nella coscienza del nuovo inizio generale, che degradava la storia precedente a semplice preistoria, la rivoluzione modificava lo spazio di esperienza”. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 74.

45 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, 1922. trad. it. *Teologia politica in Le categorie del politico*, Bologna: Il Mulino, 1988 p. 61.

46 K. Lowith, *Recensione del libro di Hans Blumenberg* “Die Legitimität der Neuzeit” in *Aut Aut* 222 novembre-dicembre 1987.

struttura teleologica universale.<sup>47</sup>

Un'altra strada, elaborata in aperta polemica alle posizioni di Loewith è quello di Hans Blumenberg, il cui testo di riferimento al riguardo è *La legittimità dell'età moderna*. La critica di Blumenberg è che leggere la modernità in termini di secolarizzazione comporterebbe la sua illegittimità, la sua riduzione a “eresia cristiana” che avrebbe espropriato i concetti del cristianesimo lasciando così emergere l'idea di una “colpa” del moderno. Non è il caso di entrare nei dettagli di questo dibattito, su cui la bibliografia è estremamente ampia, dato che ci interessa mostrare, più che l'aspetto polemico, i presupposti comuni: la fine della possibilità di pensare la storia in termini di ordinamento preventivo di carattere religioso, e la comune diffidenza nei confronti della filosofia della storia.<sup>48</sup>

Il punto più interessante del lavoro di Blumenberg è la forza con cui individua nell'azione declinata in termini di autoaffermazione storica la singolarità del moderno. Esaurita l'idea di un ordine cosmico provvidenzialistico, sostiene Blumenberg, l'uomo si ritrova l'onere di autoaffermarsi nel mondo attraverso un progetto. Il termine autoaffermazione indica per Blumenberg la necessità di delineare: “Un programma di vita al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità.” Correttamente, Blumenberg individua un passaggio centrale nello sviluppo dell'autoaffermazione nel superamento della concezione meramente biologica dell'autoconservazione: “la scomparsa dell'ordine provocata dalla disgregazione dell'ordine medievale strappò l'autoconservazione alla sua normalità condizionata biologicamente, e quindi inosservata, per farne il *tema* dell'autoconcezione umana (...) Nella crescita della sfera tecnica vive una volontà che affronta consapevolmente la realtà estraneata, una volontà di conquistare una nuova *umanità* di questa realtà. L'uomo è interessato alla carenza della natura in quanto essa costituisce l'impulso di tutto il suo comportamento.”<sup>49</sup>

Il legame che ci interessa mettere in luce adesso è quello fra *azione* e autoaffermazione. In che modo l'uomo può agire per assumersi conformemente a ragione l'onere della propria autoaffermazione? In che modo si può pensare che la logica dell'autoaffermazione abbia a che fare con la produzione di un nuovo ordine cosmico?

Il punto centrale è che l'idea dell'autoaffermazione funziona se all'uomo è riconosciuta la facoltà di agire sulla storia. Si basa sulla possibilità che l'uomo possa essere un soggetto capace di

---

47 K. Lowith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949 trad. it. *Significato e fine della storia*, Milano: Edizioni di Comunità, 1972, vedi pp. 38-40.

48 G. Carchia, *Nota alla controversia sulla secolarizzazione* in *Aut Aut* (1987) n. 222. Sulla secolarizzazione vedi almeno, oltre ai testi già citati, H. Lubbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, 1965 trad. it. *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, Bologna: Il Mulino, 1970, G. Marramao *Potere e secolarizzazione* Roma: Editori Riuniti, 1983

49 H. Blumenberg, *op. cit.* pp. 144-145 corsivi nel testo

conoscere e fare. Questo è un aspetto decisivo. Per essere davvero universale, e dunque utile per fornire un *nomos* globale il soggetto deve essere pensato in termini di razionalità della natura umana. Solo la ragione è in grado di fornire un principio astratto di unificazione del genere umano in una Storia.

Collingwood osserva correttamente che la premessa su cui si basavano tutte le concezioni storiche della modernità è quella della invariabilità della natura umana, identificata in un preciso modo di ragionare e conoscere.<sup>50</sup> Autoaffermazione e autoconoscenza, in questo, appaiono due facce della stessa medaglia. Ci si può affermare esclusivamente attraverso le facoltà consone alla natura dell'uomo. Il vero protagonista dell'umanità è l'Uomo, la cui idea non emerge, certamente, dai residui medievali all'improvviso e già compiuta. Elementi, o premesse, della concezione moderna della storia erano già a disposizione da tempo e, d'altro canto, per una formalizzazione compiuta occorrerà aspettare, come vedremo, l'Illuminismo. Tuttavia la necessità di un soggetto e una antropologia nascono già all'alba del moderno quando la crisi dell'ordine medievale imporrà l'urgenza, anche pratica, di un principio di ordine.

Come dicevamo in precedenza, l'autoaffermazione non è solo la definizione di una modalità razionale di conoscere ma anche la modalità di una azione razionale sul mondo. Il passaggio chiave è quello da una logica di dominio giustificata da qualche ordine naturale, alla logica di una responsabilità diretta dell'uomo sulla gestione del mondo.

Uno dei più importanti assi lungo cui si svolge il legame fra autoaffermazione e responsabilità dell'uomo verso il mondo è l'asse autorità-proprietà. Probabilmente ha ragione Carl Schmitt, secondo cui tutti i diritti nascono dall'appropriazione della terra, compresi quelli poi organizzati all'interno della *Res Publica Christiana*.<sup>51</sup> Il punto che ci interessa sottolineare è che nella modernità, in seguito alla scoperta di terre al di fuori non solo dell'ordinamento europeo, ma addirittura della conoscenza umana, si è richiesto un *nomos* un principio giuridico che regolasse l'acquisizione di terre e la conformità della vita associata a questa regola. Abbiamo già affrontato il punto, centrale, delle forme di legittimazione del possesso delle terre “vuote” del Nuovo Mondo. È qui il punto di collegamento fra la logica dell'autoaffermazione dell'uomo e la creazione di un ordine, di un *nomos*.

### 1.3. La Storia, l'azione e il Progresso.

Finora il tentativo è stato quello di mostrare come l'origine “critica” della modernità implichi

---

50 R. G. Collingwood, *The idea of history*, Oxford: Clarendon Press, 1946, trad. it. *Il concetto della storia* Milano: Fabbri, 1966 pp. 110-111

51 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit. trad. it. pp. 38 ss.

l'individuazione di un principio di azione. Il principio più generale che mi sembra si possa identificare è il *lavoro*, esplicitamente al centro delle legittimazioni delle occupazioni attraverso il ricorso all'argomento della *res nullius*. È il lavoro in quanto azione razionale a svolgere la funzione di catalizzatore della responsabilità dell'azione nei confronti del mondo e della pratica della messa in forma delle terre (e della Terra).<sup>52</sup> Ciò permette la costruzione di una antropologia ben precisa, costituendo di fatto il centro dell'essenzialismo moderno e permette di definire con maggiore chiarezza il rapporto fra modernità, razionalità e antropologia. Ciò che conta mettere in luce è che l'idea del lavoro, l'idea di una importanza fondamentale della “produttività” della terra, conduce alla creazione di uno spazio di razionalità il cui obiettivo è la trasformazione del mondo al fine di renderlo più adatto all'uomo. Tale spazio è politico ma non riducibile alla sola politica, perché i primi rapporti fra gli uomini sono sì sociali ma non propriamente politici. Ciò si rispecchia nel mondo in cui si svolge il rapporto coloniale, che implica sempre un livello più profondo, o comunque anteriore, a quello politico. Per questo è importante comprendere, seppur a grandi linee, come agiscono le dottrine liberali a quest'altezza, anche per la rilevanza che assumerà, come vedremo, l'idea di “umanesimo liberale” a partire dalle riflessioni di Said. Il punto non è soffermarsi sul liberalismo come dottrina dello stato, ma come grande narrazione, europea, della storia globale e dell'uomo, come narrazione centrale sia nel primo colonialismo, quello americano, sia nel secondo, africano ed asiatico.

Prima di analizzare il modo in cui alcuni concezioni liberali hanno permesso di mettere in forma i rapporti storico-filosofici fra le colonie, vogliamo chiarire il modo in cui sono collegati il pensiero moderno e la modernità facendo ricorso a tre concetti.

Il primo è quello di “concetto politico di movimento” che Koselleck identifica con gli “-ismi”, cioè “dei termini che proiettano il movimento storico nel futuro, per giustificare l'azione alleandosi con ciò che ancora deve avvenire.”<sup>53</sup> Il liberalismo in questo senso, è il concetto politico di movimento secondo cui la storia è il dispiegarsi della capacità razionale dell'uomo di agire secondo una razionalità capace di rendere il mondo più “adatto” alle esigenze dell'uomo e che prescinde, almeno nelle intenzioni, dal discorso della sovranità moderna. Tale concezione non è solo strettamente liberale. Tuttavia quello liberale è stato il concetto politico di movimento che si è concretamente fatto carico di questa concezione, informando il mondo in base a essa sia da un punto di vista storico, attraverso il colonialismo, sia da un punto di vista filosofico, attraverso l'idea di progresso.

Il secondo è quello di ideologia, secondo la definizione di Hayden White: “Un insieme di prescrizioni per la presa di posizione nel mondo della prassi sociale e l'azione su di esso (sia per

---

52 Sul tema del lavoro come caratteristica della modernità è interessante vedere H. Arendt, *Vita activa*, cit. trad. it. in particolare p. 72.

53 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. Trad. it. pp. 292 ss.

cambiare il mondo che per mantenerlo nel suo attuale stato. Tali prescrizioni sono accompagnate da argomenti che rivendicano l'autorità della 'scienza' o del 'realismo' ”<sup>54</sup> Il pensiero liberale si presenta in effetti come prassi che trae la legittimità dalla sua razionalità, più o meno scientifica, se non addirittura dalla sua naturalità. Pagden afferma che tutte le ideologie politiche sono basate su una qualche filosofia della storia.<sup>55</sup> In ciò il liberalismo è capace di andare oltre, e più che basarsi su di una filosofia della storia la costituisce esso stesso.

Il terzo, ancora una volta ispirato alle riflessioni di White, è quello di narrazione storica, vale a dire un discorso “del” reale, il cui punto focale non è tanto l'evento nella sua dimensione empirica quanto il suo “intreccio”. Questa categoria non è affatto una categoria meramente formale come si potrebbe pensare, e come alcuni critici di White pensano, ma è una modalità più adatta del razionalismo “duro” a catturare “la complessa iterazione fra scelte esistenziali, impegno, aspirazioni e frustrazioni che il soggetto umano vive, piuttosto che subire passivamente”.<sup>56</sup> Se questa è la direzione, vuol dire che l'interesse verso la narrazione liberale non è tanto nella sua “verità” ma nella sua efficacia performativa, pedagogica e narrativa.

Ci interessa presentare il liberalismo nel suo porsi come principio di azione e ordine razionale temporale e spaziale globale, e la straordinaria persistenza di questa visione del mondo attraverso i secoli, almeno negli elementi centrali: importanza del lavoro, importanza dell'idea di un miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità, identificazione con la razionalità umana di queste posizioni, individualismo. In questo senso il liberalismo è una filosofia della storia, e come tale ha agito nel contesto coloniale e proprio per questo motivo vanno rintracciati i presupposti liberali del colonialismo, specialmente di quello di matrice anglosassone.

Non ci interessa ricostruire tutte le concezioni liberali del progresso o anche solo del colonialismo. Ci interessa solo mostrare il meccanismo che lega azione storica, razionalità e antropologia, gli elementi centrali di questo “umanesimo liberale”. Questa attenzione costituisce anche un limite alla portata alle tesi che stiamo sostenendo, che non vogliono essere una critica alla modernità *tout court* ma a questo tipo di modernità che più di tutte si è misurata con l'impresa coloniale e con l'idea di progresso e, successivamente, di sviluppo.

Nel pensiero moderno l'economia ha certamente un ruolo fondamentale e, di fatto la modernità sorge insieme alla nuova classe borghese. Se Hobbes cerca di depotenziare la rilevanza politica dell'economia, pur rilevando l'opportunità di un grado minimo di regolamentazione del settore, con Locke si ha uno scarto decisivo. Nel suo pensiero non solo l'economia nasce nella stessa sfera di razionalità e, contemporaneamente, di naturalità, perché ad essere naturale è la ragione,

---

54 H. White *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe* Baltimore, London: the Johns Hopkins university press, 1973 cit. p. 22

55 A. Pagden *Signori del mondo*, cit. trad. it. p. 12

56 H. White, *Forme di storia: dalla realtà alla narrazione* Roma: Carocci, 2006 cit. p. 179

in cui si trova la politica, ma la proprietà, di sé e dei beni, sembra essere l'origine e non la conseguenza della politica.<sup>57</sup> Da Locke in poi l'economia costituirà la sfera di intangibilità, almeno ideale, in cui la politica non potrà più essere ammessa. L'economia si raffigura da allora come un vero universale che permette di pensare la capacità di azione sociale dell'uomo al di fuori del contesto strettamente statuale in cui la geometria politica hobbesiana, ma anche la teoria economica mercantilista, l'aveva confinata. La capacità dell'uomo di stabilire regole sociali di convivenza nasce, infatti, non ha solo una origine contrattualistica ma nasce anche dalle esigenze della produzione e del commercio. È l'economia, e non la politica a costituire l'origine delle associazioni umane.<sup>58</sup> Certo la politica, e segnatamente quel grande meccanismo di creazione e rappresentazione della sovranità che è lo Stato rimangono assolutamente centrali nella vicenda moderna. La differenza fra stato civile e stato di natura è rinvenibile proprio su questo piano ed è esattamente in questo livello non statuale che nel pensiero moderno liberale si crea un legame stretto e probabilmente indissolubile fra progresso e benessere materiale che cercheremo di illustrare.<sup>59</sup>

Dobbiamo qui tornare a Locke, che permette di agganciare il discorso sull'economia e sul lavoro al momento della scoperta dell'America. Locke collega esplicitamente azione, razionalità e miglioramento delle condizioni materiali di vita: “Dio ha dato il mondo in comune agli uomini, ma avendone dato per il loro beneficio e perché ne potessero trarre la massima utilità per la loro vita, non si può supporre fosse sua intenzione che esso rimanesse per sempre in comune e incolto. Egli lo diede per l'uso degli uomini laboriosi e razionali (...).”<sup>60</sup> Nel pensiero di Locke trovano infatti una sistematizzazione le dottrine di appropriazione della terra usate in America, che diventano struttura formale della proprietà. La figura di Locke è centrale perché fornisce alcuni elementi centrali della dottrina liberale l'assenza di una chiara dottrina del Progresso e l'evoluzione storica che si può solo percepire. Questi temi ricompaiono, con un'evidenza cristallina tutta illuministica, in Adam Smith che teorizza lo sviluppo stadiale della società che viene interpretato in un senso materiale, che però non è mai separato dalla convinzione di un progresso “di civiltà” complessivo: “L'affermazione che i liberi rapporti commerciali fra i popoli, non ostacolati dalla politica governativa, avrebbe recato a tutti la massima utilità, rappresentava un ideale della ‘solidarietà’ economica del genere umano che era un elemento

---

57 Galli sottolinea in maniera opportuna come in Locke l'economia abbia il primato rispetto alla politica. Galli, Carlo *Spazi politici*, cit. p. 83

58 *Ivi*. Le intuizioni di Galli sono preziose, ma condivisibili, dal nostro punto di vista, fino ad un certo punto. Galli insiste nel far ricadere l'ambito dell'universalismo economico nello stato anche in Locke, mentre a nostro avviso, è proprio in Locke che a più riprese, si avverte l'impossibilità di forzare l'universale economico dentro questi confini. Probabilmente il discrimine è da porre all'altezza dello stato di natura di Locke, che Galli sembra voler appiattire su quello di Hobbes, mentre riteniamo che sia estremamente più complesso ed articolato, anche se non così rigoroso.

59 S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari: Laterza, 1972 p. 153-154.

60 *Ivi*, pp. 104-105.



dell'ideale di progresso.”<sup>61</sup>

Tale dottrina liberale del progresso ha trovato in Inghilterra, certo non sorprendentemente, terreno fertile per tutto l'Ottocento fino a quella data simbolica che Bury mette in evidenza e cioè la prima esposizione universale del 1851. Per quanto possa sembrare eccentrico porre in risalto questo elemento credo che sia importante cercare di portare in primo piano la tangibilità materiale del progresso. In avvenimenti come questi ad essere simboleggiato è il modo di pensare di un'epoca intera che pone sé stessa come risultato finale e obbiettivo da diffondere nel mondo. Così il principe consorte, responsabile dell'organizzazione dell'evento, descrisse l'avvenimento nel discorso d'inaugurazione: “Nessuno (...) dubiterà per un attimo di vivere un'epoca di meravigliosa transizione, che si avvia rapidamente a raggiungere la grande meta di tutta la storia: l'unificazione di tutta l'umanità... Le distanze che separano le nazioni e le diverse parti della terra sono rapidamente annullate dalle conquiste moderne (...) d'altro canto, il grande principio della divisione del lavoro, che può essere chiamato la forza motrice della civiltà, si va estendendo a tutti i rami della scienza, dell'industria e dell'arte (...).”<sup>62</sup> L'ingenuo, quasi sfacciato, ottimismo di questo discorso tipico della trionfante Inghilterra ottocentesca potrebbe suscitare un sorriso se letto con lo smalzato sguardo del lettore critico contemporaneo. Tuttavia questo passaggio merita la nostra attenzione perché illustra alcuni elementi centrali della modernità liberale. Ovvio innanzi tutto notare come l'ambito spazio-temporale sia quello della “storia dell'umanità”. Più interessante notare l'accento messo sul carattere di transizione di questo processo di unificazione, che non fa altro che evidenziare la sua non compiutezza, e implicitamente, l'idea che la parte più avanzata debba fare di tutto per realizzarlo.

Il legame creatosi fra razionalità-umanità-progresso non scomparirà più del tutto, pur assumendo forme diverse: “L'aumento della ricchezza reale nel mondo (...) l'aumento della felicità nel mondo (...) la diminuzione delle ore di lavoro, gli strumenti per una migliore educazione, per lo svago, per l'arte e la musica, per tutto quello che è degno di valore in questo mondo, - tutto questo deriva direttamente dall'aumento della produzione individuale”.<sup>63</sup> Quest'affermazione, del dicembre 1914, è di Fred W. Taylor, imprenditore, ingegnere e fra i primi teorici dell'organizzazione del lavoro in fabbrica. Traspare chiaramente anche qui l'idea di una correlazione diretta e inevitabile fra un miglioramento della struttura produttiva e il Progresso della civiltà, che si traduce addirittura in un aumento della felicità.<sup>64</sup>

---

61 J. Bury, *The idea of progress: an inquiry into its origin and growth* London : Macmillan and co., 1924 trad. it. *Storia dell'idea di Progresso*, Milano: Feltrinelli 1979, p. 156 . Su Smith è importante leggere anche di A. Zanini, *Adam Smith. Economia, morale, diritto*. Milano: Mondadori, 1997.

62 Citato in J. Bury *op cit.* trad. it. p. 228.

63 Taylor, citato in G. Friedman, *La crise du progres: esquisse d'histoire des idées: 1895-1935*, Paris: Gallimard, 1936. trad. it. *La crisi del progresso: saggio di storia delle idee*, Milano: Guerini e associati, 199. p. 69.

64 Segnalo qui un aspetto che meriterebbe di essere trattato con ben altra ampiezza. Gli autori citati da qui in avanti sono tutti statunitensi. Non avendo lo spazio di discutere in dettagli la caratteristica specifica del pensiero

Nonostante le devastazioni e le carneficine causate dai totalitarismi e dalla seconda guerra mondiale l'idea di progresso non tramontò affatto, trovando ulteriori versioni nel secondo dopoguerra.

Una delle declinazioni più celebri, se non altro per il suo impatto politico, è stata quella presentata da Walt Whitman Rostow nel Libro *Gli stadi dello sviluppo economico* del 1960.<sup>65</sup> Non deve ingannare il riferimento allo sviluppo economico. La sua teoria degli stadi, l'ennesima del pensiero liberale, non è semplicemente uno studio economico, ma si propone di "sviluppare una teoria della storia moderna nel suo insieme".<sup>66</sup> La posizione di Rostow è importante perché si pone esplicitamente l'obiettivo di "impiegare il concetto di stadi di sviluppo tratto da una generalizzazione del passato nell'analisi dei problemi attuali delle aree sottosviluppate".<sup>67</sup> Naturalmente l'assunto su cui poggia questa concezione sta nel considerare l'uguaglianza formale del genere umano, la sua razionalità e un tempo omogeneo e vuoto in cui si dispieghi un percorso, in un certo senso già pensato e già svolto in un altro luogo. Vogliamo mettere in evidenza tre elementi della teoria di Rostow. Il primo è che il "destino" della parte sviluppata del mondo è direttamente collegata allo sviluppo nel resto del mondo. Implicia in questa visione è una concezione pedagogica, di cui si dirà più avanti, delle relazioni Occidente-Altro (ormai, dopo la seconda guerra mondiale è impossibile parlare di Europa), come appare evidente nelle righe conclusive del testo: "Potrebbe restare ben poca civiltà da salvare se noi, del Nord democratico, non affrontiamo e sosteniamo la sfida implicita negli stadi di sviluppo, quali ora si presentano ora nel mondo, con tutte le forze del nostro impegno morale, della nostra energia, e delle nostre risorse."<sup>68</sup>

Nella discussione delle tesi di Rostow abbiamo introdotto il concetto di sviluppo, senza però determinarlo. Si tratta di un concetto fondamentale perché può essere legittimamente interpretato come la versione dell'idea di Progresso nata dalle ceneri del sistema internazionale dopo la seconda guerra mondiale.<sup>69</sup> La caratteristica del concetto di sviluppo è che lo scenario

---

americano a proposito del Progresso ci limitiamo a sottolineare il passaggio, ma è chiaro che ciò non è estraneo alla nascita dell'egemonia planetaria dall'Europa agli Stati Uniti.

65 W. W. Rostow fu assistente speciale del Presidente per gli affari di sicurezza nazionale sotto le amministrazioni Kennedy e Johnson.

66 W. W. Rostow, *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*, Cambridge : University Press, 1960, trad. it. *Gli stadi dello sviluppo economico*, Torino: Einaudi 1962 vedi l'introduzione p. 20. La teoria di Rostow descrive 5 stadi di sviluppo: società tradizionale, periodo delle condizioni preliminari, decollo, maturità, periodo del consumo di massa. Anche qui è facile vedere l'importanza della transizione, che compare almeno nel secondo e terzo stadio.

67 Ivi, p. 201.

68 Ivi, p. 237.

69 S. Latouche, *Survivre au développement: de la decolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Parigi: Mille et une nuits, 2004, trad. it. *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Torino: Bollati Boringhieri 2004 p. 25 ss e McMichael, Philip, *Development and social change : a global perspective*, Thousand Oaks: Pine Forge press, 1996, trad. it. *Ascesa e declino dello sviluppo: una prospettiva globale*, Milano: Franco Angeli, 2006 p. 222 .

internazionale è costituito da Stati indipendenti, quindi privi del controllo politico diretto di quello che ormai veniva chiamato “Nord del Mondo” sul resto del pianeta, il “Sud” o, con una espressione significativa e che permette di cogliere già ad un livello superficiale di analisi la continuità con l’idea del progresso, “in via di sviluppo”. Lo sviluppo liberale veniva inteso, dalle potenze occidentali come l’unica forma legittima di transizione verso la modernità e soprattutto l’unico degno di essere finanziato dalle neonate istituzioni economiche e finanziarie globali.<sup>70</sup> Non bisogna però commettere l’errore di pensare che le élite dei paesi di nuova indipendenza non abbiano giocato un ruolo importante nell’accettazione di questo modello. Esse, infatti, formatesi spesso nelle madrepatrie coloniali, condividevano pienamente il progetto sviluppatista e modernizzatore pensato con categorie occidentali che si depositarono spesso in forme di nazionalismo terzomondista.<sup>71</sup>

Proprio lo sviluppismo può essere considerato l’ultima versione del Progresso, una forma “morbida”, che, appunto prevederebbe la partecipazione dell’oggetto dello sviluppo, ma che ripresenta i presupposti tipici del progresso, razionalità e universalismo.<sup>72</sup>

Fra le dottrine riconducibili alla filosofia della storia un discorso a parte merita quella, che tanto ha fatto parlare di sé nel mondo delle scienze sociali ma non solo, esposta nel libro di Francis Fukuyama *La fine della storia e l’ultimo uomo*. In un certo senso questo libro è il culmine delle dottrine del progresso liberaldemocratiche, probabilmente non per profondità di riflessione filosofica ma quasi sicuramente per determinazione e sicurezza delle tesi esposte. Vogliamo, in estrema sintesi, porre in evidenza alcuni punti del testo di Fukuyama. Esso si contrapposizione al pessimismo che ha dominato, almeno nel campo filosofico, il XX secolo.<sup>73</sup> Esso si pone quindi l’idea di contrapporsi a tutte le filosofie che avevano criticato l’ingenuo ottimismo imperiale del XIX secolo. Lo fa non attraverso riflessioni filosofiche ma facendo riferimento a dati empirici, quali l’aumento costante del numero di liberaldemocrazie su scala globale, nel pieno della tradizione intellettuale, e della metodologia americana delle scienze sociali.<sup>74</sup>

Fukuyama non si limita ad un semplice “ottimismo” sul destino e sull’espansione della forma statale liberaldemocratica, ma riprende il progetto di una vera e propria filosofia della storia, indicando nella tendenza alla diffusione delle forme democratiche il “senso” della storia: “Solo se noi guardiamo non unicamente agli ultimi quindici anni, bensì all’intera estensione della

---

70 *Ivi*, pp. 53-54.

71 Il più profondo studioso della continuità fra le categorie coloniali e quelle nazionaliste è Partha Chatterjee, specialmente in *Nationalist thought and the colonial world : a derivative discourse?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

72 Su questi temi vedi S. Latouche, *op. cit.* trad. it. pp.25-29.

73 Pessimismo contro cui si scaglia, circa sessant’anni prima, Friedman nel suo già più volte citato libro. G. Friedman, *op. cit.*

74 F. Fukuyama, *The end of history and the last man*, New York : Free Press, 1992 trad. it. *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Milano: Rizzoli, 1992, Valga come esempio la tabella delle pagine 70-71 che mostra l’aumento delle democrazie liberali nel mondo dalle 3 del 1790 alle 61 del 1990.

*storia*, che la democrazia liberale comincia ad assumere un posto del tutto speciale. (...) Il carattere mondiale dell'attuale rivoluzione liberale assume una rilevanza tutta particolare. Esso costituisce un'ulteriore prova che è in atto un processo fondamentale che detta un comune modello evolutivo per tutte le società umane, qualcosa come una storia universale dell'umanità che si muove in direzione della democrazia liberale". Infine tematizza in maniera esplicita la connessione progresso economico-liberalismo-democrazia infrangendo, si potrebbe aggiungere con una certa dose di coraggio, uno dei tabù più spaventosi delle scienze umane, la avalutatività: "Ma noi non possiamo raffigurarci un mondo che sia *essenzialmente* diverso dall'attuale, e nello stesso tempo, migliore".<sup>75</sup>

Chakrabarty liquida in poche righe il lavoro del politologo americano, ed ha molto probabilmente ottime ragioni per farlo.<sup>76</sup> Tuttavia, credo che ci siano due ordini di giustificazioni per inserirlo in un discorso come quello che stiamo portando avanti. Il primo, più banale, è che mostra in maniera lampante che lo storicismo non è affatto, nonostante le critiche a cui è stato sottoposto, un modo di pensare anacronistico, dunque una sua critica non è né un inutile e anacronistico sforzo critico né un esercizio accademico. Il tentativo di pensare nuove categorie temporali proviene anche dall'ambito delle scienze umane. Ad esempio l'economista Serge Latouche si rende conto di questa esigenza molto chiaramente: "Un'altra concezione del Progresso (...) presupporrebbe probabilmente un'altra concezione del tempo, non più visto come lineare, cumulativo ecc. (...)"<sup>77</sup>

Il secondo è che, se sono plausibili le posizioni che abbiamo illustrato nel paragrafo, una critica della temporalità moderna non può prescindere dalla comprensione non solo delle strutture formali del tempo ma anche di come tali strutture siano calate nel reale e come tale pensiero modelli, in larga misura, la struttura del reale, ovvero nei rapporti economici e politici. Dunque, il tentativo, che ormai da anni impegna la filosofia politica, di elaborare concetti che possano costituire la base per il superamento dell'orizzonte della modernità non può fare a meno di partire anche dall'autorappresentazione, dalla narrazione, che il moderno fa di sé.

## 2. Il soggetto della modernità. Una antropologia

Fino ad ora abbiamo tentato di mostrare l'origine critica della modernità, lo stabilimento di un principio razionale che potesse legittimare l'appropriazione della terra e come da tale principio dinamico di trasformazione derivi un'idea di storia, il progresso, e un'idea di Uomo come attore

---

<sup>75</sup> F. Fukuyama, *op. cit.* Trad. it. p. 68-70.

<sup>76</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.* trad. it. p. 15.

<sup>77</sup> S. Latouche, *op. cit.* trad. it. p. 61.

razionale della storia. Ma la trasformazione del mondo non avviene, nonostante le rappresentazioni, in una *tabula rasa*. Avviene in un mondo già pieno di gruppi che seppur pensabili come elemento plasmabile, sono presenti. In questo paragrafo il tentativo è quello di indagare la storia come dinamica del rapporto con l'Altro, osservando il modo in cui la modernità ha affrontato il problema nella presenza di altri gruppi sociali sul globo.

Si spiega così come mai proprio la concezione moderna della storia, in cui all'uomo viene data la possibilità, e la capacità, di costruire un ordine politico si riveli in realtà, attraverso il meccanismo del Progresso, meccanismo di eliminazione delle possibilità concrete di scelta dell'uomo. Quello che sembra aporetico è che proprio nel momento in cui viene a cadere l'ordine cosmico naturale, quindi dato, e l'ordine diventa un compito che ricade sull'uomo gli spazi per la libertà dell'uomo non sembrano allargarsi. L'uomo "fa" la storia, ma la fa secondo un percorso pre-stabilito. Questo problema sarà centrale in tutto questo lavoro.

Questo paragrafo ha un doppio scopo. Il primo è di mostrare l'identità dei soggetti del progresso, ovvero chi progredisce e come conciliare l'idea del progresso con la presenza di gruppi "arretrati", "sottosviluppati", "in via di sviluppo". Si tratta quindi di mostrare il carattere relazionale dell'idea di progresso. Il secondo è quello di mostrare come l'antropologia moderna sia anche una etnologia, e come tale fondazione etnologica dell'antropologia moderna costituisca il presupposto della mentalità pedagogica che informa di sé il Progresso nella sua dimensione di modalità di relazione fra gruppi sociali.

## 2.1. Origini etnologiche della modernità. Identità e narrazione

Se l'Umanesimo è una forma di identificazione dell'umanità allora è l'etnologia ad esserne la prima forma, il primo tentativo di identificazione di un sé comune che non può prescindere da un "altro".<sup>78</sup> Naturalmente non è possibile sostenere che la categoria noi-loro sia un frutto della modernità. Al contrario questa categoria pervade l'intera storia dell'umanità ed è probabilmente coeva all'idea stessa di unità sociale.<sup>79</sup> È interessante piuttosto verificare come la scoperta dell'America fornisca materia etnologica inedita per la rappresentazione di questo rapporto. Si può sostenere che l'etnologia dell'America è stata utile per la definizione non tanto dell'Europa quanto dell'Europa *moderna*. L'opposizione premoderna era, infatti, svolta sul versante oriente/occidente, ed era basata essenzialmente sulla fede cristiana. Tale logica doveva essere ripensata, alla luce della rottura della *Res Publica Christiana*, e "secolarizzata" a causa del

---

78 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, 1973, trad. it. *Antropologia strutturale due*, Milano: Il Saggiatore, 1978, p. 311.

79 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 181-182.

duplice movimento a cui si assistette in pochi decenni. Da un lato le scoperte geografiche confermavano la sfericità della terra e rendevano “linguisticamente realizzabile” l'idea di umanità; dall'altro il concetto di cristiano perse la sua capacità di identificare un gruppo-noi diventando a sua volta controverso.<sup>80</sup> Oltre a queste motivazioni teologico-storiche altre motivazioni, si potrebbe dire geopolitiche, condizionarono la possibilità e le modalità di immaginare un altro radicale. L'immagine dell'oriente, specialmente prima della battaglia di Lepanto, non poteva essere l'immagine dell'Altro inferiore, da civilizzare e perfetta rappresentazione di uno stato primitivo dell'umanità. I musulmani erano, più che una alterità radicale, un nemico radicale, seppur in declino. È opportuno ricordare, con Todorov, che il 1492 è anche l'anno della vittoria contro i musulmani in Spagna e della cacciata degli ebrei non convertiti.<sup>81</sup> Per motivi analoghi anche gli africani costituivano una alterità ma non sufficientemente “altra” da costituire il materiale antropologico di un nuovo inizio. È infatti accertato che alcuni regni africani, soprattutto l'Etiopia, furono presi in considerazione dalla monarchia spagnola e da quella portoghese come possibili alleati contro i musulmani.<sup>82</sup> Inoltre la sproporzione di forza e tecnologie militari non era così grande da permettere una politica di razzia.<sup>83</sup>

La presenza di uomini nuovi, in terre nuove, imponeva una riflessione antropologica strettamente connessa, come già emersa nel paragrafo precedente, alla considerazione sulla natura razionale dell'uomo. Come osserva Pagden, riferendosi al teologo spagnolo Vitoria, il problema era spiegare la natura delle relazioni fra i diversi raggruppamenti umani, “all'interno della repubblica di tutto il mondo (*respublica totius orbis*)” un problema che riguardava profondamente la natura dell'uomo.<sup>84</sup> Per questo non è possibile ritenere i dibattiti intorno alla natura degli amerindi semplicemente parte di un poderoso apparato ideologico. Non bisogna sottovalutare l'importanza della fusione dei piani dell'antropologia e dell'etnologia.

Il portato del primo dibattito intorno al nuovo mondo è la costruzione dell'umanità come soggetto della storia. Non si tratta di dire solo che tale origine costituisca una traccia perdurante, si tratta di segnalare la funzionalità dell'idea di umanità come principio di

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>81</sup> L'importanza della cacciata dei Mori e degli ebrei dalla Spagna musulmana, l'importanza di questo avvenimento nello sviluppo di una coscienza europea in senso moderno, nel contesto della scoperta dell'America, è uno dei temi del saggio di E. Shoat *Columbus, Palestine and arab Jews: Toward a relational Approach to Community Identity*, in K. Ansell-Pearson, B. Parry and J. Squires (eds.), *Cultural Identity and the Gravity of History: On the Work of Edward Said*, New York: Lawrence and Wishart, 1996, pp.90-93.

<sup>82</sup> J. Thornton, *Africa and the africans in the making of the atlantic world, 1400-1800* Cambridge; Cambridge University Press, 1998, trad. it. *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico* Bologna: il Mulino, 2010 p. 41 ss.

<sup>83</sup> *Ivi*, pp. 56 ss Thornton mette in evidenza che l'inadeguatezza delle imbarcazioni europee e la navigazione sottocosta rendeva impossibile uno sbarco in massa sulle coste africane.

<sup>84</sup> A. Pagden, *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge: Cambridge university press, 1982, trad. it. *La caduta dell'uomo naturale e le radici dell'etnologia comparata* Torino: Einaudo 1989. p. 77-79.

ordinamento delle relazioni fra gruppi sociali. Nell'analizzare l'idea moderna di umanità non si può trascendere da questa questione, posta in maniera molto *tranchant* da Peter Sloterdijk: "l' 'umanità' non si forma tramite una libido tesa a creare un genere (...). La convenzione antropologica è stata molto di più il risultato dei vincoli coercitivi del colonialismo."<sup>85</sup>

La scoperta dell'America mostra un tipo di umanità "di tipo nuovo" differenziata secondo una linea di sviluppo temporale, che giustifica in pieno l'affermazione di Galli secondo cui la scoperta del nuovo spazio americano è stata anche la scoperta di un nuovo tempo.<sup>86</sup> Ed è chiaro che non possiamo che pensare questo tempo, con Koselleck, come tempo storico, cioè non tempo naturalisticamente neutro ma impregnato dell'azione dei gruppi sociali. È sul diverso tipo di azione nella storia, e sulla natura, che si differenziano il vecchio e il nuovo mondo.

La scoperta dell'America è la scoperta di una alterità radicale e imprevedibile, addirittura impensabile, ma che riesce a rendere visibile l'idea di umanità, proprio grazie a quella che Todorov chiama "La scoperta che l'io fa dell'Altro." La scoperta del Nuovo Mondo è stata un'esperienza, come sostiene Todorov, di totalizzazione, è stata la scoperta della "totalità di cui [gli uomini] fanno parte", come dice Todorov. Questa scoperta è passata per la separazione della fonte dell'unità dell'Europa, nei secoli precedenti, il cristianesimo.<sup>87</sup>

Gran parte della riflessione della prima modernità sull'America ruotava intorno al problema di come conciliare la comune umanità di "noi" e "loro" e la immensa diversità dei costumi. Il problema teorico antropologico si mischiava in maniera profonda e inestricabile con l'obiettivo politico di giustificare gli insediamenti europei nel Nuovo Mondo. Le riflessioni del teologo spagnolo Francisco de Vitoria vanno esattamente in questa direzione: se gli uomini sono fondamentalmente tutti uguali per natura, come può essere pensata quella differenza che in ultima analisi giustifica la dominazione? Non richiede una nuova riflessione sull'umano? Il fatto che Vitoria affermasse la comune natura dell'uomo rendeva anche i selvaggi parte della storia, facendone una questione non di natura ma di educazione. La comune umanità in questa concezione era data dall'adesione ai *prima precepta*, le leggi naturali date all'uomo direttamente da Dio, ma la mancata capacità di aderire ai *secunda precepta*, le leggi che l'uomo si dà in conformità a quelle divine, li inserisce in uno stadio di minorità.<sup>88</sup>

L'insufficiente uso della razionalità era il difetto di questa categoria di uomini, ciò che impediva loro di partecipare alla storia, specialmente a causa della loro incapacità di pensare il futuro. Idea espressa chiaramente nel 1567 dal giurista spagnolo Juan de Matienzo: "Per loro il futuro

---

85 P. Sloterdijk, *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung. Sphären II. Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, trad. it. parz. *L'ultima sfera: breve storia filosofica della globalizzazione* Roma: Carocci, 2002, p. 161.

86 *Ivi*, p. 31

87 T. Todorov *op. cit.* trad. it. pp. 5-8.

88 A. Pagden *The fall of natural man*, cit. trad. it. p. 116

non esiste: infatti si accontentano di avere cibo e bevande per una settimana, e quando le provviste sono finite, si danno da fare per la settimana successiva”.<sup>89</sup> Nel momento in cui il lavoro ossia, come lo definisce Karl Marx, il metabolismo uomo-natura, viene identificato con l'attività razionale connessa alla natura stessa dell'umanità, tale qualifica non può essere attribuita in maniera aporomatica ai gruppi in cui la trasformazione della natura non assume questa funzione, anche sociale, decisiva. Questo è il meccanismo che pone le premesse antropologiche che articolano i rapporti fra l'uomo occidentale moderno e l'altro, come sarà chiaro dalle prossime pagine.

Questa incapacità di pensare il futuro posta nel contesto dell'origine della modernità significava mettere a rischio l'umanità stessa, esposta alla natura, priva della capacità metabolica di trasformare la natura in un qualcosa di organicamente funzionale all'uomo, come Dio e la ragione imponevano.

Vitoria fu il tramite fra il dibattito spagnolo e quello del resto dell'Europa, fornendo di fatto un importante contributo allo sviluppo del diritto naturale moderno. Grozio, alle prese con la necessità di pensare ad un nuovo ordine richiesto dalle scoperte geografiche, e dalle relative conquiste, riprese le sue argomentazioni nel suo trattato *Mare Liberum*. D'altronde non mancavano, anche in *De jure bellis ac pacis*, riferimenti ad un modo di vivere pre-politico degli indiani d'America.<sup>90</sup> Sia in Locke che in Hobbes è fortemente presente l'idea che i selvaggi americani rappresentassero in qualche modo il mondo prima del contratto sociale che istituiva la società politica, seppur con tutte le differenze che sussistono fra i due autori.<sup>91</sup> Non è necessario interrogarsi se in questi due autori sia o meno sostenibile che lo stato di natura rappresenti una realtà effettiva, incarnata proprio nella figura del selvaggio, come sostiene Landucci, perché la discussione ci porterebbe lontano dall'argomento centrale del capitolo. È però necessario sottolineare come la presenza effettiva ed empiricamente verificata della presenza contemporanea dei selvaggi costituiva quantomeno una immagine molto potente per la formulazione dell'idea dello stato di natura. La condizione del selvaggio rappresentava infatti quasi visivamente “la condizione primitiva e universale dell'uomo” da cui si era “gradatamente elevato”.<sup>92</sup> In altre parole, è la figura del selvaggio americano che permette di pensare un *diverso tempo storico*, che permette di pensare una Storia (anche se non ancora *la Storia* nel senso di Koselleck), una storia che divide sul crinale dell'azione, del lavoro come modo, unico

---

89 Juan de Matienzo citato in *Ivi*, p. 43-44

90 C. Schmitt, *Il Nomos der Erde* cit. trad. it. p. 126. Sul legame fra le scoperte e l'opera di Grozio vedi anche pp. 155 ss e S. Landucci, *op. cit.* in particolare p. 118. Sul ruolo di Grozio di ponte fra i dibattiti spagnoli sulla legittimità della conquista alcune considerazioni utili sono in A. Padgen *Signori del mondo* cit. trad. it. pp. 105-106.

91 S. Landucci, *op. cit.* pp. 114 ss. in riferimento a Hobbes e pp. 151ss in riferimento a Locke.

92 Gibbon, citato in J. Bury, *op. cit.* trad. it. pp. 157-158. Vedi anche Landucci, Sergio, *op. cit.* p. 313 dove si sottolinea l'importanza decisiva dei selvaggi americani per l'idea di progresso.



modo razionale di stare al mondo.

In questo modo diventa possibile spazializzare il tempo stesso, offrendo così una sfera bidimensionale in cui l'azione storica poteva svolgersi. “La prospettiva temporale viene sempre precisata in termini geografici, e poi arricchita con elementi religiosi, etnici, razziali e così via lo schema argomentativo, che rende possibile e al tempo stesso delimita l'esperienza, ritorna di continuo, dal ‘colonialismo’ all’ ‘imperialismo’ alla ‘coesistenza’”.<sup>93</sup>

In questo momento si creano una serie di premesse che definiscono, simultaneamente, una identità e il tipo di razionalità sottesa a tale identità antropologica. In altre parole è il soggetto collettivo dell'umanità a crearsi, premessa delle dottrine politiche della modernità e delle scienze umane.

Il colonialismo e l'imperialismo possono essere considerati materializzazione politica di strutture formali della temporalità, trasformando la struttura relazionale pedagogica in espressione di dominio politico. La rottura dell'ordine tradizionale medievale, insieme alle scoperte geografiche, ha comportato un ripensamento delle categorie con cui l'uomo ha interpretato la sua presenza nel mondo, trovando nella filosofia nella storia il modo di far convivere l'idea che l'uomo fa la propria storia con un'idea di ordine del mondo, come abbiamo più volte sottolineato.

## 2.2. La pedagogia come figura del progresso.

Per capire la funzione della storia nella modernità non è sufficiente osservare il modo in cui “noi” e “altro” si formano e si rinforzano a vicenda. Dobbiamo cercare di gettare luce sul rapporto dinamico e storico che questa relazione implica nella modernità. Chi sono i soggetti della storia? Se il progresso implica una struttura relazionale pedagogica, chi sono le due parti di tale relazione?

Si tratta di precisare quali siano, o chi siano, i termini di questa relazione simmetrica definita dal concetto di progresso, definendo quindi l'identità dell'universale e del particolare, e chi sia l'educatore e chi l'educando, e quali siano i titoli di legittimità che avanza, implicitamente o esplicitamente, il noi nel porsi come figura dell’ “educatore universale”.

Per rispondere nella maniera più possibile accurata alla questione su “chi” sia a svolgere la funzione relazionale e performativa di cui è carica l'idea di progresso dobbiamo innanzitutto riconoscere la scarsa definitezza dell'idea di umanità. La sua ampiezza semantica è, in quanto

---

<sup>93</sup> R. Koselleck, C. Meier, *Fortschritt* in O. Brunner, O. Conze R. Koselleck *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, trad. it. *Progresso*, Venezia: Marsilio, 1995 p.72.

estesa quanto l'umanità biologica, massima, ma proprio per questo non può essere usata *sic et simpliciter* come strumento di azione politica: “Chi si richiama all’umanità dà a questo termine un contenuto linguistico preciso, visto che si può richiamare all’umanità chiunque lo voglia. Dunque occorre decidere chi e che cosa sia l’umanità, per qualificare politicamente il soggetto”.

<sup>94</sup> Paradossalmente però è proprio questa indeterminata ampiezza a costituire primariamente la forza del termine perché almeno in potenza capace di trascendere le dicotomie tradizionali di identificazione dei “gruppi noi” delle culture occidentali, come elleno-barbaro o cristiano-pagano, per rimanere nell’ambito della discussione koselleckiana.<sup>95</sup> Grazie a questa indefinitezza il concetto di umanità ha rappresentato un riferimento pressoché imprescindibile per tutti i più importanti progetti politici della modernità in quanto indispensabile per l’elaborazione di una dottrina politica universale. Dobbiamo però mostrare il meccanismo dinamico che permette di riassorbire i “particolari”, “l’altro”, all’interno dell’universale, il “noi-umanità”.

Per chiarire questo punto è necessario tenere presenti alcuni punti emersi in precedenza. L’idea di responsabilità dell’uomo sul mondo, l’idea di un soggetto razionale essenziale, l’idea di una storia a disposizione dell’uomo perché priva di ordine.

Chi sono gli uomini che fanno la storia? Sono quelli che la fanno. Possiamo aggiungere *solo* quelli che la fanno, cioè agiscono, non sono passivi. Sappiamo infatti che l’universale su cui la concezione moderna della storia si basa non è *ancora* davvero universale, perché solo una parte dell’umanità ha compreso il funzionamento della storia e può agire al suo interno, grazie alla sua comprensione autonoma e razionale. È questa coscienza che fa nascere la prima attribuzione di soggettività del Progresso: “Noi”, si potrebbe aggiungere “noi che facciamo la storia”. L’uso dei concetti di Noi e Voi risponde a una funzione di auto definizione che separa le diverse unità sociali. Come sostiene Koselleck “il semplice uso di ‘noi’ e ‘loro’ caratterizza certo aree inclusive ed esclusive, e in questo senso è condizione della possibilità e della capacità di intrattenere rapporti. Ma un gruppo-noi può diventare un’unità di azione politicamente efficace solo in forza di concetti che contengono in sé qualcosa di più di una semplice indicazione o denominazione”.<sup>96</sup> Dunque, se vogliamo delineare tale gruppo-noi come un’unità di azione dobbiamo qualificarlo ulteriormente sul piano della prassi politica e non più solo sul piano delle strutture formali, ed è qui che l’attribuzione alla razionalità del lavoro del carattere di discriminare fra umanità immatura e umanità compiuta mostra la sua pregnanza perché permette di disarticolare il rapporto fra la forma e la pratica storica.

Si profila qui una risposta alla domanda su com’è stato possibile che il “fare la storia della modernità” fondata sulla libertà della ragione si risolva in una singolarizzazione: non è possibile

---

<sup>94</sup> Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 210.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 181.

risolverlo sul piano concettuale a meno di non capire che la definizione di un gruppo noi è una delle funzioni essenziali della filosofia della storia, e che passa attraverso l'individuazione di una razionalità essenziale e la conseguente eliminazione di altre modalità di agire e di conoscere. Il gruppo-noi-che-facciamo-la-storia della modernità è decisamente un'unità di azione politica con caratteristiche peculiari. Una delle caratteristiche è che il *noi* tende a pensarsi come un "tutti" alla luce della sua universalità, riducendo nel contempo il *voi* a un residuo temporale, un "non ancora" che pone in condizioni di minorità. La seconda caratteristica da sottolineare è che, nonostante sia spazialmente localizzabile, il gruppo noi della modernità pensa la propria identità soprattutto in relazione alla temporalità.<sup>97</sup> La differenziazione essenziale non si riferisce solo ad un confine geografico ma soprattutto alla posizione più avanzata occupata sul vettore-storia. È nello spazio aperto fra il noi concreto e il tutti dell'universalismo razionale, pensato come essenza dell'umanità, che opera la concezione della storia come progresso dell'umanità tramite l'impiego della razionalità.

Il punto centrale è proprio questo: il Noi della modernità occidentale diventa, saldandosi con l'idea di Uomo, di universalismo e con la pedagogia temporale, principio di azione. Il confine noi-loro si snoda proprio fra chi è capace di azione storica e chi non lo è, e viene tracciato non sul terreno naturalistico, per quanto l'ideologia del Progresso sia facilmente permeabile dalle ideologie razziste di stampo positivistico e social-darwiniste, ma sul terreno della storia e della civiltà, rendendo così pensabile un'azione performativa, che, postulando una differenza meramente genetica e razziale sarebbe più difficilmente razionalizzabile.<sup>98</sup>

È possibile individuare all'interno di questo schema formale una pluralità di "noi" in concorrenza su quale sia il "vero" noi, cosicché la definizione del gruppo-noi risulti dalla concorrenza fra élite e ideologie. Naturalmente le due grandi ideologie che, partendo da presupposti in buona parte analoghi, hanno combattuto questa lotta sono stati liberalismo e comunismo il cui uso dell'idea di Progresso è stato sostanzialmente lo stesso.<sup>99</sup> Lungi dal voler prendere in analisi questo aspetto del rapporto fra particolare e universale, la nostra prospettiva postcoloniale ci impone di leggere la dicotomia noi-loro legata alla filosofia del progresso, intesa come legame inscindibile di temporalità lineare e compresenza di macchie di non-

---

97 Non vogliamo certo dire con questo che la dimensione spaziale non sia rilevante. Anzi, rintracciare la particolarità spazialmente definita dell'universalismo moderno è fondamentale, ed è uno dei temi centrali della critica postcoloniale. Tuttavia è necessario, nel ragionamento che stiamo conducendo, enfatizzare soprattutto la dimensione temporale.

98 Non certo nostra intenzione sottovalutare l'impatto della questione della razza. Stiamo solamente suggerendo che la razza è una sorta di "caso particolare" all'interno di categorie temporali che rivestono lo stesso meccanismo escludente. Il fatto che il razzismo culturale sia così facilmente intercambiabile con il razzismo biologico sembra andare in questa direzione. Per "più difficilmente razionalizzabile" intendiamo semplicemente dire che postulare una differenza genetica incolmabile renderebbe insensato qualsiasi approccio pedagogico all'alterità.

99 R. Koselleck, C. Meier, *Fortschritt*, cit. trad. it. p.103.

contemporaneità nella prospettiva spaziale del rapporto coloniale. In altre parole, dobbiamo rendere conto dell'articolazione spaziale di tali strutture temporali, osservando che, se prendiamo sul serio la pretesa della filosofia della storia di essere storia dell'intera umanità, la diversa temporalità connota lo spazio articolandolo gerarchicamente. In altre parole, è sufficiente, almeno per il momento, pensare che in ogni caso il "gruppo-noi" è rappresentato da una élite occidentale.

Rimane ancora da precisare la struttura del rapporto noi-altro che può essere definito pedagogico, come già emerso in alcuni punti.

Le premesse fondamentali su cui si basa la pedagogia del tempo storico moderno sono due. La prima è che l'uguaglianza formale dell'umanità è il primo principio di ordinamento dell'umanità, perché altrimenti non sarebbe giustificabile alcuna nozione pedagogica di cambiamento. La conseguenza di ciò, ed è il secondo punto, è che la figura essenziale del rapporto noi-altri non è più quello padrone-schiavo, ma quello padre-figlio, o più genericamente adulto-bambino. Il rapporto non è solo di alterità radicale ma di paternalismo. Gli attributi dell'altro fanno riferimento ad una immaturità ad un "non ancora" che mostra la sua posizione di difetto. Non si tratta assolutamente di sostenere l'assenza nella modernità, di meccanismi di dominio, ma che la forma in cui essi venivano attuati presuppone la presenza di una aspettativa di sviluppo delle capacità del dominato. L'altro non è dominato nella prospettiva di una radicale diversità, una quasi animalità, ma proprio in quanto passibile, formalmente, di diventare "come noi".

Di centrale rilevanza è il passaggio dalla concezione dello schiavo naturale a quella del bambino naturale, su cui Anthony Pagden ha scritto un importante testo.<sup>100</sup> Questo passaggio è parte fondamentale del passaggio da un ordine naturale ad un ordine artificiale. Essere schiavi per natura significa fondamentalmente essere dotati di a-storicità e, dunque, di immutabilità. Lo schiavo rimarrà tale per sempre. Essere bambini implica almeno la possibilità di una educazione e la possibilità di una azione pedagogica. Il rapporto noi-loro lascia però presagire un ambito di non umanità al di fuori da questa relazione, una sorta di baratro in cui "loro" rischiano di ricadere in assenza della conformazione alla modalità di azione stabilita dal noi. È l'uguaglianza universale e formale del genere umano che costituisce la base delle dottrine della filosofia della storia, perché mostra come sia possibile la compresenza di una grande varietà di forme di vita associative distinguibili per il "grado di civiltà" e dunque in base alle differenti socialità di questi gruppi di uomini. Secondo la prospettiva razionale, che formalmente neutralizza le differenze di carattere religioso o etnico, è chiaro come ad un soggetto universale non possa che corrispondere una storia universale, capace di assorbire le differenze sincroniche in un percorso diacronico. Nel colonialismo la filosofia del progresso trova la sua materializzazione e a sua

---

100 A. Pagden *The Fall of Natural Man*, cit.

volta il colonialismo trova nella filosofia del progresso non una semplice ideologia o giustificazione politica ma una legittimazione filosofica e morale profondamente inscritta nelle categorie della modernità. La missione coloniale dell'uomo occidentale, non semplicemente delle potenze occidentali, viene così a essere compresa come momento di invero dell'idea di umanità e di storia formata dall'inizio della modernità fino alla rivoluzione francese, formalizzata poi nelle filosofie tedesca e francese, come emerge dagli studi di Koselleck. L'Europa non era tanto un semplice "modello" che mostrava al resto del mondo l'immagine più umana dell'umanità, ma soprattutto un percorso, un insieme di tappe da ripercorrere, quando non addirittura un insieme di leggi da seguire. Oppure l'Occidente poteva, in virtù della sua conoscenza dei meccanismi della razionalità, usare le colonie come "tavolo da laboratorio" della modernità, su cui le élites europee potevano compiere esperimenti sociali, di organizzazione del lavoro di massa, di controllo demografico. Ed è giusto anche rimarcare come spesso tali esperimenti, dopo il successo sulla "cavia" coloniale, venivano applicati anche all'interno delle madrepatrie.<sup>101</sup> Questo è un punto importante. La razionalità elaborata a partire dalle colonie poteva essere usata per rendere conto dei comportamenti del non-razionale interno ossia il povero, il lavoratore a giornata, il salariato. Per Acosta, ad esempio, sia i contadini europei sia i selvaggi americani potevano essere educati attraverso metodi analoghi. Acosta, fra gli osservatori più acuti della realtà americana, esplicitamente paragonava i selvaggi d'America agli antichi irlandesi e inglesi, capaci di innalzarsi a un elevato livello di civiltà.<sup>102</sup>

il discrimine causato dall'uso corretto della ragione, quindi dal lavoro, non è tanto, quindi, quello fra umano e non umano ma tra civile e non civile. La rottura dell'uguaglianza naturale è causata, come mostra chiaramente Locke, dal non-lavoro, una vera e propria colpa che costituisce la forma di esclusione delle classi non proprietarie.<sup>103</sup> La possibilità di rinviare dall'America all'Europa mostra chiaramente che il campo non è più meramente quello del selvaggio, ma è diventato quello dell'umanità.

101 Lo sottolinea S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale*, Verona: Ombre corte, 2008 pp. 58-59.

102 A. Padgen, *The Fall of Natural Man*, cit. trad. it. pp. 213-214.

103 Su Locke vedi Dunn, J. *The political thought of John Locke : an historical account of the argument of the 'Two treatises of government'* Cambridge : Cambridge university press, 1969 trad. it. *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna; il Mulino, 1992 p. 128, e Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press. 1962, trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* Milano: ISEDI, 1973 p. 254. Interessante come Macpherson mostra che un diverso tipo di razionalità sia alla base della differenziazione di classe nel pensiero di Locke. Sul significato del lavoro come obbligo morale e razionale vedi M. Bohlender, *Povertà, lavoro e società civile: il governo dei poveri nell'epoca della ricchezza delle nazioni* in *Filosofia Politica*, (2000), n. 1. In Kant si riproduce la stessa dinamica, frutto articolata sulla distinzione *operari/artifices*. Il cittadino deve essere proprietario. Deve cioè essere in grado di acquistare tramite l'alienazione di una qualche opera, "non attraverso la concessione che egli dia ad altri di far uso delle proprie forze". I. Kant, *Sopra il detto comune "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma: Laterza, 1995 p. 142. Per una discussione di queste posizioni vedi J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand: Neuwied 1962, trad. it. *Storie e critica dell'opinione pubblica*, Bari: Laterza, 1974 p. 127 ss.

Possiamo dunque pensare la modernità come soglia oltrepassata la quale si diventa adeguati ad assumersi l'onere dell'autoaffermazione. L'idea di un "entrare" nella modernità è fondamentale perché l'idea di soglia, di un obiettivo, del divenire storico della modernità, mostra chiaramente la natura relazionale e dinamica dei rapporti fra gruppi oggetto di questo paragrafo. È importante notare come questa dimensione temporale della soglia di ingresso tenda, nel contesto relazionale del colonialismo, a collassare su quella spaziale. È proprio questo collasso che spinge ad identificare gli extra-europei con l'arretratezza, declinata spesso in termini di tradizione, come approfondiremo meglio in seguito. È a questa nozione di "ingresso" nella modernità, oltre che all'idea di responsabilità verso l'ordine del mondo, che bisogna collegare l'idea di insegnamento storico e di pedagogia. I gruppi che sono stati capaci di costruire la modernità devono metaforicamente assumere il ruolo di maestri nei confronti del resto dell'umanità.

Si crea così una struttura relazionale spazio-temporale dove "qui" coincide con "ora" come "lì" coincide con "prima". È grazie all'inserzione di questa dimensione spaziale che la presenza del non-contemporaneo può essere spiegata ed assorbita in una temporalità lineare.<sup>104</sup> La dimensione pedagogica ci permette di completare questa relazione aggiungendo il "noi" e il "loro" : "noi, qui, ora, dobbiamo fare in modo che loro, ancora lì, possano diventare parte effettiva dell'Umanità universale". La transizione che avviene a causa di questa relazione pedagogica può essere considerata d'altronde come l'aspetto sincronico del progresso, mentre ciò che è avvenuto in Europa può essere considerata la dimensione più strettamente diacronica.

<sup>105</sup> Inserendo il passato nel percorso globale dell'umanità, nella Storia resa singolare collettivo, individuandone gli snodi cruciali, mostrandone le dinamiche, e quindi svelandone il significato, l'uomo può stabilire la relazione che lega al futuro il passato ed il presente, giustificandoli.<sup>106</sup> "Se la storia diventa un'unica manifestazione del processo educativo cui soggiace il genere umano, ogni passato perde naturalmente parte della sua forza. I singoli insegnamenti si risolvono tutti nell'organizzazione pedagogica complessiva"<sup>107</sup>. L'idea di umanità poteva trovare pieno compimento solo con l'espansione continua della ragione da una piccola élite all'intero genere umano.<sup>108</sup> Per prendere in prestito una espressione di Koselleck: "La coscienza dei soggetti viene incatenata a un finito 'non-ancora' che possiede la struttura formale di un dover essere perenne".<sup>109</sup> Questo è il meccanismo formale che regola il rapporto noi-loro che,

---

104 La paternità dell'espressione "contemporaneità del non contemporaneo" è di Ernst Bloch. Vedi E. Bloch *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1935, trad. it. *Eredità del nostro tempo*, Il saggiatore: Milano, 1992.

105 H. White, *Metahistory* cit. p. 111.

106 H. Blumenberg, *op. cit.* p. 39.

107 Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. pp. 47-48.

108 H. White, *Metahistory*, cit. pp 61-63.

109 H. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 27.

seguendo Hayden White, si potrebbe chiamare sineddotico nel quale una parte ritiene di avere un rapporto privilegiato con il tutto di cui si considera la parte più avanzata, introducendo una diversità qualitativa all'interno della dicotomia. Questa introduzione di un principio di qualità si connette al progetto pedagogico del progresso, che trasforma così il concetto universalistico della modernità in un concetto d'élite.<sup>110</sup>

È evidente che la costruzione antropologica che abbiamo qui descritto implica che la storia sia un elemento fondamentale dell'identità dei gruppi sociali. La storia è centrale nella percezione che ogni gruppo ha di sé. La produzione dell'identità sociale avviene anche attraverso un processo di discontinuità e differenziazioni: fra epoche, fra società, fra passato e futuro. Secondo Michelet vi è una identificazione, ricordata da Michel de Certeau, fra la storia e l'autobiografia di una nazione di un popolo o di un partito. Secondo de Certeau la storia si svolge attraverso l'articolazione fra l'atto che essa pone e la società che riflette; la frattura, di continuo rimessa in causa tra un presente e un passato; il duplice statuto dell'oggetto che è un 'effetto di reale' nel testo e il non-detto implicato nella chiusura del discorso".<sup>111</sup>

Narrare la storia è allora momento decisivo della produzione della identità di un gruppo sociale. A maggior ragione il carattere dinamico della modernità implica che la scrittura della storia retroagisca sulla politica, non mostrando una ripetibilità degli avvenimenti bensì il processo selettivo che ha portato ad emergere e a prevalere politicamente la ragione dei gruppi presso cui questo processo si è manifestato per primo o con maggiore intensità. In altre parole la narrazione storica è parte del processo di autoidentificazione del gruppo sociale.

La centralità della storia come mezzo di costruzione dell'identità allarga l'interesse della questione oltre l'interesse per la filosofia della storia e per la pratica storiografica, in direzione del rapporto fra storia, identificazione e forme espressive puramente letterarie. Probabilmente non è un caso che la Storia, singolare collettivo, nasca nella seconda metà del XVIII secolo contemporaneamente alle forme letterarie che meglio definiscono l'identità e la soggettività borghese, cioè il romanzo autobiografico e il romanzo epistolare.<sup>112</sup> Potremmo affermare che la narrazione della Storia trasporta su un piano collettivo questa identità, che diventa identità di una civiltà europea.<sup>113</sup> Come quelle forme romanzesche appaiono il modo adeguato di esprimersi

---

110 R. Koselleck, C. Meier, *Fortschritt*, trad. it. p. 75.

111 M. De Certeau, *op. cit.* trad. it. p. 58.

112 Il classico su questi temi è J. Habermas, *op. cit.* trad. it. pp. 60-73. Sui legami fra letteratura, storia e azione politica vedi anche B. Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London-New York: Verso, 1983, trad. it. *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi* Roma: Manifestolibri 2005, e E. J. Hobsbawm, T. Ranger (eds) *The invention of tradition* Cambridge: Cambridge university press, 1983 trad. it. *L'invenzione della tradizione* Torino: G. Einaudi, 2002 H. Bhabha (ed.) *Nation and narration*, London-New York: Routledge, 1990, *Nazione e narrazione* Roma: Meltemi 2007.

113 Al riguardo si pensi solo a due romanzi, che inquadrano il problema dell'identità e dell'azione storica. Il primo, posto al culmine del primo colonialismo è *Robinson Crusoe* in cui il mito dell'uomo, qui si può dire chiaramente dell'individuo, che trasforma il mondo in un luogo a lui adatto si intreccia con il mito della civilizzazione del selvaggio e dell'intraprendenza della prima borghesia. Il secondo è *Kim* di Rudyard Kipling situato invece al

del nuovo soggetto borghese la narrazione storica appare essere il modo in cui la narrazione di una civiltà razionale e “illuminata” si costruisce a partire dalla prefigurazione dell’atto che compirà.<sup>114</sup>

Ciò avviene perché, per ritornare alle riflessioni in apertura di capitolo, la storia è il modo, prettamente europeo, di concepire il tempo storico. È l'accettazione, non necessariamente consapevole, delle qualità moderne del tempo storico, vale a dire un certo tipo di razionalità, una concezione lineare della storia, l'idea del progresso, che crea l'ambito di validità della concezione moderna della storia, non l'adesione ad un certo ambito di studi. Inoltre, ed è il secondo aspetto centrale a riguardo, è la riflessione sull'idea moderna di umanità ad essere veicolo di concezioni “storicistiche” all'interno dell'intero campo culturale europeo occidentale. Ma su questi temi torneremo nel prossimo capitolo, in cui lo studio di Edward Said permetterà di collegare la concezione della storia a quello della cultura.

### 3. Strutture formali del tempo

Credo che sia adesso importante definire, riferendoci ancora una volta alle analisi di Koselleck, i caratteri formali dell'esperienza storica, perché ciò permette di ricondurre ad unità gli elementi emersi fino a questo momento. Il tentativo, ambizioso e sostanzialmente riuscito, di Koselleck è quello di formalizzare in maniera rigorosa l'esperienza del tempo storico della modernità occidentale, a partire dagli elementi base, passato, futuro, esperienza, aspettativa.

Il punto di partenza che assume è il momento, a metà del settecento, in cui avviene il passaggio dalla “storia di” (*Historie*) alla “storia in generale” (*Geschichte*). Ci interessa leggere la formalizzazione koselleckiana come esito di un insieme di pratiche politiche, etnologiche, narrative quali quelle mostrate nei precedenti paragrafi. Non che si tratti, naturalmente, di una derivazione diretta. Si tratta di mostrare il passaggio dall'origine della modernità nei secoli XVI e XVII e la formalizzazione illuministica, mostrando la storicità di questo passaggio. Che passino alcuni secoli prima della formalizzazione di un concetto già operante nella prassi storica non è sorprendente, ed è lo stesso Koselleck a sottolinearlo a proposito del termine “modernità”.

---

culmine dell'impresa coloniale inglese dell'Ottocento in cui il meccanismo educativo del progresso si intreccia con la questione dell'identità della civiltà occidentale nell'indimenticabile formula del “fardello dell'uomo bianco.” I. Watt, *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, trad. it. *Miti dell'individualismo moderno: Faust, don Chisciotte, don Giovanni, Robinson Crusoe*, Roma: Donzelli, 1998. Su Kipling vedi CI pp. 159 ss.

114 Facciamo riferimento al modo in cui Hayden White pensa la narrazione. Vedi H. White, *Forme di storia* cit. capitoli 2 e nove in particolare pp.179.

115 Queste osservazioni sono state avanzate a proposito dei “quattro secoli” che emerge il termine dall'inizio dell'epoca poi chiamata “moderna”. R. Koselleck (ed.) *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1976 trad. it. *Gli inizi dell'età moderna* Milano: vita e pensiero 1997 pp.351-353



Abbiamo già visto che una delle differenze centrali fra la concezione del tempo storico nell'età premoderna e nell'età moderna è che nella seconda tende a scomparire l'antica visione della *historia magistra vitae*, basata essenzialmente su una struttura temporale di ripetibilità degli eventi. Questa concezione temporale non presentava una sostanziale diversità qualitativa fra passato e futuro che rappresentavano sostanzialmente uno stesso orizzonte di possibilità che poteva essere compreso dagli storici e dai decisori politici, almeno in linea di principio. Per dirla con le parole di Koselleck, "la struttura temporale della storia trascorsa delimitava uno spazio continuo di esperienze possibili".<sup>116</sup>

Nell'età moderna il meccanismo cambia in maniera netta. All'inizio del capitolo abbiamo individuato nell'idea che la storia sia un qualcosa a disposizione dell'uomo, e che rappresenti un tempo storico sganciato dalla cronologia di stampo naturalistico, il carattere distintivo della concezione moderna del tempo storico. Perso l'ordine cosmico provvidenzialistico, l'uomo fa la storia perché nessun altro può farla per lui.<sup>117</sup> Non c'è più un ordine garantito preventivamente dalla divinità e dunque l'uomo ha l'onere di mantenerlo, in un mondo non più creato su misura per la sua esistenza. Il contesto in cui l'idea di Storia si sviluppa è quello, descritto da Blumenberg, della perdita dell'ordine storico medievale. Anche Friedman, correttamente, osserva che finché l'escatologia cristiana cattolica avesse mantenuto l'idea che la Terra è semplicemente un'attesa in quanto "il vero dramma si svolgeva altrove" l'uomo non avrebbe potuto avere fiducia nel progresso.<sup>118</sup>

Nella modernità la "piena realizzazione dell'uomo" a differenza di una sua mera esistenza, è completamente nelle mani dell'uomo. La non predisposizione del mondo per l'uomo da una parte offre all'uomo la libertà di "fare" la storia ma la felicità dell'uomo, o la realizzazione di un ordine che possa permetterla, dipende esclusivamente dal suo impegno.<sup>119</sup> L'uomo si considera, infatti, l'unico soggetto capace di agire in quella totalità che è la storia. "Allora egli può ritenere possibile derivare dall'autocomprensione razionale del soggetto, demiurgico, o addirittura creatore, il corso della storia".<sup>120</sup>

La nascita di un concetto di *Storia* è parte integrante del trapasso del mondo all'età moderna anche se ciò non vuol necessariamente dire che età moderna e Storia si siano sviluppate contemporaneamente. Koselleck non è *tranchant* nell'indicare una soglia di inizio dell'età moderna. Nell'introduzione a *Gli inizi del mondo moderno* indica nel periodo 1750-1850

---

116 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 32

117 Lo osserva H. Blumenberg, *op. cit.* trad. it. p. 514

118 F. Georges *op. cit.* trad. it. p. 27.

119 H. Blumenberg, *op. cit.* trad. it. pp. 144 e 212.

120 *Ivi*, p. 40.

“l’ipotesi della soglia epocale d’inizio della nostra modernità”.<sup>121</sup> Nel primo capitolo di *Vergangene Zukunft* indica nella seconda metà del secolo XVII il momento in cui “si visse e si seppe di vivere in un tempo nuovo”.<sup>122</sup> L’età moderna, che Koselleck identifica con la perdita dell’ordine e la consapevolezza di vivere in un tempo nuovo, ha reso necessario un nuovo modo di pensare il futuro.

Koselleck individua due modalità di schematizzazione del futuro nell’età moderna. La prima è quella della prognosi razionale e la seconda è quella della filosofia della storia. Dal nostro punto di vista è particolarmente importante osservare l’intrecciarsi di queste due prospettive, che Koselleck, pur riconoscendone le frequenti connessioni, lascia separate. Consideriamo il legame della prognosi con l’azione politica. “Mentre la profezia trascende l’orizzonte dell’esperienza calcolabile, la prognosi sa di essere legata alla situazione politica. Lo è a tal punto che fare una prognosi significa già cambiare la situazione. *La prognosi è un momento consapevole di azione politica*. Fa riferimento a eventi nuovi, di cui favorisce la nascita. Il tempo scaturisce quindi dalla prognosi in modo imprevedibilmente prevedibile. La prognosi produce il tempo a partire dal quale ed entro il quale essa disegna sé stessa”. Il concetto di prognosi è un concetto di previsione razionale. La prognosi è un’analisi della situazione in un dato momento effettuata al fine di effettuare calcoli politici che possano ricondurre gli eventi futuri ad un insieme di accadimenti più o meno probabili ma comunque appartenenti ad un insieme definito e determinabile.<sup>123</sup>

Il tipo di futuro di cui si tratta è dunque non tanto qualcosa a disposizione dell’uomo quanto qualcosa che l’uomo può comprendere in virtù delle informazioni derivate dagli esempi della storia passata. Pertanto ci troviamo in una prospettiva temporale che esclude la possibilità per l’uomo di intervenire sulla storia, sul futuro negli aspetti strutturali. La caratteristica precipua di questo schema è, per Koselleck, l’impossibilità del verificarsi di un evento assolutamente nuovo. Il calcolo della previsione può essere effettuato mediante ricorsi ad avvenimenti del passato o comunque facendo ricorso a categorie di prudenza. Questo è l’orizzonte temporale tipico dell’antichità e della cristianità. Le due figure della temporalità tipiche erano da un lato le temporalità cicliche, dunque l’idea che il tempo seguisse un percorso prestabilito, dall’altro l’idea che, in attesa del giudizio universale, la storia non potesse essere teatro di cambiamenti sostanziali.<sup>124</sup>

La rottura definitiva dell’orizzonte temporale premoderno fu causata dalla filosofia della storia.

---

121 R. Koselleck, (ed.) *Studien zum Beginn der modernen Welt* cit. Trad. it. p. X

122 R. Koselleck *Vergangene Zukunft* cit. Trad. it. p. 20.

123 *Ivi*, pp. 21-22.

124 Vedi tutto il primo capitolo di R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. Per quanto riguarda la temporalità cristiana è utile K. Löwith, *Meaning in History*, cit. in particolare i capitoli su Agostino e sull’interpretazione biblica della storia.

Non è assolutamente facile definire con precisione cosa si intenda con l'espressione "filosofia della storia" e renderla strumento epistemologicamente efficace. Senza avere la pretesa di esaurire in poche righe i problemi legati a questo plesso concettuale, cercheremo di metterne in evidenza alcuni elementi particolarmente utili per il nostro discorso.

La filosofia della storia è essenzialmente un'idea del tempo storico che pone il futuro come termine *ad quem* della storia. L'azione nel presente viene sempre riferita ad una possibilità che si verificherà nel futuro e che della *praxis* deve essere il fine, o il principio guida. Il passaggio dalla temporalità premoderna alla temporalità moderna avviene nel momento in cui il futuro non è più, come era stato nelle epoche precedenti, una ripetizione del passato o un campo di possibilità limitate. È uno spazio vuoto, aperto alla progettazione dell'uomo e alla sua azione e il futuro diventa campo aperto alle attese escatologiche, fondate sulla possibilità di fare la storia e giustificate dalla ragione.

Per questo la filosofia della storia è "portare alla luce un tempo determinato solo in base alla storia".<sup>125</sup> Il significato di questa espressione è che il tempo storico non è semplicemente una cronologia, uno scorrere neutro del tempo, ma la deposizione di una serie di avvenimenti storici legati, ovviamente, all'azione dell'uomo. Tale idea ha anche un importante significato epistemologico e gnoseologico, perché la storia diventa comprensibile, e dunque oggetto di studio specialistico, nel momento in cui viene svelata la direzione degli eventi e il loro concatenarsi razionale. Si crea così un legame intimo fra la razionalità, la conoscenza, l'azione e il tempo storico del futuro. "Il futuro diviene la conseguenza di azioni presenti, queste divengono la realizzazione di conoscenze attualmente disponibili. Solo così il progresso diventa la somma delle determinazioni del futuro attraverso il presente ed il suo passato".<sup>126</sup> Possiamo dire quindi che vi sia qui una sorta di capovolgimento: se prima il futuro era funzione del passato adesso il passato è leggibile solo in funzione del futuro.

Il futuro diventa così uno spazio, paradossalmente, pieno, nel senso che è occupato dal progetto di ciò che bisogna farne. "La potenza intrinseca della 'storia' cresce con la sua fattibilità. I due termini si fondano ognuno sull'altro. Comune a entrambi è la disgregazione dello spazio dell'esperienza tramandata, spazio che finora pareva determinato a partire dal passato, ma che adesso è andato in pezzi".<sup>127</sup> Lo spazio di libertà che si crea grazie all'idea di fattibilità della storia fa sì che l'idea di storia sprigioni una forza enorme, a disposizione di chi si assuma l'onere di una pianificazione del futuro stesso, come emerge dalla forza dirompente che le rivoluzioni assumono in età moderna.<sup>128</sup>

---

125 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 47.

126 H. Blumenberg *op. cit.*, trad. it. p. 40.

127 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 50

128 Ciò è facilmente comprensibile se si considera il significato nuovo che il termine rivoluzione assume nella modernità, abbandonando il senso, di derivazione astronomica, di ritorno per assumere quello di nuovo inizio.

In base a queste pur brevi riflessioni possiamo individuare lo scheletro della filosofia della storia che si delinea come una idea del divenire storico costruita su tre elementi essenziali. Il primo è la capacità di azione dell'uomo nella storia. Il secondo è un meccanismo di prognosi-diagnosi basato sulla comprensione e sull'auto-comprensione razionale dell'uomo. Il terzo elemento è quello della pianificazione del futuro.

È quasi superfluo ricordare che questa concezione universalistica e razionale della storia non fu concepita coerentemente e compiutamente fin dall'inizio della modernità. Bisognerà aspettare l'illuminismo perché questi temi, impliciti, in maggiore o minor misura, in molte delle filosofie politiche e delle storie pre-illuministiche, diventino oggetto di riflessione esplicita.

Fu allora che la storia divenne oggetto di riflessione filosofica e fu sentita fortissima la necessità di scrivere la storia non più come una miriade di storie particolari, storie "di", ma come "storia in generale" intesa come storia universale del genere umano. "Lo storico degno di questo nome deve presentare ogni evento come parte di un tutto, o, che è lo stesso, mettere in luce, in ogni evento, la forma della storia in generale".<sup>129</sup> Per dirla con la celebre espressione di Koselleck, la storia diventa così un "singolare collettivo".<sup>130</sup> Questa concezione della storia pone due problemi evidenti. In primo luogo se la storia deve essere scritta come un tutto più o meno unitario deve essere messa in evidenza una direzione verso cui la storia procede e un modo di dispiegarsi sincronico delle parti. In altre parole, bisogna comprendere come le diverse parti del mondo siano collegate, data la loro, almeno apparente, irriducibile pluralità da un punto di vista empirico.

È necessario soffermarsi per ora su quest'ultimo punto. Koselleck ci offre la possibilità di esplorare il legame fra le "parti" dell'umanità dal punto di vista delle strutture formali della temporalità. Tale analisi ci è di grande aiuto perché è attraverso strutture formali che si può pensare l'interazione di diversi tempi. La tipologia elaborata da Koselleck presenta la seguente tripartizione.

Il primo modo temporale di esperienza è l'irreversibilità degli eventi. Tale modalità prevede l'interpretazione degli eventi attraverso l'inserimento degli accadimenti secondo il decorso dal prima al poi. Il secondo è la ripetibilità degli eventi, sia intesa come identità, sia come "ritorno di costellazioni" o "loro coordinamento". Terza e ultima modalità è quella che Koselleck chiama della "contemporaneità del non-contemporaneo". Ciò significa che "in presenza di un'identica cronologia naturale si possono avere differenti classificazioni di decorsi storici. In questa

---

La rivoluzione diventa quindi, in età moderna, il momento essenziale, e drammatico, della capacità costruttiva dell'uomo che passa per la distruzione dell'ordine civile e sociale del passato. Per un excursus sul concetto di rivoluzione vedi M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Bologna: Il Mulino, 2001, oltre al classico K. Griewank, *Der Neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Entwicklung*, Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1955, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna: origini e sviluppo*, Firenze: La nuova Italia, 1979.

129 Humboldt citato in R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 43.

130 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 4

rifrazione temporale sono contenuti strati temporali diversi, che hanno una durata differente a seconda dei soggetti dell'azione o della situazione esaminate, e che dovrebbero essere misurati uno rispetto agli altri".<sup>131</sup> Questa modalità tiene dunque conto, alla luce della definizione di tempo storico, del fatto che diversi gruppi sociali possano avere, e di fatto è probabile che abbiano, differenti temporalità. Questa configurazione ha particolare rilevanza per il nostro discorso perché la gestione sincronica di diversi tempi storici (o come vedremo, di una temporalità e di una a-temporalità) è il precipuo problema a cui deve rispondere la modernità in presenza di culture altre.

Proprio a proposito della presenza delle culture altre è necessario aprire una breve parentesi sullo storicismo che, secondo Koselleck, rappresenta l'altra faccia della stessa medaglia composta anche dalla filosofia della storia.<sup>132</sup> L'uso del termine storicismo richiede un indispensabile chiarimento terminologico e concettuale. Secondo la definizione di Paul Hamilton lo storicismo è "un movimento critico che insiste sull'importanza primaria del contesto storico per l'interpretazione dei testi di qualsiasi tipo" e la sua origine viene fatta risalire all'opposizione all'idea universalistica dell'illuminismo, nella convinzione della insopprimibile varietà della natura umana.<sup>133</sup> Dunque lo storicismo sembra essere l'alternativa alla filosofia della storia e alla sua idea di una storia e un tempo. È necessario articolare in maniera più complessa questo rapporto decostruendo l'opposizione appena presentata. Il primo strumento possiamo ricavarlo, come appena accennato, da Koselleck che affronta questo tema, pur in maniera non completamente chiara ed esauriente, nel capitolo dedicato all'opera di Lorenz von Stein. Dopo la rivoluzione francese, afferma Koselleck, il passato diventa incapace di insegnamento diretto e diventa quindi oggetto di una specifica scienza storico-critica, appunto lo storicismo, mentre il Progresso aveva assunto il compito di pianificare il futuro: "Progresso e storicismo, apparentemente contraddittori, formavano un Giano bifronte e insieme presentavano il vero volto del secolo XIX."<sup>134</sup> Possiamo provare a chiarire il senso di questa affermazione. Se la filosofia della storia è un meccanismo di prognosi-diagnosi, lo storicismo assume implicitamente la prima parte di questo meccanismo, dedicandosi quindi all'interpretazione del passato nella sua singolarità, lasciando al Progresso il compito di pensare il futuro. Paradossalmente, quindi, lo storicismo si trova ad essere funzionale alla filosofia della storia. Questa interpretazione è manifestamente insufficiente a dare conto di tutte le sfumature del termine storicismo, svalutando in particolare la scuola storicista tedesca, la sola in cui, in senso rigoroso, potrebbe essere utilizzato il termine storicismo. Tuttavia la costruzione che abbiamo

---

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>133</sup> P. Hamilton, *Historicism*, London-New York: Routledge, 1996, p. 2.

<sup>134</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit. trad. it. p. 75.

appena presentato è particolarmente adatta a presentare l'articolazione del Progresso per come l'abbiamo definito in precedenza, ossia come intreccio di contemporaneità del non-contemporaneo e temporalità lineare ed è quella compatibile con la modernità liberale che abbiamo preso come oggetto di analisi. L'ermeneutica storicista sarebbe dunque ciò che inquadra in categorie "altre" le storie davanti alle quali la Storia moderna vettoriale si presenta, in un certo senso regolamentando il ritmo dell'assorbimento nel Progresso e può essere dunque pensata come sanzione scientifico-critica del "non ancora". Lo stesso Hamilton va in questa direzione nel capitolo *Historicism of the present*: "le storie sul perché un Paese era capace di dominare (*to lord*) su un'altra hanno troppo frequentemente usato le differenze culturali come giustificazione. Le spiegazioni delle relazioni fra i due campi dell'ascendenza (*ascendancy*) storica e della differenza culturale non sono mai innocenti.(...) Non è solo la storia come narrazione dell'illuminismo che qui è coercitiva, ma l'assimilazione dialettica delle tradizioni native all'ideologia coloniale del progresso".<sup>135</sup> Dunque, in questo senso lo storicismo è il discorso che mantiene le differenze per giustificare il ruolo pedagogico delle potenze coloniali. Nell'uso che ne faremo i termini storicismo e progresso rinviano allo stesso meccanismo concettuale, che riguarda la possibilità di individuare una "essenza" all'interno dei gruppi culturali, a livello di umanità o a livello di gruppo sociale.

Ciò crea anche un problema, quello di comprendere le relazioni fra gruppi diversi. Mentre la filosofia della storia ha un forte strumento, il progresso, per mettere in forma tale relazioni, lo storicismo rischia di ridursi a mera presa d'atto dei rapporti di forza o, simmetricamente, ad una presa di posizione per "l'integrità" o "l'autenticità" delle culture. In altre parole, il pericolo che si corre è che riconosca la pluralità della natura umana ma non la sua mutabilità, la sua storicità.<sup>136</sup> Ancora una volta il problema è porre alla base dello studio della storia una natura umana definita, chiusa, anziché mostrarne la storicità (la politicità, come sarà chiaro nei prossimi capitoli).

Dopo questo chiarimento possiamo ritornare alle tre modalità di formalizzazione della temporalità storica: irreversibilità degli eventi, ripetibilità degli eventi, contemporaneità del non-contemporaneo, che possono essere combinate per rendere in maniera più precisa le dinamiche storiche. È chiaro che il tipo di storiografia e di interpretazione storica della politica deriverà dal tipo di intreccio fra le modalità adottato. Alcune di queste sono particolarmente importanti: il non-ancora, il non-più, l'accelerazione ma soprattutto il progresso.

Dopo esserci soffermati sull'aspetto storico-politico, ci soffermeremo adesso sulla sua struttura

---

<sup>135</sup> P. Hamilton, *op. cit.* pp. 176-180.

<sup>136</sup> In questo sta l'errore di Herder, che rendere particolare il Cinese non sia l'influenza del clima, che modifica la natura umana degli abitanti della Cina, ma la natura particolare del cinese. Vedi in R. G. Collingwood *op. cit.* trad. it. p. 120.

formale, che può essere pensata in diversi modi. Quello più immediato è considerarlo come una figura della temporalità lineare, a cui viene conferita una sorta di qualità teleologica che implica un movimento verso il meglio, in virtù di un sempre maggiore sviluppo della razionalità umana. Tuttavia sembra essere più corretto, e certamente è molto più interessante da un punto di vista analitico, considerare il progresso come una combinazione asimmetrica di irreversibilità degli eventi e di contemporaneità del non-contemporaneo, quindi di una linearità e, insieme, di una pluralità di tempi.<sup>137</sup> È importante sottolineare l'asimmetria di questa combinazione perché il progresso postula non solo un prima ed un poi degli eventi ma attribuisce al poi una superiorità morale sul prima che comporta la tendenza del progresso ad annichilire qualsiasi possibilità di esistenza di un non-contemporaneo.

Emerge dunque fortemente che l'idea di Progresso è la figura cruciale della temporalità politica moderna. Infatti la filosofia del progresso, come sottolinea opportunamente Koselleck, rappresenta la categoria in cui vengono a depositarsi sia la filosofia della storia, sia il meccanismo di prognosi razionale tipico della temporalità premoderna. Il futuro può essere diagnosticato in base ad una prognosi, cioè può essere previsto, non più come ripetibilità ma come svelamento di una logica immanente alla ragione umana. "La nuova storia diventava un processo a lungo termine che doveva essere certo controllato e guidato, ma che era destinato a scatenarsi scavalcando gli interessati. Stando così le cose, ogni giudizio che partisse dal passato per giudicare il futuro appariva non solo inopportuno, ma anche impossibile".<sup>138</sup> Qui emerge una delle caratteristiche essenziali della modernità, la ricerca di un sistema razionale che possa fare emergere la direzione del processo storico. Infatti solo fornendo un insieme di leggi, o di regole che regolano l'insieme delle funzioni sociali del globo e dei gruppi sociali si può pensare una storia che non si svolge arbitrariamente, ma che segue la razionalità dell'uomo e che possa dunque essere non solo descritta ma che possa fornire anche un modello performativo per la condotta politica. Qui sta la dimensione moderna della prognosi. Se la prognosi premoderna studiava il passato nell'ottica di una sua utilità esemplare, la prognosi moderna consiste nello studio della razionalità dell'uomo. In questa sta la miscela esplosiva fra prognosi e diagnosi, fra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa, fra comprensione sincronica della storia e azione diacronica sulla storia che forma la filosofia della storia e come osserva Koselleck trova la sua espressione più cristallina nella filosofia del progresso.<sup>139</sup> Non è affatto necessario pensare, affinché questo discorso sia coerente, che il procedere verso il meglio dell'umanità sia un accadimento necessario, anzi ciò potrebbe portare ad una passività non adeguata allo "spirito del tempo" della modernità. E in ogni caso, anche ammettendo la necessità del trionfo del progresso

---

137 R. Koselleck *Vergangene Zukunft* cit. trad. it. p. 289.

138 *Ivi*, p. 74

139 *Ivi*, p. 25.

ciò non avviene mai senza una lotta, o comunque senza l'eliminazione dei residui premoderni, i "nemici" del Progresso.

È indubbio che qui si presenti una biforcazione del concetto di Progresso. Da una parte sta la concezione che Pietro Rossi chiama "illuminista" del Progresso con la sua idea della fattibilità della storia da parte dell'uomo razionale.<sup>140</sup> Dall'altra sta la concezione secondo cui il Progresso segue un percorso necessario e indipendente dalla volontà dell'uomo.

Il problema a cui entrambe le versioni della dottrina del progresso devono fare fronte è la giustificazione dei momenti storici non conformi all'idea di un miglioramento costante. Naturalmente questo è un problema in particolar modo per chi postula il carattere necessario del progresso. A questo problema sono state date diverse risposte. Ad esempio Turgot sostiene che dai momenti bui, dagli errori, l'umanità impari, e che anche i momenti statici, come il medioevo, hanno vissuto piccoli, ma non irrilevanti, miglioramenti in alcune aree del sapere.<sup>141</sup> Per Comte, queste fasi possono essere spiegate con normali fasi storiche, che rientrano nelle piccole oscillazioni del progredire umano che, pur impedendo di pensare un movimento uniformemente rettilineo non ne mettono però in discussione il corso generale.<sup>142</sup> I momenti bui della storia seppur con qualche difficoltà possono essere assorbiti all'interno del progredire storico, sia qualora si pensi ad un progresso necessario sia che si pensi ad un progresso in qualche modo nelle mani dell'uomo.

L'opposizione fra queste varianti delle dottrine di progresso può essere considerata irrilevante, dal nostro punto di vista, per diverse ragioni. In primo luogo entrambe hanno un approccio strettamente razionalistico. L'idea di un percorso, un unico percorso razionale, è presente in entrambe le concezioni. Nella versione "romantica" questo percorso non è elaborato dall'uomo ma piuttosto svelato, mentre nella versione "illuministica" esso è un'elaborazione della ragione. Tuttavia in entrambe il percorso, una volta identificato è sostanzialmente immutabile. Anche nel progresso illuminista, come è emerso più volte nel corso di questo paragrafo, nonostante la storia sia "fatta" dall'uomo, la ragione non permette scarti da un percorso che si pensa universale. A maggior ragione questo avviene secondo i "romantici", secondo cui la direzione del progresso non è, neanche in linea di principio, nelle mani dell'uomo. La cosa più rilevante è che entrambe le varianti in oggetto condividano la stessa concezione generale del tempo, quella che abbiamo cercato di fare emergere in queste pagine, cioè un tempo storico razionale omogeneo e vuoto privo di increspature che possano provocare "salti temporali" e privo della possibilità dell'emergere di temporalità "alternative" che possano agire sul passato, disincagliandolo da una sua rigida lettura in termini di "necessità" rispetto al presente, e sul

---

140 P. Rossi, introduzione a Bury, *op. cit.* trad. it. p. 10-12.

141 *Ivi.*, pp. 113-115.

142 *Ivi.*, p. 204.



futuro, aprendolo all'imprevedibilità tipica dell'agire umano.

Questa piccola digressione nelle due modalità di concepire il progresso ci permette, forse paradossalmente, di pensare che sia il rischio di un regresso uno dei principali motori della stessa idea di progresso, specialmente all'interno della versione "illuminista", come Kant mette in luce in maniera molto chiara: "Che il mondo nel suo insieme proceda sempre verso il meglio nessuna teoria lo permette, mentre lo permette la ragione pura pratica".<sup>143</sup> L'idea del regresso, o addirittura la paura nei suoi confronti è parte integrante della filosofia del progresso, e della spinta all'azione che ne deriva. Proprio per questo l'uomo che ha compreso l'importanza assunta dalla Storia non può che vedere come una minaccia mortale ogni sfida al suo ordine. L'ideale illuministico di umanità è soprattutto un ideale ancora da realizzare nel tempo storico. Emerge così ancora più chiaramente la dinamicità di questo processo: le conquiste della modernità possono essere salvaguardate solo cercando di eliminare le minacce, cioè convincendo i "selvaggi" ad associarsi al corso dell'umanità, soprattutto, s'intende, per il loro bene. Per questo è stato, ed è, possibile per la modernità pensare che "le rovine della conquista coloniale e tecnica del globo erano il prezzo da pagare per uno sviluppo superiore".<sup>144</sup>

Il Progresso, allora, come emerge con maggiore chiarezza anche dall'analisi del rapporto storicismo-filosofia della storia, è un concetto eminentemente pedagogico che non può che darsi in una struttura relazionale dicotomica e asimmetrica, caratterizzata dalla coppia universale-particolare. In questo senso il Progresso è davvero "un concetto universale di filosofia della storia".<sup>145</sup> E il particolare? Nel modo più banale possibile è tutto ciò che non è universale. Anche a questo livello lapalissiano è possibile fare alcune considerazioni. Il particolare, essendo un mera categoria residuale rappresenta una pluralità di modi di pensare la socialità. Nel momento in cui si pensa la Storia, universale e razionale, le storie, *tutte* le storie, sono poste su un piano di inferiorità oggettiva, almeno fin quando non in grado di conformarsi alla Storia. Abbiamo in precedenza già messo in luce che il modo di formalizzazione della struttura temporale più adatta alla comprensione dei meccanismi del progresso è una coordinazione di temporalità lineare e di contemporaneità del non contemporaneo. Solo la prima non potrebbe spiegare la presenza di "macchie di non universalità" ossia di tempi non coerenti con l'idea di un tempo lineare. Con un uso esclusivo della seconda non potremmo comprendere l'asimmetria del rapporto fra l'universale e il particolare e il rapporto pedagogico fra i due.

È fondamentale capire le strutture formali della temporalità storica perché, proprio in quanto prive di determinazioni empiriche, costituiscono la più pervicace modalità di riflessione sulla realtà. Ma il collegamento fra l'empiria e la formalizzazione rimanda ad un altro elemento, che

---

143 Citato in R. Koselleck, C. Meier, *Fortschritt*, cit. trad.it. p. 72

144 *Ivi*, p. 108.

145 *Ivi*, p. 4.

abbiamo sinora lasciato implicito, ed è il nesso fra il soggetto moderno e la sua costruzione antropologica. È la riflessione sull'uomo che, in ultima analisi, consente il funzionamento di formalizzazione dell'empiria. Il punto fondamentale che questo tipo di interpretazione della storia porta è l'essenzializzazione del suo attore, l'uomo. Che sia il Soggetto universale e razionale o che sia il rappresentante di una cultura unitaria e monolitica la necessità formale è che la natura umana sia qualcosa di definibile a priori. La formalizzazione della filosofia della storia fu la formalizzazione di un modo di concepire il mondo largamente forgiato dalle teorie e dalle pratiche usate per mettere in forma la sconosciuta empiria del Nuovo Mondo, attraverso gli strumenti che abbiamo cercato di mettere in luce nelle pagine precedenti.

Se la storia, nella modernità significa “una messa in mora indirizzata dal futuro al contemporaneo”<sup>146</sup> allora la più grande messa in mora è proprio quella avvenuta con la scoperta dell'America quando non una nazione, non una civiltà, ma un intero mondo (un Nuovo Mondo) fu dichiarato non adeguatamente umano e “messo in mora”. In questo senso si può dire credo, che la filosofia della storia sia frutto di un esperimento effettuato in America, poi riprodotto a più riprese in altre aree del globo, spesso con riferimenti epistemologici molto più sofisticati.

Il recupero dell'idea di prognosi a cui si accennava poche pagine fa implica un ruolo ben preciso della scienza. Se la fine dell'ordinamento medievale significa anche la fine della prudenza, della saggezza, della speranza di una aristotelica *philia* su cui fondare la forma politica, allora si apre la possibilità (e la necessità) di fondare una politica scientifica, cioè basata su uno schema di “composizione di forze”.<sup>147</sup> Ma, come sottolinea Alessandro Biral, indicare in un insieme di leggi meccaniche il comportamento politico dell'uomo implica anche la possibilità di trasformare la storia in scienza.<sup>148</sup> In questo senso l'intera modernità è un meccanismo di gestione scientifica del futuro che ha assunto numerose forme. La domanda che si pone a questo punto è quale sia il legame fra la struttura formale del tempo, l'amministrazione scientifica del tempo e l'antropologia moderna. La risposta è, come già accennato, che la prognosi su cui la modernità basa la propria azione sul futuro è uno studio della razionalità dell'umanità, il cui dispiegamento costituisce il corso della storia. Lo studio della razionalità essenziale dell'uomo diventa così studio del futuro.

Possiamo provare a esprimere in termini più formalizzati questa idea. Se il tempo storico della modernità si situa fra i due poli della filosofia della storia e della prognosi razionale, l'antropologizzazione della storia causato dalla sempre maggior importanza delle scienze umane nello studio della storia ha profondamente spostato l'asse in direzione della prognosi razionale.

---

146 F. Hartog, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil, 2003 p. 117.

147 S. Chignola, *Concetti e storia*, in S. Chignola e G. Duso, *Sui concetti giuridici e politici della Costituzione dell'Europa* Milano: Franco Angeli, 2005, p. 220.

148 A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano: Franco Angeli, 1999, p. 251.

In fondo, se per comprendere il futuro non è necessario tanto lo studio del passato ma lo studio della razionalità umana, l'antropologizzazione è solo la conseguenza dell'identificazione essenzialista e umanista dell'umanità con la razionalità dell'Uomo.

Per quanto riguarda la struttura della temporalità storica, dunque, il momento attuale può essere considerato una radicalizzazione della dialettica fra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa, con l'estrema espansione del primo e una compressione quasi completa del secondo. Si tratta di un passaggio, per dirla con Hartog, da un “regime di storicità” basato sul futuro, o sull'accelerazione, ad uno basato sull'esperienza del presente, sul “presentismo”.<sup>149</sup> Il passaggio cruciale è quello, posto al centro della riflessione da Escudier, dalla “previsione profetica”, alla “previsione cognitiva” che implica la “scientificizzazione” dell'analitica del futuro nella modernità.<sup>150</sup>

La conclusione a cui si è giunti può sembrare un paradosso: l'idea di un progresso, di una Storia si risolve in un “presentismo” che di fatto esclude la possibilità di elaborare un nuovo corso della storia. In realtà tale esito è coerente con il restringersi delle storie in una Storia e nello studio scientifico della politica e della socialità. Il problema che si pone è la pensabilità di un mondo contemporaneamente diverso e migliore o, in maniera più generica, di un modo di pensare l'azione e quindi il futuro. È ovvio che la posta in gioco con l'idea di fine della storia è la possibilità di pensare il futuro come un campo aperto alla novità radicale.<sup>151</sup> Il futuro è completamente escluso dalla politica e fatto rientrare nel campo della “prognosi razionale” o della “previsione cognitiva”. Ritroveremo questo capovolgimento, invertito di segno, in Vico, in cui lo studio del passato si risolverà nello studio delle facoltà che permettono di pensare l'azione.

---

149 F. Hartog *op. cit.* in particolare p. 113 ss Anche Sloterdijk va in questa direzione, sostenendo che “il mondo globalizzato è un mondo sincronico” P. Sloterdijk *op. cit.* trad. it.p. 155 ss.

150 Escudier «*Temporalisation* » et modernité politique : penser avec Koselleck in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (2009) n.6 pp.1294 ss.

151 Il problema della temporalità storica è sempre quello posto da Carl Schmitt. Vedi C.Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung in Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Hamburg, 1920 trad. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni in Categorie del politico* cit. p. 176 ss nell'idea di Schmitt il moderno è un campo di contraddizione insolubile fra la neutralizzazione e l'irruzione del nuovo. La tecnica si presenta come ultima frontiera di questi tentativi di spoliticizzazioni. Vedi anche G. Marramao *Cielo e terra*, Roma: Laterza, 1994 p. 83.



## CAPITOLO SECONDO Umanesimo e rappresentazioni della storia

Nello schema temporale che abbiamo delineato nel primo capitolo, il non-contemporaneo si presenta come secondo termine della relazione asimmetrica definita dalla pedagogia del progresso. In questa relazione il non-contemporaneo, lungi dall'essere "naturale", è una costruzione conseguente dall'idea della fattibilità della Storia, nella sua accezione specificamente moderna. In questo paragrafo cercheremo di mostrare criticamente il funzionamento di tale costruzione.

Lo studio che effettueremo non si occuperà di come sia stato materialmente costruito l'Altro, ma cercheremo di mettere in evidenza come tale costruzione sia conforme allo schema temporale delineato precedentemente, mostrandone l'impatto epistemologico ed ermeneutico. In altre parole stiamo sostenendo la tesi che i saperi e le pratiche sviluppatesi in seno alla modernità poggino in larga misura sul medesimo schema temporale, non riuscendo a sfuggire alla logica dicotomica contemporaneo/non-contemporaneo.

Si tratta, in poche parole, di una critica della filosofia della storia. Tentativi del genere sono stati affrontati numerose volte.<sup>152</sup> Negli ultimi decenni si è distinta, per l'attenzione specifica rivolta al momento coloniale la corrente di studi, prevalentemente di area anglosassone, dei *postcolonial studies*. All'interno di questa tradizione, ci riferiremo all'opera di Edward Said.

### 1. Storia e rappresentazione in Said

Nelle prossime pagine esporremo il pensiero di Edward Said riguardo alle tematiche della storia. Vista la natura multiforme, se non eclettica della sua opera, la sua voluta mancanza di sistematicità e la vastità del suo lascito il percorso sarà necessariamente tortuoso. Il centro di gravità non potrà che essere *Orientalism* (1978) anche se è necessario mettere in risalto che

---

<sup>152</sup> Fra i tanti testi, segnaliamo solo quelli particolarmente importanti anche per la critica postcoloniale. Adorno, T.W., Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York: Social Studies Ass. inc, 1944, tr. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997, W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1940) in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989, trad. it. *Sul concetto di Storia* in *Scritti, 1938-1940*, Torino: Einaudi, 2006. Numerosi i riferimenti da segnalare anche nell'ambito del pensiero francese. Oltre allo strutturalismo, in particolare C. Lévi-Strass, e soprattutto il "post-strutturalismo" di M. Foucault, e J. Derrida. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it., *L'archeologia del sapere*, Milano: Rizzoli, 2006, M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1998. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; trad. it., *Sorvegliare e punire*, Torino: Einaudi, 1993, J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967, trad. it. *La Grammatologia*, Milano: Jaca book, 1969.

*Orientalism* non è né l'unico, né il primo testo importante di Said. Verificare il modo in cui questo testo si inserisce nella sua *carriera*,<sup>153</sup> usando un termine molto caro a Said, è importante per comprenderlo al meglio e per comprendere alcuni passaggi chiave, nonché per rispondere ad alcune delle critiche mossegli.<sup>154</sup> Lo stesso Said ha contestualizzato *Orientalism* all'interno di una trilogia, composta anche da *The Question of Palestine* (1979) e *Covering Islam* (1981), dedicata alle relazioni fra "Oriente" e "Occidente".<sup>155</sup> Ciò che emerge da questa trilogia è che la posta in gioco della messa in discussione della rappresentazione orientalista è la possibilità di far emergere la narrazione delle lotte di popolo, nel caso particolare di Said la "lotta nazionale palestinese per l'autodeterminazione".<sup>156</sup> La carriera di Said si sviluppa oltre questa trilogia, che in certo senso ne costituisce il cuore. Essa è infatti preceduta dal fondamentale *Beginnings. Intentions and Method* (1975) ed è seguita da alcune importanti raccolte di saggi, fra cui *The World, the Text and the Critic* (1983) e *Reflections on Exile*, e da un volume, *Culture and Imperialism*, (1993) pensato da Said stesso come seguito di *Orientalism*, e da numerosi testi sull'umanesimo e sul ruolo dell'intellettuale, culminati con il volume postumo *Humanism and Democratic Criticism* (2004). A questi volumi di carattere teorico vanno aggiunti i numerosissimi volumi sulla questione palestinese, il più importante è *The Question of Palestine* (1979), che costituiscono, come vedremo meglio in seguito, la controparte pratica ai lavori di natura più teorica.

### 1.1. Annotazioni epistemologiche e metodologiche

Il primo obbiettivo che perseguiremo sarà quello di delineare i punti essenziali del metodo e dell'epistemologia di Said. Le premesse teoriche del suo lavoro vanno spesso cercate nella filigrana del suo discorso. Nondimeno è necessario mettere in evidenza alcuni punti essenziali del modo in cui Said si pone davanti allo studio della storia.<sup>157</sup>

Il punto di partenza, se non la vera e propria chiave di volta, del pensiero di Said è un passaggio iniziale di *Orientalism*, in cui l'orientalismo è definito "uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l' 'Oriente' da un lato e (nella maggior parte dei

---

153 Ci basti qui intendere la parola *carriera* come l'insieme delle scelte di un autore che fornisce indicazioni per uno sviluppo intelligibile e non di una "mera accumulazione". Beg. pp. 224 ss.

154 In questa direzione va anche il complesso ma estremamente interessante studio di A. Hussein, *Edward Said: criticism and society* Verso: London New York, 2002 che tenta appunto una "ampia riconsiderazione metodologica dell'intera carriera di Said" al fine di evitare alcune letture "stravaganti" e di apprezzare la complessità del suo pensiero. Vedi in particolare pp. 4, 12.

155 COV, p. xlix.

156 COV, pp. il-l.

157 Sottolinea l'importanza del metodo saidiano A. Hussein, *op. cit.*, il cui lavoro presenta numerosi punti di contatto con il nostro.

casi) l' 'Occidente' dall'altro.<sup>158</sup> Con questa affermazione Said contesta la dicotomia Oriente/Occidente e, più in generale, la validità di una distinzione ontologica ed epistemologica netta noi/loro. Non c'è nulla di "originale" in questa concezione. Molto più interessante è il punto di vista che Said adotta per attaccare tale dicotomia. "Oriente" e "Occidente", lungi dall'essere nomi che indicano una differenza essenzialista, sono frutto di deliberata azione storica: "volontario operare umano" e non "semplice raziocinare." Tale distinzione è fondata da Said sull'idea vichiana che l'uomo "faccia" la propria storia. Ci troviamo ancora davanti ad un concetto di derivazione vichiana, riconducibile a un celeberrimo passo della *Scienza Nuova*: "Questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana"<sup>159</sup> Citiamo da *Orientalism* il passo che si riferisce a Vico: "Muovo dall'assunto che l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è, così come non lo è l'Occidente. Dobbiamo prendere molto sul serio l'osservazione di Vico che gli uomini sono gli artefici della loro storia, e che ciò che possono conoscere è quanto essi stessi hanno fatto, per trasportarla su un piano geografico: quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, "Oriente" e "Occidente" sono il prodotto delle energie, materiali e intellettuali dell'uomo".<sup>160</sup>

L'interpretazione di questa affermazione è cruciale. L'approccio più immediato è considerarla come una affermazione della natura "intellettuale" dell'Orientalismo, considerarla una come costruzione ad opera di studiosi, viaggiatori e imperialisti, come afferma Valerie Kennedy, riferendosi soprattutto ad costruzione testuale<sup>161</sup> A nostro avviso tale lettura è riduttiva e non rende conto dell'importanza che tale idea riveste in tutti i testi di Said. È più interessante leggerla come un richiamo alla provvisorietà e alla non naturalità delle identità e delle costruzioni sociali. È proprio su questa lettura che Said basa il suo approccio critico e baserà, negli anni successivi ad *Orientalism* il suo umanesimo.

Per verificare la nostra ipotesi è necessario riannodare i fili di *Orientalism Beginnings: Intention and Method*, testo in cui vengono poste le basi teoriche dell'intera carriera. Il più importante punto di questo libro è la riflessione sui concetti di "inizio" e "origine" che, come vedremo, consentirà a Said di rendere la critica al culturalismo e all'essentialismo produttiva da un punto di vista sia politico sia epistemologico.

Il modo più immediato per comprendere cosa intenda Said con la parola "beginning", e perché sia così importante all'interno della sua prestazione intellettuale è rifarsi al suo obiettivo polemico. L'uso del termine beginning è in opposizione a quello di "origin". "Uso, per quanto

---

158 Or. p. 2 trad. it. p. 12.

159 Sn44, par. 331.

160 Or pp. 4-5 trad. it pp. 14-15.

161 V. Kennedy, *Edward Said: A critical Introduction*, Polity Press: Cambridge 2000, p. 16.

possibile in maniera coerente, di usare *inizio* con un significato più attivo, e *origine* con uno più passivo: quindi “X è l’*origine* di Y, mentre “l’inizio A *conduce a* B”.<sup>162</sup>

Dobbiamo approfondire il concetto di inizio: “Vediamo che l’inizio è il primo punto (nel tempo, nello spazio, o nell’azione) di una realizzazione o processo che abbia durata e significato. *L’inizio allora, è il primo passo in una produzione intenzionale di significato*”.<sup>163</sup> Ciò che importa non è che un inizio sia un “primo passo”, data la evidente circolarità di questa definizione,<sup>164</sup> ma il suo carattere intenzionale, in opposizione ad una “naturalità” insita in una nozione di origine.

Prima di passare alla rilevanza sociale e culturale dell’idea di beginning, è necessario determinare alcune altre caratteristiche. Innanzitutto bisogna leggere anche la definizione della parola chiave *intenzione*: “Per *intenzione* intendo un appetito a iniziare mentalmente a fare qualcosa in un modo caratteristico, sia consciamente sia inconsciamente, ma ad ogni modo in un linguaggio che sempre (o quasi sempre) mostra in qualche forma segni di un’intenzione iniziale e che è sempre impegnato espressamente nella produzione di significato.”<sup>165</sup> Tuttavia questa prospettiva non porta a una posizione “irrazionalista” e alla svalutazione della socialità dell’uomo. Infatti né le costruzioni culturali né gli autori nascono nel vuoto, in primis per la presenza del linguaggio: “Ogni professionista del linguaggio discorsivo (romanziero, filosofo, critico, o storico) deve usare il linguaggio per delimitare l’oggetto linguistico che studia e di cui si occupa.”<sup>166</sup> Il linguaggio è il primo e più importante dei legami in cui ogni atto intenzionale è intrecciato. Come osserva JanMohammed, è l’azione volontaria in un dato insieme storico e in un dato periodo ciò che emerge da questa discussione metodologica, sull’origine e sull’intenzione.<sup>167</sup>

Questa complicata distinzione fra *inizio* e *origine* è alla base della distinzione fra “storia sacra” e “storia secolare” e fonda quel concetto di *secolare*, assolutamente caratteristico nella sua declinazione saidiana, che è alla base sia della sua concezione storiografica sia di quella politica. La storia sacra ci dice Said, si basa su un’origine, cioè su un punto di partenza non verificabile e da accettare passivamente perché non disponibile all’intenzionalità dell’uomo, il cui paradigma è la nascita virgine di Gesù.<sup>168</sup>

Ciò che caratterizza la storia sacra è “una concezione filiativa del tempo sociostorico” che

---

162 Beg, p. 6.

163 Beg p. 5, corsivo nel testo.

164 A. R. JanMohammed, *Worldliness-without-world, Homelessness as Home: Toward a definition of the specular border intellectual* p. 105 in M. Sprinker (ed.), *Edward Said: a critical reader* Cambridge: Blackwell publishers, 1992.

165 Beg p. 12.

166 Beg p. 36.

167 A. R. JanMohammed *op. cit.* p 106.

168 Beg p. 142.



“oscura totalmente l’interessante problema dell’apparizione, nel quale i fenomeni culturali non sono semplicemente priorità ascritta o una nascita miracolosa, ma sono trattati come una famiglia di idee che emergono ‘permanentemente nel discorso.’ ”.<sup>169</sup> La storia secolare è invece il campo di quello che Said chiama “volontario operare umano”, che viene contrapposto ad un “puro ed incondizionato raziocinare”, comprensibile dunque a partire dalla natura umana e dalla sua capacità di *iniziare*.<sup>170</sup>

È all’interno di questa opposizione che va collocata la critica saidiana dell’orientalismo. Oriente ed Occidente non sono entità originarie ed essenziali e la prospettiva storica con cui devono essere studiate è una prospettiva eminentemente secolare. La prospettiva da cui osservare queste due entità non ha a che fare con una identità immutabile, genetica dei gruppi sociali, ma ha a che fare con le scelte dei singoli, il potere e la capacità mitopoietica del linguaggio.

È lo stesso Said che, in *Orientalism*, rivendica i risultati metodologici raggiunti in *Beginnings*, ponendoli alla base del suo sforzo intellettuale. “In un lavoro precedente ho dedicato molto spazio all’importanza, per le scienze umane, di una riflessione metodologica che consenta di individuare il punto di partenza – un fatto o un principio – più idoneo all’esame di un dato argomento. Una delle cose più importanti che ritengo di avere imparato, e che ho tentato di trasmettere, è che non si dà mai un punto di partenza naturale, che cioè sia tale di per se stesso: sta a noi scegliere da dove muoverci, e il punto che sceglieremo dipende dal percorso e dalla meta che esso *rende possibili*”.<sup>171</sup> Questa affermazione non è banale. Implica, fra le altre cose, il distacco del critico, dell’intellettuale, dello storico, da una prospettiva meramente interpretativa, intendendo con ciò il distacco dall’idea di una realtà storica separata dallo storico, da analizzare con un freddo occhio scientifico “oggettivo”. Implica anche, ma ce ne occuperemo in seguito, parlando delle ricadute etiche degli studi saidiani il problema di come scegliere il punto di partenza e del “prendere posizione” di cui parla Said, e di quale sia lo scopo stesso della ricerca storica, filosofica, e delle scienze umane nel complesso.

L’ampiezza del campo definito da Said è il motivo che lo porta ad insistere sulla necessità di un punto di partenza coscientemente scelto e di un approccio ai fatti sociali che potremmo definire “transdisciplinare”. “Lo studio dell’uomo e della società – siano o non siano “orientali” – è condotto correttamente solo quando si tiene conto dell’intero campo delle scienze umane”.<sup>172</sup> In particolare è l’idea vichiana, di cui abbiamo discusso in precedenza, di un “intero mondo delle nazioni” che sorge a partire dal linguaggio, pone al centro dell’attenzione degli studi di Said la

---

169 WTC 155. L’espressione citata “permenentemente nel discorso” è citata da Ian Hacking *The emergence of Probability* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

170 Or, p. 15, trad. it p. 24.

171 *Ivi.*, p. 16 trad. it p. 25, corsivo nel testo.

172 *Ivi.*, p. 317 trad. it. p. 324,

cultura, intesa, antropologicamente, come insieme delle attività umane.<sup>173</sup> Non a caso è l'antropologo James Clifford che si rende conto della sua importanza per il discorso di Said, affermando che una delle conquiste più importanti di Said è la messa in discussione del concetto di cultura.<sup>174</sup> Pur diffidando del ricorso di Said ad una "vaga" prospettiva umanistica, Clifford riconosce l'importanza e la validità sostanziale del progetto saidiano, almeno nel suo aspetto critico: "È ormai tempo di sottoporre le totalità culturali e sociali a quello stesso genere di messa in questione radicale che hanno subito gli insiemi testuali nella recente pratica critica."<sup>175</sup> Il richiamo di Clifford alla critica delle strutture socio-culturali è importante ed è in questo senso che si muove Said. La precisazione da fare è che questa critica non è separata dalla critica più prettamente "testuale", pur mantenendo una posizione di maggiore rilevanza. È fondamentale comprendere come per Said queste due dimensioni siano strettamente interconnesse.

L'interrogazione sul significato della parola "testo" è estremamente complessa, sia nell'ambito della cultura del Novecento sia all'interno del pensiero di Said il cui tentativo è quello di contestare la natura di "oggetto" passivo del testo, inserendolo invece all'interno della sua discussione sul "beginning".

Inquadrare il testo come inizio, anziché come origine, è importante perché nell'ottica di Said ciò permette di rendere conto del suo carattere costruttivo e inventivo. Un testo inizia da un punto arbitrario, che necessariamente occulta più di quanto non mostri. Il testo cristallizza una realtà che è molto più fluida complessa e stratificata di quanto non risulti: "Un testo presenta la sua attività come qualcosa di effettivo e già conseguito, invece che come sforzo multidimensionale e plastico com'è in realtà."<sup>176</sup> Porre tale occultamento come "intenzione iniziale" permette di mostrare la provvisorietà del sapere, mostrando la natura di scelta di tale momento.

Pensare un collegamento fra un inizio e un testo è possibile solo, secondo Said, se si accetta l'idea della forte presenza di un autore. La proposta di Said è quella di leggere la carriera degli autori come "struttura multidimensionale" che permetta di inquadrare uno schema di eventi e la loro trasformazione in testi.<sup>177</sup>

È chiaro che è proprio in riferimento al testo che si può comprendere perché insista sulla distinzione fra origine e inizio come metodo. Leggere un testo come origine può portare solo a considerarlo elemento statico e chiuso, riferito a se stesso e senza altri referenti che il

---

173 La definizione "classica" è quella di Tyler: La cultura è il complesso unitario che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, le leggi e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro della società." Tylor, Citato in B. Bernardi *Uomo, Cultura, Società*, Milano: F. Angeli, 2000. Per una discussione introduttiva del concetto di cultura in antropologia vedi B. Bernardi *op. cit.*

174 J. Clifford, *On Orientalism*, in *History and Theory*, (1980) Vol. 19, tr. it. *Su Orientalismo* in *I frutti puri impazziscono Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino: Bollati Boringhieri, p. 311.

175 Ivi, pp. 300, 314.

176 Beg, p. 203.

177 Ivi, p. 195-196.

“miracolo” della creazione. Considerare il testo come “origine” consente di ricostruire la complessa pratica della scrittura, rifacendosi alle origini mondane e, svelando la natura provvisoria *di ogni testo* permette un vero lavoro critico.

Rimane da chiarire un punto. In che modo il testo si cala nel mondo? Qual’è la dimensione pubblica del testo? In che modo il testo diventa cultura o ne fa parte?

Said affronta il tema della dimensione pubblica a partire da alcune considerazioni foucaultiane sul discorso, in particolare a proposito della “rarity” di un testo: “Il discorso, dice Foucault, è costituito dalle cose che sono dette, - che sembrano essere mere vaghe discussioni – la cui rarità in un testo (l’occasione della loro purificazione ed elevazione) è la forma del giudizio (su cosa è stato escluso e su chi abbia fatto l’esclusione) dell’esteriorità e del sapere. La “rarità” di un testo, in altre parole, ha un lato apertamente pubblico, che noi abbiamo connesso con la carriera dell’autore e la sua ‘performance’. Tale connessione avviene, in primo luogo, attraverso quelle che Said chiama “condizioni tecnoetiche” di una carriera di scrittura, costituite da una serie di scelte fra possibilità alternative di fronte alle quali un autore si trova a muoversi e a prendere posizione e che permettono di leggere uno sviluppo intelligibile della carriera stessa.”<sup>178</sup>

La prima di esse è quella fra carriera e non-carriera. Said si riferisce qui a tutti quegli eventi che permettono all’intenzione dell’autore di dare inizio ad una carriera.<sup>179</sup> Il secondo dilemma è sulla “giustezza” della carriera, ossia il tipo e il contenuto dei testi, e la sequenza secondo cui tali testi devono disporsi, anche in riferimento alla “ascesa” della carriera.<sup>180</sup> Naturalmente il problema centrale è proprio quello del rapporto con il pubblico. Il terzo, direttamente collegato con il secondo, è il conflitto fra quello che Said chiama “status” e il “volume”, cioè fra uno stile irregolare, pienamente accessibile solo da un pubblico specializzato, e uno stile accessibile anche al vasto pubblico.<sup>181</sup> La quarta opposizione è il dilemma dell’autore di non essere riuscito a “concludere” il suo testo, in cui l’autore si rende conto di non riuscire completamente a controllare completamente gli esiti “testuali” della sua opera.<sup>182</sup>

L’idea di carriera risponde alla duplice esigenza di non occultare il ruolo dell’autore e di mostrare i suoi legami “mondani”. L’autore, la cui intenzione è un elemento ineliminabile dell’inizio della carriera, si trova ben presto intrecciato in una serie di relazioni che ne limitano l’autonomia. Qual è allora il rapporto fra autore testo e carriera? Secondo Said uno scritto può diventare testo, e acquistare la facoltà di parlare solo “una volta che la soggettività dello scrittore si sia completamente appropriata di un intero linguaggio testuale nel quale l’ “Io” dello

---

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 231-235.

<sup>179</sup> Soprattutto in riferimento all’insieme degli eventi, verrebbe da dire materiali, che permettono il passaggio dal processo di scrittura alla comparsa del testo stampato e preservato come tale su un libro. Questo elemento influisce profondamente sull’identità stessa dello scrittore. *Beg* p. 236.

<sup>180</sup> *Beg*, pp. 250 ss.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 255-256.

<sup>182</sup> *Beg*, p. 260-1.

scrittore/oratore designa un ego funzionante in una realtà creata da quel linguaggio. Benveniste chiama questa realtà *discorso* (...)"'. La presenza dell'autore nel testo diventa dunque funzione discorsiva del testo stesso, ciò che consente al testo di parlare. La capacità del testo di parlare, aggiunge subito dopo Said, rifacendosi sempre a Benveniste vive in una sorta di presente eterno in cui la soggettività del testo è discorsivamente autonoma dal momento della produzione.<sup>183</sup> Come è facile vedere Said si avvicina qui in maniera notevole alle prospettive strutturaliste e post-strutturaliste, in particolare alle ricerche sul linguaggio e sulle strutture discorsive di Benveniste e di Foucault.

Il problema principale di queste prospettive è la rinuncia alla ricerca di un momento iniziale intenzionale quale quello cercato da Said, perché il linguaggio è considerato "una presenza" e non una condizione antecedente.<sup>184</sup> Il passaggio alla scrittura, nello strutturalismo, sembra aver definitivamente chiuso lo spazio per una sua re-invenzione, dunque l'uomo è catturato in maniera inesorabile dalla rete del linguaggio senza apparentemente una via di uscita, secondo ciò che Said chiama *linguicity*, ovvero la capacità del linguaggio di esaurire lo spazio dei significati.<sup>185</sup>

Said sostiene l'esistenza della possibilità di un nuovo ordine inventivo che permetta di sottrarsi al potere totalizzante delle *linguicity*: "Esso implica un ripensamento di forme di continuità, permanenza, appropriazione, visione e revisione."<sup>186</sup> Tale nuovo ordine inventivo è largamente basato sulle idee di Vico, a cui è dedicato il capito conclusivo di *Beginnings*. Se la *linguicity* chiude ogni possibile spazio al rinnovamento dell'atto creativo iniziale Said, sulla scorta di Vico, non rinuncia mai a questa possibilità. Il metodo *topico* vichiano contempla la capacità della mente umana di creazione di nuovi significati, nuove connessioni di senso attraverso relazioni creative di complementarità, adiacenza, parallelismo, capaci di rompere sia la fissità delle strutture linguistiche sia la linearità delle relazioni filiali a cui abbiamo fatto cenno in precedenza.

C'è un secondo elemento vichiano che permette a Said di andare oltre il testualismo, ed è l'attenzione agli aspetti materiali della storia, che rivestiranno da qui in poi un'importanza sempre maggiore. "Vico è il prototipo di pensatore moderno percepisce l'inizio come una attività che richiede allo scrittore di mantenere un fermo attaccamento (*unstraying obligation*) alla realtà pratica e all'immaginazione simpatetica in parti uguali." Di primaria importanza è qui precisare il primo termine: "Per *obligation* intendo qui la precisione con cui le concrete circostanze di ogni intrapresa obbligano la mente a tenerle in conto".<sup>187</sup> Ciò significa che ogni

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 257.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 316.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 337.

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 343.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 349.

studio delle scienze umane deve essere situato storicamente. Qui il riferimento alla testualità viene praticamente abbandonato in favore di una prospettiva molto più ampia, che permetta di leggere il testo, o meglio tutte le produzioni socio-culturali, come frutto, secolare, della reazione creativa dell'uomo alle condizioni e alle necessità storiche.

Il lavoro di Said dopo *Beginnings* può essere inteso come la prosecuzione, e in parte l'oltrepassamento, del discorso da dove era stato lasciato, ossia dall'attenzione alla storia e alla politica, valorizzando le potenzialità eminentemente politiche che emergono dal testo.<sup>188</sup>

Un momento chiave nello sviluppo di questa prospettiva più attenta alla realtà materiale si trova nel saggio *Opponents, Audiences, Constituency, and Community* del 1982.<sup>189</sup> In questo saggio Said individua tre domande sulle quali basare una politica dell'interpretazione: Chi scrive? Per chi? In che circostanze? Porre queste domande ha già una indicazione implicita di come la critica debba operare, proprio perché indica quella che potremmo definire una "posizione" (chi scrive?) che opera in maniera relazionale e condizionata storicamente (per chi? In che circostanze?). Il punto centrale è che il mondo della cultura non deve essere pensato a prescindere dai legami affiliativi che lo legano a quella che Said chiama "politica brutta".<sup>190</sup> I suoi obbiettivi critici sono qui il formalismo e tecnicismo, e lo specialismo o l'iper-specialismo, che si pongono l'obiettivo di spezzare tali legami. L'idea di specializzazione separa infatti lo studio dalla "vita" creando un tipo di comunità interpretativa chiusa di tipo "religioso": "il contesto secolare a cui si è fatto riferimento, invece, presuppone un senso della comunità più aperto, visto come qualcosa che è necessario sempre conquistare e l'idea di un pubblico fatto di esseri umani, e non solo di iniziati, a cui ci si vuole rivolgere".<sup>191</sup> Questi aspetti sono criticati con un richiamo a Foucault, che ha mostrato, in particolare ne *L'Archeologia del sapere* come i campi del sapere, o meglio l'accesso ai campi del sapere, comporti anche l'accettazione, implicita, di una serie di regole discorsive, un linguaggio, un apparato tecnico, volti a preservare la coerenza e l'integrità sociale del campo. Alle idee di Foucault (ma anche di Fish e Kuhn), continua Said "possono essere utilmente aggiunte quelle di Giovanni Battista Vico e Antonio Gramsci".<sup>192</sup> La cultura secolare, per come la intende Gramsci, è senza dubbio un prodotto dell'operare umano alla maniera di Vico, ma ciò comporta anche la lotta fra idee in competizione. I mutamenti sociali e culturali vengono così ricondotti al più ampio complesso della storia secolare, in cui anche i "testi" sono in lotta per l'egemonia sul mondo del "senso comune". Base di questa concezione rimane la distinzione fra la storia gentile e la storia secolare

---

188 Come sottolinea in particolare H. White che legge *Beginnings* come allegoria politica. H. White *Criticism as Cultural politics* in *Diacritics* (1976) ,6, n. 3,

189 *Opponents, Audiences, Constituency, and community* (1982) In REF.

190 *Ivi*, pp. 118-119 trad. it. pp. 159-160 Nella traduzione italiana, però, l'espressione "brute politics" perde l'aggettivo "brute".

191 *Ivi*, p. 139 trad. it. p. 181.

192 *Ivi*, p. 126 -128, trad. it. p. 167-170.

e l'idea che quest'ultima sia "fatta" dagli uomini. Ciò porta ad una politica dell'interpretazione che tenga conto sia della natura intrinsecamente conflittuale, politica, del sapere, sia dell'impossibilità di rompere il legame fra egemonia nella "politica brutta" ed egemonia nel "senso comune" e nella cultura.<sup>193</sup> Ma conduce anche al tentativo di rendere conto del disordine della realtà, di quella "untidiness" che l'opzione dello specialismo, dei termini come "Oriente" e teorie onnicomprensive riducono ad un ordine politicamente funzionale, ma che conduce a quella che Gayatri Chakravorty Spivak chiama "violenza epistemica".<sup>194</sup>

È evidente fin da ora che vi sono in Said due approcci che si sovrappongono. Il primo, quello che possiamo chiamare "umanesimo critico" risale a Vico, e troverà in Gramsci una seconda fonte eccezionalmente ricca per Said, permettendogli di riarticolare la relazione tra la materialità delle lotte sociali e le lotte per i significati sociali e culturali. Il secondo è quello post-strutturalista che Said trae da Foucault e che permette a Said di analizzare le qualità discorsive dell'orientalismo e quella che in qualche misura può essere considerata l'indipendenza dell'orientalismo dagli autori.

*Orientalism* si trova in mezzo a queste prospettive, la cui convivenza è una delle cause del grande fascino di questo libro, ma anche ciò che gli ha attirato numerose critiche. Da un lato c'è l'attenzione alla natura discorsiva dell'orientalismo come risulta dal riferimento all'autorità dell'orientalismo. Qui il termine autorità indica la capacità dell'orientalismo di essere "garante" di percezioni, giudizi, tradizioni che esso stesso plasma, attraverso una serie di istituzioni, quali enti culturali, scuole biblioteche, che Said propone di leggere attraverso due strumenti la "collocazione strategica" e la "formazione strategica". Con la prima espressione indica "il modo di descrivere la posizione di un autore entro un testo in base al materiale sull'Oriente di cui si sta occupando", con il secondo "un modo di analizzare i rapporti tra testi diversi, e come gruppi di testi, tipi di testi, acquistino massa, densità e capacità referenziale tra di loro e poi nella cultura in generale."<sup>195</sup> L'uso del termine "strategia", spiega Said, sta ad indicare il prendere posizione di fronte ad un argomento di vastità enorme quale "l'Oriente".

Il rapporto fra i due aspetti intellettuali di Said quello foucaultiano e quello vichiano-gramsciano, può essere letto in due modi complementari.<sup>196</sup> Da un lato il primo costituisce l'aspetto che potremmo definire diagnostico. Certamente le analisi del filosofo francese sono ritenute valide da Said e costituiscono uno punto di partenza imprescindibile. L'altro aspetto è invece più legato alla pratica, e alla "prescrizione". In secondo luogo Vico e Gramsci hanno elaborato una "filosofia della prassi" che possa non eliminare il soggetto, e dunque, non

---

<sup>193</sup> Ivi, pp. 129-131 trad. it. pp. 170-172.

<sup>194</sup> Vedi V. Li *Edward Said Untidiness in Postcolonial text*, (2004 ), Vol. 1 n. 1, G. C. Spivak op. cit. trad. it. p.

143

<sup>195</sup> Or, pp. 19-20 trad. it. Pp 28-29.

<sup>196</sup> In questa direzione anche A. Hussein. op. cit. vedi in particolare p. 69 e pp. 129-131.

eliminare la possibilità di una analisi umanistica della realtà. Tutto il pensiero successivo di Said conserverà questo approccio. Osserviamo, ad esempio, il modo in cui Said utilizza e definisce la parola cultura in un testo di qualche anno successivo a *Orientalism*, *The World, the Text, and the Critic*. “In questo libro userò il termine *cultura* per suggerire un ambiente, processo ed egemonia in cui gli individui (nelle loro circostanze private) e i loro lavori sono radicati (embedded).”<sup>197</sup>

Giunti alla conclusione di questo paragrafo la domanda che ci si deve porre è se sia effettivamente possibile parlare di un “metodo” in Said, in particolare in *Orientalism*. In realtà la domanda, posta in questi termini, è fuorviante, rimanendo nei termini elaborati da Said. Il fine di *Orientalism*, non è infatti l’elaborazione di un metodo “logico” in senso classico, ossia coerente e non contraddittorio. “Orientalismo è un libro di parte, non una macchina teoretica”, afferma nella postfazione del 1995.<sup>198</sup> Questo testo è un esemplare di quella “corrente epistemologica antagonista” di cui parla in *Beginnings*, o della “critica oppositiva” (oppositional criticism) di cui parla in WTC.<sup>199</sup> Il fine di *Orientalism*, possiamo osservare provvisoriamente, in attesa di approfondire ulteriormente l’argomento, non è quello di sostituire una teoria onnicomprensiva con un’altra ma mostrare l’impossibilità di una teoria razionalista chiusa, definitiva e eticamente neutrale.

Sarebbe errato però sostenere che al centro della ricerca ci sia la premessa di una sorta di svalutazione scettica della possibilità di conoscenza. La sua antisistematicità, al contrario, è da ritenersi parte integrante del progetto di restare aderenti al “mondo”. Citiamo estesamente un brano tratto da *American “Left” Literary Criticism*, pubblicato in WTC. “Per la maggior parte il nostro ethos critico è formato da una perniciosa analitica della demarcazione cieca secondo cui, per esempio l’immaginazione è separata dal pensiero, la cultura dal potere, la storia dalla forma, i testi da tutto ciò che è *hors texte*, e così via. In più noi facciamo cattivo uso dell’idea di cos’è il metodo e siamo caduti nella trappola di credere che il metodo possa essere sistematico senza anche prendere atto che il metodo è sempre parte di qualche insieme di relazioni più grande condotto e mosso dall’autorità e dal potere”. A questo approccio non è estranea una forte influenza di Gramsci in cui vede la possibilità di uno studio umanistico che renda conto della esistenza di diversi sistemi e filosofie politiche, e del fatto che i blocchi culturali che coesistono non sono riconducibili facilmente, per non dire che non lo sono affatto, a unità e coerenza.<sup>200</sup>

Ma è soprattutto a Vico che bisogna guardare, e lo faremo nei prossimi capitoli, per capire

---

<sup>197</sup> WTC, p. 8.

<sup>198</sup> Or, p. 340. trad. it p. 337.

<sup>199</sup> Beg, p. 378, WTC p. 29.

<sup>200</sup> WTC, p. 170. Registriamo anche che a questo livello Said stesso colloca la sua più grande riserva nei confronti del marxismo, e la sua preferenza per un “modo di procedere” più “sbottonato” “non fisso” “più mobile”, rispetto a un “master discourse” o a una “teorizzazione dell’intero”. J. Wicke, M Sprinker, *Interview with Edward Said*, in M.Sprinker. cit. pp. 240-241.

l'influsso che l'idea di disordine ha sull'umanesimo saidiano. Ci sia solo permesso di chiudere il paragrafo prendendo a prestito le parole con cui Battistini chiude la sua bella introduzione alle *Opere* di Vico: "Il pensiero di Vico che, abituato a costeggiare i territori antropologici del sapere prossimi al caos primigenio, attinge al disordine senza mai subirlo veramente, abile com'è nel rendere vitali e dialettiche le situazioni confuse, sembra per la sua naturale e complessa articolazione tra i più adatti a dimostrare la fecondità euristica dell'entropia."<sup>201</sup>

## 1.2. Conoscenza, potere: testo e mondo.

Il disordine e la asistematicità conducono Said ad una ricerca estremamente complessa e articolata che mantiene tuttavia alcune direttrici straordinariamente stabili nel corso della sua carriera, vale a dire lo studio dei rapporti fra testo e mondo e fra realtà, verità, e rappresentazione.

Il rapporto sapere/potere deve essere letto come articolazione di un più generale studio dei rapporti fra testo e mondo. Questo approccio ha la conseguenza ben precisa di puntare il fuoco dell'interpretazione su una prospettiva epistemologica plurale che ha Vico come centro e presupposto, al contrario della prospettiva prettamente foucaultiana di gran parte della letteratura.<sup>202</sup>

L'attenzione alla "mondanità" dei testi è centrale nell'opera di Said che ne fa, attraverso il concetto di worldliness, vero e proprio cardine metodologico.<sup>203</sup> Il concetto di *worldliness* è qualcosa di più di un semplice riferimento alla comprensione del contesto, ma è un riferimento

---

201 A. Battistini. *Introduzione* in G. Vico, *Opere* p. xxx-xxxii

202 Citiamo a titolo esemplificativo, la giustamente celebre recensione di James Clifford *On Orientalism*, in cui sostiene che *Orientalism* sia un tentativo di espandere l'analisi di Foucault all'altro esotico. J. Clifford, cit. p. 304. In questa prospettiva si pone anche il lavoro di V. Kennedy, *op. cit.*, p. 25, in cui si legge che "Foucault è probabilmente la più importante singola fonte teorica per Said" V. Kennedy. Ci sembra che l'assenza di Vico persino dall'indice dei nomi indichi un sostanziale fraintendimento dell'opera di Said. Sarebbe errato affermare che Foucault non sia un'importante fonte per Said. Tuttavia appare chiaro che l'utilizzo di strumenti foucaultiani per l'analisi dei rapporti fra politica, sapere, conoscenza, rappresentazione, narrazione, si accompagna ad altri riferimenti culturali e filosofici, ad esempio, oltre a Vico, Gramsci. Come ricorda Gauri Viswanathan nella sua introduzione a *Power, Politics and Culture* è lo stesso Said che respinge le letture di orientalismo che mettono in luce esclusivamente le derivazioni foucaultiane PPC, p. xvii. In questa direzione va, programmaticamente, lo studio di A. Hussein, *op. cit.* p. 12-13 Hussein in particolare sostiene che Orientalism sia "gramsciano quanto foucaultiano".

203 Bill Ashcroft indica nell'insistenza su questo concetto il contributo più importante di Said agli studi postcoloniali e alla teoria critica. B. Ashcroft, H. Kadhimi (Eds), *Edward Said and the Post-Colonial* New York: Nova Science Publishing, 2002, p. 73. Nel nostro lavoro non tradurremo il termine worldliness con "mondanità" perché rischia di essere fuorviante e rinviare a qualcosa di superficiale e non impegnato socialmente. Ci sembra invece che il modo in cui Said usi questo termine sia quello, desueto anche nella lingua inglese di "appartenenza a o connessione con questo mondo e i suoi abitanti". v. la voce *wordly* dello *Shorter Oxford English dictionary*. Il termine assume così una sfumatura umanistica che riteniamo fondamentale. Una possibile traduzione italiana potrebbe essere "terrestrità" termine desueto nella lingua italiana. Interessante notare che Gramsci adopera, una volta. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi, 2007 p. 1437.



alla dimensione storica e materiale, la dimensione che ci consente di dire che il testo è un “atto” collocato nel mondo e che è il linguaggio il tramite creativo di questo scambio.<sup>204</sup> L’elemento essenziale dello studio culturale di Said è che nessuna produzione intellettuale o culturale è comprensibile se avulsa dalla “configurazione di potere che ad esse sono sottese.” Citando la distinzione gramsciana società civile/società politica Said identifica l’orientalismo con una egemonia, che si manifesta con la preponderanza delle idee orientaliste nelle istituzioni e nella società civile.<sup>205</sup> D’altro canto l’orientalismo ha potuto contare sulla posizione di dominio che la società politica delle società occidentali godevano su scala globale, rispetto alle potenze arabo-islamiche.

La conoscenza delle “altre” culture è possibile solo all’interno di determinate circostanze, che, nel caso dell’Europa, hanno significato spesso la presenza di interessi primari di carattere commerciale, coloniale o imperialista.<sup>206</sup> C’è una simmetria interno/esterno che assume il suo significato più profondo in relazione alla struttura temporale dei rapporti oriente/occidente (ma anche, più radicalmente, Europa/suoi altri) che relega l’altro in una condizione di non contemporaneità inferiorizzante.<sup>207</sup>

Svelare le circostanze che svuotano di significato le pretese di un sapere “puro”, di una scienza sociale, di una storiografia, o persino di una informazione, che diano meramente conto di “come sono andati i fatti” è obbiettivo di buona parte dell’opera di Said, ed è di certo il nucleo centrale di *Covering Islam* e *The Question of Palestine*, in larga parte applicazioni pratiche delle categorie interpretative forgiate in *Orientalism*.

Dunque è possibile affermare che la condizione *egemonica* orientalista all’interno delle forme culturali occidentali era (ed è, per essere coerenti con Said) resa possibile da una vantaggiosa posizione geopolitica rispetto al resto del mondo. Ciò che è complesso da spiegare è la designazione esatta dello statuto del sapere all’interno di questo rapporto di potere. Said scarta immediatamente il semplice rapporto ideologico. L’orientalismo è “il *distribuirsi* di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici.”<sup>208</sup> Questo è un elemento essenziale del pensiero di Said. Il sapere, i testi, pur avendo un certo potere di per sé stessi, derivano la loro egemonia da un qualcosa al di

---

204 A. Bill – P. Ahluwalia, *Edward Said*, London: Routledge, 2001, p. 18. In questo senso interpreta il concetto di *worldliness* Stuart Hall, che considera lo considera centrale, nella accezione saidiana, per il progetto degli studi culturali e degli studi postcoloniali. Hall sostiene che questo concetto indica l’esigenza di sottrarre gli studi culturali “alla purezza del significato, della testualità e della teoria per riportarlo a qualcosa di più sporco e profano”. S. Hall, *Il soggetto e la differenza: per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma: Meltemi, 2006, p. 102. Vedi anche l’introduzione di Miguel Mellino.

205 Per molte considerazioni interessanti su Said e Gramsci vedi G. Baratta *Gramsci in contrappunto. Dialoghi sul presente*, Roma: Carocci, 2007, p. 28.

206 COV p. 139.

207 Or, pp. 5-6 trad. it p. 15.

208 Ivi, p. 12 trad. it., p. 21 corsivo nel testo.

fuori del testo e delle pratiche discorsive.

Ciò che adesso è necessario esaminare è in che modo, come osserva Valerie Kennedy, la produzione testuale, e culturale aggiungiamo noi, orientalista sia espressione di una “volontà di potenza” sugli altri.<sup>209</sup>

In primo luogo è necessario osservare che l’idea stessa che la conoscenza in quanto tale autorizzasse il dominio o, comunque, forme di rappresentazione esclusive era comune negli ambiti coloniali. Il discorso tenuto da Lord Balfour il 13 giugno 1910 rappresenta un chiaro esempio di ciò. La conoscenza della storia dell’Egitto è fatta valere come una sorta di investitura implicita a poter parlare per gli egiziani. Balfour “presume di sapere come la pensino, perché conosce la loro storia (...) se parlassero - Balfour sembra immaginare - le loro risposte non potrebbero che confermare quanto già è emerso dal suo discorso: che si tratta di una razza subalterna, cui giova essere governata da una razza che la conosce e che sa ciò che per essa è meglio ancora di quanto lo sappia essa stessa.”<sup>210</sup>

Possiamo sostenere che la capacità di agency dell’europeo si accompagna ad una reificazione dell’orientale che diventa oggetto di mere pratiche amministrative.<sup>211</sup> Un altro uomo politico Lord Cromer, che aveva amministrato India ed Egitto per conto della corona britannica osserva che gli orientali, che egli conosce proprio da amministratore, ragionano in maniera “esattamente opposta” a quella di un occidentale. Said osserva che questa incredibile capacità di amministrare gli orientali era dovuta alla loro passività e alla loro sostanziale omogeneità.<sup>212</sup> Questo quadro deve essere approfondito e arricchito, altrimenti si rischia di interpretare l’orientalismo come una, pur sofisticata, ideologia. Per approfondire il tema del potere è necessario riprendere il concetto di worldliness e interpretare il potere come presenza ineliminabile nei rapporti sociali e inestricabilmente legato alla socialità, alle culture e al testo.

L’approccio di Said allo studio dei rapporti fra testo e mondo, già negli scritti precedenti a *Orientalism*, critico rispetto ad una lettura “testuale” del testo. Il testo non è leggibile solo nella sua dimensione di produzione di un elaborato, regolato da un insieme di regole al testo stesso interne e perciò esoterico e disinteressato al mondo politico esterno al testo.<sup>213</sup> L’obiettivo polemico di queste riflessioni è essenzialmente il decostruzionismo, in Derrida ma soprattutto nei suoi epigoni. Decostruire un testo considerandolo avulso da una analisi genetica che metta in luce la sua natura processuale e ancorata al “mondo” è un errore prospettico, che non tiene conto

---

209 V. Kennedy *op. cit.* p. 20.

210 Or, pp. 34-35 trad. it p. 41.

211 Frantz Fanon descrive questo processo in maniera icastica come sempre, e nel rapporto che lega il colonizzato al colonizzatore vede “Una volontà di oggettivare, di incapsulare, d’imprigionare, d’incistare. Frasi come ‘li conosco bene’ oppure ‘sono fatti così’ esprimono quest’oggettivazione perfettamente riuscita.” F. Fanon *Scritti politici. Per una rivoluzione africana*, Roma: Deriveapprodi, 2008. pp. 47-48.

212 Or, pp 38-39, trad. it. pp. 44-45.

213 *Beginnings* (1976) in PPC, p. 13.

dell'aspetto *umano* del testo stesso. Questa prospettiva è quella che fin dal “cominciamento” del percorso intellettuale di Said, ossia *Beginnings*, viene adottata: ricondurre il testo alla sua dimensione mondana e secolare, in accordo con una posizione vichiana, secondo cui i “dotti”, filosofi e filologi, considerano erroneamente il testo come se fosse il mondo.<sup>214</sup>

Sul rapporto testo-storia Said torna nell'introduzione a *Reflections on Exile*. Ciò che egli imputa alla “critica” contemporanea è che il testo abbia assunto una valenza “quasi metafisica” isolata dall'esperienza, dal “disordinato recinto della 'vita' e dell'esperienza storica. Questo riferimento alla vita è importante perché mette in evidenza che il problema per Said non è solo l'attenzione alla dimensione storica del testo, ma è proprio il mancato riferimento ad una dimensione marcatamente fisica quasi corporea: “i testi, dopo tutto, sono anche una cosa fisica, non solo la rarefatta emanazione di una teoria”.<sup>215</sup> L'orientalismo è una “attitudine testuale”, un testo cioè che ha perso il riferimento alla materialità e alla corporeità a favore della creazione di una sua logica intrinseca che potremmo definire non-secolare.<sup>216</sup> Said oscilla, in una maniera che ha spesso sollecitato critiche, fra l'idea che il potere sia da rintracciare in una serie di regole discorsive, oppure nelle relazioni di forza fra gruppi, in una prospettiva più materialista. Indicazioni utili in proposito vengono da come Said interpreta le posizioni di Foucault e Derrida su questi temi. Il punto essenziale che li distingue, secondo Said, è la concezione del rapporto fra potere e testo, o meglio fra potere e “mondo”. Mentre per Derrida ciò che conta è il testo in quanto tale, nella sua dimensione di oggetto da leggere, Foucault è interessato a mostrare come all'interno di quei testi sia implicato, inestricabilmente, il potere.<sup>217</sup> Tuttavia anche la prospettiva foucaultiana sembra a Said insufficiente. Il più importante disaccordo riguarda la natura, l'origine e il funzionamento del potere. Le differenze sull'interpretazione dello statuto del potere fra Said e Foucault si giocano su un crinale sottile ma decisivo. Per Foucault il potere è “qualcosa che si esercita piuttosto che lo si possieda”. Non può essere brandito e pienamente controllato dalla “classe dominante”, ma è “l'effetto d'insieme delle sue posizioni strategiche”.<sup>218</sup> Coerentemente con quanto sostenuto nei suoi testi precedenti, il potere si presenta come campo di forza indipendente dalle volontà dei soggetti. Secondo Said l'idea di un potere esercitato attraverso un apparato burocratico disciplinare largamente impersonale alla critica, implica una pericolosa rinuncia a concetti quali quelli di lotta di classe, guerra imperialista,

---

214 *Ivi*, p. 18-19.

215 REF xviii-xix trad. it. p. 15 La traduzione è modificata. Nel testo italiano l'espressione “rarefied emanation of a theory” è tradotta con “pallido riflesso di una teoria”. Mi sembra giusto mantenere l'espressione “rarefazione” che conferisce alla frase un implicito senso foucaultiano. Vedremo meglio nei prossimi capitoli cosa intende Said, soprattutto approfondendo la derivazione vichiana di questa attenzione alla corporeità.

216 Or, pp. 93-94, trad. it. pp. 96-97.

217 E. Said *The problem of Testuality: Two Exemplary position in Critical Inquiry*, (Summer, 1978), Vol. 4 N. 4 pp. 673-714. Per un confronto Derrida Foucault vedi anche *Criticism between culture and system* (1978) in WTC.

218 M. Foucault *Surveiller et punir*, trad. it. p. 30.

relazioni di dipendenza, in quanto categorie ottocentesche obsolete (superannuated). Certo è sorprendente trovare questa difesa dell'idea di lotta di classe in Said, pensatore da molti frettolosamente, sebbene non senza ragioni, etichettato come "liberale". In effetti ciò rappresenta un *unicum* nella sua produzione intellettuale. Ciò che Said riconosce di valore nel marxismo (o meglio, come egli stesso si esprime, nei marxisti) è l'idea della necessità di non limitarsi ad una mera presa d'atto dell'esistenza di rapporti di forza e soprattutto l'idea di una possibile lotta contro l'oppressione.<sup>219</sup> Secondo Said non si tratta di mantenere separato testo e mondo, rinunciando magari ad uno studio culturale ma, al contrario, di mostrarne le interrelazioni ineludibili per qualsiasi lavoro critico e intellettuale. Non si tratta di identificare la natura testuale del mondo, ma la natura terrestre dei testi, spezzando così il formalismo di certe interpretazioni della storia, conferendo una primaria importanza ermeneutica a esperienze come l'emarginazione etnica o di genere, oltre al dominio economico.<sup>220</sup>

Sul tema del potere Said propende, da *Orientalism* in poi, per una concezione gramsciana: "Come più tardi Foucault, anche Gramsci è attratto dall'egemonia e dal potere, ma un tale interesse lo conduce ad una interpretazione del potere molto più sottile di quella foucaultiana, perché il potere non è mai reso astratto, né discusso astraendo da una specifica totalità sociale: al contrario la sua nozione di potere non è mai occulta né irresistibile o in ultima istanza unidirezionale".<sup>221</sup> In particolare Said è interessato al concetto di egemonia che permette un approccio al potere che è conflittuale, non necessariamente violento, intrinsecamente plurale. Non c'è l'idea di un potere che esaurisca in qualche modo, le possibilità di proporre visioni alternative.<sup>222</sup> In *Culture and Imperialism*, Said arriva ad affermare esplicitamente che "nessuna concezione, né tantomeno alcun sistema sociale, ha la completa egemonia sul suo campo."<sup>223</sup> Il potere non è dunque una forza pervasiva in gradi di annichilire le alternative, soffocando la capacità di agire. Inoltre è importante notare che il rapporto egemonico è sempre il rapporto di potere esercitato su qualcuno, in senso molto concreto e materiale. Questo modello è esattamente quello che permette di applicare le sue concezioni al caso del conflitto Palestina-Israel. "Nel nostro caso si tratta di una completa ed egemonica fusione fra la visione *liberal* occidentale e quella sionista israeliana. Ho usato qui di proposito la parola 'egemonica' con tutte

219 *Criticism between culture and system*, cit, WTC, p. 221.

220 REF xxii trad. it. p. 19 Non che Said consideri questi orientamenti necessariamente slegati da logiche formalistiche. Al contrario la sua diffidenza per certi esiti del postcolonialismo si basa esattamente sui persistenti approcci post-modernisti e post-strutturalisti.

221 *History, Literature, and Geography*, (1995), in REF, p. 467, trad. it. pp. 519-520.

222 Vedi in particolare COV, pp 46-49. In questa discussione sul potere con l'informazione e la cultura è Charles Wright Mills, da cui Said riprende il concetto di "apparato culturale". Mills sostiene che le interpretazioni manipolate e ricevute influenzano in maniera decisiva la coscienza che gli uomini hanno della loro esistenza, e in particolare tali interpretazioni dipendono da centri di interpretazione stabiliti attraverso "l'apparato culturale". Said cita un passo tratto da *Cultural apparatus*, in: C. Wright Mills, *Power, politics and people: the collected essays of C. Wright Mill*, New York: Ballantine books, 1963 trad. it. *Politica e potere*, Milano: Bompiani 1970.

223 CI, p. 225 trad. it. p. 212 traduzione modificata.

le risonanze dategli da Antonio Gramsci, il grande marxista italiano che analizzò l'importanza della cultura e degli intellettuali nella politica.”<sup>224</sup> Ciò che emerge, almeno in *Covering Islam* è che la cosa degna di nota non è l'assenza di visioni alternative, di orientalisti “non orientalisti” ma è che tali soggetti hanno un diverso e inferiore accesso ai mezzi di informazione e a un diverso e privilegiato rapporto con il governo.<sup>225</sup> Said introduce un'idea interessante, mutuata da Christofer Lasch, secondo cui la complessità, anche tecnologica, dell'ordine postindustriale crea una enorme domanda di esperti, prodotti “industrialmente” dall'università.<sup>226</sup> Tale idea aggiunge un elemento importante all'idea di Said “worldliness”. In particolare ci sembra interessante rilevare come il “potere” ovvero ciò che ha bisogno, ma contemporaneamente crea, la conoscenza non è situato al livello statale, ma a un livello che ci sembra poter individuare in un complesso di fattori economici e tecnologici, ciò che appunto, Lasch chiama “ordine postindustriale” creato da un complesso di fattori, tecnologici, politici (Lasch si riferisce alla guerra fredda) e demografici. Subito dopo Said avvalora, ci sembra, questa lettura riferendosi alle clientele interessate alla creazione di notizie ed “expertise” governi, corporazioni, fondazioni.<sup>227</sup>

Rimangono ancora da valutare alcuni problemi centrali: come si struttura il rapporto fra il dominio politico e il mondo della produzione culturale; come agisce il potere nella creazione del non-contemporaneo nel campo culturale; come tale visione diventa rappresentazione egemonica capace di permeare la cultura in maniera così profonda.

### 1.3. Narrazione rappresentazione e verità

La conoscenza dunque, come le rappresentazioni e le narrazioni che questa conoscenza produce, è pervasa da legami di potere. In questo paragrafo spiegheremo il funzionamento delle immagini dell'Oriente che la conoscenza orientalista produce e come essa riesca a rendere omogeneo e coerente l'insieme dei dati empirici provenienti dall'Est geografico. Tenteremo di non concentrarci tanto sulle singole definizioni che Said stesso dà dell'orientalismo, quanto sul suo funzionamento strutturale. In altre parole ciò che vogliamo evitare è il tentativo, destinato a fallire, a causa delle stesse premesse epistemologiche saidiane, di cristallizzare l'orientalismo, di ridurlo alla sua dimensione di -ismo, ossia come insieme di norme, e considerarlo invece come

---

224 QP, p. 54.

225 COV, pp. 144, 151, ma è una idea ripetuta più volte. In particolare nelle ultime pagine indica alcuni studiosi autori di quella che Said chiama “antithetical knowledge”. p. 157-161

226 Ivi, p. 149. Said cita C. Lasch *The new radicalism in America: 1889-1963: the intellectual as a social type*, New York: Vintage Books 1965.

227 Il riferimento alle corporazioni è soprattutto americano. COV, p. 153.

struttura mobile e che dalla sua indeterminatezza trae la sua stessa capacità ermeneutica. In questa direzione va anche Homi Bhabha, pur da un punto di vista psicanalitico lontano dal nostro, secondo cui è l'ambivalenza la forza dell'orientalismo. Come Bhabha riteniamo che questo aspetto sia implicito, se non trascurato, in Said.

È importante, in primo luogo, notare che l'Orientalismo non è un mito, ma un sistema-mitico con una logica mitica, una “macchina per la produzione di affermazioni sull'Oriente”.<sup>228</sup> Questa affermazione è estremamente importante perché mette in luce come l'Orientalismo non sia un insieme di contenuti, ma un meccanismo formale, mitopoietico, con una sua razionalità e coerenza interna, non un discorso ma una macchina per produrre discorsi sull'Oriente, ciò che Gayatri Spivak ha chiamato “othering machine”. La forza dell'orientalismo non è nell'essere un discorso capace di rendere una rappresentazione efficace, seppur distorta, dell'Oriente ma l'essere un sistema capace di produrre nuove narrazioni, nuove immagini senza mettere in discussione la supposta essenza dell'orientale stesso

Possiamo utilmente richiamare, per cominciare ad argomentare queste affermazioni, l'idea della storia come forma narrativa, secondo quanto afferma il celebre libro di Hayden White *Metahistory*, in cui la struttura formale moderna viene ricondotta al modo del “romanzo” e al tropo della “sineddoche”. Il romanzo è, per White “fondamentalmente un dramma di autoidentificazione in cui il bene vince sul male.”<sup>229</sup> È interessante utilizzare gli schemi interpretativi di White perché rendono conto dell'aspetto *poetico* (ovvero mitico) dell'orientalismo. La funzione poetica dello storico è essenziale perché permette di prefigurare la struttura immaginativa che fornirà i concetti e le relazioni che i vari concetti sviluppano fra loro e con altri ambiti del sapere. Sostiene White che “nell'atto poetico lo scrittore crea gli oggetti della sua analisi e predetermina le modalità della strategia concettuale che userà per spiegarlo.” In *Metahistory* sono quattro le strategie esplicative indicate: Metafora, Metonimia, Sineddoche, Ironia. La sineddoche è il tropo che prefigura una relazione parte/tutto di natura qualitativa, come già emerso in relazione alla filosofia della storia nel paragrafo precedente.<sup>230</sup>

Lo stesso Said fa riferimento alla natura tropica della narrazione: “Alle diverse parti elementari del discorso orientalista - intendo dire con ciò semplicemente il vocabolario impiegato ogni volta che si parla o si scrive dell'oriente - è sottesa una serie di figure rappresentative o tropi”.<sup>231</sup>

L'Orientalismo è anche una forma narrativa retorica, esattamente come le narrazioni degli storici presi in esame da Hayden White, Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt, il cui sistema tropologico permette l'assorbimento delle nozioni empiriche sull'Oriente in una trama già

---

228 Beginnings, cit. in PPC, p. 36

229 H. White, *Metahistory*, cit. p. 8. L'equivalenza fra poesia e mito è tutta vichiana, la utilizziamo in virtù dell'importanza che Vico riveste, oltre che per Said, anche per lo stesso Hayden White.

230 *Ivi*, pp. 31- 35

231 Or, p. 71 trad. it. p. 77

elaborata.<sup>232</sup> Il ruolo dell'Oriente in questa storia è quello dell' "Altro". Se la storia è un dramma che si presenta come lotta fra bene e male l'Occidente è il bene e l'Oriente è il male. Abbiamo resistito alla tentazione di scrivere le parole "bene" e "male" con la lettera maiuscola perché non stiamo qui indicando necessariamente una caratteristica ontologica dell'orientale. Non è necessario implicare che l'orientale sia "cattivo" per natura, perché la differenza che stiamo proponendo è di natura "drammaturgica". Il bene è ciò che fa muovere la trama, gli eventi, il male è la stasi, ciò che fa parte del dramma ma in una funzione meramente funzionale a mostrare le qualità del protagonista. In questo senso Said sostiene che, in termini rigorosi, l'Oriente non può essere soggetto di una narrazione perché manca l'elemento dinamico proprio di uno sviluppo, appunto, drammaturgico. L'Oriente è oggetto di una "visione generale" statica, contrapposta all'Occidente narrativizzato, quindi storico e dinamico.<sup>233</sup> In che senso allora l'orientalismo è una forma narrativa? È una forma narrativa perché, date le condizioni storiche di dominio che hanno costituito lo scontro fra queste due culture l'unico modo di interpretare, di "intramare" per usare un termine di derivazione whiteana, questa convivenza è il metodo della narrazione, che assume la forma del progresso.

Ma in che modo la qualità poetica narrativa e tropologica è significativa per chiarire meglio il significato del testo saidiano? Ci troviamo di fronte ad un problema inquadrabile nella struttura formale del tempo storico europeo che abbiamo presentato in precedenza, in particolare in riferimento ad una delle funzioni essenziali della filosofia della storia, ossia la creazione di identità, come fa emergere Said attraverso Gaston Bachelard. "I confini geografici seguono quelli sociali, etnici e culturali in modo prevedibile, tuttavia il modo in cui ciascuno si sente, in patria, un non straniero è basato su un'idea vaga di ciò che si trova 'all'esterno' Ogni genere di supposizione, associazioni e fantasticherie affollano la terra incognita situata al di là dei confini (...) Il filosofo francese ha analizzato ciò cui ha dato il nome di 'poetiche dello spazio'. Lo spazio oggettivo della casa (...) è assai meno importante di ciò che a esso viene attribuito in forma poetica (...) Lo spazio acquisisce un senso emotivo, e persino razionale, tramite una sorta di processo poetico che trasforma gli spazi vuoti e anonimi in qualcosa che ha senso per noi, qui e ora."<sup>234</sup> In altre parole la narrativizzazione della storia, in particolare dell'altro, svolge la duplice funzione di rendere comprensibile la diversità creando al contempo una identità di gruppo definita. Questo richiamo è perfettamente in sintonia con ciò che abbiamo riportato da Hayden White e con ciò che nel precedente paragrafo abbiamo sostenuto a proposito della specificità dell'età moderna come autoaffermazione e come forma di autocoscienza europea. Se infatti, è vero che l'idea della distinzione noi/loro, con il riferimento alla sineddoche, può essere

---

232 *Ivi*, p. 95 trad. it. p.100

233 *Ivi*, p. 240 trad. it. p. 237

234 *Ivi*, p. 55 trad. it. p. 61

riferito a gran parte delle società umane, la forma narrativa del romanzo rende conto, a nostro parere, di tale specificità. Tale forma è infatti dinamica, prevede una dramma, ossia la lotta, e prevede la vittoria del “bene” sul “male” in una forma narrativa del tempo lineare che delimita le possibilità di quello che Hayden White chiama *emplotment*, riconducendo alla trama principale anche gli eventi apparentemente eccentrici.

Per rafforzare questa idea riteniamo utile il saggio di Homi Bhabha *The Other question* che si occupa del legame fra stereotipo e discorso coloniale. Secondo Bhabha la forza dello stereotipo è da ricercarsi nella sua natura ambivalente e non-deterministica. La sua efficacia come discorso di potere non sta tanto nella creazione di immagini (stereotipe appunto), ma nella sua capacità di avviare il processo di creazione di una soggettività. In altre parole la capacità dello stereotipo non è solo quella di creare una “fotografia” dell’altro immutabile una volta per tutte, ma di ricrearsi, di ripetersi al cambiamento delle condizioni storiche. Tale capacità dello stereotipo è possibile perché la conoscenza non si limita all’aspetto puramente di apprendimento e di prassi, ma lascia spazio ai sogni alle fantasie e alle ossessioni. “La forza del discorso coloniale come forma di intervento teorico e culturale nella nostra contemporaneità rappresenta il bisogno urgente di contestare la particolarità delle differenze.”<sup>235</sup> Lo stereotipo si presenta come feticcio delle paure della diversità culturale e razziale: in particolar modo la razza “diviene segno inestirpabile di differenza negativa nei discorsi coloniali: e ciò perché lo stereotipo impedisce il movimento e lo sviluppo del significante della ‘razza’ ”.<sup>236</sup> La forza dello stereotipo dunque, non sta nella creazione di un’immagine fissa, ad esempio di “negro” ma nel rendere il “negro” tale a prescindere delle circostanze storiche in cui viene osservato.

Accanto a questo, un altro elemento della conoscenza orientalista è costituito dalla nozione di “discorso”, che Said utilizza per spiegare la pervasività della visione del mondo orientalista. “In tale contesto trovato utilissima la nozione di ‘discorso’ messa in luce da Michel Foucault in opere quali *L’Archéologie du savoir* e *Surveiller et punir*. Ritengo infatti che, a meno di concepire l’orientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare - e persino creare, in una certa misura - l’Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell’Illuminismo.”<sup>237</sup> L’Orientalismo come discorso ha una duplice natura. Da un lato esso sembra coincidere con l’orientalismo stesso, cioè con l’insieme delle affermazioni fatte sull’Oriente all’interno della cultura Occidentale. Dall’altro sembra che ci sia un dualismo che porta l’orientalismo ad essere una sorta di metadiscorso che spinge i singoli autori a conformarsi ad esso: “L’intero campo che esso [l’Oriente] rappresenta fa sentire il suo peso ogni volta che la

---

235 H. K. Bhabha, *The Location of Cultura*, cit. trad. it. p. 108

236 Ivi, p. 110

237 Or p. 3 trad. it. p. 13



peculiare entità dell' "Oriente" è chiamata in causa."<sup>238</sup> L'espressione "fa sentire il suo peso" non brilla certo per chiarezza e rigore. A mio parere il peso a cui Said si riferisce è da ricondurre a due diversi elementi. Il primo è riconducibile a quelle che in *Beginnings* Said aveva chiamato condizioni tecnoetiche della carriera. L'orientalismo è capace di condizionare gli studiosi perché le istituzioni, gli interessi nazionali, ma anche semplicemente le tradizioni acquisite rendono estremamente difficile una carriera che voglia rompere con tutto ciò. Intendiamo dire che all'interno delle Accademie, delle università per fare carriera è difficile rompere le trame discorsive che regolano la produzione scientifica sull'argomento Oriente.

A far sentire il suo peso c'è anche un altro tipo di discorso, equivalente alla struttura narrativa che abbiamo descritto, una sorta di "episteme" orientalista. A una tale struttura dualistica si riferisce anche Said introducendo una distinzione fra orientalismo latente e orientalismo manifesto. "La distinzione che sto introducendo è in effetti tra un quasi inconsapevole (e certamente intoccabile) assolutismo teorico, che chiamerò 'orientalismo latente', e l'insieme delle cognizioni e ipotesi esplicitamente comunicate sulla società, le lingue, la letteratura e ogni altro aspetto della vita in oriente, che chiamerò 'orientalismo manifesto'".<sup>239</sup> È chiaro che la nozione di orientalismo latente indica qualcosa di veramente decisivo nella cultura occidentale, sia perché è talmente potente da essere "quasi inconscio" sia perché in grado di condizionare la produzione culturale dell'Oriente. Cosa indichi Said con questa espressione si capisce poco prima: "l'Orientalismo poteva però allearsi con teorie filosofiche generali (come per esempio quelle riguardanti la storia delle civiltà o dell'intero genere umano) e con visioni del mondo accreditate".<sup>240</sup> Il concetto di orientalismo latente è della massima importanza, perché è ciò che permette di inquadrare l'orientalismo all'interno delle strutture formali del tempo storico. Una sua trattazione esaustiva sarà oggetto dell'ultima parte del presente capitolo.

Rimane da affrontare un problema decisivo, quello fra la rappresentazione e la verità. Se, infatti, le rappresentazioni e le narrazioni storiche sono rese parziali dalla presenza pervasiva del potere, le narrazioni rispondono a criteri "poetici" e la rappresentazione non può che de-formare cosa rimane dell'idea della storia come scienza il cui obiettivo è presentare i fatti "così come sono"? Cosa rimane dell'idea stessa di conoscenza, almeno all'interno delle scienze umane? Cosa permette a Said di accettare la natura costruita discorsivamente della storiografia e delle scienze sociali, rifiutando però gli esiti postmoderni e ultra-relativisti secondo cui ogni rappresentazione è assolutamente uguale a tutte le altre?

Il rapporto fra rappresentazione e "verità" è in Said piuttosto complesso. Lo rileva già Clifford, che sottolinea le ambivalenze della posizione di Said. Clifford osserva correttamente che, oltre

---

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> Or, p. 206 trad. it p. 204.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

Foucault, si intravede l'ammirazione nei confronti di Nietzsche in rapporto all'idea di Said che non sia possibile una rappresentazione vera.<sup>241</sup>

“Il vero problema è se possa mai esistere qualcosa come una rappresentazione veritiera, o se piuttosto ogni rappresentazione, proprio in quanto tale, sia immersa in primo luogo nel linguaggio e poi nella cultura, nelle istituzioni e nell'ambiente politico dell'artefice o degli artefici della rappresentazione. Se quest'ultima alternativa è quella giusta (come io credo), allora dobbiamo essere pronti ad accettare il fatto che ogni rappresentazione è *eo ipso* intrecciata, avvolta, compresa in molti altri fattori oltre che nella 'verità', senza contare che quest'ultima è a propria volta una rappresentazione. Saremo insomma indotti, dal punto di vista metodologico, a pensare le rappresentazioni (esatte o meno al più è una questione di grado) come comprese in un comune spazio scenico definito non solo dall'argomento della rappresentazione, ma da comuni tradizioni, retaggi storici, universi di discorso”.<sup>242</sup> Il tentativo degli studi di Said successivi ad *Orientalism* sarà quello di quello di evitare l'esito postmodernista secondo cui ogni narrazione, ogni rappresentazione sia uguale all'altra, finendo per ridurre la storia ad un mero gioco testuale. L'elemento centrale di questo tentativo è l'idea che, per quanto la narrazione-rappresentazione sia intrinsecamente incompleta e incapace di mostrare “la” verità, rimane un nucleo di storicità e materialità non narrativizzabile. Da tale insistenza alla storicità Said cercherà di individuare un nucleo “duro” di rapporti di forza che agiscono sull'esistenza concreta, corporea, dell'uomo su cui basare la rappresentazione e la scrittura della storia e della cultura.

Il rifiuto esplicito di un esito nichilista o postmoderno si trova in WTC nel saggio omonimo. Said segnala come “eccessiva” l'idea che l'uguale deformazione di tutti i testi comporti una equivalenza fra tutte le potenzialmente infinite letture di un testo. I testi, afferma Said, “sono nel mondo” ed è il mondo stesso che contribuisce a formare i testi così come sono.<sup>243</sup> Le relazioni che sono alla base dei testi e delle rappresentazioni rinviano a rapporti di forza e di potere che agiscono concretamente, e che costituiscono un limite all'interpretazione e alla rappresentazione. Rimane, certamente, il problema di definire quali siano tali limiti. È tuttavia chiaro che Said esclude esplicitamente, ma in *Orientalism* aveva sostenuto il contrario, l'idea che non sia possibile, neanche in linea di principio, affermare la falsità o la verità storica di una affermazione.<sup>244</sup>

In un passo di *Covering Islam*, uno dei pochi di interesse teorico, Said rifiuta esplicitamente di considerare la rappresentazione come qualcosa che semplicemente si frappone fra la realtà e la percezione, e che è quindi possibile sostituire con una forma di conoscenza “pura”. Ad esempio

---

241 J. Clifford, *op. cit.* p. 297.

242 Or, p. 272 trad. it. p. 269.

243 WTC, pp. 39-40.

244 *Language, History, and the Production of Knowledge*, (1996), PPC, p. 271.

l' "Islam", sia per i musulmani che per gli altri, esprime una interpretazione di una identità personale e di gruppo che Said chiama "comunità di interpretazione".<sup>245</sup> Così Said cerca di chiarire il senso di ciò che intende: "Nessuno vive in contatto diretto con la verità o la realtà. Ognuno di noi vive in un mondo realmente fatto dagli uomini, nel quale cose come 'Nazione' o 'Cristianità' o 'Islam' sono risultati di convenzioni di processi storici, e soprattutto, di lavoro umano volontario speso per dare a quelle cose una identità che noi possiamo riconoscere."<sup>246</sup> Tale identità, lungi dall'essere qualcosa di a-storico, è al contrario risultato di processi storici frutto di atti di "volontà" (will) e interpretazione.

Proviamo a porre il problema in maniera semplice. Said sembra dire che "L'Islam non si riferisce ad alcuna realtà" e che "La realtà è comunque presente" non sia una contraddizione.

Certamente ci troviamo di fronte a uno dei temi più controversi toccati da Said. Una delle critiche fondamentali rivolta ad Orientalism, e in generale all'approccio saidiano, è la contraddizione fra l'idea di un Oriente "reale" che sarebbe, mis-rappresentato e l'idea di una semplice "non-esistenza" dell'Oriente.<sup>247</sup>

Su questa linea interpretativa si muove Robert Young, secondo cui Said rimane intrappolato in una sorta di "dilemma della rappresentazione": "Se Said nega l'esistenza di un Oriente reale, da cui potremmo trarre un'immagine vera dell'Oriente rappresentato dall'orientalismo, allora in base a cosa può sostenere che quella rappresentazione del potere è falsa?"<sup>248</sup> Young sostiene che Said tenti di rifarsi ad una categoria di umanità, di umanesimo, per essere più precisi. Il problema rilevato da Young, che qui riprende Clifford, è che il ricorso a posizioni umanistiche ripropone in ultima analisi gli stessi problemi, vale a dire il ricorso ad una astrazione etnocentrica che non rendono conto delle storie particolari.<sup>249</sup>

Si può rispondere a questa critica in due modi. Il primo è che Said critica la rappresentazione orientalista non perché non corrisponda al vero Oriente, ma perché comprime le formazioni sociali e culturali in un significante senza un vero e proprio referente, negando le differenze e la varietà, ma soprattutto negando la possibilità stessa di una auto-realizzazione degli orientali. Dietro la parola "islam" non c'è una realtà ma un processo, un divenire che la staticità della rappresentazione non può cogliere. Agire come se l'islam fosse vero significa negare il senso agli attori, sociali ed individuali di questo processo.<sup>250</sup> Al centro di questo c'è una visione

---

245 COV, p. 45.

246 *Ibidem*.

247 V. Kennedy, *op. cit.* sostiene che le ambivalenze a tal proposito siano da imputare all'incapacità di Said di rendere conto della "molteplicità e varietà" dell'orientalismo e della realtà orientale. pp. 27-31. Vedi anche J. Clifford, *op. cit.* e anche M. Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, London-New York: Cambridge University Press, 1998, pp. 17-18.

248 R. Young *op. cit.* trad. it. p. 247.

249 *Ivi*, p. 248 J. Clifford, *op. cit.* p. 302.

250 COV, pp. 39-43.

estremamente materialista, nel senso che le rappresentazioni non sono solo testualmente “sbagliate” ma possono essere dannose perché occultano la complessità materiale dei processi storici.

La seconda risposta è più complessa, perché mette in discussione le premesse filosofiche dell’articolazione vera-falsa rappresentazione. Come già ricordavamo in precedenza, “prendere sul serio” le indicazioni di Vico sulla fatticità del mondo significa anche comprendere che *tutte* le formazioni sociali e *tutte* le rappresentazioni sono costruzioni. Sono dunque false? Possiamo dire due cose: la prima, derivata dalla distinzione inizio-origine, c’è una provvisorietà, una disponibilità, in tutte le rappresentazioni e nei i corpi sociali (come vedremo le due cose vanno in Vico in maniera assolutamente parallela) ed è proprio la chiusura di questo flusso ciò che a Said preme rilevare. La seconda è che sostenere tale fatticità significa che l’atteggiamento nei confronti del passato non è quello di un tentativo di recuperare la sua immagine “pura” ma di recuperarne la politicità.<sup>251</sup>

Si può pensare di intendere la rappresentazione da due punti di vista. Il primo considera la rappresentazione come *interpretazione complessiva* del “mondo”, con una pretesa di verità, almeno in linea di principio. In questo senso sarebbe da intendere l’orientalismo. Ma c’è un altro modo di intendere la rappresentazione e cioè come *presentazione di un punto di vista*. Questo secondo punto di vista non si propone tanto una rappresentazione “autentica” in senso assoluto, quanto una rappresentazione critica e oppositiva, che dia conto di un punto di vista escluso dalle rappresentazioni del primo tipo e rivendica, anche dal punto di vista epistemologico, la necessità di una scelta di natura etica e la provvisorietà della conoscenza. Le rappresentazioni di Said appartengono a questo secondo genere.

In termini metodologici questa concezione complica enormemente il lavoro dello storico e del critico. Da un punto di vista epistemologico, Said si muove su un terreno estremamente scivoloso, fra il rifiuto di ogni autenticità della rappresentazione, e dunque della storia, e un recupero di una empatia vagamente umanistica verso i più deboli. Come già accennato in precedenza potremmo delineare il modo in cui lo storico (l’umanista critico) sceglie la propria prospettiva solo in seguito, parlando del ruolo, o forse sarebbe meglio dire della posizione, dell’intellettuale. Qui cerchiamo solo di mostrare la metodologia dell’interprete di fronte alla realtà rappresentata. In altre parole cercheremo di mostrare il come si prende posizione, non ancora il perché.

La definizione del significato delle rappresentazioni, o forse sarebbe più opportuno dire la scelta del significato, fra i molti possibili non è possibile rimanendo all’interno del testo, solo rifacendosi a esperienze materiali di contestazione delle conoscenze acquisite, o del potere.

---

<sup>251</sup> Lo fa notare S. Walia *Edward Said and the Writing of History*, Cambridge: Icon, 2001, p. 11.

Ancora qui si presenta l'importanza dell'articolazione testo/mondo, la worldliness, come emerge con grande chiarezza nelle pagine conclusive di *Orientalism*. “Forse ricordando che lo studio dell'esperienza umana ha di solito conseguenza etiche, per non dire politiche, di grande importanza sia in bene sia in male, non saremo indifferenti al modo in cui ci comportiamo come studiosi. E quale migliore regola di condotta per uno studioso se non coltivare la libertà umana e la conoscenza? Forse dovremmo anche non dimenticare che lo studio dell'uomo nella società si basa sulla storia e sull'esperienza concreta, e non su astrazioni pedanti, o su oscure leggi e arbitrari sistemi.”<sup>252</sup> Che, in Said, la rappresentazione sia da pensare eticamente emerge anche dalla postfazione del 1995 a *Orientalism*. Di fronte alle critiche di inconsistenza teorica, umanesimo residuo e partigianeria, Said risponde rivendicando tali elementi come essenziali. La scelta di una critica alla rappresentazione orientalista è giustificabile non dal punto di vista di una “verità oggettiva” ma dall'esigenza di resistere ad un apparato di dominio che si nasconde dietro alle rappresentazioni orientaliste.<sup>253</sup> L'approccio di Said alla ricostruzione storica non è oggettivo e teleologico ma esistenzialistico e materialistico, basato sull'idea vichiana di *conatus*.<sup>254</sup>

La posizione di Hussein è interessante e vale la pena presentarla sinteticamente. Hussein indica quattro assunzioni filosofiche che sottostanno all'impresa intellettuale di Said. La prima riguarda la non disponibilità della verità nella modernità. La seconda che gli ideali che hanno formato le società moderne sono inestricabilmente connessi alla materialità e alla passionalità dell'uomo, la cui razionalità dunque non è astratta e assoluta ma contingente e storicamente determinata, “earthbound” secondo l'espressione di Said. Conseguente alle prime due è la terza premessa, cioè che le forme di conoscenza siano legate al giudizio e alle interpretazioni, ed abbiano natura contingente e provvisoria. In questo contesto le pretese di verità e oggettività sono veicolo di atteggiamenti imperialistici e dogmatici. Infine l'ultima premessa individua nella critica secolare lo strumento per rifiutare tali atteggiamenti dogmatici, fornendo un approccio scettico, ma al contempo aperto alla massima capacità utopica.<sup>255</sup> Ci sembra di poter condividere l'approccio di Hussein. Alcune perplessità sono sull'uso del termine “utopico”, che rischia di perdere di vista l'approccio vichiano ossia poetico. Elemento centrale dell'utopia è la fuga, atteggiamento difficilmente conciliabile con le idee di Said. Piuttosto, ci sembra, ma è una concezione che svilupperemo meglio in seguito, di poter dire che l'atteggiamento di Said è “eroico” in senso vichiano.

Al di là delle riserve, comunque limitate, sul testo di Hussein, è importante rilevare l'importanza

---

252 Or, pp. 327-328, trad. it p. 325.

253 B. Ashcroft-P. Ahluwalia, *op. cit.* p. 106.

254 A. Hussein *op. cit.* p. 10. Torneremo sull'idea di *conatus* vichiana nel prossimo capitolo.

255 A. Hussein, *op.cit.* p. 11.

prettamente filosofica di questi temi, che si inseriscono nel dibattito sulla modernità in una posizione eccentrica, senza però negare la rilevanza di quei temi, ossia senza una svalutazione postmoderna della storia.

#### 1.4. Attivismo, impegno e lotta

Dal paragrafo precedente emerge che un'idea di intellettuale che subisca passivamente il mondo come mero "contesto storico" dell'opera, e della sua stessa azione, è impensabile. È evidente che tale revisione del ruolo dell'umanista comporta, proprio alla luce della sua peculiare "autorialità" una ben precisa posizione dell'intellettuale. Al centro della riflessione di Said sul tema c'è la posizione dell'umanista fra il testo e il mondo come risulta da un saggio del 1976, *Vico on The Discipline of Bodies and Text*. "L'approccio di Vico ai testi consiste essenzialmente nel ricondurli alle vicende e alle lotte umane da cui sono emersi".<sup>256</sup>

In questo contesto è il termine "critica" quello centrale. Non si tratta semplicemente di un riferimento, peraltro presente, alla professione di Said in quanto docente di teoria della letteratura e di letterature comparate. Si tratta delle premesse epistemologiche, ed etiche, come vedremo, dell'intellettuale umanista "generico", storico, teorico della letteratura, filosofo. I concetti principali sono quelli già noti: terrestrità, origine, inizio. Il substrato filosofico di questa idea trova la sua elaborazione più precisa nel saggio iniziale di WTC, *Secular Criticism*, in cui Said cerca di elaborare una formulazione più "pratica", quasi a mo' di manifesto, più direttamente pensata in relazione a quella che chiama "coscienza critica". La *worldliness* della cultura pone il critico di fronte a due poli intorno ai quali la sua attività deve svolgersi. "Una è la cultura alla quale i critici sono legati *filiativamente* (filiatively) (per nascita, nazionalità, professione); l'altra è un metodo o sistema acquisito *affiliativamente* (affiliatively) (per convinzione politica o sociale, circostanze economiche e storiche, sforzo volontario e deliberazione volontaria (willed))."<sup>257</sup> È chiaro che filiazione e affiliazione sono una declinazione rispettivamente di origine e inizio, di sacro e secolare. Sono, per così dire, l'aspetto "performativo" di tali concetti perché servono a definire la posizione del critico di fronte al mondo. Da un lato abbiamo le relazioni filiative, che proprio come la storia sacra, implicano una mera accettazione, e la passività dell'origine. È interessante al riguardo come fra le relazioni filiative Said inserisca la professione, se intesa come iper-specializzazione che tende a isolare un campo dal mondo per farne ambito quasi esoterico di esclusiva competenza degli esperti, come

---

<sup>256</sup> *Vico on The Discipline of Bodies and Text* (1976) in REF p. 86 trad. it. pp. 124-125.

<sup>257</sup> WTC, pp.24-25.

appariva per gli orientalisti. Obiettivo di questa polemica sono tutte le modalità di comprensione del testo caratterizzate da un “estetismo manifestamente religioso”, parte di un più generico diffondersi di linguaggi iper-specialisti, “deliberatamente oscuri”, seguendo una linea inaugurata dal *New Criticism* negli anni Quaranta.<sup>258</sup>

Anche la nazione, o meglio la difesa essenzialistica e canonica della purezza nazionale, è al centro della critica secolare saidiana in quanto legame filiativo.<sup>259</sup> Secondo questa impostazione l'intellettuale deve essere capace di vedere i propri legami e agire al di là di essi, cercando di evitare ogni tipo di legame filiativo, come emerge nitidamente nella conclusione di WTC in cui Said lamenta ciò che chiama “curiosa trasmutazione” del mondo secolare, che sembra non più comprensibile in termini umani. Sorprendente è ciò che indica come causa, il drammatico aumento di “appelli all'extra-umano, alle vaghe astrazioni, al divino, all'esoterico e al segreto” oltre che, più evidentemente, a fondamentalismi religiosi. In questa ampia galassia “religiosa” o “sacra” rientrano anche le generalizzazioni “impossibilmente ampie come Oriente, Islam, Comunismo, o Terrorismo”.<sup>260</sup> Neanche alcuni feticci terzomondisti, come il concetto di *négritude*, vengono risparmiati. Anzi, per certi aspetti è proprio la critica portata da intellettuali come Franz Fanon, ma anche Aimè Césaire, a questa simmetrica riproposizione di logiche essenzialistiche e storicistiche, a dare vita ad una critica che in senso lato possiamo definire “postcoloniale”. Il concetto fanoniano di liberazione, in particolare, acquisterà in Said un'importanza sempre maggiore, nella sua insistenza sulla coscienza sociale piuttosto che sulla coscienza nazionale.<sup>261</sup> Ciò che tutti questi approcci hanno in comune sembra essere il tralasciare l'aspetto intenzionale, e contingente, delle pratiche sociali e culturali. Non soltanto inteso come semplice “capacità critica” ma piuttosto come rimozione dell'operare umano, quella dimensione pratica, corporea, che Said tenta di giocare contro il razionalismo moderno.

Dall'altro lato abbiamo una rete di relazioni di affiliazione che non lasciano certo l'intellettuale slegato da ogni contesto, o al di fuori delle relazioni di potere, ma lo costringono a quel prendere posizione che è la quintessenza dell'idea di critica di Said. “La critica in breve è sempre situata; è scettica, secolare, riflessivamente aperta ai suoi stessi fallimenti. Ciò non significa affatto dire che sia avalutativa. Piuttosto il contrario, dato che l'inevitabile traiettoria della coscienza critica è arrivare a qualche acuta percezione (sense) di come valori politici, sociali e umani siano

---

258WTC, p. 292.

259A questo riguardo è esatta l'osservazione di Bruce Robbins che è in effetti più il nazionalismo che la religione ad essere bersaglio di una critica secolare. B. Robbins *Secularism, Elitism Progress and other Transgressions: On Edward Said's "Voyage in"* in K. Ansell-Pearson, B. Parry and J. Squires *Cultural readings of imperialism: Edward Said and the gravity of history*, New York: St. Martins press, 1997p. 74, vedi anche, nella stessa raccolta G. Viswanathan, *Secular criticism and the politics of religious dissent*

260 WTC, p. 291.

261 CI, p. 278 vedi anche p. 339 trad. it. pp. 258, 308.

coinvolti nella lettura, produzione e trasmissione di ogni testo”.<sup>262</sup>

Intorno al concetto di affiliazione si svolge la riflessione di Said su come il critico debba agire coscientemente nella politica. La non impersonalità, bensì la intenzionalità, del processo di affiliazione chiama il critico ad una presa di coscienza della propria posizione che Said indica con l'espressione, mutuata da Raymond Williams di *materialismo culturale*. Ciò che Said rimprovera alla critica “non-secolare” è che sia disinteressata ai processi affiliativi materiali, e al ruolo che inevitabilmente si svolgono intorno a loro, isolandosi dalla società senza rendersi conto che “c’è un mondo manipolato non solo dalla cosiddetta ragion di stato ma da ogni varietà di consumismo storico, il cui etnocentrismo e falsità promette l’impoverimento e l’oppressione della maggior parte del globo”.<sup>263</sup> Gli intellettuali si trovano davanti a un dilemma ben preciso, secondo Said: “Se mettere l’intelletto al servizio del potere o al servizio della critica, della comunità, del dialogo e del senso morale. Questa scelta deve essere il primo atto di interpretazione oggi, e deve risultare in una decisione, non semplicemente in un qualcosa di secondario (postponement).”<sup>264</sup> Il ruolo del critico non è mai qualcosa di assegnato preventivamente, che gli deriva dalla sua posizione “istituzionale” di intellettuale, ma è legato ad un complesso processo nel quale sono implicati elementi di diversa natura, dalle condizioni tecnoetiche di cui abbiamo parlato nel secondo capitolo, alle varie reti affiliative e filiative.

Di certo il ruolo della critica è quello di comprendere “le intrinseche condizioni sulle quali la conoscenza è resa possibile”.<sup>265</sup> Ciò che Said esige da un intellettuale critico è la capacità di affrontare i rapporti di potere che influiscono sui processi di deliberazione dei gruppi, e più semplicemente, la pura e semplice condizione di sofferenza imposta dall’esistenza di condizioni oggettive di dominio. Ed è proprio la convinzione di non poter affrontare questi temi con gli strumenti del pensiero foucaultiano che spinge Said a cercare una teorizzazione esplicita di come i rapporti di forza plasmino la cultura e di come il critico, o l’intellettuale, possa agire.

È chiaro, a questo punto, che il ruolo del critico e dell’intellettuale è implicato in scelte epistemologiche ed etiche di grande importanza. Epistemologiche perché, come abbiamo già detto, il rapporto fra verità e rappresentazione è assai rilevante per la definizione dello statuto dell’umanista, e degli enunciati che può produrre. Se, vichianamente e nietzschianamente, non è possibile una verità al di fuori della rappresentazione il problema che si pone è quello della scelta della rappresentazione. L’attività scientifica umanistica è in ogni caso produzione di rappresentazioni che agiscono all’interno di reti di potere con cui sono in un rapporto di reciproca implicazione. Said esprime l’idea che nel mondo accademico e della ricerca non

---

262 WTC, p. 26.

263 *Reflections on American “Left” Literary Criticism* (1979), in WTC, p. 177.

264 COV, p. 172.

265 WTC, p. 182.



circolino che rappresentazioni. A questo proposito, se aggiungiamo a quest'ultima affermazione la precisazione vichiana che le parole, i miti, non seguono una logica puramente rappresentativa ma creativa è facile comprendere che il problema si pone non solo, e non tanto, come scelta della rappresentazione ma come presa in carico del potere creativo delle rappresentazioni, potere mitopoietico che ha una fortissima valenza politica.

Il campo umanista, dunque, risulta collocato in una prospettiva politica ed etica ben precisa. La conoscenza umana che non sia quella delle scienze naturali, dice Said, è storica, dunque basata su giudizio e interpretazione. Leggere un testo, essere preparati per dire qualcosa su un testo, in riferimento specialmente a cultura altre da un punto di vista spaziale o temporale, significa essere coscienti della propria posizione in una cultura e nei rapporti di forza dai quali la cultura è a sua volta formata.<sup>266</sup>

Un rischio che si corre è ben noto: quello di conferire all'intellettuale il compito, o peggio "la missione", di rappresentare il rimosso dalla storia, ponendo il problema di una nuova esclusione del marginale che parlerebbe solo "grazie" all'intellettuale, contraddicendo così meno il compito stesso di dar conto delle soggettività oppresse.

Il rischio è oggettivamente presente anche in Said: "Spetta a noi leggere i grandi testi del canone classico (...) mirando a fare emergere, estendere, dare voce ed enfasi a ciò che in tali testi è inespresso, marginale o rappresentato in modo ideologico".<sup>267</sup> Anche nell'introduzione ad una selezione della serie dei *Subaltern Studies*, in cui riassume alcune delle sue riflessioni sulla storia, Said oscilla fra l'idea che l'obiettivo del gruppo sia quello di una rappresentazione dell'India "più autentica" o una "opposizione" alla storiografia imperiale e non di una "riproduzione oggettiva".<sup>268</sup>

Credo che l'analisi più brillante di questo problema, almeno in ambito postcoloniale, sia quello di Gayatri Spivak, nel celebre saggio *Can the Subaltern Speak?* Probabilmente ha ragione Spivak, quando afferma, provocatoriamente, che la subalterna non può parlare perché ogni presa di parola al suo posto non fa altro che limitarsi a mimare, e occultare, la sua soggettività. L'idea stessa di dare voce, infatti convoglia l'idea di un'altra "rappresentazione" che non consente l'effettivo recupero della subalterna. Ma allora come si esce da questo impasse? Credo che, da una prospettiva saidiana, possiamo individuare due elementi che operano simmetricamente nel tempo, uno in direzione passata e uno in direzione futura. Per quanto riguarda il futuro l'umanista saidiano è tenuto a individuare la logica formale, e testuale, dell'esclusione, o potremmo dire, della non-contemporaneizzazione, del subalterno, costituendo una sorta di pratica per la resistenza nel presente. Tutto ciò all'interno del mondo accademico. In quest'ottica

---

266COV, pp. 162-166.

267CI, p. 78 trad. it. p. 91.

268E. Said, *Introduzione* in R. Guha – G. Spivak *Subaltern Studies*, Verona: Ombre corte 2002 pp. 19-22.

il ruolo di “dar voce” al marginale consiste nel combattere l’idea di canone e di purezza accademica. In un certo senso questo tipo di intellettuale propone sì una semplice “rappresentazione” del subalterno, ma per il semplice motivo che, accademicamente, sono solo le rappresentazioni ad essere oggetto di analisi. Non si tratta di fare dell’intellettuale una guida, ma dell’assumersi, da parte dell’intellettuale, il compito della produzione di rappresentazioni di conflitti. Qualche anno dopo *Culture and imperialism*, Said sosterrà espressamente la perniciosità della pretesa intellettuale di dare voce all’altro: “Il compito dell’intellettuale radicale è nella costruzione e ridefinizione dell’archivio”.<sup>269</sup> Il ruolo dell’intellettuale, dunque, è quello di produrre rappresentazioni “oppositive” e una radicale scomposizione e ricomposizione delle fonti.<sup>270</sup>

Lo statuto della verità, dunque, è inscindibile da una presa di posizione di carattere etico. La verità si pone sempre nello spazio della sfera politica, per la ragione che la verità dell’umanesimo è essenzialmente un elemento politico. La posizione di Said riassunta nell’espressione “secular criticism” non è quella di un cosmopolitismo vuoto e superficiale, ma una esperienza che Aamir Mufti chiama di “minoranza” ma che sarebbe opportuno chiamare di “oppressione.”<sup>271</sup> Il punto centrale è che il compito del critico saidiano, come quello del materialista storico benjaminiano, non è conoscere il passato “proprio per come è stato davvero”. Si tratta di evitare di “prestarsi a essere strumento della classe dominante”.<sup>272</sup> Sempre più Said concentrerà i suoi sforzi intellettuali sulla definizione dei legami fra i compiti dell’umanista, la storia, e il “prendere parte”, e non a caso comincerà ad assumere una certa importanza un intellettuale come Benjamin che per molti aspetti costituisce l’intellettuale per come lo immagina Said.<sup>273</sup> In altre parole ciò che Said condanna, in quanto non corretto scientificamente perché slegato dal mondo e in quanto pericoloso politicamente, è ogni tipo di chiusura essenzialistica degli oggetti di ricerca sociali e ogni visione essenzialistica di qualsiasi movimento politico. Non si tratta semplicemente di far valere una posizione eccentrica, quindi superiore perché più oggettiva come se fosse un punto archimedeo, ma di saper assumere una posizione in favore, appunto degli oppressi. “è semplicemente ingiusto – di certo non voglio perdere la forza di questo – è semplicemente ingiusto che i colonizzati abbiano fatto questo”.<sup>274</sup>

Una maggiore comprensione della storia, dunque, significa porsi dalla parte di ciò che della storia è stato occultato o, per dirla in un altro modo, di ridare pari dignità ad altre narrazioni

---

269E. Said, *Gli intellettuali e l’alterità* in *Aut-Aut*. (2002), n. 312. p. 92-93.

270E. Said, *Introduzione*, cit. p. 21

271A. Mufti, *Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture* in P. Bové *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power* London: Durham, 2000, p. 230

272 W. Benjamin, *op. cit.* tesi VI, trad. it. p. 485.

273È assolutamente pertinente quindi l’osservazione di Bové che inserisce Said in una tradizione insieme a Vico e Benjamin P. Bové *op. cit.* p. 5.

274 *Cultur and Imperialism*, (1993), in PPC, p. 204.

storiche che riguardano gli oppressi. Questo è esattamente l'obiettivo che si pone Said con i suoi libri sulla Palestina: "Un piccolo, primo passo potrebbe essere costituito da un maggiore sforzo di comprensione della realtà. Come ho già detto il sionismo è stato studiato ed esaminato come se avesse riguardato solo gli ebrei, mentre invece sono stati i palestinesi a sopportare il peso dei suoi costi umani, tanto gravosi quanto misconosciuti".<sup>275</sup> È importante, per non travisare l'impresa intellettuale di Said non leggere gli studi culturali sull'orientalismo e gli studi storico-politici sulla questione palestinese come fossero due interessi paralleli e non comunicanti. La critica dell'umanesimo e della modernità orientalista staccata dalla materialità della storia non sarebbe, infatti, coerente se essa non conducesse una pratica storiografica e politica volta a rendere conto della corporeità dello sviluppo storico, la relazione fra l'azione degli uomini e le sue conseguenze. Coerentemente con la sua visione anti-teorica e pratica, non è teorizzando, "facendo parlare" l'oppresso, che Said ha tentato di far emergere la propria proposta, ma mostrando una concreta messa in pratica di ciò che sosteneva. Potrebbe dunque essere vero come sostiene Aijaz Ahmad che la parte più importante dell'opera di Said è quella dedicata alla questione palestinese, ma sbaglia nel non cogliere fino in fondo l'interdipendenza fra le due parti dell'opera di Said.<sup>276</sup> Se in *Orientalismo* l'oggetto era la critica della rappresentazione monolitica dell'Oriente *La questione della Palestina* è la *pars construens* della teoria saidiana. Non il tentativo di una epistemologia alternativa, elaborata "a tavolino", ma l'attuazione di una pratica storiografica che colleghi dimensione etica e dimensione scientifica. Il problema è far sì che l'intellettuale rappresenti la propria prassi, la propria esperienza collettiva, senza limitarsi a indicare l'immagine di una "società migliore". Nella parte conclusiva torneremo sul tipo di prassi dell'intellettuale e sul legame fra la prassi scientifica dell'intellettuale e la prassi politica dei gruppi sociali.

*La Questione Palestinese* è senza dubbio pensato come risposta al modo orientalista di fare la storia. Fin dalle prime pagine Said espone il suo programma: cercare di narrare la storia della Palestina come parte integrante della regione, obiettivo reso necessario dalla "relativa mancanza di documenti, di storie, di autobiografie, di cronache"<sup>277</sup> In un saggio del 1984, *Permission to Narrate*, Said si interroga sulla rilevanza di una narrazione nazionale, cercando di rispondere alla domanda "Cosa rende possibile per noi affrontare i fatti, produrne (manufacture) nuovi, o ignorarne alcuni e focalizzarsi su altri?"<sup>278</sup> . Lo spunto è il massacro di Sabra e Chatila. La commissione di inchiesta internazionale MacBride produsse un documento di condanna, che ricevette, secondo Said, attenzione nulla nei mezzi di comunicazione di massa americani. Il

---

275 In particolare QP, pp. 66-67.

276A. Ahmad, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, London: Verso, 1992, p. 208.

277QP, pp. 15-16. Vedi anche HDC, p. 37, trad. it. 64-65.

278E. Said. *Permission to narrate* in *Journal of Palestine Studies* (1984, Spring) vol. 13, n. p. 47.

problema, teorico, sollevato è che “i fatti non parlano da soli” a dispetto di quanto sostenuto nello stesso dossier.<sup>279</sup> L’assenza di narrazione, e di riflessione su questo tema, provoca la virtuale scomparsa delle storie di sofferenza su cui la narrazione nazionale palestinese si basa. A maggior ragione la costituzione di una “comunità immaginata” nazionale è l’unico elemento che può permettere la permanenza di una sfera pubblica, comune in una situazione diasporica come quella palestinese. La creazione di una narrazione permette un tipo di azione anche giuridica e legale, come l’accesso ai lavori dell’assemblea delle Nazioni Unite.

Tuttavia, che non basti la scelta di una difesa a-problematica dell’oppressione per fondare una narrazione “vera”, è mostrato dalla reazione agli sviluppi all’interno della resistenza palestinese che hanno visto Said assumere una posizione nettamente critica nei confronti dell’OLP e di Yasser Arafat stesso.<sup>280</sup> Per questo, verso la fine della carriera, nel 1999, Said esprime con nettezza l’opposizione a qualsiasi uso di termini “mitici”. Said ritiene che l’esilio del popolo palestinese non possa dare origine ad una mitologia simmetrica a quella della diaspora ebraica che, dopo quasi duemila anni di storia, sembra aver assunto una dimensione di mito originario.

281

Il tentativo saidiano è impedire la formazione di una identità palestinese essenzialista, specialmente visto il crescente peso dei movimenti islamici nella vita politica palestinese e la crescente corruzione percepita in seno all’OLP. Ciò mi pare coerente con l’idea del superamento della logica della spartizione della Palestina. Si potrebbe osservare che esso stesso tuttavia risponde ad una logica, se non mitica, certamente immaginativa. Oltre alla utopicità di questa soluzione Said fa riferimento esplicitamente a questa soluzione per il problema del 1948, un problema pratico, si pensi al problema del ritorno dei rifugiati palestinesi, ma anche di memoria. La vera differenza, fra le due narrazioni sembra essere la loro aderenza alla materialità del conflitto in atto. Il palestinese è spossato *adesso*.

## 2. L’Orientalismo e le strutture formali del tempo storico

Rimane da spiegare il rapporto dell’orientalismo con la cultura occidentale nel complesso. La mia tesi è che l’Orientalismo sia da inquadrare in un contesto più ampio di quello in cui sembra a tratti circoscriverlo Said, quello della pura rappresentazione, e sia da considerare alla luce della struttura formale del tempo storico di cui abbiamo parlato nel primo paragrafo. Come

---

<sup>279</sup> Ivi, p. 29

<sup>280</sup> Vedi E. Said *Peace and its discontent* London: Vintage 1995, E. Said, *The End of the Peace Process: Oslo and After*. New York: Pantheon Books, 2000, trad. it. *Fine del processo di pace: Palestina/Israele dopo Oslo* Milano: Feltrinelli 2002.

<sup>281</sup> *Orientalism, Arab Intellectuals, Marxism, and Myth in Palestinian History* (1999), in PPC, pp. 440-41.

vedremo, in più punti sia di *Orientalism* che di altri testi Said sembra andare in questa direzione. La tesi che vogliamo proporre è che la conoscenza storica (intesa qui nel senso più ampio possibile di “studio dell’attività sociale umana vista in una prospettiva diacronica”) orientalista si presenta come caso particolare della più ampia conoscenza storicista occidentale.

## 2.1. Orientalismo e imperialismo

Il primo punto da analizzare è il rapporto dell’orientalismo con l’imperialismo moderno, per intenderci quello che ha inizio con la conquista dell’America e che tanta parte ha avuto, come abbiamo mostrato all’inizio del capitolo, nella formazione dell’Europa moderna, mostrando come l’orientalismo abbia radici proprio in questo momento di formazione della filosofia della storia.

In *Orientalismo* ci sono almeno tre criteri cronologici nella descrizione dell’Orientalismo che possono fornire indicazioni utili. Il primo, più generale, sembra riferirsi alla totalità della cultura occidentale e indica quello che Said chiama “stile di pensiero” le cui “tracce” sono presenti in fin dall’antica Grecia.<sup>282</sup> Il secondo, che sembra invece riferirsi alla formazione e al consolidamento delle discipline accademiche orientaliste, individua la loro nascita alla fine del XVII secolo e che Said sembra identificare con l’Orientalismo moderno.<sup>283</sup> Queste due cronologie sono quelle più evidenti in *Orientalismo*, su cui Said torna costantemente. Vogliamo però richiamare l’attenzione su un breve passaggio che sembra andare esattamente nella direzione che vogliamo indicare. Secondo Said una “flessibile superiorità di posizione” che ha permesso agli occidentali di “coltivare le più svariate forme di rapporto con l’Est senza mai perdere la propria prevalenza relativa. E come avrebbe potuto andare diversamente, nel lungo periodo della straordinaria ascesa dell’Europa, *dal tardo rinascimento* all’epoca presente?”<sup>284</sup> Questo passo è molto importante perché è quello, se non l’unico almeno quello più evidente, in cui l’orientalismo viene esplicitamente messo in connessione con la superiorità, militare, commerciale e tecnologica, dell’Occidente nel periodo che abbiamo individuato come momento iniziale della modernità.

Se siamo nel giusto nell’attribuire alla modernità la filosofia della storia descritta nel paragrafo precedente è chiaro che lo schema della “conquista dell’America” e dell’Orientalismo è formalmente il medesimo. Said non riferisce l’orientalismo al tipo di filosofia della storia

---

282 Or, p. 21 trad. it. 29: “Già all’epoca dei *Persiani* di Eschilo l’Oriente si trasforma in una alterità assai distante e piuttosto minacciosa”.

283 *Ivi*, p. 114, trad. it p. 125.

284 *Ivi*, p. 7, trad. it. p. 17, corsivo mio.

imperialista e non tematizza il legame dell'Orientalismo con la scoperta dell'America, o con altre aree del mondo. Possiamo però trovare conferma della nostra tesi in alcuni passi di Orientalism e dei libri sulla Palestina. Fin dalle prime pagine de *La questione della Palestina* Said espone il suo programma: cercare di narrare la storia della Palestina come parte integrante della regione, obiettivo reso necessario dalla “relativa mancanza di documenti, di storie, di autobiografie, di cronache”<sup>285</sup>

La narrazione sionista della Palestina è analoga a quella relativa imperialista degli indiani d'America, ed è costruita su affermazioni e stereotipi orientalisti, il più importante dei quali è la “vuotezza” del territorio e l'inesistenza di un popolo palestinese.<sup>286</sup> Inoltre si è servito delle dottrine razziali europee per trattare la realtà araba, utilizzando le classiche dottrine imperialiste europee per considerare le terre palestinesi *terre nullius*.<sup>287</sup> È interessante il riferimento che Said fa al giurista francese Emer de Vattel, a proposito di un legame stretto fra l'Orientalismo e il discorso giuridico. Il giurista francese è autore di una celebre teoria che giustifica l'appropriazione di terre “non realmente abitate” cioè i cui abitanti non siano dediti all'agricoltura stanziale. La teoria di de Vattel non avrebbe alcun senso al di fuori della modernità liberale, e questo indica un ben preciso legame fra tale modernità e l'orientalismo.<sup>288</sup>

Le dottrine imperialiste qui esposte sono estremamente coerenti. In contesti assolutamente diversi, in epoche lontane fra loro, la non-conformità ad un modo di vita è fatto equivalere alla non-adequazione storica. La specificità del percorso orientale viene relegata ad una condizione di insufficienza, di arretratezza, quando non di barbarie *tout cour*.<sup>289</sup> Il punto principale è che l'Oriente viene privato della capacità di rinnovarsi e rigenerarsi. Dunque l'unico modo di rientrare nella “storia universale” è di “essere agiti” dall'Europa.

Questo processo è illustrato perfettamente dalla analisi di Balfour, che abbiamo già citato in precedenza. “Le nazioni occidentali, sin dalla loro comparsa sul palcoscenico della storia, danno segni di un'incipiente tendenza all'autogoverno (...) compiendo progressi spontanei (...)” al contrario di quelle orientali: “i contributi di quei popoli alla civiltà - contenuti grandissimi, sono stati sempre elaborati nell'ambito di forme di governo assolutistiche.”<sup>290</sup> A questo punto si rivelano utili alcune delle categorie che abbiamo cercato di mettere in luce nel paragrafo precedente.

Non è la conoscenza intesa come esperienza che permette di agire nella storia ma è la

---

285 QP pp. 15-16

286 *Ivi*, pp. 27-32

287 *Ivi*, pp. 80-85

288 Sull'importanza di de Vattel in questo contesto vedi S. Mezzadra *op. cit.* pp. 49-50.

289 A questo quadro si possono utilmente aggiungere le considerazioni di Mudimbe che, commentando un testo del 1621 di Robert Burton sottolinea il parallelismo fra l'immagine degli africani e degli amerindi, popoli “barbari”, “sproporzionati” e “pagani” V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana university press. p. 9.

290 Or, pp. 32-33 trad. it p. 39.

conoscenza dello sviluppo delle strutture storiche. In questo senso la pedagogia storica mostra come sia “naturale” il ruolo di guida degli occidentali nel mondo.<sup>291</sup> Qui è in gioco anche la particolare congiunzione di storicismo e filosofia della storia: non è possibile giudicare tutte le culture con lo stesso parametro, ma vanno comprese attraverso la conoscenza approfondita della loro storia. Il contributo specifico di ogni cultura non è in discussione: in fondo anche le culture orientali hanno contribuito alla civiltà, significativamente al singolare, riconosce Balfour. Tuttavia, l’incapacità di progredire ha reso l’Oriente incapace di realizzare la grande conquista moderna dell’autogoverno, e perciò è necessario che le potenze europee detengano il controllo politico dell’Oriente. Non dobbiamo peraltro dimenticare che il contesto in cui ci si muove è sempre quello della storia dell’umanità. La relazione fra le parti del mondo è tale che il progresso del tutto sembra dipendere dal progresso delle parti. Ancora Balfour: “Non siamo in Egitto solo per il bene degli egiziani, benchè senz’altro vi siamo anche per questo; siamo in Egitto per il bene di tutta l’Europa.”<sup>292</sup> Questa riflessione emerge dall’analisi che Said effettua su *La Description de l’Egypte*, opera che raccoglie in ventitré volumi le testimonianze degli intellettuali al seguito di Napoleone nel corso della sua campagna egiziana, il cui enorme sforzo intellettuale mirava a “ricondere una regione dalla presente barbarie alla precedente, classica, grandezza; Insegnare (per il suo stesso bene) all’Oriente i metodi dell’Occidente progredito (...) sentire di poter disporre quasi a piacimento, in quanto europei, della storia, della geografia, del tempo degli orientali.” In conclusione “la *Description* quindi non riconosce una storia egiziana, e in genere orientale, intrinsecamente dotata di senso, coerenza, identità; la storia egiziana o orientale è invece identificata senza alcuna mediazione con la storia del mondo, in realtà un eufemismo per indicare la storia europea”<sup>293</sup>.

Questo è il primo e più immediato legame fra l’imperialismo moderno e l’orientalismo. Il tentativo di entrambi è la ricerca di una universalità, un tentativo di creare una storia del mondo teleologicamente intesa che permettesse la legittima, perché conforme alle leggi di natura o alle leggi dello sviluppo storico, espansione nei territori d’oltremare.

Da quanto detto, sembrerebbe che l’orientalismo sia una caratteristica strutturale della cultura occidentale. Il rischio che si corre è quello di essenzializzare l’Occidente, tradendo così le premesse stesse su cui si fonda non solo *Orientalism* ma l’intero progetto intellettuale saidiano. Sottolineare questo legame con la modernità permette, invece, di non correre questo pericolo, dal momento che, come abbiamo mostrato nel paragrafo precedente, la modernità è essa stessa

---

291 È utile ricordare a questo proposito, alcune osservazioni di Gramsci: “Ogni rapporto di ‘egemonia’ è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo all’interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell’intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali” Citato in G. Baratta *op. cit.* p. 37

292 Or p. 33, trad. it p. 39.

293 *Ivi*, p. 86 trad. it p. 91.

una costruzione storica, e di porre un punto di inizio, saidianamente inteso, epistemologicamente più fruttuoso.

## 2.2. La conoscenza orientalista e le strutture formali del tempo

Stabilita la contiguità dell'Orientalismo e dell'imperialismo dobbiamo adesso mostrare, in riferimento alle categorie elaborate nel primo paragrafo che l'orientalismo è strutturalmente coerente con le strutture formali del tempo storico. Stabilire tale legame permette di collegare il pensiero di Said con un atteggiamento critico nei confronti della modernità, dando un senso più profondo alla sua prestazione critica.

Said sembra rendersi conto, senza tematizzarlo fino in fondo, del legame strutturale e formale fra Orientalismo e modernità: “La mia tesi è che gli aspetti essenziali della teoria e della prassi dell'Orientalismo moderno possano essere compresi solo se considerati non come una improvvisa fioritura di conoscenze obbiettive intorno all'Oriente, ma come un insieme di strutture ereditate dal passato, secolarizzate, ristrutturare e risistematiche sotto l'influsso di discipline come la filologia, che erano a loro volta surrogati naturalizzati, modernizzati e laicizzati del soprannaturalismo cristiano. Sotto la forma dei nuovi testi e delle nuove idee, l'Est fu adattato a tali idee.”<sup>294</sup> Quando l'attenzione geopolitica dell'Occidente si posò sull'Oriente, l'orientalismo poté basarsi su un insieme di strutture su cui fondare la conoscenza. Come già emerso prima, è la conoscenza delle strutture storiche che, si supponeva, l'uomo aveva maturato a conferire questa certezza. È quindi certamente nel giusto Meyda Yegenoglu nell'affermare che il problema della temporalità “è il principio fondante nella costruzione dell'universalizzazione del tempo occidentale e del progresso”<sup>295</sup> L'intero armamentario metaforico e metonimico elaborato da chiunque venisse in contatto con l'oriente, viaggiatori, esploratori, veniva riferito a quella struttura formale che permetteva la comprensione dell'altro e la giustificazione del dominio coloniale, e qui per giustificare non intendiamo una forma ideologica, un “dare ragione del proprio operato” ma, etimologicamente, un “rendere giusto”, morale, l'atto di dominare.<sup>296</sup>

Il riferimento ad una struttura formale del tempo consente di riarticolare il tema dell'universalità e della differenza. Se infatti è inesatta la critica rivolta a Said di creare Oriente e Occidente come “essenze” in alcuni punti sembra tuttavia sostenere che la funzione dell'Orientalismo è semplicemente quella di creare una sorta di confine invalicabile: “Infatti proprio qui sta il principale problema posto dall'Orientalismo. Si può dividere la realtà umana, che sembra di per

---

294 *Ivi*, p. 122, trad. it p.125.

295 M. Yegenoglu, *op. cit.* p. 98.

296 Vedi M. Cortelazzo, P. Zolli *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli: Bologna, 1980 p. 504



sé divisa, in culture, eredità storiche, tradizioni, sistemi sociali, e persino razze diverse, e salvare la propria umanità dalle conseguenze? (...) la conseguenza è di solito una polarizzazione dell'esperienza - ciò che è occidentale diventa ancora più occidentale, ciò che è orientale diventa ancora più orientale - ed è reso più difficile l'incontro tra differenti culture, tradizioni e sistemi sociali.”<sup>297</sup>

A nostro parere in realtà la peculiarità dell'Orientalismo “dottrina politica” come lo describe Said, non è la sua tendenza ad allargare il divario e l'incomunicabilità fra le culture, ma inserire la diversità delle culture in un'unica storia dell'umanità.<sup>298</sup> Non sarebbe possibile altrimenti nessuno schema formale di interpretazione della storia dell'umanità e l'interazione fra culture sarebbe possibile solo attraverso una pura logica di dominio.

È quanto emerge dal confronto fra l'atteggiamento francese durante la spedizione in Egitto e quello spagnolo della conquista delle Americhe. Mentre Napoleone si circondò di dotti musulmani, cercò di mantenere i contatti con la popolazione, traducendo i suoi decreti in arabo e sottolineando come l'invasione dei francesi fosse fatta “*per l'Islam*” in America gli spagnoli facevano ricorso alla pratica del *Requierimento*, che prevedeva la lettura agli indigeni di un documento redatto in spagnolo in cui si diceva, ad esempio, “Prenderemo voi, le vostre mogli e i vostri figli, e li faremo schiavi, e come tali li venderemo e disporremo di loro (...).”<sup>299</sup> Naturalmente ciò non significa dare un giudizio di valore sui diversi tipi di colonialismo, sostenendo magari la natura più cruenta di quello spagnolo. Ciò che stiamo sostenendo è che l'imperialismo liberale lavora attraverso una struttura formale di filosofia della storia più complessa.

Si palesa a tal riguardo una fondamentale ambivalenza, non tanto di Said quanto dell'approccio moderno all'alterità culturale. Da un lato il presupposto dell'uguaglianza formale dell'umanità impone di pensare almeno teoricamente una coesistenza su basi paritarie. Dall'altro il formalismo di questa uguaglianza impone un preventivo abbandono delle culture “particolari”, fatta salva naturalmente quella europea occidentale. Riteniamo che sia questa una ambivalenza tipica della modernità e della filosofia della storia, simile a quella, a cui già accennavamo, cui fa riferimento anche Homi Bhabha, in un contesto e con un linguaggio completamente diverso.<sup>300</sup>

Interessanti, per dimostrare il meccanismo di elisione delle storie particolari, sono alcune osservazioni avanzate da Said a proposito della *Cambridge History of Islam*. Ciò che Said imputa agli autori di questa opera, in particolare a chi si è occupato degli avvenimenti più

---

297 Or, p. 45-46, trad. it. p.52.

298 Ivi, p. 204, trad. it. p. 202.

299 Ivi, p. 82, trad. it. 87.

300 H. Bhabha *op. cit.* trad. it. In particolare il saggio, *La questione dell'Altro*, ma anche *On mimicry and Man*. Una delle tesi fondamentali di Bhabha è che il colonizzato sia capace di sfruttare le ambivalenze del colonizzatore utilizzando come tattiche di resistenza.

recenti, è di aver trascurato l'impatto politico delle azioni delle popolazioni orientali, ad esempio parlando di "inquietudini e disordini" in maniera generica trascurando l'impatto del colonialismo e del sionismo sulla regione. Ancor più importante è ciò che Said osserva a proposito dei rapporti commerciali e politici: "Il progresso è fatto equivalere unilateralmente alla modernizzazione, benché non venga mai spiegato perché altri tipi di mutamento debbano essere così inflessibilmente esclusi."<sup>301</sup> Ci troviamo esattamente di fronte ad un processo di cristallizzazione della parola "progresso" che, lungi dall'essere aperta all'introduzione di significati nuovi e impreveduti, è interamente occupata dal concetto di filosofia della storia delineato nel paragrafo precedente. La conseguenza di ciò è l'eliminazione dall'ambito della politicità e della modernità di ogni forma politica e sociale non conforme al modello della "razionalità modernizzatrice" moderna.

Oriente e Occidente sono creati insieme, perché sono entrambi il prodotto di uno schema temporale formale, che produce appunto, la dicotomia epistemologica e ontologica di cui parla Said. Le stesse pratiche discorsive sono a mio parere subordinate a questo schema temporale, e ne costituiscono in un certo senso il prodotto.

Se ci è concessa una analogia per rafforzare la nostra tesi, vogliamo qui richiamare anche un passo da *L'invenzione dell'Africa* di Mudimbe, spesso considerato la controparte africana di *Orientalism*. Il rapporto fra l'orientalismo e la modernità è simile al modo europeo, nel secolo XIX e almeno la prima metà del XX, di interpretare le tradizioni africane: "Questo processo e le sue contraddizioni risultano probabilmente più chiari nei discorsi sulla modernità che operano, implicitamente o esplicitamente, sulla base di una filosofia della storia e studiano le organizzazioni africane per mezzo di metafore quali quelle dell'ibridismo politico, della schizofrenia culturale, del dualismo economico, e così via, tutte riferite al concetto di acculturazione."<sup>302</sup> Mudimbe sta sostenendo che la conoscenza europea delle esperienze africane sia riferita, attraverso meccanismi tropologici, ad un processo di acculturazione storica, più o meno compiuto ma in ogni caso auspicabile, che si rifà ad un meccanismo di filosofia della storia.

Tornando a Said, sono due gli elementi che sembrano andare esattamente nella direzione dell'individuazione di una struttura temporale tipica della modernità sottesa all'orientalismo. Il primo, e più importante, è l'idea di "Orientalismo latente".

Nel paragrafo *Orientalismo latente e orientalismo manifesto*, che apre il capitolo *L'orientalismo oggi*, Said ribadisce la sua convinzione che l'attività dei "distretti del sapere" e della creazione artistica non siano attività completamente libere, ma limitate dalle strutture istituzionali, dalle

---

301 Or, p. 303-304 trad. it. p. 301.

302 V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa*, Bloomington: Indiana university press, 1988, tr. it. *L'invenzione dell'Africa*, Roma: Meltemi, 2007, p. 265.

tradizioni e dalle condizioni geopolitiche. “L’Oriente presentato dall’orientalismo è quindi un sistema di rappresentazioni *cirscritto da un insieme di forze* che introdussero l’Oriente nella cultura occidentale, poi nella consapevolezza occidentale e infine negli imperi coloniali occidentali.”<sup>303</sup> Questo passo è piuttosto problematico, a cominciare dalla definizione dell’insieme di forze a cui fa riferimento Said che sembrerebbero, cronologicamente e logicamente, precedenti alla nascita dell’orientalismo stesso. Infatti non si capisce bene come sia possibile che strutture istituzionali, o tradizioni o condizioni geopolitiche, possano condizionare la conoscenza dell’oriente *prima* dell’introduzione nella cultura, nella consapevolezza, negli imperi coloniali dell’Occidente. In altre parole Said, ma di questo non sembra particolarmente cosciente, sembra introdurre una sorta di a priori che ha consentito alle rappresentazioni europee dell’Est una forma e non altre. Said sostiene che l’orientalismo come “terminologia specifica per parlare dell’Oriente cominciò a diffondersi per l’Europa, portando con sé una dottrina sull’Oriente che derivava dalle esperienze di molti europei (...). È quindi naturale che ogni europeo, nel suo modo di vedere l’Oriente, fosse di conseguenza razzista, imperialista, e profondamente etnocentrico. Questo giudizio apparirà meno immoderato ove si consideri che le società umane, per lo meno le culture più avanzate, ben di rado hanno messo a disposizione del singolo altro che imperialismo, razzismo e pregiudizi etnocentrici per confrontarsi con le “altre” culture.”<sup>304</sup> Said sostiene qui che l’origine dell’orientalismo sia il frutto dei pregiudizi etnocentrici “naturali” consolidatisi attraverso il linguaggio e il predominio economico e politico. Tuttavia far derivare un edificio complesso, che arriva a permeare tutta la cultura europea da questi presupposti, implica una strutturale incapacità dell’uomo di liberarsi dei pregiudizi etnocentrici. Paradossalmente Said sembra tradire qui le sue stesse premesse attribuendo una *origine*, non disponibile all’uomo, all’orientalismo. Per cercare una soluzione a questa grave contraddizione è necessario approfondire la distinzione saidiana fra orientalismo manifesto e orientalismo latente.

Prima di passare alla mia tesi è importante soffermarsi sulle interpretazioni dell’idea di Orientalismo latente, oggetto di innumerevoli letture molte delle quali di stampo psicanalitico. Bhabha, ad esempio, vede l’opposizione fra Orientalismo manifesto e latente come opposizione, fra l’Oriente da un lato come “soggetto di apprendimento, di scoperta, di prassi” e dall’altro come luogo di sogni, immagini, “fantasie, miti, ossessioni ed esigenze”.<sup>305</sup> Meyda Yegenoglu dà un altro esempio, peraltro brillante, di tale lettura, associando l’orientalismo latente con desideri e fantasie inconsce che pongono il soggetto universale, creando però il suo svolgimento maschile”. In sostanza, la sua lettura dell’Orientalismo latente in termini psicanalitici è

---

303 *Ivi*, p. 202-203, trad. it p. 201, corsivo aggiunto.

304 *Ivi*, p. 204. trad. it p. 202.

305 H. Bhabha *op. cit.* trad. it. pp. 104-105.

funzionale alla sua tesi di una origine comune del dominio etnico e di genere.<sup>306</sup>

Non vogliamo qui sostenere che tali letture siano errate, al contrario sono per molti aspetti estremamente interessanti, e il testo di Said, nella molteplicità dei punti di accesso che offre, dà numerosi spunti che vanno in questa direzione. In particolare è innegabile che l'orientalismo abbia presentato l'Oriente come un campo per le sue fantasie di "possesso" di un oriente femminile: "Oltre ad operare una separazione fra gli orientali e i popoli considerati progrediti, civili e potenti (...), l'orientalismo latente incoraggiò un visione peculiarmente (per non dire sgradevolmente) maschile."<sup>307</sup> È però una lettura parziale, che appare in contrasto con l'idea di Said dell'orientalismo come inizio e non come origine. In altre parole attribuire una valenza psicologizzante all'orientalismo latente pone l'orientalismo stesso al di là del razionare umano per come lo delinea Said.

Miguel Mellino si muove in una direzione più simile a quella che intendiamo proporre, facendo corrispondere la nozione di Orientalismo latente con la nozione di "inconscio strutturale" di Claude Lévi-Strauss. Per Mellino la nozione di Orientalismo latente rappresenta "una 'forma o struttura invariante' dell'identità o della cultura occidentale, capace di procedere indipendentemente dall'esperienza concreta".<sup>308</sup> Il punto debole di questa lettura è che l'Orientalismo rimane, in maniera autoreferenziale, legato a sé stesso apparendo così come una struttura sincronica monolitica e immutabile connaturata "in qualche modo" al soggetto occidentale. Mellino dà una indicazione importante poche pagine dopo, quando afferma che la tesi forte di Orientalism è "che alla base della costituzione dell'Europa come qualcosa di diverso e di superiore rispetto al resto del mondo – e quindi all'istituzione della Storia e del Soggetto (con la S maiuscola, per dirla con Althusser) – vi è la produzione di discorsi e di rappresentazioni (coloniali) sull'altro orientale e non-occidentale."<sup>309</sup>

La mia ipotesi è che sia possibile vedere un legame fra l'Orientalismo latente e una logica formale del tempo storico. Stiamo certamente usando una terminologia non saidiana e filosoficamente più impegnativa di quella usata da Said, ma l'idea che ci sia un legame fra l'orientalismo manifesto, l'insieme dei discorsi orientalisti, e le filosofie della storia emerge con forza: "L'orientalismo poteva però allearsi con teorie filosofiche generali (come per esempio quelle riguardanti la storia delle civiltà o dell'intero genere umano) e con visioni del mondo accreditate; e per la verità non pochi orientalisti si preoccupavano di formulare le loro ipotesi e scoperte in un linguaggio cui altre scienze e sistemi di pensiero avessero garantito validità culturale. La distinzione che sto introducendo è in effetti tra un quasi inconsapevole (e

---

306 M. Yegenoglu, *op. cit.* pp. 22 ss.

307 *Ivi*, p. 207, trad. it. pp. 205-206.

308 M. Mellino, *Post-orientalismo: Said e gli studi postcoloniali* Meltemi: Roma 2009, p. 16.

309 M. Mellino, *op. cit.* p. 21.

certamente intoccabile) assolutismo teorico, che chiamerò 'orientalismo latente' e l'insieme delle cognizioni e ipotesi esplicitamente comunicate nella società, le lingue la letteratura e ogni altro aspetto della vita in Oriente, che chiamerò 'orientalismo manifesto' ".<sup>310</sup> Notiamo che l'orientalismo latente è caratterizzato da "uniformità, stabilità e durata", è l'aspetto più strutturale dell'Orientalismo. Esso è "la concezione di un Oriente separato dall'Occidente, e caratterizzato da stranezza, silenziosa indifferenza e femminile acquiescenza, passiva malleabilità." Quanto questi caratteri siano quelli attribuiti al "non-contemporaneo" è evidente. C'è di più: tutti coloro i quali si sono occupati dell'Oriente hanno ritenuto "che l'Est avesse bisogno dell'attenzione dell'Occidente, e dei suoi sforzi di ricostruzione e persino di redenzione".<sup>311</sup> Ecco un altro degli elementi fondamentali della filosofia della storia cioè l'idea di pedagogia, di missione, basata sull'idea di universalità della storia e sull'uguaglianza, formale è sempre indispensabile ricordarlo, del genere umano. Mi sembra chiaro che dietro l'espressione orientalismo latente siano da vedere le premesse storiciste della modernità.

Che ci sia un'idea di una struttura formale del tempo storico simile a quella che abbiamo delineato nella prima parte del capitolo risulta in maniera molto più esplicita, anche se succinta, in *Culture and Imperialism* in un passo in cui si discute delle relazioni colonie-madrepatrie. Nell'incontro fra l'Europa e i suoi altri coloniali ciò che conta è l'asimmetria con cui tale rapporto viene interpretato. Said non si riferisce, banalmente, all'asimmetria di potere, ma al "peso" dell'incontro per i due termini della relazione nella cultura, nella rappresentazione del colonialista. Mentre per le colonie l'incontro con l'Europa rappresenta un evento fondamentale, probabilmente *l'evento*, per la madrepatria l'incontro coloniale non ha alcun peso. Il percorso principale della storia è quello stabilito dall'Europa, gli altri non possono che adeguarsi, o "essere resi adeguati" tramite il dominio coloniale, alla struttura storica (temporale, sociale e culturale europea). È questo ciò che intende Said quando afferma che l'Occidente è una sorta di "super-soggetto" delle scienze storicizzanti della storia, antropologia e studi culturali.<sup>312</sup> Credo che sia evidente il rapporto con la posizione di Chakrabarty con quanto dice nel suo importantissimo libro del 2000 *Provincializing Europe*. Chakrabarty afferma che l'Europa, intesa come forma "immaginaria e stereotipica" è ciò che rende possibile pensare il fenomeno della modernità politica. La globalizzazione delle categorie europee, iniziata dai processi colonialisti e imperialisti, ha reso tali concetti di fatto universali e indispensabili nel discorso della storia, almeno di quella prodotta accademicamente: "l'Europa rimane il soggetto teorico sovrano di tutte le storie, inclusa quelle che chiamiamo 'indiana', 'cinese', e così via. Tutte le altre storie diventano, in modo molto particolare, variazioni di una narrazione principale che può

---

310 Or p. 206 trad. it. p. 204.

311 *Ibidem*.

312 CI, p. 40, trad.it. p. 61.

essere definita 'storia dell'Europa'". Naturalmente il termine "Europa" è da considerare, precisa Chakrabarty, in maniera "iperreale", nel senso di forme dell'immaginario il cui referente è indeterminato.<sup>313</sup>

Riteniamo importante mettere in evidenza la continuità fra l'idea di Europa come "super-soggetto" e "orientalismo latente". Ciò che viene evidenziato, in entrambe le espressioni, è che l'incontro fra culture viene in un certo senso incasellato in una sorta di struttura "a priori" a cui le altre realtà devono essere assimilate o, in alternativa, eliminate.

Il problema del rapporto fra modernità non è semplicemente di carattere storico, non si tratta di rintracciare "l'origine" di quel corpo di saperi che si è accompagnato all'espansione materiale del pensiero europeo nella forma concreta e drammatica del colonialismo. Si tratta di comprendere come la visione moderna della Storia, le cui strutture formali abbiamo evidenziato nel paragrafo precedente, abbia costituito la struttura di pensiero dell'imperialismo e della stessa formazione della civiltà Europea moderna. Non cogliere questo aspetto questo significa far galleggiare la nozione di Orientalismo fra molteplici poli semantici, che ne nascondono, in definitiva, la potenza non solo linguistica e culturale ma più schiettamente filosofica-politica. La domanda infatti a cui Said deve rispondere, e mostra di esserne consapevole pur non traendone fino in fondo le conclusioni, è perché sia importante distinguere l'Orientalismo da un semplice pregiudizio etnocentrico che secondo lo stesso Said, permea tutte le società umane. L'orientalismo poté accreditarsi come "dottrina epistemologica" solo perché la cultura europea ed occidentale era strutturalmente costruita per incorporare e interiorizzare le altre culture, sulla base di una differenza culturale o razziale, ma comunque superabile solo, eventualmente, sotto l'egida dell'Europa stessa. In altre parole l'Orientalismo fu reso possibile dalla filosofia della storia, inestricabilmente legata ad una asimmetria di potenza che rendeva praticamente sensata l'idea di un mondo disposizione dell'europeo. Questa interpretazione dell'orientalismo latente limita l'orientalismo "propriamente detto" ad un ambito temporale più ristretto di quello a cui lo riferisce Said. Di fatto diviene impossibile pensare l'orientalismo in Grecia.<sup>314</sup> Concordiamo anche con ciò che sostiene Mudimbe che osserva che a rappresentare l'Alterità per i greci erano asiatici, africani e nordeuropei tutti barbari e tutti inseriti in un ordine di alterità che non riveste una funzione epistemologica paragonabile all'orientalismo.<sup>315</sup> È corretto osservare, con Lata Mani e Ruth Frankenberg, che Said non ha insistito abbastanza nell'indicare lo scopo definito di

---

313 D. Chakrabarty, *op. cit.* trad. it. vedi l'introduzione e il primo capitolo, in particolare le pagine 15-16 e 45-46.

314 In questo è da accogliere l'osservazione di Mani e Frankenberg secondo cui la differenza fra orientalismo "greco" e quello moderno nasconde una frattura più profonda di quanto lo stesso Said riconosca esplicitamente. L. Mani, R. Frankenberg, *La sfida di Orientalismo* in M. Mellino *op. cit.* p. 145.

315 Mudimbe *The idea of Africa* cit. p. xii Peraltro, Mudimbe osserva che il discorso sull'Africa ha assunto il ruolo di creare un doppio negativo dell'Europa a partire dal xv e xvi secolo, rientrando quindi in una cronologia simile a quella che stiamo proponendo.

Orientalism, cioè lo studio dell'orientalismo nell'area mediorientale.<sup>316</sup> Tutto ciò ha fatto passare in secondo piano l'idea dello stesso Said, di un testo che avrebbe dovuto essere ampliato da studi successivi.

Questo ci porta al cuore delle concezioni saidiane della storia e del ruolo dello storico e del critico. Si tratta per Said di ritornare ad una concezione forte della storia di recuperarne il "peso", la gravità,<sup>317</sup> cercando di schivare i pericoli opposti di una essenzializzazione della storia con un conseguente ripiegamento identitario, e di un relativismo che porti ad una svalutazione postmoderna dell'utilità etica della storia e della funzione dell'intellettuale.

Nella discussione delle tesi di Lyotard e Foucault sulla storia Said spiega la sua posizione e la differenza rispetto ai due intellettuali. Said accomuna Lyotard e Foucault in riferimento alla loro critica alla possibilità di pensare la storia attraverso quelle che Lyotard chiama grandi narrazioni e che Foucault individua nell'adozione di una prospettiva "microfisica" nella sua critica del potere. Leggiamo un passo particolarmente significativo: "Sia in Lyotard che in Foucault troviamo esattamente lo stesso tropo impiegato per spiegare la delusione nei confronti della politica di liberazione: la narrativa, postulando un punto di partenza per l'azione e un obiettivo da rivendicare, non sarebbe più adeguata a "intramare" il percorso dell'uomo nella società".<sup>318</sup> Questo momento di disillusione è posto da Said in un ben preciso contesto storico: la degenerazione autoritaria-nazionalistica delle lotte di liberazione del Terzo Mondo, compresa quella maoista che, secondo Young, tanta parte ha avuto nello sviluppo del poststrutturalismo.<sup>319</sup> Bisogna segnalare la derivazione, peraltro evidente già a un livello meramente terminologico, da White. Portando avanti questa genealogia possiamo sostenere che in termini mutuati da White, Lyotard e Foucault "intramano" la loro storia come una satira, in cui l'uomo è prigioniero, non padrone del mondo e attraverso il tropo dell'ironia, che implica la non raccontabilità della storia.

320

Appare evidente che questo esito del postmodernismo e del poststrutturalismo sia uno dei bersagli polemici di Said, polemica che assume talvolta toni aspri ma più spesso rimane implicita. Il tentativo di Said è quello di uscire dall'empasse creato da un approccio ironico alla storia. Possiamo allora adesso definire la posizione di Said, rispetto ai problemi delineati in questo capitolo. Il suo tentativo non è quello di "superare" o "oltrepassare" astrattamente la modernità. I problemi che pone e le strutture argomentative che adotta sono essenzialmente "moderne". Di certo bisogna concordare con Neil Lazarus, quando afferma che una completa

---

316 L. Mani, R. Frankenberg, *op. cit.* p. 142.

317 *CI* pp. 366-367 trad. it. p. 333

318 *Ivi*, p. 29 trad. it. p. 52 Per tradurre "plotting" abbiamo preferito usare il neologismo "intramare" che mantiene il legame con l'idea tropologica di narrazione che risale, come già emerso ad H. White.

319 *Ibidem*, su questa idea torna anche, più diffusamente, R. Young *op. cit.* trad. it. p. 39 ss.

320 H. White, *Metahistory*, cit. p. 9.

rinuncia delle meta-narrazioni non è un obiettivo di Said, al contrario di altri teorici postcoloniali.<sup>321</sup> Il tentativo di Said, che rimane molto spesso allo stato di abbozzo, è quello di re-interpretare la modernità alla luce della sua storicità e quindi della sua provvisorietà. Si potrebbe dire, e Said va in questa direzione, che se ogni storia è una costruzione il cui punto di vista va intenzionalmente scelto, allora il punto di vista postmodernista e post strutturalista ironico è il meno adatto, da un punto di vista saidiano ad affrontare la storia da un punto di vista etico.

Se, come abbiamo detto prima, il tempo storico è costitutivamente sociale, se ogni gruppo ha, o può avere, una sua temporalità, allora anche la storia stessa è al centro della lotta fra i gruppi stessi, ed è proprio questa la direzione intrapresa da Said nel momento in cui sottolinea di considerare l'impossibilità di ridurre la storia al passato. La storia è una disciplina costantemente irrisolta, costantemente da ripensare, aperta all'irruzione dell'irrisolto e dell'inaspettato, non un processo continuo di autocomprensione e autorealizzazione.<sup>322</sup>

Il tentativo di Said è quello di spezzare la linearità del tempo storico aggiungendo alla dimensione del tempo quella dello spazio. La visione della storia come processo spaziale è certamente legata alla suggestione della gramsciana "guerra di posizione" termine che pure Said non riprende esplicitamente. La storia, dice Said, è fatta da "territori che si sovrappongono, così che la società è vista come un territorio in cui numerosi movimenti accadono (...) dato questo, diventa possibile concepire l'impegno (engagement) nel processo storico come, di fatto una lotta collettiva."<sup>323</sup>

In apertura del primo capitolo di *Culture and Imperialism*, intitolato programmaticamente *Overlapping Territories, Intertwined Histories*, Said discute l'idea dell'impossibilità di una "pastness" del passato. Said interpreta questa idea in due modi. La prima interpretazione va in una direzione più immediatamente politica. La rappresentazione, o narrazione, storica non è il campo di un sapere "puro", del resto impossibile nel pensiero di Said, ma è ciò che dà senso alla storia. Con una mossa tipicamente saidiana, questa posizione viene fatta valere come strumento per comprendere la realtà attuale, nel caso particolare per comprendere le narrazioni sulla guerra del golfo del 1990-1991, alla luce di differenti letture della storia. Da un lato la narrazione irachena che, presentando la storia del Medio Oriente alla luce dell'imperialismo americano e della complicità e corruzione dei regimi mediorientali. Dall'altro quella statunitense, che presenta gli Stati Uniti come potenza schierata dalla parte della difesa della libertà e dell'indipendenza degli stessi stati del Golfo.<sup>324</sup> Se fosse solo questo, tuttavia, ci troveremmo di

---

321 In particolare, come dice Lazarus, Homi Bhabha. Vedi N. Lazarus, *Transnationalism and the Alleged Death of the Nation-State*, in K. Ansell Pearson B. Perry and J. Squires *op. cit.*

322HDC p. 26 trad. it. p. 55.

323 *Overlapping Territories: The World, the Text, and the Critic* (1986) in PPC, 57 ss.

324CI, pp. 2-3, trad. it. pp. 30-31.



fronte ad uno scontro fra ideologie, in cui il passato ha sì un ruolo importante, ma non tale da oltrepassare la funzione di serbatoio simbolico per la giustificazione dell'azione politica.

Più interessante è la seconda interpretazione, che implica di una sorta di simultaneità fra passato e presente, che si implicano a vicenda, senza la reale possibilità di mettere il passato in “quarantena”, in maniera, come vedremo in seguito, che Said chiama “contrappuntistica”.<sup>325</sup>

Sovrapposizione di gruppi e di culture, ibridismo, antagonismo sono le figure di questo pluralismo temporale, che rimescolando gruppi sociali agisce sulla monoliticità e indipendenza fra i gruppi stessi. È evidente come l'interconnessione fra passato e presente segua e produca delle dinamiche molto complesse, che implicano il ripensamento delle identità dei gruppi stessi. Dopo il trattamento contrappuntistico, infatti, né il soggetto né il controsggetto possono rimanere i medesimi, ma risultano modificati dalla stessa logica contrappuntistica. Questo intrecciarsi di storie porta ad una visione in qualche modo unitaria, seppur conflittuale del mondo post-coloniale. “Prenderò in esame i modi in cui una revisione o riconsiderazione dell'atteggiamento intellettuale post-imperialista possa far espandere quel terreno comune tra le società precedentemente colonizzate e quelle metropolitane.”<sup>326</sup> La proposta di Said è di rileggere i documenti imperiali come interazione fra le esperienze “coloniali” e “native” nella loro dimensione di scambio, certo anche e forse soprattutto violento, in cui si intrecciano locale e globale e passato e presente.

Ritroviamo questo intreccio di passato e presente in *Question of Palestine*, nel commento di Said alla novella *Rijal filhams* (Uomini nel sole) dello scrittore palestinese Ghassan Kanafani: “Il palestinese deve *costruire* il presente poiché questo non è un lusso della fantasia, ma una necessità dell'esistenza. Una sola dimensione lo contiene a fatica e diviene quasi una provocazione: il paradosso dell'oggi è per i palestinesi estremamente forte. Se il presente non può essere semplicemente “dato” (vale a dire, se il tempo non consente di fare chiare distinzioni fra passato e presente, o di metterli in relazione l'uno con l'altro, tutto ciò è conseguenza del disastro del 1948, mai nominato apertamente se non in un episodio nascosto fra gli altri, che impedisce qualsiasi forma di continuità) diventa allora comprensibile solo come obbiettivo da raggiungere.”<sup>327</sup>

---

325 *Ivi*, p. 2, trad. it. p.30. In maniera piuttosto singolare Said fa derivare questa idea da Eliot anziché da Benjamin, autore la cui influenza crebbe col passare degli anni, per indicare questa mutua dipendenza del passato dal futuro. Riferirsi a Benjamin, in particolare alle sue *Tesi sul concetto di Storia* avrebbe permesso di meglio comprendere il legame fra il pericolo per la sopravvivenza stessa dell'uomo e il passato, mostrando anche meglio la necessità di una azione che è presente, seppur in un modo diverso dal messianesimo di Benjamin, anche in Said. È probabile che la scelta sia caduta su Eliot per la più facile contestualizzazione in un libro sui legami fra cultura e impero. Una convergenza sul piano della “compresenza” di passato e presente fra Benjamin e Eliot viene registrata, in maniera piuttosto efficace da B. Neilson, *At the frontiers of metaphysics: time and history in T. S. Eliot and Walter Benjamin*, in G. Cianci-J. Harding (eds), *T. S. Eliot and the concept of tradition* Cambridge: Cambridge University Press 2007.

326 *CI*, p. 19, trad. it. p. 44.

327 *QP*, p. 147.

### 3. Storia, modernità, umanesimo

Tutta la carriera di Said può essere considerata un tentativo di dare all'umanesimo una dimensione democratica e partecipativa, cercando di chiudere la distanza del sapere dal mondo della politica brutta. Il problema, qui più che altrove, è che Said non riflette fino in fondo sulle modalità, sulle condizioni attraverso cui è pensabile e praticabile questo momento "democratico" e inventivo, ricadendo, talvolta, in una sorta di "ingenuità discorsiva neoliberale" vale a dire inserendo (relegando?) l'intellettuale nel compito di formare il "cittadino informato".

328

Secondo Said la modernità non è uno stato ideale finito ma è crisi e critica che non possono risolversi in una semplice svalutazione della politica e della stessa filosofia a "gioco linguistico", in cui la storia è semplicemente il luogo leggero della contingenza. La modernità, dunque, non è un ideale, un insieme di prescrizioni a cui adeguarsi, lo svolgimento di una legge di natura, "il culmine di una storia maestosamente intramata".<sup>329</sup> La modernità è crisi, anche nel senso della sottoposizione ad un giudizio secolare degli assolutismi, anche quelli della "pura ragione". Questa concezione della modernità è più che una analisi una prescrizione, una creazione performativa che permetta di pensare uno spazio da mantenere aperto al pensiero, uno spazio di lotta, non di pacificazione che è lo spazio dell'umanesimo: "L'umanesimo genera i suoi opposti", sostiene Said, e ciò dovrebbe mettere in guardia da qualsiasi tentazione di considerare la riflessione umanista come una scorciatoia.

Nel corso del paragrafo cercheremo quindi di approfondire le premesse filosofiche saidiane, riconducendole alle sue matrici originarie vichiane. In realtà l'appartenenza, consapevole, di Said ad una tradizione critica, oppositiva, materialista, decostruttiva (Vico, Nietzsche, Gramsci, Adorno, Benjamin, Foucault) indica non solo una genealogia precisa ma anche una intenzione profondamente filosofica. Leggere Said in maniera filosoficamente impegnata attraverso la lettura di Vico permette di comprendere appieno come il faticoso percorso dell'umanesimo sia una radicale messa in discussione di categorie fondamentali della modernità, quella di uomo, di storia, e del legame fra rappresentazione, verità ed etica. Non approfondire tali premesse si rischia di derubricare l'umanesimo di Said ad un lodevole, appassionato, brillante panflettismo.

328HDC, p. 74 trad. it. p. 99. Nella traduzione italiana l'aggettivo "informed" riferito a cittadino scompare.

329 *History, Literature and Geography* (1995) in REF p. 473 trad. it. 473. Abbiamo modificato la traduzione. Nel testo originale si legge: "the culmination of a majestically plotted history". La traduzione italiana traduce: "il culmine di una storia progressiva". La grande attenzione di Said alle teorie di H. White ci ha suggerito di mantenere l'idea di "trama" e dunque di "narrazione" che mi sembra presente nell'originale,

330 Ad esempio V. Kennedy *op. cit.* pp. 148-149 Anche critici più recettivi del progetto di Said non colgono fino in fondo la sua radicalità. Mellino, ad esempio, ritiene l'eclettismo di Said e la sua estrema diffidenza per la "grand

L'idea fondamentale, dunque, è che il sistema di Said, presuppone un "sistema filosofico" nonostante egli, con tutta probabilità, avrebbe negato questo esito. Tuttavia, in alcuni passi, Said stesso sembra invocare tale operazione sul suo pensiero, indicando la necessità di alcuni studi "generalisti" che allarghino e completino la prospettiva da lui proposta in *Orientalism*, riferendosi in particolare a uno studio generale sui rapporti fra imperialismo e cultura, e soprattutto "un esame delle possibili alternative all'impostazione orientalista"<sup>331</sup> È chiaro che senza precise scelte filosofiche tale progetto è impossibile. In effetti, mostra di essere perfettamente cosciente della necessità di una riflessione profonda sulla storia, come risulta dalla postfazione a *Orientalism*: "Il cardine del problema, tuttavia, come ci ha insegnato Vico, è che la storia umana è fatta da esseri umani. Dato che la lotta per il *controllo del territorio* è parte di questa storia, lo è anche la lotta sui significati storici e sociali. Il compito dello studioso non consiste nel separare questi due conflitti, ma nel collegarli, nonostante il contrasto fra la *totale materialità* del primo e quelle che sembrano le astrazioni del secondo".<sup>332</sup> Said sta qui proponendo, implicitamente, tre assunti fondamentali. Il primo è che la storia è fatta dagli uomini, in maniera secolare e totalmente materiale in assenza di riflessioni metafisiche, o puramente razionalistiche, che facciano riferimento ad una filosofia della storia che possa costituire il progetto della storia universale. Il secondo è che vi è lotta anche sui *significati* storici e sociali e che questi fanno parte integrante della lotta politica. Il terzo è che vi è un collegamento profondo e inestirpabile fra i due che costituisce il campo dello studioso. Said agisce in maniera davvero efficace al terzo livello, attraverso l'idea di *wordliness*, di critica secolare, di lettura contrappuntistica. Ma non riflette mai in maniera esplicita e completamente esaustiva sui primi due livelli. Questa problematica è anche collegata ai limiti dell'uso saidiano di Vico. Se è vero che Said accoglie una prospettiva vichiana, pur non portandola avanti in maniera coerente, lineare e compiuta, non coglie l'importanza della natura *filosofica* del progetto vichiano. Se, come vedremo, Said pone grande attenzione alla "filologia" sappiamo tuttavia che il tentativo di Vico non era quello di una riforma di questa disciplina ma l'elaborazione di una disciplina che accanto alla filologia ponesse la filosofia. La mia idea è che Said abbia scambiato l'idea di una a-sistematicità, idea niente affatto esecrabile, con l'idea di un abbandono della filosofia trovandosi comunque nella situazione di dover ricorrere a modelli filosofici per evitare i rischi dell'irrazionalismo e della pura contingenza postmoderna. La filosofia, nel pensiero di Vico, ha la funzione di strutturare le conoscenze filologiche, ciò che

---

theory" per così dire puramente occasionale, vale a dire funzionali ai suoi obbiettivi critici immediati. M.

Mellino *op. cit.* pp. 22-23.

331 Or, p. 24, trad. it. p. 33.

332 *Ivi*, p. 331-332, trad. it p. 329 corsivi nostri.

conferisce unitarietà al pensiero, e che mette in evidenza le strutture fondamentali della conoscenza, e le condizioni di possibilità della socialità. Said, nonostante correttamente indichi in Cartesio uno degli obbiettivi polemici, sottovaluta, o ridimensiona, il progetto vichiano, che propone una alternativa alla fondazione cartesiana della scienza, ma anche alla fondazione giusnaturalistica moderna della politica, avanzando l'idea che la ragione non sia l'unico strumento dell'umanità.

### 3.1. L'umanesimo liberale

Il problema che si pone in primissima battuta nella ricostruzione dell'umanesimo saidiano è la non trasparenza del concetto di umanesimo. Questa parola è stata utilizzata in molti modi, in epoche storiche e contesti culturali anche molto differenti. In questo lavoro ne faremo un uso preciso, ma cercando di mantenere la duplicità saidiana. Da un lato c'è l'umanesimo "liberale", dall'altro c'è un umanesimo che Said non definisce con precisione ma che potremmo chiamare "critico". Si può considerare come "umanesimo liberale" quella idea di uomo che presuppone l'uguaglianza naturale degli uomini, la loro natura prettamente razionale, la capacità di agire secondo delle leggi di natura o leggi storiche che alla ragione possono essere fatte risalire. In altre parole, l'umanesimo è l'antropologia della modernità, la definizione del soggetto politico moderno per come l'abbiamo definito nel primo capitolo, che agisce nella storia secondo modalità stabilite attraverso, e che contemporaneamente formano una, filosofia della storia. Se questa idea è corretta l'obbiettivo polemico ultimo l'atteggiamento filosofico, tipico della modernità, che tende a ipostatizzare "l'Uomo" e che aspira a definirne il carattere ultimo o, meglio, l'essenza.

Il termine umanesimo indica anche, in area accademica anglosassone, un insieme di discipline che vanno sotto il nome di "humanities", letteratura, filologia, storia, filosofia. Il riferimento di Said è anche a questo significato del termine, che indica nel complesso lo studio delle lingue, delle letterature delle arti e, più in generale, il mondo della produzione culturale, basate sul presupposto epistemologico che definisce il mondo della cultura un campo separato dalla politica, capace di produrre una conoscenza neutrale e, almeno in linea di principio, oggettiva.

Said stesso, come già sottolineato, tende a far confluire i due significati, mostrando come il mondo della cultura "occidentale" sia largamente basato sulle premesse filosofiche dell'umanesimo nel primo senso del termine. Entrambi, infatti, devono presupporre un individuo, soggetto politico e/o studioso, che possa decidere razionalisticamente fra alternative e produrre enunciati in base ad un principio di realtà.

Il termine umanesimo, nel lessico saidiano, indica proprio la comune origine, le comuni premesse filosofiche, sottese sia all'ambito delle produzioni culturali sia all'ambito politico, che costituiscono un campo di indagine unitario, oggetto della critica saidiana, ma negato dalle istituzioni accademiche e politiche. La separazione fra questi due atteggiamenti è solo accademica, perché entrambi sono implicazioni della stessa idea di soggetto razionale. Said esprime chiaramente l'idea che tale modo di pensare il "mondo delle nazioni", è parte del problema, ovvero è il problema stesso: "L'umanesimo liberale, del quale l'orientalismo ha sempre fatto parte, *ritardi* il processo di allargamento del significato tramite cui può essere ottenuta una vera comprensione."<sup>333</sup>

Per gran parte della sua carriera, egli oscilla fra la condanna definitiva del termine stesso "umanesimo" e un suo recupero critico.<sup>334</sup> Questa oscillazione nasce, a mio modo di vedere, da quello che è il problema centrale di Said, vale a dire l'insufficiente riflessione sui presupposti filosofici della propria stessa critica. Prima di procedere al tentativo di ricostruirne le premesse, implicite ed esplicite, cerchiamo di capire esattamente il meccanismo che Said critica.

Una delle più belle e pregnanti analisi dell'umanesimo liberale possiamo trovarlo in *Culture and Imperialism* a proposito di Camus e del suo rapporto con l'Algeria. Camus, sostiene Said, è un tipico esponente di un umanesimo liberale, il cui universalismo è accompagnato da una incapacità di comprendere le specifiche legittimità storiche, in questo caso dell'Algeria che, pur essendo luogo geografico di ambientazione di numerose opere di Camus, rimane assolutamente periferica nella costruzione delle categorie morali dell'umanesimo, e anzi viene perfettamente inquadrata in una prospettiva pienamente orientalista. Allo scoppiare della guerra algerina, Camus si schierò fermamente contro l'indipendenza dell'Algeria. Interessante vedere le motivazioni: "L'indipendenza nazionale è una formula puramente passionale. Non c'è mai stata ancora nessuna nazione algerina".<sup>335</sup> Il rifiuto di considerare l'Algeria "degn" dell'indipendenza nazionale è chiaro e diretto: non c'è alcuna nazione algerina; non c'è alcun popolo algerino, non c'è alcuna nazione algerina, se non in funzione del dominio francese. L'Algeria è, letteralmente, una creazione francese. Del resto gli arabi sono *passionali*, non razionali. Il presupposto di questa posizione deve essere letto in termini filosofici. La nazione è un'originalità essenziale, deve esistere "dalla notte dei tempi" e non si può dare il caso che l'esperienza stessa del sopruso e della lotta per l'affermazione del diritto di esistere dia accesso a questa esistenza. Una nazione non può *cominciare*. E naturalmente è l'Europeo (razionale, colto, e magari progressista) che si assume il ruolo di giudice. Vale per l'Algeria ciò che vale,

---

333 Or, p. 254 trad. it. p. 251, corsivo nel testo.

334 Ad esempio vedi *Opponents, Audiences, Constituency, and community* cit, in REF pp. 159-160 trad. it. 118-120.

335 Camus, citato in Said CI, p. 216, trad. it. pp. 205-206.

nell'ottica del nazionalismo israeliano, per la Palestina: non è mai esistito un popolo palestinese, dunque non possono neanche esistere uno stato e una nazione palestinese.<sup>336</sup>

In Camus, come in tutto l'umanesimo liberale, l'universalismo è costruito razionalisticamente, a partire da un concetto astratto di umanità che delle condizioni storiche e sociali implicate nella costruzione dei gruppi politici e delle soggettività politiche. L'universalismo è astratto, razionalistico, segretamente, tacitamente, essenzialistico, nel modo che abbiamo mostrato nel primo capitolo. Se in un autore come Camus il riferimento a meccanismi umanistici porta a queste insufficienze, la ripresa saidiana del concetto di umanesimo appare a maggior ragione sorprendente. In molti hanno visto in questo richiamo all'umanesimo un punto debole, se non un limite insormontabile, del pensiero di Said e della sua capacità di essere pensiero davvero radicale, come pretende, in fondo, di essere. Il più intelligente fra i critici di Said che vanno in questo senso è senza dubbio James Clifford, che ha buon gioco a mostrare quelle che effettivamente sono le debolezze, e le incoerenze di Said: i “vaghi richiami ad una ‘personale, autentica, simpatetica e umanistica percezione dell'Oriente’”. Per quanto senza dubbio Clifford esageri nell'attribuire a Said l'ambizione ad un posto “al di sopra del particolarismo culturale, di aspirare a quel potere universalistico che parla in nome dell'umanità delle esperienze universali dell'amore, del lavoro (...)”.<sup>337</sup> A tratti, in effetti, l'umanesimo descritto in *Orientalism*, sembra un atteggiamento critico nei confronti delle produzioni culturali europee sul tema basato su una prospettiva empatica nei confronti dell'Orientale. Per concludere con un motto di Clifford, sembra che l'idea di Said sia che “un uomo molto umano diventa un umanista”.<sup>338</sup> In questa direzione vanno anche le critiche di Miguel Mellino che parla della fiducia di Said nella possibilità di una “espressione *pura* di una coscienza *disincarnata* capace di porsi al di fuori di ogni parzialità e differenza, di elevarsi al di sopra della materialità dei conflitti che attraversano e surdeterminano i corpi; in sintesi, di diventare autentica espressione *umana*.”<sup>339</sup> Il pensiero di Said, in questa lettura, sarebbe una ennesima variante di quello stesso umanesimo liberale da cui pretende di prendere le distanze.

Il problema deve, tuttavia, essere notevolmente articolato, senza limitarsi ad una discussione, più o meno velatamente politica, sul carattere liberale o meno dell'umanesimo di Said. Quello che deve essere fatto è considerare l'umanesimo alla luce del suo rapporto con le categorie filosofiche della modernità, dunque come elemento costitutivo di gran parte del pensiero moderno.

---

336 L'espressione paradigmatica di tale rifiuto è lo slogan sionista “Un popolo senza terra, per una terra senza popolo” Vedi Ashcroft B. - Ahluwalia P. *op. cit.* p. 4.

337 J. Clifford, *op. cit.* p. 300. Or 197, trad. it. p. 198

338 *Ivi*, p. 301.

339 M. Mellino, *op. cit.* p. 25, corsivi nel testo.

### 3.2. La storicità delle costruzioni sociali

Il tentativo di Said è quello di costruire, sulla scorta della lezione vichiana, un umanesimo fondato sulla storicità e sulla socialità, un umanesimo che possa pensarsi come apertura di un campo di possibilità, e non come definizione di una essenza. Non si tratta affatto, si badi, di una apologia della differenza culturale, o di un apprezzamento estetizzante della diversità. Si tratta di prendere atto della natura “fattica” della storia e di mostrare come la natura pratica della politica, e non la sua dimensione razionale, possa permettere di pensare realmente la pluralità storica. È inutile ritornare sul significato dell’orientalismo, su cui abbiamo già ampiamente argomentato. Vogliamo solo riportare l’attenzione sulla distinzione fra “volontario operare umano” e “semplice raziocinare”.<sup>340</sup> Questa distinzione è fondamentale perché implica una differenza programmatica fra lo storicismo moderno e il modo in cui Said intende leggere la storia. Il semplice ed incondizionato raziocinare si riferisce all’idea di Storia come svelamento e compimento di categorie di azione storica che emergono da una analisi razionalistica, che sia di stampo cartesiano, liberale, o positivistico, dell’Uomo. Il “volontario operare umano” rappresenta l’idea di una libera volontà umana che nasce dalla worldliness, dalla terrestrità. In altre parole con “libera volontà” non si deve intendere una facoltà incondizionata e assolutamente libera dell’uomo, ma l’esito incerto, imprevedibile, che si sviluppa attraverso mezzi che non sono solo quelli della ragione definita prima dal giusnaturalismo e poi dall’illuminismo, nelle pratiche di lotta. Vanno dunque presi sul serio tutti e tre gli elementi: “volontario”, perché gli uomini possono decidere come porsi nel mondo, “operare” perché questa decisione è una pratica che si elabora all’interno dell’azione, nella pratica, “umano” perché non c’è un tipo di razionalità, una filosofia della storia esterna all’uomo, né teleologie metafisiche né una dimensione discorsiva che prescinda dagli altri due elementi. La cosa importante da sottolineare è che l’espressione scelta da Said vuole sottolineare la pluralità delle opzioni a disposizione dell’uomo, di cui il termine umanesimo deve farsi carico.

È importante non concedere nulla ad una visione consolatoria, o estetizzante, quasi che la storia possa essere pensata come campo di libertà in cui è possibile un’armonia perfetta. Al contrario si tratta, in primo luogo, di svelare la conflittualità della storia umana, mostrare come le scelte degli uomini, il modo di vedere le relazioni umane siano profondamente segnate da questa conflittualità. Qui Said si rifà ad una tradizione che vede nel conflitto, negli antagonismi sociali l’asse di rotazione della storia, una tradizione che in Said è quella umanista vichiana (dietro cui si staglia l’ombra di Machiavelli) e non tanto quella marxista.<sup>341</sup>

---

340 Or, p. 15, trad. it. p. 24.

341 Più avanti torneremo sui rapporti fra Said e il marxismo. Qui diciamo soltanto che non possono essere marxisti,

Vichianamente, la storia si svolge a partire dalle pratiche e dalle lotte antagonistiche di gruppi sociali contrapposti che agiscono volontariamente, ma la cui lotta non è da intendere semplicemente come lotta per il potere ma anche come lotta per i significati simbolici. La storia deve essere pensata, dunque, non come un campo puramente razionale in cui le posizioni vengono prese in base al calcolo utilitaristico, ma anche attraverso l'elaborazione di canoni mitologici o narrativi, che possono essere studiati attraverso la vichiana "sapienza poetica". Dietro la filosofia della storia e dietro l'immagine orientalista dell'Oriente si celano meccanismi che possono essere spiegati attraverso le categorie vichiane. "Oriente" non indica né un mito, né una ideologia, né un "discorso" in senso foucaultiano. Non è un mito, perché troppo più complesso di questo, pur facendo uso di miti. Non è una ideologia perché non è una falsa rappresentazione magari volta a coprire una struttura di interessi economici, anche se in molti casi ha svolto questo ruolo. Non è solo un discorso, in senso foucaultiano perché non è una struttura linguistica che prescinde dalla volontà umana. È una costruzione sociale, politica, che permette di comprendere attraverso una logica, vera in quanto tutta autoreferenziale, un insieme di fatti e istituzioni culturali. È l'applicazione di una razionalità alla storia, una modalità di attribuzione di senso e significato che prescinde largamente dalle determinazioni empiriche. In questo senso, mi pare debba essere inteso Said quando parla dell'Orientalismo come una macchina per produrre miti.<sup>342</sup> Per questo nell'analisi dell'Orientalismo deve essere presa in considerazione l'analisi mitopoietica vichiana. Per Vico non è mai possibile cogliere l'azione umana in maniera puramente razionale. La logica della fantasia è tipica dell'uomo "primitivo", ma non può mai essere completamente espunta, proprio perché ha a che fare con l'attività umana e dunque con l'arbitrio.<sup>343</sup>

Al centro del meccanismo mitico-narrativo vichiano c'è l'idea dell' "universale", o "genere", "fantastico". È importante ricordare che Vico attribuisce significato di verità all'universale fantastico anzi, ed è ciò che ci interessa, attribuisce all'universale fantastico *maggior* verità rispetto al dato empirico. Il Goffredo di Buglione di Tasso è il *vero* "capitano di guerra", e comportamenti non consoni alla figura di "capitano" non implicano una revisione dell'idea di capitano di guerra ma la non attribuzione di tale qualifica al soggetto empirico. Dunque la logica poetica si presenta come una struttura per il conferimento di senso e per l'adeguamento del dato empirico a tale struttura, assicurata anche dalla intrinseca dinamicità dell'universale fantastico, dinamismo mostrata, ad esempio, dalla molteplicità di simbolizzazioni legate alla figura di

---

perché l'idea della lotta e dell'antagonismo sociale prescindono da una critica dell'economia politica.

342 *Beginnings*, cit. PPC p. 36.

343 Giuseppe Cacciatore ha certamente ragione nell'individuare nel plesso narrazione storica/narrazione fantastica uno dei punti più interessanti e originali del pensiero vichiano, attribuendo alla logica fantastica la capacità di superare la limitatezza dell'astratto razionalismo cartesiano. G. Cacciatore, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in G. Cacciatore et al. *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione contemporanea*, Napoli, 2004.



Ercole (prima in lotta contro la natura, poi fondatore di città poi simbolo della sconfitta aristocratica).<sup>344</sup> La natura dinamica dell'universale fantastico è l'altro lato della sua creatività. Esso crea il suo oggetto, permettendo l'azione, anche e soprattutto politica, degli uomini. Non può essere mai definitivamente chiuso, perché l'azione degli uomini modifica di continuo le condizioni materiali del mito. Il problema dell'universale fantastico è certamente anche un problema di rappresentazione, ma non è ad esso riducibile. È in questo scarto fra mito, costruzione dell'uomo, lotte materiali che si produce la dinamica storica e si manifesta la natura faticosa della storia. In questa funzione non puramente rappresentativa deve essere posta la forza dell'orientalismo come parte della filosofia della storia.

Qui si tratta certamente di usare le categorie di Vico in maniera decostruttiva, allargandone il senso e facendole saidianamente viaggiare.<sup>345</sup> Il punto centrale è questo: qual è il ruolo della logica fantastica nel modo in cui la modernità ha costruito le sue categorie?

Dobbiamo pensare questo problema in trasparenza alle due borie vichiane, quella dei dotti e quella delle nazioni. La storia è un dispiegarsi razionale, secondo la filosofia della storia moderna. Questa posizione è frutto della boria dei dotti, ossia di un tipo di sapere che interpreta all'origine degli eventi storici la propria modalità razionale di pensiero, eliminandone così l'elemento fantastico. L'altra boria, quella delle nazioni, provoca l'idea etnocentrica della primazia nel ritrovamento dei "comodi" della vita umana.<sup>346</sup> Entrambe queste borie possono essere svelate mostrando il loro funzionamento mitopoietico, e il significato politico occulto. La filosofia della storia moderna è falsata da entrambe queste borie: ha preteso di poter fare una storia universale, sostenendo la razionalità di concetti come quello di progresso, ed ha considerato le proprie pratiche, economiche politiche, e culturali, come il paradigma per l'umanità intera. Ma l'universalità di questo intendere la storia è fantastico, nonostante il sistematico occultamento del carattere poietico delle sue categorie.

In questo senso, dunque, la filosofia moderna della storia è un mito.<sup>347</sup> Dobbiamo tenere sempre presente le affermazioni di Vico: il mito è una forma di verità, perché in grado di creare il proprio criterio di veridificazione. Guida gli uomini verso l'azione, ed è perfettamente in grado di fornire risposte coerenti, perché capace di elaborare universali.

Ciò getta una nuova luce sulla critica saidiana all'orientalismo. Come già detto, essa non cerca

---

344 Sn44, parr. 3, su Ercole, e 205 su Goffredo. e A. Pons, *Una storia senza "nomi propri"* in G. Cacciatores et al. *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione contemporanea*, cit. p. 277. Vedi anche Fubini, che indica nella dinamicità, nel suo "tendere ad altro" la caratteristica più importante di questo fondamentale idea vichiana. M. Fubini, *Dell' "universale fantastico" vichiano*, in *Stile e umanità di Giambattista Vico* Milano, Napoli, Ricciardi, 1965 p. 62.

345 Parleremo più avanti dell'idea saidiana di teoria in viaggio. Qui basti sapere che il viaggio di Said è il trapianto di una teoria in un nuovo contesto, che ne svela nuove capacità critiche radicali.

346 Sn44, parr. 124-128.

347 Sul tema della storia come mito, Vedi R. Young *op. cit.*

di individuare un Oriente “reale” ma di far emergere una complessità che non può essere colta e giustificata con termini onnicomprensivi come “Oriente” o “Progresso”. Tali astrazioni agiscono proprio come il “vero metafisico” di Vico: è la “realtà” a dovervisi adeguare. L’elemento volontario ha qui una forte importanza. Il fatto che questi siano concetti mitici non toglie che essi possano essere difesi, anche al di là di eventuali funzioni e finzioni ideologiche, in maniera volontaria e consapevole, proprio in quanto capaci di fornire risposte coerenti. Ogni intellettuale difenderebbe la propria idea di “Progresso”, ogni teorico moderno della politica rivendicherebbe la propria “modernità”, o la bontà della “democrazia” o del “comunismo”. Al massimo, direbbe che il caso empirico controfattuale non è un “vero” esempio di “democrazia”, “progresso”, “comunismo”. Mi pare che qui tenda davvero a scomparire la differenza fra “l’universale intellegibile” e l’universale fantastico. Ciò che non può essere colto dalla “pura ragione” non viene attribuito, correttamente, ad una logica poetica, quindi provvisoria e costitutivamente posta all’altezza delle lotte materiali e delle pratiche, ma viene ricondotto ad una estensione impropria della ragione manifestando così una forma di boria dei dotti. L’uso esclusivo della ragione riporta questi termini ad una sfera di irrazionale e così, con un rovesciamento tipico vichiano, assumono il connotato negativo della barbarie della riflessione, ritornando all’interno di una sfera a tutti gli effetti mitologici. Il fondamento mitopoietico di concetti quali “modernità”, “progresso”, “democrazia”, “comunismo”, “nazione”, “oriente”, pur tipiche della “fase umana”, è per tutti uguale ed è per tutti quell’unico “universale fantastico”, quell’unico “carattere poetico” che è “l’Uomo”, il soggetto dell’umanesimo liberale.

Due precisazioni sono necessarie. Potrebbe sembrare che, nella nostra argomentazione, ogni concetto politico venga ricondotto ad una logica omogeneizzante e olistica, che nega la possibilità del pluralismo. Questo meccanismo olistico non è affatto intrinseco alla politica. È intrinseco ad ogni concetto che pretenda di essere razionalista, logicamente compiuto, definitivo, e slegato dalla materialità della storia. È intrinseco ad ogni sistema di concettualità storico-politico che non sia cosciente della propria provvisorietà storica e della sua natura di costruzione politica. La seconda precisazione, strettamente collegata alla precedente, è che non si tratta di sostenere la dimensione ideologica, in senso deteriore, del “mito politico”, ma di mettere in luce come l’elemento agonistico si intrecci con la logica fantastica. La lotta politica implica il ritenere valido un motivo ideale, nonché tendere a escludere dalla considerazione gli elementi empirici che non si adeguano a tale nozione ideale. La lotta politica è anche la lotta per l’egemonia delle forme simboliche dell’eticità, alla base dell’idea di giustizia all’interno di gruppi organizzati politicamente, basato sul vichiano “senso comune”. L’elemento intenzionale implicato nella lotta sociale è esattamente la permanenza di tali idee all’interno della lotta politica. Non è in questo momento in discussione la giustezza o meno di alcunché, ma solo la

rilevanza nascosta, ma si potrebbe anche dire l'indispensabilità, di questo momento.

C'è un altro elemento fondamentale da comprendere per capire il legame fra la fatticità per come la intende Said e la logica vichiana ed è il problema dell'identità. In *Culture and Imperialism* Said osserva che, oltre alla storia, gli uomini fanno la propria identità.<sup>348</sup> Si potrebbe dire, per spiegare la differenza, utile soprattutto analiticamente, che la dimensione dell'identità è quella che *appare* più direttamente culturale. Abbiamo già, infatti, detto della contiguità della politica e della letteratura in Said, qui vogliamo aggiungere solo qualche considerazione sul "canone" letterario, e su come possa essere interpretato alla luce delle considerazioni vichiane.

Vogliamo qui arricchire il discorso facendo ricorso a Vico, cercando di capire perché il momento "letterario" è importante nella messa in forma (nell'intramare), i rapporti fra realtà diverse, in particolare cercando di comprendere come il canone sia uno strumento attraverso cui una cultura egemonica elabora la presenza dell'Altro. La condizione coloniale è la creazione di un terzo spazio, uno spazio che non è più quello della metropoli ma nemmeno quello delle culture precoloniali.<sup>349</sup> È lo spazio del *nuovo*, che assume la forma del misterioso e dell'ignoto. È lo spazio dell'*inventio*, della formazione del significato, della formazione mitopoietica. L'elaborazione di un canone, la cui etimologia è quella di "regola", permette di creare il significato, ossia di creare un meccanismo metaforico e simbolico che permette di ricondurre l'ignoto a figure note. Ciò che ci interessa chiarire qui è che la logica mitopoietica che sorregge la rappresentazione dell'altro non solo rispecchia perfettamente l'asimmetria di potere, ma ne permette la formazione e la perpetuazione.

Il "canone occidentale" deve essere letto come una delle forme "moderne" di questa funzione mitopoietica. Il più rilevante e noto intellettuale a portare avanti l'idea della possibilità di "canonizzare la cultura occidentale" è, probabilmente, Harold Bloom, autore del celebre *The Western Canon. The Books of the Ages*. Il ponderoso testo di Bloom è un tentativo, non estraneo ad una rilevante dose di cosciente provocazione, di identificare una serie di scrittori e di opere, rappresentativi della massima qualità della cultura occidentale.<sup>350</sup> L'operazione bloomiana è

348CI, p. 408, trad. it. p. 367. L'edizione italiana traduce l'espressione "make their own history" con "forgiano la propria storia". Abbiamo scelto di tradurre l'espressione in maniera che emergesse l'ascendenza vichiana, peraltro chiara.

349Questo aspetto emerge con forza, maggiore che in *Orientalism*, in CI. Vedi soprattutto l'introduzione, ma anche il capitolo tre, in particolare pp. 277-278, trad. it. 257-258.

350Impossibile occuparci in nota di un testo di questa portata. Segnaliamo, schematicamente, alcuni punti. La massima dote di uno scrittore è "l'originalità". Il respingimento di qualsiasi istanza che spinge a introdurre letture che mettono in evidenza "l'identità", il lugo dello scrittore, ponendolo in un ambito esclusivamente e meramente estetico, cercando di mettere fuori gioco le letture neomarxiste, femministe, foucaultiane tutti inseriti in una cosiddetta "Scuola del Risentimento". Ciò che conta di più in questa sede è la lettura storicistica di questo approccio che è basata proprio su una lettura storicistica di Vico. Le "ere" del titolo del libro sono proprio le tre età vichiane. Bloom fa di Vico un filosofo della storia, una lettura esattamente opposta alla nostra. Tale lettura esaurisce non come abbiamo detto nel capitolo dedicato a Vico, la possibilità delle storie possibili, ma le storie concrete, effettivamente svolte. Bloom può così dire che Shakespeare è "il massimo scrittore che mai conosceremo". H. Bloom *Il canone occidentale : i libri e la scuola delle ere* Milano: Bompiani, 1996 p. 3. Corsivo aggiunto.

quella di “identificare le qualità che hanno reso questi autori canonici, vale a dire autorevoli nella nostra cultura” espungendo dall’analisi, almeno nelle intenzioni, qualsiasi riflessione di carattere non estetico, rifiutandosi peraltro di assegnare al Canone valori morali particolari.<sup>351</sup> Nonostante il tentativo di Bloom, è l’idea stessa ad essere politica, se non altro perché presuppone una idea, creativa e performativa, ben precisa dei confini di ciò che chiama “nostra cultura” occidentalizzando una serie di esperienze ben diverse fra loro, che vanno da Tolstoj a Neruda.

Di tutto questo discorso, a noi interessa solo sottolineare la potenza della letteratura nella creazione dell’identità.<sup>352</sup> È altrettanto importante misurare l’idea di canone in termini di formazione di una egemonia, considerandone la posizione anche nell’interno delle istituzioni. L’analisi dell’impatto del canone sulla cultura non è importante solo per la qualità intrinseca delle opere, ma anche per la propria canonicità stessa, per il loro essere egemoniche, o meglio l’uso egemonico che ne viene fatto, oltre che per la loro capacità di “rappresentare la rappresentazione” ossia per il modo in cui manifestano in maniera evidente il loro carattere identitario. L’attenzione che Said pone ai classici è legata indissolubilmente alla loro posizione nell’accademia, alla loro natura di testi con cui, verosimilmente, tutti avranno a che fare all’interno delle facoltà umanistiche.<sup>353</sup> La funzione della canonizzazione non è solo quello di mettere insieme le opere più belle, ma di fornire la traccia di una essenza della letteratura occidentale, ed è davvero difficile, a questo punto sostenere che la parte principale sia la “letteratura” piuttosto che “l’essenza”. Ovviamente, il progetto egemonico implicito in questi progetti riesce sempre solo parzialmente. Che siano presenti anche delle narrazioni antiegegoniche non solo è empiricamente verificabile, ma è anche, da un punto di vista vichiano, perfettamente prevedibile teoricamente, vista la capacità simmetrica di creare delle mitologie alternative da parte dei famoli.

Questa è la direzione in cui vanno le riletture dei classici della letteratura che Said propone, e che saranno, forse malgrado Said stesso, “canoniche” all’interno degli studi postcoloniali. Il tentativo è quello di dimostrare che l’autorappresentazione occidentale permea anche la letteratura, che non è affatto il campo neutro che l’umanista liberale pensa, ma parte di un’attitudine generale ed egemonica del pensiero occidentale. Il significato della lettura che Said effettua di *Heart of darkness* di Conrad, per certi aspetti una vera ossessione di Said che su questo testo ritorna instancabilmente, è da ricercare proprio nella sua dimensione politica e intertemporale: “Rappresentare l’Africa significava partecipare alla battaglia per la sua

---

351 H. Bloom, *Il canone occidentale*, cit. pp 1-3.

352 Said esprime questo concetto con chiarezza in *Edward Said: Between Two Cultures*, (1996) in PPC p. 242-244.

353 *Culture and Imperialism* (1993) in PPC, p. 149.

conquista, inevitabilmente legata alla successiva lotta di liberazione e alla decolonizzazione”.<sup>354</sup> Ciò significa che lottare oggi contro la de-formazione di ieri significa anche *poter lottare*, o meglio pensare di poter lottare, contro la dominazione di oggi nel nome anche, benjaminianamente, dei morti di ieri. Non è di certo l’idea della storia come *magistra vitae* che si ripresenta, perché per Said, semmai, sarebbe il contrario. È il presente che deve essere indicazione paradigmatica per lo studio del passato, per un “recupero” del passato che non sia mero interesse storiografico ma piuttosto per rendere possibile il progetto saidiano, particolarmente esplicito in *Culture and Imperialism*, di mostrare l’interdipendenza fra periferie e metropoli, passato e presente, in breve per mostrare quei “territori che si sovrappongono” e quelle “storie che si intrecciano” che costituiscono la “storia secolare dell’umanità.”.<sup>355</sup>

### 3.3. Umanesimo e filologia: una metadisciplina

L’elemento centrale dell’umanesimo liberale, tanto nella sua dimensione politica che in quella epistemologica è la razionalità degli enunciati. Questo elemento si rispecchia in uno studio del linguaggio come puro mezzo per esprimere il concetto. Mettere in discussione questo elemento, riportando il linguaggio alla sua dimensione materiale, è il punto di partenza. Ciò comporta anche la rinuncia all’investigazione sul significato “vero”, “ultimo” di un testo, a favore della ricerca della posizione all’interno del mondo e dello svelamento della funzione veritativa all’interno di un preciso contesto storico, oltre che discorsivo.

L’importanza del ruolo dell’autore, in questo contesto, non sta tanto nella sua creatività, nel legame filiativo con il suo testo, ma sta nel modo in cui l’autore cerca di posizionare il suo testo nel mondo, nelle configurazioni di potere che lo precedono. Il problema che si pone adesso è il modo in cui lo scrittore, l’intellettuale affronta questa responsabilità.

Il fine di *Orientalism* è dunque svelare questo intreccio di politica, storia e conoscenza, in un ambito geografico ben determinato, adottando un prospettiva epistemologica critica e oppositiva. Pur essendo un libro eminentemente critico esso, all’interno della carriera di Said, deve essere considerato il primo passo verso il vero fine della carriera di Said cioè la possibilità di un sapere non viziato dai rapporti di potere, o comunque che sia trasparente nei confronti della critica. “Ciò cui soprattutto spero di avere contribuito è una migliore comprensione di come il dominio culturale ha potuto costituirsi e operare. Se questo servirà da stimolo per un

---

354CI, p. 80, trad. it. 93. L’interesse di Said su Conrad trova la sua espressione più completa nel libro *Conrad and the fiction of autobiography*. Cambridge-Mass: Harvard university press, 1966 trad. it. *Joseph Conrad e la finzione autobiografica* Milano: Il saggiatore, 2008.

355CI, capitolo 1, in particolare p. 72 trad. it p. 86.

modo nuovo di atteggiarsi rispetto all'Oriente, e ci si avvicinerà al superamento della stessa dicotomia "Oriente"/ "Occidente", potremo, come dice Raymond Williams, 'disimparare (...) l'inerente atteggiamento di dominio.'<sup>356</sup> La creazione di tale sapere non rientra fra gli obiettivi immediati di *Orientalism*, ma l'idea che tale sapere sia possibile è in realtà la condizione di pensabilità stessa del libro. "Non avrei intrapreso la stesura di questo libro se non credessi nell'esistenza di un sapere meno corrotto, o meno cieco di fronte alla realtà umana se non altro, di quello cui ho rivolto qui la mia attenzione".<sup>357</sup>

Il fine di *Orientalism*, dunque, non è di trovare uno spazio che possa far riemergere le narrazioni storiche "altre" dalla narrazione orientalista. Tuttavia, concludendo il suo libro, Said sembra far emergere alcune indicazioni che, seppur non sviluppate in maniera approfondita, sono di grande interesse.

A proposito del libro di Richards *Mencius on the mind*, che contiene un accorato appello ad evitare affermazioni di carattere etnocentrico che fanno coincidere l'esperienza dell'umanità con l'esperienza europea-occidentale Said afferma: "L'argomento di Richards parla a favore di ciò che egli chiama 'definizione multipla' un tipo di pluralismo che elimina la combattività dei sistemi di definizione (...) Possiamo accettare la tesi che l'umanesimo liberale, di cui l'orientalismo storicamente ha sempre fatto parte, *ritardi* il processo di allargamento del significato tramite cui può essere ottenuta una vera comprensione."<sup>358</sup> I termini chiave sono qui "pluralismo" e "allargamento del significato." Questi termini sono profondamente importanti per Said perché permettono di contestualizzare i richiami più direttamente politici e filosofici.

Il pluralismo invocato da Said è ciò che permette il recupero delle narrazioni "alternative" che mettono in discussione la monoliticità della narrazione unilineare della filosofia della storia.

Forse più interessante è il ricorso all'espressione, peraltro isolata nell'intero corpus delle opere saidiane dell'espressione "allargamento del significato". Questa espressione sembra nascondere la possibilità di appropriazione delle parole dell'orientalismo, conferendovi significati imprevisti e risonanze nuove. Nonostante l'apparente eccentricità dell'espressione a livello per così dire testuale, crediamo sia assolutamente legittimo nel momento in cui lo poniamo in relazione a ciò che per Said rappresenta la filologia, o meglio, un certo tipo di filologia.

La filologia, per Said, è il tipo di sapere che indaga, svela, e ricrea le relazioni fra autore, testo, mondo al fine di contribuire alla realizzazione di una cittadinanza aperta e partecipativa. Coghieremo nel corso del capitolo la drammaticità di questa affermazione. Qui basti dire che l'idea di una cittadinanza aperta e partecipativa deve essere intesa come coscienza della provvisorietà delle produzioni umane. Non si tratta semplicemente di "includere" ma di

---

356 Or. p. 28, trad. it p. 36.

357 *Ivi.*, p. 326, trad. it. p. 324.

358 *Ivi.*, p. 254, trad. it. 251.

sottoporre a scrutinio critico.<sup>359</sup> Coglie bene il punto Giorgio Baratta: il tentativo di Said, esplicitato in HDC è quello di usare la filologia come metodologia atta a instaurare una tensione fra umanesimo e democrazia, attraverso una riflessione che decostruisce i significati correnti dei due termini.<sup>360</sup> Il differente approccio allo studio delle produzioni culturali, perché è questo il significato in cui bisogna intendere il termine filologia, è essenziale a capire il significato della revisione dell'umanesimo che stiamo presentando, perché mostra l'unità del campo della politica e quello degli studi umanistici in senso stretto.

Sono diversi gli strumenti, le tattiche, che Said elabora per la sua filologia. Il tentativo deve essere quello di utilizzare, anche distorti, strumenti già a disposizione. Il primo, più noto e discusso strumento che vogliamo analizzare è l'idea della "traveling theory" una riflessione sulla trasposizione di una teoria al di fuori del suo contesto originario.<sup>361</sup> Lo spunto è costituito dall'uso delle teorie di Lukacs da parte di due teorici della letteratura quali Lucien Goldmann e Raymond Williams. In un saggio, celeberrimo, del 1983 intitolato appunto *Traveling Theory* Said sostiene che il viaggio di una teoria corrisponde ad una perdita del suo significato radicale originario, ad un suo addomesticamento causato dalle semplificazioni e codificazioni del processo di istituzionalizzazione.<sup>362</sup>

Said è ritornato sul tema alcuni anni più tardi, capovolgendo la sua prospettiva. Una teoria, sostiene adesso Said, può anche acquistare radicalità lungo il suo viaggio. Ancora una volta il suo punto di partenza è Lukacs, in particolare in riferimento all'idea che la coscienza di classe del proletariato possa risolvere la scissione soggetto-oggetto. Il problema che Said vede in Lukacs, che è anche quello visto da Adorno, è il tono trionfalistico e idealisticamente riconciliativo del suo capolavoro *Storia e coscienza di classe*.<sup>363</sup> Il viaggio che in un certo senso riscatta l'ossificazione della teoria di Lukacs o, meglio, che la rende teoria di una pratica sociale concretamente rivoluzionaria avviene verso l'Algeria in cui ha operato Frantz Fanon. Said avanza subito una precisazione importante. Non c'è alcuna prova decisiva del fatto che Fanon abbia effettivamente letto il testo di Lukacs. Tuttavia, la dialettica soggetto-oggetto, sottratta però ad ogni ipotesi idealistica per essere trasportato nel luogo della storia, nella immediata materialità della condizione coloniale, sembra permeare in maniera decisiva il modo in cui Fanon illustra l'opposizione fra coloni e colonizzati.<sup>364</sup>

---

359HDC, p.22, trad.it. 51.

360 G. Baratta, *Umanesimo della convivenza: Edward Said in dialogo con Antonio Gramsci* in I. Chambers *Esercizi di potere: Gramsci, Said e il postcoloniale* Roma: Meltemi 2006 p. 27.

361 *Traveling Theory* in WTC, trad. it. *Teoria in viaggio* in M. Mellino, *op. cit.*

362 Ivi, p. 239, trad. it. p. 77.

363 G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlino 1923, trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano: SugarCo, 1988.

364 E. Said, *Traveling Theory Reconsidered*, in R. M. Polhemus-R.B. Henkler (eds) *Critical Reconstructions: The relationship of Fiction and Life*, Stanford: Stanford University Press, 1994. trad. it. *Teoria in viaggio: una rilettura* in M. Mellino, *op. cit.* p. 124-128. Il saggio è stato pubblicato anche in REF.

La mossa di Fanon sta proprio nel passaggio da una logica idealista e formale ad una pratica politica. Inoltre, egli mostra come la stessa categorizzazione soggetto-oggetto sia una esportazione imperialista, perché totalmente assente prima dell'arrivo degli europei. Said, infine, sottolinea come lo stesso orizzonte nazionale, entro cui la politicità delle lotte per l'indipendenza avviene, deve essere superato non astrattamente ma attraverso il permanere della lotta contro una nuova "reificazione", questa volta della coscienza nazionale, nella forma di nuovi governi oppressivi post coloniali. Se questa operazione può apparire filologicamente illegittima, dal punto di vista liberale o classico, date le premesse su cui è basata, bisogna tuttavia cogliere il significato del gesto filosofico-critico: "[Adorno e] Fanon hanno portato il pensiero di Lukacs da una sfera o regione specifica in territori nuovi, inesplorati. Questo movimento, inoltre, suggerisce l'esistenza di altri possibili luoghi, spazi e momenti per la teoria, tutti capaci di diventare altrettanto attivi di quello originale, e quindi in grado di far sì che essa non possa mai chiudersi o prendere la piega di un facile universalismo o di una totalizzazione astratta".<sup>365</sup> Si tratta infatti di mostrare come l'autorialità della teoria, a cui pure Said non rinuncia, non significa indicare una interpretazione autentica, di una "purezza" della teoria che, al contrario, può essere tolta dal possesso dell'autore ed inserita in un contesto di pratiche interpretative differenti.

Possiamo leggere come strumento filologico una delle più importanti, e note, idee di Said su come riportare alla luce le storie sepolte all'interno del canone occidentale, e su come sia possibile comprendere le, e dare conto delle, resistenze anti-imperialiste. Tale strumento è quello della *lettura contrappuntistica* (*contrapuntal reading*). L'idea che sta a fondamento dell'idea della lettura contrappuntistica è quella della non-linearità e non monoliticità dell'esperienza storica. Riprendendo la metafora musicale di Said, su cui torneremo più avanti, la storia non è una creazione monodica ma polifonica. Attraverso la lettura contrappuntistica ad essere posti l'uno contro l'altro sono, mi pare, tanto gli archivi quanto gli spazi e i tempi. Al soggetto "Europa" viene opposto il contro-soggetto coloniale. Se la terminologia soggetto-controsoggetto viene dall'ambito lessicale musicale come "contrappunto" mi pare che lo scivolamento semantico in direzione di una idea di "soggetto" inteso politicamente sia assolutamente pertinente. Si tratta, sicuramente, di far emergere altri tempi, ma seguendo il ragionamento di questo paragrafo far emergere altri tempi significa far emergere altre storie, altre narrazioni, altri gruppi. A scandire il tempo, in un divenire non necessariamente dialettico, è il ritmo delle lotte del continuo ma imprevedibile rimescolamento di gruppi.

Si tratta di pensare uno spazio comune, uno spazio di compresenza che non assorba completamente, omogeneizzandole, tutte le esperienze storiche concrete. Si tratta di tenere

---

365 E. Said, *Traveling Theory Reconsidered*, trad. it. p. 135.



distinte due prospettive: “una lineare e sussumente, la seconda contrappuntistica e spesso nomadica. Soltanto quest’ultima, a mio parere, è pienamente aderente alla realtà dell’esperienza storica.”<sup>366</sup> La pratica storiografica che ha in mente Said, è chiaro, poggia sull’idea della terrestrità delle produzioni culturali, del loro nascere dalle condizioni materiali e politiche, pur non essendo ad esse riducibili.<sup>367</sup> Il collegamento fra mondo secolare del potere e mondo delle produzioni culturali comporta, da un punto di vista storiografico, un’analisi delle fonti di tipo assolutamente diverso, innanzitutto perché, venendo meno la purezza dei rispettivi campi, alle produzioni culturali stesse deve essere attribuito valore di fonte storica a tutti gli effetti. Il primo contrappunto è dunque quello fra politica e produzione culturale. Si tratta di mettere in luce il modo in cui le produzioni culturali, i “testi” sono segnati dall’esperienza dell’imperialismo, in cui il colonizzato non può essere ridotto al ruolo di “informante nativo”.<sup>368</sup> L’analisi contrappuntistica che impegna tutto *Culture and imperialism* è quello fra esperienza metropolitana ed esperienza coloniale. La ricerca storiografica contrappuntistica si basa su una lettura degli archivi che mostra la compresenza delle narrazioni storiche.<sup>369</sup> L’archivio preso in esame da Said nei suoi testi è il canone letterario occidentale, sottoposto ad una critica che mira alla messa in discussione dell’idea stessa di canone, inteso come sorta di monumento essenzialista alla purezza della cultura.<sup>370</sup> Il tentativo Said è quello di spezzare il circolo canone-cultura-identità rompendo il legame fra la definizione identitaria della propria soggettività e la presa di parola politica. La filologia saidiana è la disciplina che deve prendere in carico lo studio della parola non nella sua dimensione puramente testuale, ma nelle sue relazioni con il corpo, l’autore, il mondo, e le identità di gruppo. Per questo lo studio della parola non è mai uno studio di erudizione ma è sempre un atto sociale. Said inserisce questa visione nel contesto più ampio della critica all’umanesimo liberale. È circa alla metà del XIX secolo che Said colloca lo spartiacque decisivo nello sviluppo della filologia. Ernst Renan, celebre filologo orientista, pone proprio la filologia alla base della modernità. Secondo Renan i filologi sono i creatori della mentalità moderna, costituita da “razionalismo, spirito critico, liberalismo”. I progressi della modernità a partire dal XV secolo, sempre secondo Renan, sono direttamente connessi allo sviluppo di una mentalità filologica, cioè una mentalità razionale che tende ad essere “scienza esatta degli oggetti mentali”.<sup>371</sup> La costruzione della soggettività diventa affare non della prassi

---

366CI p. XXIX trad. it. 22 traduzione modificata. L’edizione italiana traduce “linear and subsuming” con “schematica e gerarchica”.

367L’opera d’arte è per Said sempre intrisa di condizioni materiali, ma non è affatto detto che sia immediatamente politica. Per una critica della riduzione delle opere d’arte al mero significato politico vedi E. Said, *Gli intellettuali e l’alterità* cit. p. 312.

368CI, p. 312 trad. it. p. 286.

369 *Ivi*, p. 59 trad. it. 76.

370 *Ivi*, p. 63 trad. it. 79-80.

371Renan, citato in Or, p. 132, trad. it. 135.

storica, ma dello studioso, che si pone come unico interprete (anche nel senso più preciso di traduttore) dell'altro assumendosi il ruolo di catalogare ciò che appartiene ad una cultura e ciò che vi è estraneo eliminando la possibilità di una ibridazione, o di un dialogo. Questo atteggiamento si traduce in una cristallizzazione delle parole, che vengono private del loro potere di riferirsi ad una varietà di significati impreveduti. La repressione dei significati alternative, delle narrazioni storiche alternative si sovrappone, confondendosi, alla repressione imperiale dei movimenti di lotta anti-imperialisti.

Con questa idea la filologia perde il carattere critico del rapporto con la modernità che Nietzsche le attribuisce, interpretazione che Said condivide pienamente: "La filologia problematizza - se stessa, chi ne fa uso, il presente. Essa incarna una peculiare maniera di essere moderni ed europei, poiché né l'una e né l'altra di queste due categorie può aver significato, se non è posta in relazione con epoche e culture anteriori e differenti. Nietzsche vede inoltre nella filologia qualcosa di messo al mondo, fatto in senso vichiano, un segno dell'intraprendenza umana, testimonianza della capacità di scoperta, autoscoperta e originalità."<sup>372</sup> La svolta della filologia è dunque in direzione di una piena adesione al modello razionalistico di filosofia della storia che nel corso dell'Ottocento diventa assolutamente "egemonica". Lo studio delle parole si stacca dalla realtà corporea degli uomini, perde la capacità di rimanere in sintonia con i sensi e diventa dominio di una conoscenza di carattere prettamente astratto: "Le parole stesse sempre meno erano in rapporto con il corpo (come ancora per lo più si verificava al tempo di Vico), e sempre più spesso erano trasportate in un regno astratto cieco e senza immagini, retto da nozioni coltivate in serra come quelle di razza, mente, cultura, nazione."<sup>373</sup> Sia le parole che la storia sono fatte, il che le pone in stretta relazione come prodotti culturali sempre in relazione con la materialità dell'azione umana. In questo senso risulta completamente da ripensare il rapporto fra storia e narrazione storica.

È da Vico, afferma Said stesso, che apprende l'importanza del legame corpo-mente-società e l'idea della modalità poetica di svolgimento di questo processo.<sup>374</sup> Nel saggio *History, Literature, and Geography* ricostruisce la genesi della sua prospettiva filologica. A Vico, Said arriva dal filologo tedesco Eric Auerbach, che gli fornisce le indicazioni su quella che chiama "filologia storicista", termine con il quale indica l'approccio vichiano di leggere l'origine della civiltà, della cultura, attraverso la metafora e la poesia, usate per "comprendere e se necessario costruire la realtà", in altre parole lo studio di come le parole, e il loro uso poetico, siano alla base della socialità dell'uomo.<sup>375</sup>

---

<sup>372</sup> Or, p. 132, trad. it. p. 5. Corsivo nel testo.

<sup>373</sup> *Ivi*, p. 148, trad. it p. 150.

<sup>374</sup> *Literary Theory at the Crossroads of Public Life* (1987) in PPC, pp. 78-79.

<sup>375</sup> *History, Literature, and Geography*, cit. REF, p. 455 trad. it. 507.

La filologia, lungi dall'essere uno studio antichista delle parole, uno studio inteso a svelare il vero significato della parola, è uno studio attivo, che deve mostrare gli strati di senso e di politica che nelle parole sono depositati. È il principio dell'etimologia di Vico che inizia quello che Said chiama "eroismo filologico" un tipo di lettura capace di dare conto della metaforicità del linguaggio umano, che impedisce ogni trasparenza dell'impresa umanistica, costitutivamente legata alla realtà materiale delle parole.<sup>376</sup>

A questo campo va riportato lo studio del linguaggio, nel suo essere capacità di mettere in forma la realtà sociale, il secondo punto cruciale della filologia critica saidiana. Lo studio del linguaggio, dunque, più che essere uno studio del linguaggio in senso stretto, indica le sue condizioni di emergenza nel rapporto con la realtà materiale. Credo che la critica alla iperspecializzazione e alla settorializzazione del sapere, specialmente nel campo delle scienze umane, sia da mettere in relazione con questa capacità. Il transdisciplinare, o metadisciplinare umanista implica la revisione del soggetto delle discipline, cercando di rendere la loro impurezza, intesa come impossibilità di separare nettamente le discipline fra loro e dal mondo dei rapporti sociali.

Abbiamo dunque elaborato, parzialmente, il progetto saidiano di una "critica democratica" e umanista che faccia appello agli strumenti filologici. L'umanesimo è quel modo di pensare che colloca il linguaggio e le produzioni culturali all'interno delle lotte materiali. Il tessuto sociale antagonistico, non razionalistico e fondamentalmente pratico è l'humus della nascita delle produzioni culturali. Non che le singole discipline non abbiano delle regole proprie o, foucaultianamente, delle regole per la produzione di enunciati. Ma il tentativo dell'umanista deve essere proprio quello di mettere in luce come l'apparente neutralità e l'oggettività scientifica di campi del sapere occulta le dinamiche di potere che ad esse sono sottese.

### 3.4. Corpo e narrazione

Dobbiamo adesso chiarire in maniera più precisa la modalità di narrazione alternativa che Said immagina, cercando di comprendere il fondamento non razionalistico e pratico dell'umanesimo. Dobbiamo interrogare i testi di Said nella loro derivazione vichiana per comprendere come possa avvenire il passaggio da una conoscenza "libresca" razionalistica, chiusa nell'"autorevole schematismo di un libro" a una conoscenza "più diretta" della "realtà umana" capace di un recupero dell'elemento "imprevedibile e spesso irrazionale" che costituisce la vita

---

<sup>376</sup>HDC, pp. 58-59, trad. it. 84-85.

umana.<sup>377</sup> Il punto non è, come già emerso, una riproduzione “tale e quale” del fatto storico. Il momento che a Said interessa identificare, e che stabilisce le condizioni di sviluppo e realizzazione storica di questo pluralismo, è quello della nascita, da rintracciare nelle capacità gnoseologiche e creative del corpo, che costituisce in un certo senso il rimosso della modernità. Questo recupero della corporeità rappresenta uno dei punti centrali della riscrittura saidiana della storia. La storia è, certamente, luogo delle rappresentazioni, ma è anche il luogo in cui i conflitti materiali si svolgono in maniera aspra, indissolubilmente legati al destino materiale, fisico e corporeo, dell’uomo. In questo ambizioso progetto, credo che il termine chiave sia “sofferenza”. Il punto da mettere in luce è l’affermazione di Said secondo cui “il principale tema per gli intellettuali oggi, (che) è la sofferenza umana”.<sup>378</sup> La “gravità” della storia di cui parla Said è anche e soprattutto questo: un richiamo allo studio delle conseguenze dell’oppressione, della fame, delle ferite fisiche e psicologiche sulle facoltà primarie dell’uomo e come le facoltà stesse possono rispondere.

L’umanista critico deve essere capace di cogliere la sofferenza nella sua dimensione di primo elemento della tensione etica e narrativa del suo lavoro, ma deve essere anche in grado di informare poeticamente questa sofferenza, attivare il canale narrativo e quindi la modalità critico-razionale. Questi differenti modi di pensare non devono essere considerati come fasi di un processo con al vertice la razionalità. La vitalità di questo tipo di modalità di conoscenza sta proprio nel considerare continuamente l’interscambio fra di loro. Ancor più che negli scritti sull’orientalismo, *Orientalism*, e *Culture and imperialism*, questo approccio è proposto in maniera evidente negli scritti dedicati alla questione palestinese, che non vengono, in genere, presi in esame dagli autori che si sono confrontati con il pensiero di Said. Il problema del popolo palestinese, inquadrato in una prospettiva di lotta anticoloniale è un caso esemplare perché intreccia una moltitudine di piani di analisi: la sofferenza del popolo palestinese, lo scontro fra le differenti narrazioni della questione palestinese, il ruolo delle istituzioni internazionali, il ruolo degli intellettuali.

La sofferenza è il primo elemento *sentito* in senso vichiano, il primo passo di una possibile azione politica del popolo palestinese. La questione palestinese non può porsi in termini geopolitici, come avendo davanti un atlante, su cui tracciare liberamente delle linee di confine fra i due popoli. Si pone nell’ottica della singolarità delle esperienze di sofferenze che proprio una divisione geometrica, quale quella effettuata dalle Nazioni Unite in Palestina, implica. Questa modalità di azione astratta e storica, infatti, diventa in maniera tanto semplice quanto inesorabile sofferenza inferta ai corpi, attraverso una sorta di pedagogia negativa che insegna

---

377 Or. p. 93 trad. it, p. 97.

378 *On defiance and Taking Positions* (1996) in REF p. 503 trad. it. 555 traduzione leggermente modificata.

che cosa vuol dire “essere senza una patria, senza un posto in cui ritornare, senza la protezione di alcuna autorità o istituzione nazionale, che cosa significa non poter dare senso al passato se non come interminabili code quotidiane per ottenere qualcosa da mangiare o un lavoro e come povertà, fame e umiliazioni, (...) nucleo vivo e quasi brutale di sofferenza”.<sup>379</sup>

La parola “singolarità” usata poche righe fa non è casuale. Una sofferenza fisica è sentita, dunque non può che porsi ad un primo livello di individualità. Il livello transindividuale può essere avvertito attraverso la facoltà della fantasia, la seconda delle facoltà vichiane. Qui siamo al livello della narrazione che, attraverso la percezione di una esperienza non più singolare ma di gruppo, permette la creazione di un soggetto collettivo. Il conflitto fra Israele e palestinesi si configura a questo livello come scontro fra narrazioni, una delle quali, quella israeliana, più “svilupata”, in termini di dimensione e qualità dell’archivio, di quella palestinese e narrata come *la* tragedia del mondo occidentale. Non è qui il caso di approfondire i problemi dell’identità israeliana, né tanto meno, quelli dell’identità ebraica. Quello che possiamo dire è che il sionismo, ossia il nazionalismo ebraico, presenta tutti i caratteri di narrazione che, dal 1948 diventa ideologia ufficiale di Stato.<sup>380</sup> In un certo senso, è persino vero ciò che dice la propaganda sionista: il popolo palestinese non ha storia, non esiste. È nell’esperienza della sofferenza, e della lotta per porre fine a questa sofferenza, che *si crea* il popolo palestinese. Le appassionate pagine scritte sul pericolo della scomparsa dei palestinesi sono davvero significative al riguardo. “Siamo stati il primo popolo colonizzato a essere dichiarati *persona non grata*, deliberatamente privati di tutto, e le cui tracce e la cui esistenza nazionale sono state proditoriamente cancellate dalla popolazione immigrata che ne ha occupato il territorio (...) siamo stati resi invisibili, e perlopiù scacciati e degradati allo statuto di non-persone”.<sup>381</sup> Assumono così una valenza sia simbolica sia pratica, ma anche questa distinzione è difficilmente adeguata, le pagine della autobiografia in cui fanno la comparsa, i profughi palestinesi, intrappolati nella divisione fra stato ebraico e stato palestinese.<sup>382</sup> Il legame fra sofferenza, narrazione, identità e lotta emerge qui con evidenza, permettendo di cogliere il

---

379 OOP, trad. it. pp. 134-136.

380 La bibliografia è sterminata. Segnaliamo alcuni testi che ci sembrano particolarmente interessanti. I. Pappé, *History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*, Cambridge University Press, 2003, trad. it. *Storia della Palestina moderna: una terra, due popoli*, Torino: Einaudi, 2005, pp. 204 ss. in cui si affronta fra l’altro il tema della narrazione israeliana in relazione alla teoria della modernizzazione e al recupero della lingua ebraica. J. Hilal-I. Pappé (eds), *Parlare con il nemico: narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004 specialmente il saggio di E. Adiv *Politica e identità. Analisi critica della storiografia e del pensiero politico israeliano*. Per una prospettiva più generale B. Morris, *Righteous victims: a history of the Zionist-Arab conflict, 1881-1999*, New York: A. A. Knopf, 1999, trad. it. *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Milano: Rizzoli, 2001, B. Morris (ed), *Making Israel*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.

381 *On lost causes* (1997) in REF p. 545 trad. it. 601

382 Said ricorda l’identità aperta che Freud attribuisce agli ebrei, la cui religione fu fondata da un non ebreo, Mosè, e che ebbe inizio nel paese di quest’ultimo, l’Egitto. E. Said, *Freud and non-European*, London-New York : Verso, 2003.

rapporto forte fra lotta politica e narrazione, legame che va ben al di là della necessità di una semplice giustificazione ideologica. A partire dall'elemento primario della "sofferenza", dunque, si ha tanto la motivazione della lotta tanto lo sviluppo delle identità, e la conseguente narrativizzazione dell'esperienza e la necessità di una conoscenza critica. Il richiamo alla "sofferenza umana" come compito dell'intellettuale è da intendere in questa dimensione.

A tale riguardo la narrazione è un bisogno perché permette, semplicemente, di affermare l'esistenza. Qui ricompare, forte, l'idea dell'importanza dell'intellettuale che deve, in primo luogo prendere le parti di ciò che è ignorato, dei corpi sepolti sotto i trionfalismi delle narrazioni patriottiche religiose, o ideologiche. Il recupero della memoria, in particolare della memoria della sofferenza, è lo strumento principale, attraverso cui compiere questo "compito". Certamente non sono estranei echi benjaminiani, e del resto Said cita esplicitamente: ricordando che il corteo della vittoria trascina nella sua marcia il *corpo* dimenticato dei vinti.<sup>383</sup> La questione palestinese, costituisce dunque per Said un momento di formazione umana e intellettuale, ammessa che sia legittima questa distinzione in Said. Ma è anche un *exemplum* di come sofferenza, narrazione, lotta politica, ruolo dell'intellettuale si mescolano.

Solo un riferimento alle facoltà emotive dell'uomo, prima fra tutte la speranza, può consentire che la sofferenza diventi produttiva da un punto di vista politico e filosofico.<sup>384</sup> Said cerca di recuperare la speranza del soggetto concreto, contro la Speranza del soggetto trascendentale, tipico di quello che abbiamo chiamato umanesimo liberale. La speranza nasce certamente dalla lotta, che è sempre possibile riprendere, ma si presenta sempre come permanenza sulla sorta di abisso della scomparsa. È facile vedere anche qui risonanze benjaminiane: "Il dono di riattizzare nel passato la scintilla della speranza è presente solo in *quello* storico che è compenetrato dall'idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere."<sup>385</sup> Credo che questo passo rispecchi bene la posizione di Said nei confronti della storia. Non è la ricostruzione di una rappresentazione autentica degli avvenimenti, e neanche il recupero di pretese identità essenziali e represses. È un prendere parte alla luce di una valutazione etica della necessità di considerare le "classi oppresse" il motore della storia.

È necessario adesso occuparci del terzo momento della conoscenza quello razionale che, in termini saidiani è opportuno chiamare momento "critico". Non si tratta, naturalmente, né di un

---

383 *Sulla sfida e la presa di posizione* cit. pp. 503-504, trad. it. p. 556 Non è affatto impropria dunque l'osservazione di Bové, secondo cui "si dovrebbe sempre leggere Said con le Sedici tesi sulla filosofia della storia di Benjamin in mente". P. Bové (ed), *Edward Said and the work of the critic: speaking truth to power*, Durham: Duke University Press, 2000, p.5. Da notare che la parola corpo non è presente nella tesi VII a cui Said si sta riferendo in cui si dice che il "corteo trionfale dei dominatori di oggi, che calpesta coloro che oggi giacciono a terra". W. Benjamin, op. cit. trad. it. p. 486.

384 *Traveling Theory*, cit. in WTC p. 245, trad. it. p. 86. Vedi anche numerosi articoli del volume *Fine del processo di pace. Palestina/Israele dopo Oslo*, cit., in particolare il saggio *Strategie di speranza* pp. 93-98.

385 W. Benjamin, op. cit. trad. it. p. 485.

momento di “compimento” della conoscenza umana, né di superamento dei primi momenti. Il momento critico è per Said ciò che impedisce alle identità formatesi di assumere carattere definitivo e monolitico, una esigenza questa mai compiuta e definitiva. Come già emerso, la critica umanistica deve impedire che il razionalismo prevalga sulle pratiche, intese come espressione della materialità delle lotte. La critica, dice Said, deve sempre prevalere sulla solidarietà. L'appartenenza non è un valore, ma un disvalore, o al massimo un valore provvisorio, che l'intellettuale deve cercare di criticare e sostituire offrendo altri tipi di narrazione che impediscano la perpetuazione del meccanismo di riproduzione delle identità. Interessante, a proposito dell'esito della politica delle identità,<sup>386</sup> un aneddoto che racconta Said, raccontando la sua esperienza di organizzatore di un'orchestra interculturale, il *Divano occidentale/orientale*, a cui partecipavano giovani arabi, israeliani, e altri. Alcuni ragazzi arabi avevano impedito ad un giovane musicista ebreo di partecipare ad una sessione di improvvisazione di musica araba, sostenendo che solo gli arabi siano in grado di suonarla. L'obiezione di Said fu che, allora, neanche loro avrebbero potuto suonare la musica del tedesco Beethoven.<sup>387</sup> Questo aneddoto è interessante perché mostra un classico meccanismo orientalista: un arabo (solo un arabo) può suonare la musica araba, in quanto “informante nativo” che fornisce così la conferma del suo colore orientale. Ma un arabo può suonare anche la musica occidentale dal momento che è l'unica davvero universale. Così, il tentativo del musicista arabo di difendere la propria identità culturale diventa l'espressione inconsapevole di una introiezione dell'immagine orientalista dei rapporti fra Oriente ed Occidente. Viene così mostrato uno dei meccanismi fondamentali del travaso delle identità fra i campi, radicalmente osmotici, di cultura e politica, ma anche la debolezza delle risposte identitarie, e culturaliste, all'oppressione. Fare della propria identità un'arma politica è adeguato solo nella misura in cui si accompagna alla coscienza della provvisorietà di essa.

Questo meccanismo è a maggior ragione deleterio se applicato a gruppi direttamente politici. Nel momento stesso in cui si forma una narrazione nazionale palestinese, il rischio che si corre è che tale narrazione identitaria riproponga i medesimi meccanismi di oppressione ed esclusione delle alternative. Si corre il rischio che l'identità palestinese, considerata monoliticamente, divenga un nuovo strumento di chiusura delle facoltà creative delle lotte. Negli ultimi anni della sua vita Said è tornato nuovamente, con decisione, su questi temi, sottoponendo a critica in

---

386 Il tema dell'identità, naturalmente, è molto più complesso di come lo stiamo presentando. Stiamo limitando l'analisi al tipo di identità nazionale-politica, tralasciando, per forze di cose, l'identità di genere, l'identità sessuale. Il discorso sull'identità di classe è in parte differente, perché non c'è, in base alle categorie vichiane una profonda separazione fra sfera dell'economia e sfera della politica. Su quest'ultimo punto avremo modo di fare qualche considerazione più avanti.

387 E. Said-D. Barmboim, *Parallels and Paradoxes. Explorations in Music and Society*, New York: Pantheon Books, 2002, trad. it. *Paralleli e paradossi*, Milano: Il saggiatore, 2008 pp. 25-26.

particolare l'idea di "casa".<sup>388</sup> Rivendica a questo proposito di essere un erede di Adorno, affermando paradossalmente di essere "l'ultimo intellettuale ebraico". Dietro a questa provocazione si cela gran parte delle idee di Said, l'idea di una "affiliazione" intellettuale, l'idea di un soggetto non essenzialistico, e plurale. Said sostiene che "i maggiori disastri politici siano stati provocati da movimenti riduttivi che tentavano di purificare e semplificare".<sup>389</sup> In questo momento appare in tutta la sua evidenza l'impossibilità dell'adeguatezza di soluzioni formali a problemi di natura storica e conflittuale, mostrando peraltro la storicità della forma-stato, la debolezza e la pericolosità dell'idea dell'omogeneità etnica degli stati.<sup>390</sup> Da qui l'opposizione anche alla politica di spartizione fra Israele e Palestina, perché porterebbe solo ad un ulteriore irrigidimento dell'opposizione fra quelle che Said chiama "narrazioni nazionali", con l'unico risultato di aumentare la massa di recriminazioni su entrambi i fronti.<sup>391</sup>

Il compito dell'intellettuale, come già emerso, è quello di "dire la verità", ma la verità non è una scrittura oggettiva della realtà, ma è un racconto della dimensione corporea, politica e provvisoria della narrazione, con al centro l'elemento della sofferenza. La "verità" a cui si riferisce Said ricorda molto il "pubblico vero" di Vico, un vero metafisico che più che descrivere la realtà, crea le condizioni di possibilità del mutamento. La verità è inscindibile dalla prassi dato che solo la prassi può rendere vera la giustizia: "Dire la verità al potere" è possibile solo in quanto proposta etica, non in quanto lettura oggettiva, e oggettivante, della realtà sociale. La verità proposta da Said, dunque, altro non è che una proposta per un mondo migliore, di carattere potremmo dire divinatorio, e che deve svolgersi attraverso quella che Vico chiama logica poetica.

Lo stesso linguaggio offre degli spazi di fuga, offre l'opportunità di iniziare: "Il linguaggio, nondimeno, fornisce uno spazio ed un tempo utopici, funzioni extracronologiche ed extrapositionali su cui il suo determinismo sistematico non sembra tenere un dominio saldo. Quindi 'l'inizio', che è logica o mito con pari frequenza, è concepito come uno spazio nel tempo, e trattato come una origine tanto quanto un obiettivo, rimane una sorta di dono dentro al linguaggio".<sup>392</sup>

Sono due le modalità di emersione di questo dono, di questa facoltà. La prima è quella di rinunciare ad una originalità pura o assoluta, ponendola invece in un ambito di ripetizione

---

388 *My Right of Return*, (2000) in PPC pp. 457-458. Da notare che il significato della parola "home" acquista, nel contesto israelo-palestinese, una rilevanza politica e simbolica ancora più forte. Nella dichiarazione di Balfour l'Inghilterra si impegnava a permettere agli ebrei la costruzione di una "national home" in Palestina. Vedi Ashcroft B. P. Ahluwalia, *op. cit.* p. 2.

389 *My Right of Return* cit. PPC, pp. 451 ss.

390 *Literary Theory at the crossroad of Public Life*, cit. PPC, p. 71.

391 E. Said, *Freud and non europeans*, cit. p. 50.

392 Beg, p. 43.



eccentrica.<sup>393</sup> Lo stesso *Beginnings*, seguendo il suggerimento di Hillis Miller, potrebbe essere considerato testo esemplare di questo tipo di creazione, in cui la rilettura di altri autori costituisce un materiale essenziale, “esempio della gioia primordiale di plasmare e riplasmare tutti quei testi precedenti al fine di farne uno nuovo”.<sup>394</sup>

Il secondo si basa su un ripensamento critico della funzione dell'attività razionale. Said descrive questa attività ricorrendo al saggio *Le surrationalisme* di Gaston Bachelard.<sup>395</sup> Secondo Bachelard la ragione umana deve rifiutare la rigidità scolastica e il tradizionalismo, e riappropriarsi di un ruolo di “turbolenza e aggressione”. Spiega Said che ciò significa: “Usare la ragione come un mezzo per assegnare compiti, generare pensiero al fine di attivarla oltre i confini e i limiti posti da convenzioni meramente storiche della ragione.”<sup>396</sup> Per Said questo tipo di ragione è contigua alla creazione poetica, in quanto creazione attraverso il linguaggio. Più avanti approfondiremo questa affermazione. Per ora osserviamo solo che la poesia, che qui possiamo intendere come manipolazione creativa del linguaggio, è alla base della socialità umana secondo un'idea che Said riprende da Vico. Il punto centrale è che il linguaggio è, naturalmente, strumento attraverso cui si dispiega l'attività culturale e sociale dell'uomo, come spiega Said citando Vico: “Politecnica come nessun'altra attività umana, il linguaggio fu scoperto essere un veicolo adeguato per porre domande di origine (of origin) per ragioni puramente linguistiche tanto quanto sociali, morali o politiche. Vico, miserabile nella sua oscura posizione a Napoli, vede l'intero mondo delle nazioni svilupparsi dalla poesia.”<sup>397</sup> Qui si complica notevolmente il discorso perché tutti gli atti di creazione intellettuale, culturale e sociale sono da ritenersi un'attività di natura *poetica*. Questo richiamo al linguaggio mette in realtà in questione la stessa dicotomia fra teoria e pratica, data appunto la loro attività poetica, da intendere nel senso etimologico di “attività creatrice”. È importante notare come il problema del linguaggio sia essenziale per Said e come tale concezione del linguaggio di stampo vichiano sia importante anche per porre nella giusta ottica i temi della rappresentazione e della narrazione.<sup>398</sup>

Il linguaggio, la parola, e le costruzioni che da questi elementi derivano sono dunque al centro dell'analisi di Said, soprattutto perché hanno una reale capacità di creazione. Il singolare luogo di questa costruzioni è da cercare in una sorta di spazio intermedio che possa spiazzare e ridelineare il razionale e l'irrazionale e soprattutto, sostituire un metodo con un altro.<sup>399</sup>

---

393 Beg, p. 12.

394 J. Hillis Miller, 'Beginning with a Text' in *Diacritics*, (1976) vol. 6, n. 3

395 G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972, trad. it. *L'impegno razionalista*, Milano: Jaca book, 2003.

396 Beg, p. 40.

397 Beg p. 47.

398 *Ibidem*

399 *Ivi*, p. 66.

Singolare è l'uso del termine metodo in questo contesto. In questo caso essa indica una precisa presa di posizione epistemologica che può implicare sia l'elemento di intenzionalità sia l'elemento creativo, senza eliminare l'elemento di limitazione costituito dal linguaggio e dal potere. Il fine di tutto ciò è la costruzione di un sapere che possa fondare una politica dell'interpretazione critica e, in un senso generico, decostruttiva: "Il risultato netto è comprendere il linguaggio come struttura intenzionale che significa una serie di rimozioni (displacements). Le parole sono il segno iniziale di un metodo che rimpiazza un altro metodo. La serie rimpiazzata è il complesso di relazioni legate insieme da analogie familiari: padre e figlio, l'immagine, il processo di genesi, la storia (story). Al loro posto stanno: il fratello, concetti discontinui, paragenesi, costruzione. La prima di queste serie è dinastica, legata alle fonti e alle origini, mimetica. Le relazioni che tengono insieme la seconda serie sono complementarietà e adiacenza; invece di una fonte abbiamo un intento (intention) iniziale, invece di una storia una costruzione."<sup>400</sup> Said sta qui proponendo di sostituire un approccio epistemologico basato sul concetto di "origine" con uno basato sul concetto di "inizio". È fondamentale capire che gli inizi "sono provvisori, azioni storicamente situate, decisioni, scelte, non momenti reificati, privi di tempo, ed antecedenti all'azione (agency) umana".<sup>401</sup>

È chiaro che il tentativo di Said è quello di riportare la narrazione all'interno della filologia oppositiva che abbiamo delineato nei paragrafi precedenti e che utilizzando la felice formula di Gaston Bachelard citata da Said, potremmo chiamare "surrazionalista".<sup>402</sup> Conferire significato, senso, è un atto politico, sempre provvisorio, ma ineludibile. Solo se leggiamo l'operazione di Said in questi termini ne possiamo cogliere la creatività, funzionale al tentativo di elaborazione di categorie ermeneutiche che non siano semplicemente dirette alla scoperta del "senso" di un discorso, ma piuttosto alla sua operatività non solo epistemologica, ma filosofico-politica. Si tratta davvero di mostrare come sia possibile "pensare il nuovo". Si tratta di mostrare che l'uomo mantiene la facoltà di (ri)cominciare.

Per Said la proposta di configurazioni politiche migliori è possibile tramite procedimenti abduitivi.<sup>403</sup> Said non entra nel merito di cosa intenda esattamente per "abduzione", tuttavia è facile interpretare questo riferimento come risposta alla necessità di un sapere sintetico, non

---

400 *Ivi*, p. 66 e p. 373. Qui Said dà una interpretazione del lavoro di Vico in una direzione quasi-strutturalista, definendo l'idea vichiana di inizio in questi termini, che ricorrono anche nell'analisi del lavoro di Foucault. *Beg*, p. 290.

401 W. J. T. Mitchell *Secular divination: Edward Said's Humanism in Critical Inquiry* (winter 2005) 31 p. 466. Pur da una prospettiva critica, mirata al recupero dell'utilità di un approccio religioso in senso stretto, questo saggio è utile perché mostra come le categorie forgiate in *Beginnings* mantengano la loro validità per tutta la carriera di Said, fino al libro postumo *Humanism and Democratic Criticism* su cui il saggio è basato.

402 *Beg*, p. 40.

403 Said, E., *Representations of Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, New York: Pantheon Books, 1994; trad. it., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Milano: Feltrinelli, 1995, p. 106.

deterministico e innovativo.<sup>404</sup> Il tentativo qui è esattamente quello di Vico, che non rinuncia ad un approccio geometrico alla realtà ricorrendo ad una formalizzazione riferita non ad una geometria analitica cartesiana ma ad una geometria “sintetica” che, facendo perno sulla figura e non sulla simbolizzazione algebrica, consenta la pensabilità di un sapere associativo e immaginativo.<sup>405</sup> Si tratta di riprendere in direzione etica l’idea surrazionalista, emersa già in *Beginnings*, di “attivare il pensiero oltre i limiti e i confini delle mere convenzioni storiche sulla ragione”.<sup>406</sup>

Il problema di Said è l’insufficiente riflessione su come collegare questa idea di un sapere “surreazionalista” e la creazione di un ambito etico. Certamente Said individua la necessità di una “divinazione secolare”.<sup>407</sup> Ma per trovare una formulazione compiuta di questo tema dobbiamo abbandonare Said e cercare delle risposte in Vico, oggetto del tentativo dell’ultimo capitolo di questo lavoro.

### 3.5. L’umanesimo senza uomo di Said.

Nei precedenti paragrafi abbiamo cercato di mettere in luce le differenze del progetto e della pratica saidiana con quella dell’umanesimo liberale. Abbiamo chiaro, ormai, che l’obiettivo dell’opera di Said non è solo una critica all’eurocentrismo, e all’etnocentrismo di questo o quel popolo, ma l’elaborazione di una diversa idea di storia, una critica all’idea di identità monolitica e costituita una volta per tutte, che possano contribuire ad una pratica di lettura, e produzione, dei testi che tenga conto dell’intero senza negare la specificità dell’esperienza individuale.<sup>408</sup> Mettere al centro le pratiche, e non l’astratta razionalità è l’idea che Said cerca di proporre, tentando di elaborare un umanesimo che non sia affetto da quello che Radhakrishnan chiama “centrismo”, ossia l’essenzializzazione di alcune caratteristiche culturali come se fossero proprie dell’ “Uomo”.<sup>409</sup> In molti hanno visto nell’opera di Said un tentativo di riforma dell’umanesimo, di salvare i “valori” centrali dell’umanesimo ossia, per usare le espressioni di Valery Kennedy,

404Il riferimento, anche esplicito di Said è Peirce. Per sua la definizione di “abduzione” e una introduzione alla argomentazione abduttiva vedi C. Peirce, *Le leggi dell’ipotesi: antologia dai Collected Papers*, Milano : Bompiani, 2002. Vedi anche l’introduzione di M.Bonfantini.

405G. Carillo, *Vico: origine e genealogia dell’ordine*, Napoli : Editoriale scientifica, 2000, pp. 31-33. Vedi anche M. Mooney, *Vico in the tradition of rethoric* Princeton: Princeton University Press, 1985, trad. it. *Vico nella tradizione della retorica*, Bologna: Il mulino, 1991, pp. 175-177.

406Beg, p. 40.

407L’espressione *Secular divination* è usata da W. J. T. Mitchell in un interessante saggio, *Secular Divination: Edward Said’s Humanism*, in *Critical Inquiry*, (2005), vol. 31, n. 2 pp. 462-471, di cui condividiamo buona parte del contenuto, tranne una insistenza troppo forte sull’irrazionalità della parola, che forse radicalizza in maniera eccessiva l’opposizione fra logica razionale e logica fantastica, che non cade mai nel completo arbitrio dell’irrazionalismo.

408HDC p. 55 trad. it. pp. 82-83

409R.Radhakrishnan, *History, the Human, and the World Between*, Duke University Press 2008, pp. 37.

“liberare” l’umanesimo dall’eurocentrismo e dal trionfalismo o, per riprendere invece Radhakrishnan individuare un “umanesimo buono” e uno “cattivo”.<sup>410</sup> Queste letture si basano su letture legittime dei testi saidiani, che forniscono numerosi appigli a letture “riformiste” e liberali. È altrettanto vero che, prendendo per buone queste critiche si rischia di non cogliere l’importanza del progetto saidiano, finendo per sottovalutare i riferimenti ad autori radicalmente critici della modernità liberale e della sua filosofia della storia, quali Gramsci, Foucault, Benjamin, Adorno, Nietzsche e soprattutto Vico.

In *Culture and imperialism* Said indica tre elementi fondamentali del suo progetto intellettuale umanista: un mondo non fatto da essenze, un universalismo non limitato all’idea di una sola identità, non pensare all’identità locale come se fosse esaustiva. Said non mette mai in discussione l’idea che le lotte materiali, nella loro irriducibile storicità, siano all’origine dell’identità e delle culture. Il problema è “quale forma” prendano le lotte, a quali esiti politici conducano. Fra il mondo della “politica brutta” e il mondo della “lotta politica” c’è il mondo della cultura. Le medesime condizioni materiali possono portare ad una declinazione della lotta tanto in termini di nazionalismo, quanto in termini di quella che Said, sulla scia di Fanon, chiama “liberazione”.<sup>411</sup> Liberazione che, si potrebbe dire, assume la forma della rinuncia all’identificazione fra soggettività ed identità. Il problema dell’umanesimo si trova così riportato alla dimensione materiale, alla dimensione creativa e non razionalistica.

La dinamica che risulta spiazzata è anche quella universalismo/nazionalismo particolarista. Tanto l’universalismo quanto il nazionalismo diventano frutto della medesima operazione mentale, riempire di senso astratto la categoria di Uomo. Il problema dell’universalità deve essere posta nella dimensione antagonista della politica. Lo spazio culturale comune si forma a partire dalla compresenza e dalla lotta, ed è irrisolvibile ad un livello astratto. Il problema della spazio dell’universalità/particolarità si pone nella misura in cui si forma uno spazio di terzietà a partire dalla lotta, in particolare dalle lotte di liberazione nazionale. Anche questo spazio di terzietà non è preventivamente assicurato, ma dipende dalla realizzazione storica: anche le lotte sono, infatti passibili di diventare feticci essenzialisti, quando i movimenti anticoloniali si appropriano, del lessico filosofico politico europeo e occidentale, mimandolo e mostrandone al contempo la natura storica.<sup>412</sup> È anche ad essi che si deve opporre l’idea dell’identità come modificazione continua.

Il rapporto fra umanesimo e liberazione è molto interessante a questo proposito perché l’idea di liberazione esprime l’apertura di uno spazio che avrebbe potuto permettere un tipo diverso di politica. Tale prospettiva permette a Said di pensare una lotta culturalmente ibrida e non

---

<sup>410</sup>Ivi, p. 140, V. Kennedy, *op. cit.* p. 34.

<sup>411</sup>CI, pp. 277-278, trad. it. pp. 257-258.

<sup>412</sup>REF, p. xxvii-xix, trad. it. pp. 23-25.

essenzialista, spazio di apertura per un ripensamento del concetto stesso di umanità. Il riferimento di Said sono alcuni intellettuali protagonisti delle lotte anticoloniali del secondo dopoguerra, come Aimé Césaire, che nel poema *Diario di un ritorno al paese natale* afferma l'idea secondo cui c'è spazio per tutti nel “rendez-vous della conquista” o, soprattutto, Frantz Fanon, che non a caso potrebbe essere considerato un umanista proprio nel senso che Said dà al termine.<sup>413</sup> Il tema della terzietà è quello che permette il dialogo fra i due autori, con Frantz Fanon più deciso ad indicare umanistica quella dell' “uomo totale” e Said più portato a mantenere la diversità e la pluralità.<sup>414</sup> L'esperienza coloniale infatti non può che aprire uno spazio comune con la metropoli, e differente, dunque, da quello pre-coloniale, privando di senso ogni tentazione nativista. Lo spazio interculturale di Said non è mai pacificato, è lo spazio di una *in-betweenness* che rende instabile, conflittuale e contraddittoria qualsiasi posizione fondata sull'univocità dell'identità. L' “Altro”, in Said non è affatto un sorridente agente culturale, una colorata perturbazione dell'ordine, ma un oppresso, le cui rivendicazioni non sono riconducibili necessariamente ad una convivenza multiculturalista aproblematica.<sup>415</sup> L'Altro irrompe, e può conservare intatta una carica di violenza. Certo, Said non è un teorico della rivoluzione, ma il suo riferirsi a Fanon, Gramsci, Benjamin, specialmente dopo *Orientalism*, mostra come i suoi riferimenti culturali non siano “pacificatori”. D'altro canto, non si tratta di riferimenti culturali ma anche politici. La dura condanna degli accordi di pace di Oslo, motivata con la presa d'atto delle condizioni ingiuste di tale accordo, è una delle dimostrazioni della storicità delle affermazioni di Said. Basta inoltre leggere l'irruzione, nella sua autobiografia, dei profughi, che nel 1948 mostrano la materialità della loro sofferenza, per averne un'altra conferma.<sup>416</sup> Dobbiamo essere cauti, dunque, nell'attribuire a Said l'obiettivo di una sorta di dialogo interculturale, che possa “superare” l'insufficienza delle rappresentazioni. Tale soluzione è impedita dalla considerazione che le “culture” hanno sempre una storicità ed una asimmetria di potere ed è dunque impossibile un superamento “astratto” e idealistico delle contraddizioni fra culture: “io penso che la comprensione vada sempre radicata nella storia”.<sup>417</sup> È la lotta per la causa palestinese che rende concrete queste affermazioni. Non si tratta di risolvere un astratto problema di convivenza fra culture “giudaiche” e “islamiche” o magari fra “ebrei” e “arabi”. Si tratta di registrare lo scontro di potere materiale, economico e politico, che si frappona alla mancata “comprensione” fra gli opposti.

Diventa problematico anche il riferimento al potere emancipatorio dei diritti umani, proprio

---

413 A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1939, tra. it. *Diario del ritorno al paese natale*, Milano : Jaca book, 2004.

414 *The Politics of Knowledge*, (1991) REF, pp. 377ss trad. it. pp. 431 ss. Approfondiremo il tema nel Capitolo IV.

415A. Hussein, *op. cit.* p. 199. usa il termine vittima, che però mi sembra troppo passivo.

416OOP, p. 134.

417 *Language, History, and the Production of Knowledge*, (1996), PPC, p. 271.

nella misura in cui vengono proposta come soluzione storica e astrattamente universalistica. In una prima fase Said sembra riporre una certa fiducia in una soluzione del conflitto arabo israeliano fondato sui diritti umani. La prospettiva dei diritti umani offre una possibile contro-narrazione, in contrasto con quella nazionale.<sup>418</sup> Almeno in questa fase Said vede dunque i diritti umani come possibilità di un ordine internazionale più giusto di quello nazionale, cosa che emerge con forza ne *Question of Palestine*.<sup>419</sup>

Tuttavia, già nello stesso testo Said sembra essere meno ottimista sulla forza effettiva dei diritti umani, e sulla possibilità di fondare su di essi una lotta di liberazione nazionale efficace. Che la lotta fra palestinesi e israeliani non sia risolvibile in termini legalistici emerge da passaggi come questo: “I palestinesi non hanno capito che il sionismo è stato molto di più di una ingiusta forma di dominio colonialista, e che contro di esso non è possibile appellarsi con successo a nessun tribunale superiore.”<sup>420</sup> Ma anche dalla critica di Said alle politiche della *United Nations Relief and Work Agency*, che, pur difendendo il diritto dei profughi palestinesi al ritorno, considera la questione “sulla base di considerazioni più o meno umanitarie che non tengono conto del fatto che palestinesi ed israeliani si scontrano sul terreno nazionale e politico.”<sup>421</sup> Non si tratta di decostruire i diritti umani filosoficamente, ma di osservare che neanche quella che viene ritenuta una delle grandi conquiste del Novecento è sufficiente a superare i problemi della pratica politica in presenza di una così grande asimmetria di potere, proprio perché astrazione che impedisce l'emersione della sofferenza e degli atti politici di resistenza.

Da queste considerazioni politiche dobbiamo cercare di trarre alcune considerazioni filosofiche. Non si tratta di rendere più includente l'idea di uomo, ma si tratta di lasciarla non definita, lasciare che non ci sia alcun tipo di razionalità a definirla e chiuderla. L'umanesimo sarebbe allora non l'azione secondo una idea di uomo ma, *in primis*, il tentativo critico di smontare ogni definizione di uomo e poi il tentativo “topico”, ossia creativo, di permettere che una prassi inventiva occupi il mondo della politica e della storia. Come sostiene Akeel Bilgrami nella sua prefazione a *Humanism and democratic criticism* si tratta di collegare in maniera non occasionale e contingente auto-conoscenza e auto-critica, tentando di elaborare un umanesimo capace di non risolversi in un multiculturalismo politicamente corretto, e senza il rifiuto del soggetto umano e della sua capacità di agire.<sup>422</sup> In realtà proporre l'assenza e l'impossibilità di una definizione positiva di uomo risponde esattamente a questa esigenza.

Questa idea viene espressa da Said in maniera chiara, anche se non esaustiva. Egli non sostiene esplicitamente una idea di umanesimo “senza Uomo” ma sottolinea decisamente di non ritenere

---

418 QP, p. 66.

419 *Ivi*, vedi in particolare l'introduzione e il paragrafo i diritti dei palestinesi, pp. 13-21 e 60-69.

420 *Ivi*, p. 100.

421 *Ivi*, p.130.

422HDC, xi-xii trad. it. p.24.

affatto possibile ridurre l'umanesimo ad un sistema di pensiero totalizzante e essenzializzante. Per Said, anzi, è l'esatto opposto, come sostiene ribattendo, oltre vent'anni dopo, alle critiche di James Clifford che, come detto più volte, vede una contraddizione fra il richiamo saidiano all'umanesimo e la sua attenzione alle teorie strutturaliste e post-strutturaliste: "Io non vedevo, e non vedo tutt'ora, nell'umanesimo solo il tipo di corrente totalizzante ed essenzializzante che Clifford identifica". La base della sua affermazione è proprio la vichiana "indefinitezza" della natura delle menti umane, di cui sottolinea il carattere provvisorio e tragico, indicando la conoscenza umanista come conoscenza incompleta, insufficiente, provvisoria, discutibile.<sup>423</sup> Ciò rende insufficiente ogni filosofia, ogni critica, fondata su una idea di Uomo. Per Said il campo dell'umanista non è l'uomo, il Soggetto Occidentale, ma il mondo delle nazioni, quel mondo in cui la storia, intesa come insieme delle costruzioni umane, costituisce l'orizzonte e il campo delle azioni intenzionali dell'uomo. Vico, dice giustamente Said, contestava l'idea cartesiana delle idee chiare e distinte, mettendo fuori uso l'idea di un soggetto razionale nella storia.<sup>424</sup> Ma tutto ciò senza mai dubitare, al modo scettico ( o postmoderno), che siano gli uomini le loro azioni a costituire il punto privilegiato della riflessione intellettuale, umanista.

Questo richiamo a Vico è essenziale perché implica una rilettura della filosofia moderna ben più articolata e sistematica di quella manifestata esplicitamente dallo stesso Said. Si ha quasi la sensazione che egli si ritragga proprio nel momento in cui "ha l'idea giusta". Probabilmente a causa della sua "militanza anti-sistematica" si limita a mostrare schematicamente una strada che non è né quella della modernità cartesiana né quella del "post-ismo" a lui contemporaneo, senza formulare esplicitamente una vera e propria filosofia politica, che è tuttavia presente, e identificabile.

L'idea di umanesimo senza uomo è centrale in Said perché l'antiessenzialismo che ne deriva costituisce il cuore dell'umanesimo saidiano. Tuttavia, pur efficace da un punto di vista politico e come strumento atto alla decostruzione dell'etnocentrismo occidentale rimane privo di una base filosofica forte. Nell'ultimo capitolo cercheremo di mostrare che il pensiero di Vico è suscettibile di essere sviluppato in una direzione critica compatibile con quella di Said, ma che oltrepassa le intenzioni di Said stesso.

---

423HDC p. 8 ss trad. it. 37 ss.

424 *Ivi*, p. 12, trad. it. p. 42.

## CAPITOLO TERZO Un'altra storia: pluralità e fatticità in Vico

Scopo di questo capitolo è delineare la concezione vichiana della storia e della politica, cercando di mettere in luce tanto l'aspetto ermeneutico quanto quello ontologico. Il pensiero vichiano è un complesso e articolato tentativo di ricostruire la genesi della politica e della storia, un tentativo che si propone di costituire una radicale alternativa alle strutture formali moderne per come le abbiamo delineate all'inizio di questo elaborato. È naturale che Vico non possa porsi davanti al contrattualismo, al giusnaturalismo, e alla filosofia della storia nella maniera in cui si è tentato nel primo capitolo. Tuttavia, l'idea che ci guida è che Vico abbia compreso alcune delle aporie della modernità e che alcune delle sue intuizioni siano utili nell'elaborazione di categorie critiche della modernità e della sua filosofia della storia. Abbiamo affermato, concludendo il precedente capitolo, che la critica di Said, per raggiungere gli obbiettivi che essa stessa si prefigge, deve essere resa più radicale da un punto di vista filosofico. Cercheremo qui di identificare nel pensiero di Vico gli elementi utili per questo scopo.

Prima di entrare nel merito dobbiamo premettere alcune considerazioni. La natura “barocca” del pensiero vichiano, la sua complessità, quando non l'oscurità, e la sua peculiare tendenza a confondere, in maniera volutamente anticartesiana, i piani del discorso rende impossibile tracciare un profilo definito ed esauriente del suo pensiero. Per quanto ci concerne, più che avanzare una originale e “nuova” proposta ermeneutica, tenteremo di rifarci ad alcune delle proposte critiche che ci sembrano più interessanti e pertinenti, tenendo a mente che, come sottolinea Botturi, una ben definita scelta ermeneutica è indispensabile di fronte allo sterminato pensiero vichiano.<sup>425</sup> Ciò non toglie, naturalmente, che spesso la particolarità del percorso che stiamo portando avanti ci spinga verso interpretazioni non usuali, pur nel rispetto del testo vichiano.

### 1. Presupposti epistemologici e gnoseologici: il verum/factum e il verum/certum

L'ambizione vichiana è quella di costruire un sapere che possa studiare il mondo degli uomini, la politica, le istituzioni, gli usi e i costumi con la certezza di una vera e propria scienza, possibile in base alla convinzione che essa stessa costruisce i propri elementi, come la geometria.<sup>426</sup>

L'eccentricità dello svolgimento vichiano di questa idea emerge già a partire dalle “degnità”,

<sup>425</sup> F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano: Vita e pensiero, 1990. p. 10.

<sup>426</sup> Sn 44 par. 349.



vale a dire la serie di assiomi che, “come per lo corpo animato il sangue”, nelle intenzioni di Vico devono “scorrere” e “animare” la Scienza.<sup>427</sup> Già questa similitudine, così poco in sintonia con una scientificità di stampo cartesiano, avverte il lettore di quanto in realtà siano peculiari la conoscenza e la scienza che Vico intende fondare. In effetti Vico, più che fornire dei postulati, fornisce un riassunto, in forma aforistica, dei contenuti della sua opera. Le degnità sono centoquattordici, decisamente troppe per un sistema matematicamente “elegante”, molte delle quali presentano un carattere decisamente empirico, come la degnità CI: “I fenici furono i primi navigatori del mondo antico”.<sup>428</sup> Non è utile qui fare un esame dettagliato di tutte le degnità. Dobbiamo però esaminare alcune indicazioni che emergono dalla loro lettura, in particolare dalle prime ventidue, quelle che Vico chiama “generalì”.<sup>429</sup>

Il primo elemento che emerge è il richiamo alla finitezza della conoscenza umana. L'uomo è portato a causa dell'indeterminatezza della sua mente, a “far da sé regola dell'universo” (degnità I) o a conoscere le cose lontane e sconosciute a partire da quelle note (II). Queste affermazioni dicono già di un certo tono cupo che pervade l'opera. Il sapere è avvolto in una oscurità che non riesce ad essere, illuministicamente, “rischiarato” dalla ragione.

Da queste degnità Vico deriva due atteggiamenti intellettuali, che chiama “borie” che inficiano la validità del sapere. La prima è detta da Vico “boria delle nazioni” (III), definita come la convinzione “d'aver esse [nazioni] prima di tutte l'altre ritrovati i comodi della vita umana e conservar le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo”. La seconda (IV) è detta “boria de' dotti” ed è l'idea che “ciò ch'essi sanno, vogliono che sia antico quanto che 'l mondo”. Queste due borie indicano lo scetticismo di Vico nei confronti della scienza della sua epoca, e soprattutto la diffidenza nei confronti di conoscenze acquisite a proposito delle civiltà del passato.<sup>430</sup> La prima boria invita a non fare di alcuna nazione l'origine della civiltà umana, ed è quella che alcuni critici hanno indicato, in maniera sostanzialmente esatta, come la critica vichiana all'etnocentrismo del sapere, mentre la seconda invita i sapienti a non usare le teorie da essi elaborate per giudicare usi, costumi e leggi di altre epoche, ed è una sorta di critica all'anacronismo del sapere.<sup>431</sup>

Altre degnità indicano la necessità di un recupero del corpo e del senso, e la necessità di occuparsi tanto dell'uomo “qual è” quanto dell'uomo quale “dev'essere” (degnità VI). Bisogna qui distinguere due piani. Il primo è quello dell'imperfezione dell'uomo. L'uomo è “caduto e debole”, dunque incapace di costruire razionalmente il mondo terreno secondo ragione, alla

---

427 *Ivi*, par. 119.

428 Per evitare di appesantire il testo con un numero eccessivo di note citeremo la degnità solamente riportando il numero.

429 Sn 44, par. 163.

430 Vedi anche *Ivi*, par. 330

431 Etnocentrismo e anacronismo sono i termini usati anche da P. Burke, *Vico*, New York: Oxford university press, 1985.

stregua di una repubblica platonica. È il Vico machiavelliano (ma lui si definirebbe tacitiano), secondo cui la politica deve essere letta non con le lenti dell'ordine divino, o presupponendo una perfetta razionalità degli attori sociali, ma tenendo conto del vizio e delle passioni. Il secondo livello, più interessante, è quello che indaga le facoltà del corpo nella loro dimensione gnoseologica e nella loro capacità di inventare. Nella dignità LII Vico sostiene che gli inizi del mondo il “modo fanciullo” fu di nazioni poetiche, perché la prima dote degli uomini è la fantasia (dignità XXXVI-XXXII). Nella notissima dignità LIII afferma che “gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso finalmente riflettono con mente pura”. Questo “avvertire” si riferisce alle prime facoltà dell'uomo legate al corpo e al senso, che danno origine al sentire poetico dei primi uomini. Nella dignità LII Vico afferma che la poesia è all'origine delle arti del “necessario, utile, comodo e 'n buona parte anco dell'umano piacere” sottolineando l'antiorità di queste conquiste alla filosofia, e quindi alla razionalità. Il significato di questa dignità deve però essere messo soprattutto in rapporto alla nascita della socialità che avviene secondo Vico attraverso la religione, sola forza in grado di rendere mansueti i primi uomini i giganti “fieri e violenti”, attraverso una “immaginata divinità” (XXXI), e in primo luogo attraverso le figure di “Giove” e di “Ercole”, divinità ed eroi falsi ma che “dovettero contenere “verità civili” (XLIII).

Il peso dell'idea di una “verità civile” anche nelle entità immaginate, divinità, miti o favole, risulta evidenti poche righe dopo, nella dignità XLVI: “se bene vi si rifletta, il vero poetico è un vero metafisico, a petto del quale il vero fisico dee tenersi a luogo di falso”.<sup>432</sup> Avremo modo di riflettere sulla portata filosofico-politica, di questa affermazione nelle pagine seguenti. Adesso è solo necessario chiarire il significato di questa affermazione. Il vero è una categoria formale, ed è una categoria dell'immaginazione che sola, almeno nelle prime fasi dell'umanità, ha la capacità di creare universali, come vedremo nelle prossime pagine.

L'attenzione alle fasi iniziali delle cose, al loro “nascimento”, è un elemento cardine del pensiero vichiano. La dignità XIV è al riguardo estremamente importante: “Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che son tali, indi tali e non altre nascon le cose.” Tale affermazione ha una duplice rilevanza. In primo luogo rende il concetto di “natura delle cose” dipendente non da una proprietà intrinseca alle cose stesse, ma dall'insieme di modi e tempi che agiscono sulla cosa stessa. Da questa considerazione nasce l'idea che le discipline debbano presentarsi sotto forma di genealogia: “Le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano” (CVI).<sup>433</sup>

---

432 Sn 44, parr. 185-186, 205.

433 Rober Miner indaga in maniera molto approfondita la possibilità di leggere il metodo analitico-critico vichiano come genealogia in senso nietzscheano. Nel prossimo capitolo cercheremo di valutare questa ipotesi, in riferimento anche a Said. R. Miner, *Vico: genealogist of modernity*, Indiana: Notre Dame, 2002.

Le dignità, dalla LXVIII alla LXXXIII indagano “i principi della repubblica” (LXXXII). L'origine della repubblica, qui intesa come repubblica aristocratica, la prima forma di governo secondo Vico, è dovuta alla contrapposizione fra le famiglie e i famoli, ossia sulla contrapposizione fra i primi gruppi stanziali e organizzati su base familiare e gruppi ancora in uno stato di “erramento ferino” ossia in una condizione equiparabile allo stato di natura hobbesiano. Questa lotta si sviluppa a partire dalle contese sui diritti di proprietà della terra, (LXXXIII) ossia intorno a quella legge agraria che, come aveva ricordato nella *Spiegazione della dipintura* che funge da introduzione dell'opera, è la prima legge civile.<sup>434</sup>

Infine vogliamo porre l'attenzione sulle dignità che rinviano ad una dimensione “strutturale”<sup>435</sup> che lega fra di loro le nazioni, anche quelle non conosciutesi fra loro, un “dizionario mentale”, per usare un'espressione dello stesso Vico, “con la quale sta concepita la storia ideal eterna che ne dia le storie in tempo di tutte le nazioni”.<sup>436</sup> Queste dignità indicano le basi per lo studio del soggetto dell'opera, la *comune natura delle nazioni*.

Per quello che è lo scopo di questo capitolo diciamo solo, a commento delle dignità, che quello di Vico è uno studio delle della politica e della socialità in cui lo sviluppo storico viene concepito come svolgimento intorno a due assi. Il primo potrebbe essere definito “politico-poetico” e cerca di definire il ruolo della fantasia come forza originaria e decisiva, il secondo è “politico-polemico” e cerca di definire la nascita della polis dallo scontro sociale. La sezione quinta del libro secondo si intitola appunto *Politica Poetica*, ed è rilevante in particolar modo il capitolo primo, che si intitola *Della politica poetica con la quale nacquero le prime repubbliche al mondo di forma severissima aristocratica*. In questo capitolo, Vico si occupa di mostrare la nascita delle repubbliche mostrando come il fondamento di queste prime formazioni non sia la razionalità di un patto, ma la mentalità poetica dei primi uomini. L'espressione in Vico sembra avere una valenza ben determinata e puntuale, perché la politica sembrerebbe in grado, in un secondo momento, di fondarsi anche razionalmente. Mostriamo come il momento poetico rivesta invece un'importanza fondamentale anche in seguito, e quindi nel nostro uso l'espressione “politica-poetica” è più ampia ed ha una valenza più generica, estendendosi oltre l'analisi socio-antropologica dei primi gruppi umani.

L'aspetto politico-polemico emerge chiaramente dalle pagine della Scienza Nuova. L'oggetto della politica è la stessa divisione fondativa della città in due parti: “un ordine di pochi che vi comandi e della moltitudine de' plebei che v'ubbidisca: che sono le due parti che compiono il subbietto della politica”. Concetto ribadito poco più avanti: la scienza politica è “la scienza di

---

434Sn 44, par. 25

435L'uso del termine “struttura” non può essere neutrale. Da molti, come vedremo, sarà notata un'assonanza fra alcune idee vichiane e lo strutturalismo. Qui, pur rilevando alcuni punti di somiglianza, utilizziamo il termine struttura per una semplice analogia.

436SN 44 par. 145 Vedi anche le dignità XII, XIII, XXII

comandare e d'ubbidire nelle città”.<sup>437</sup>

Tutto questo capitolo, in fondo, è un tentativo di definire questi assi e mostrare il modo in cui possono essere compresi in un unico momento che costituisce la “filosofia della storia” vichiana. Il punto di partenza deve essere un fondamento epistemologico, probabilmente il più centrale della scienza nuova, a dispetto dell'assenza dalle dignità, ossia il principio del verum/factum.

### 1.1. Il verum/factum

Il principio del “verum factum convertuntur”, che afferma la reciproca convertibilità del “vero” e del “fatto”, è uno dei punti più dibattuti della critica vichiana. Tale principio, secondo cui la conoscenza del vero è possibile solo agli autori delle cose, non è una invenzione vichiana, e diversi studi hanno cercato di mettere in luce i precedenti su cui Vico si basato per la propria concezione. Mondolfo indica in Filone d'Alessandria l'autore della prima fondazione compiuta del principio: “Le realtà generate sono conosciute da chi dà loro vita.”<sup>438</sup> Tale principio, in origine, implicava che la conoscenza, almeno la conoscenza “vera”, fosse riservata a Dio, riservando così all'uomo uno spazio gnoseologico limitato.<sup>439</sup>

Se Filone è il precedente più antico, Mondolfo mette in evidenza che il precedente più diretto di Vico è Marsilio Ficino che riprende l'idea di Filone e, passo decisivo verso la formulazione vichiana, considera la geometria come possibile ambito di conoscenza vera da parte dell'uomo, fermo restando l'impossibilità di una conoscenza vera della natura.<sup>440</sup>

Accanto a Marsilio Ficino, che costituisce il precedente “metafisico” del principio del verum-factum, è opportuno sottolineare anche la forza dei precedenti che Tullio Gregory chiama “antimetafisici” di questo principio. Tali precedenti sono da rintracciare nel metodo sperimentale galileiano, e più in generale nella scienza empirica seicentesca, che pone la (ri)produzione di fenomeni fisici alla base della conoscenza. Se la conoscenza della “cosa in sé” della natura era al di là delle facoltà umane, l'uomo avrebbe potuto sempre simulare la capacità creativa di Dio attraverso l'esperimento.<sup>441</sup>

Vico fa riferimento per la prima volta a questo principio nel *De Nostri Temporis Studiorum*

---

437 Sn44, parr. 264 e 629

438 Filone, citato in R. Mondolfo, *Il verum/factum prima di Vico*, Napoli: Guida, 1969, p. 14.

439 Ivi, specialmente pp. 14-15 e G. Severino, *Principi e Modificazioni Della Mente in Vico*. Genova: Il melangolo, 1981, pp. 13 ss.

440 R. Mondolfo, *op. cit.* pp. 24-25.

441 T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo*, pp. 74-76 vedi anche N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari: Laterza, 1984.

*Ratione*, anche se non ancora in maniera esplicita. In questa orazione Vico oppone il metodo dei moderni, quello geometrico e critico elaborato da Cartesio, a quello degli antichi, basato sulla topica e sulla retorica. Non viene negato valore al metodo cartesiano, ma vengono svelati i limiti del suo campo d'azione, in particolare sostenendo che possiamo dimostrare le forme geometriche perché ne siamo autori ma non possiamo dimostrare le cose fisiche perché altrimenti “noi le faremmo.”<sup>442</sup> Ma è soprattutto per quanto riguarda lo studio dei “fatti umani”, dove ci si deve occupare del verosimile che il metodo moderno geometrico critico mostra la sua insufficienza. La maniera corretta di occuparsi delle cose umane non è la stessa del metodo scientifico, in cui va perseguita la verità secondo la retta ragione, ma deve tenere conto del “verosimile” e del vivere concreto dell'uomo.<sup>443</sup>

Nel *De Antiquissima Italorum Sapientia*, tale principio viene espresso per la prima volta in maniera esplicita.<sup>444</sup> Nel tentativo di delineare i principi di una antica sapienza italica più antica di quella greca e scoperta attraverso lo studio etimologico, Vico individua nella sinonimia fra *verum* e *factum* il principio di tale sapienza: “In latino *verum* e *factum* sono termini reciproci, cioè, per dirla alla maniera delle scuole, si convertono [*convertuntur*].”<sup>445</sup>

Tutta l'opera è dedicata allo studio di questo principio epistemologico fondamentale, che riserva la conoscenza dell'uomo alla geometria, i cui elementi, linee, punti, figure, sono elementi che l'uomo elabora a partire da generi e forme che l'uomo possiede dentro di sé ed è capace di elaborare.<sup>446</sup> Mondolfo osserva come questo principio abbia anche la funzione di eliminare l'idea del fatto inteso come oggetto cioè come puro dato. La realtà si presenta in maniera non indipendente dalla nostra azione anzi si presenta proprio come creazione umana.<sup>447</sup> Questa idea avrà conseguenze fondamentali soprattutto quando Vico, sposterà il baricentro della sua riflessione sul “mondo delle nazioni”.

L'epistemologia vichiana “pre-Scienza Nuova”, per come è definita dalle due in esame implica due considerazioni. La prima è che la scienza propriamente detta, ossia la conoscenza delle cause, è riservata alle scienze matematiche, in quanto oggetto di un fare umano. La seconda è che la filosofia deve comunque occuparsi, seppur con un metodo topico e non critico, anche del mondo umano. L'attenzione sempre crescente prestata alla possibilità di indagare scientificamente anche il mondo dei fatti umani porterà Vico a una riflessione sempre più profonda sulla possibilità di fare coesistere questi elementi. Che la coesistenza del principio del *verum/factum* e di uno studio “topico” del mondo umano fosse complessa è evidente. Non a

---

<sup>442</sup>De *Ratione*, p. 117.

<sup>443</sup>De *Ratione* p. 133.

<sup>444</sup>Il *De Antiquissima Italorum sapientia* avrebbe dovuto essere composto da tre libri. Solo il primo, il *Liber Metaphysicus* è scritto da Vico, per questo, talvolta, questo testo viene indicato con il nome del libro.

<sup>445</sup>De *Antiquissima*, p. 15.

<sup>446</sup>De *Antiquissima*, pp. 37-43.

<sup>447</sup>R. Mondolfo, *op. cit.* p. 17.

caso il principio verum-factum scompare da un'opera importante quale il *Diritto Universale*, segnalando una oscillazione ed una riflessione intensa, che Vico stesso sottolineerà.<sup>448</sup> Tale scomparsa è probabilmente causata da un intenso sforzo di elaborare gli elementi fin qui emersi, fatica che emergerà chiaramente dalla *Scienza Nuova*.

Alcuni autori ridimensionano la portata del principio anche nella scienza nuova. Cristofolini, ad esempio, che ricorda come il principio verum/factum non sia esplicitamente presente nella *Scienza Nuova*, e soprattutto non sia fra le dignità, dove sarebbe stato lecito aspettarsi un principio epistemologico così forte. Cristofolini sostiene che, al massimo, il verum/factum potrebbe essere applicato alle “istituzioni” ma non alla storia, dato che Vico non parla di “storia fatta” ma di “istituzioni fatte”. In ogni caso la dinamica del principio, sostiene ancora Cristofolini, è di origine divina, e non umana.<sup>449</sup> Questo spostamento prospettico mi sembra insufficiente a relegare in secondo piano il principio vichiano. Il verum/factum appare informare di sé tutta la *Scienza Nuova*, come ci renderemo conto lungo tutto il capitolo, seppur in una forma più sfuggente rispetto alle opere precedenti. Tuttavia ci pare esagerato sminuire l'importanza di questo principio, affermato in maniera decisa e con un pathos retorico eguagliato poche volte nel resto dell'opera. Citiamo per intero il celeberrimo passo, parafrasato ripetutamente anche da Said, probabilmente il più noto di tutta la *Scienza Nuova*: “Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio; che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro la modificazioni della nostra medesima mente umana.”<sup>450</sup>

Dunque al centro del principio verum/factum nella *Scienza Nuova* si pone la necessità dello studio delle variazioni delle modalità, gnoseologiche e ontologiche, attraverso cui l'uomo conosce e fa il mondo delle relazioni sociali. Da qui l'attenzione di Vico alle diverse modalità di pensiero dell'uomo e soprattutto al linguaggio, che nella *Scienza Nuova* ha un'importanza assolutamente centrale.

Sandra Rudnick Luft è la più radicale portavoce dell'uomo “facitore” attraverso il linguaggio. Secondo la studiosa americana il processo storico ha un carattere *ontologico*, nel senso che prevede una creazione vera e propria, dare esistenza ad un insieme di relazioni sociali fondate linguisticamente.<sup>451</sup> Secondo l'autrice in Vico vi è una opposizione fra la concezione dell'uomo

---

448G. Fassò, *Vico e Grozio*. Napoli: Guida, 1971, pp. 60-61.

449P. Cristofolini, *Scienza nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma: NIS, 1995, pp. 61-65.

450SN 44 par. 331.

451S. Rudnick Luft, *Vico's Uncanny Humanism reading the New Science between Modern and Postmodern*, Ithaca: Cornell university press, 2003 p. 47.

come soggetto, nel senso moderno, e quella dell'uomo come facitore (*maker*).<sup>452</sup> L'atto realmente umano non è il “conoscere” ma il “creare” e quindi la forma precipua di attività umana non è la scienza ma la poesia, intesa in un senso di creazione radicale. Su questo si fonda l'intera antropologia vichiana, almeno nella Scienza Nuova. Tale lettura, fra le più complesse ed originali degli ultimi anni, si basa su un'idea precisa sul tipo di “secolarizzazione” che porterebbe avanti Vico.

La modernità secolarizza l'idea di un Dio *intellectus originarius*, di matrice platonica, riducendo in fin dei conti la *praxis* a *techné* il cui fine sarebbe il controllo sulla natura. Vico pensa, invece, ad un Dio-poeta quale quello dell'Antico Testamento e della mentalità ebraica, un Dio poeta che crea attraverso la parola.<sup>453</sup>

Questa tesi spiega adeguatamente l'origine antropologica del principio del verum/factum nella Scienza Nuova quando il pensiero di Vico perde interesse per la metafisica per diventare un grande affresco della capacità originaria dell'uomo di creare la società. Evita inoltre la riduzione del principio verum/factum a mero principio epistemologico, concezione che non rende con esattezza la radicalità aurorale del pensiero vichiano. In questa capacità fantastica-ontologica dell'uomo consiste quello che Luft chiama “Uncanny Humanism” che potremmo tradurre con “Umanesimo fantastico”.<sup>454</sup>

La nostra difficoltà con questa interpretazione è che rischia di fare di Vico, affermando che la sua idea di creatività nasce dallo sguardo sulla condizione umana, un esistenzialista *ante litteram*, un Nietzsche italiano che attraverso quel tipo di creazione poetica supera le barriere della tragicità dell'esistenza, della *propria* esistenza, venendo così a mettere fra parentesi la politicità assolutamente ineliminabile in Vico.<sup>455</sup> Se in linea di massima l'idea di un umanesimo fantastico è condivisibile, è necessario un più forte richiamo alla politicità, che mostreremo nel corso del capitolo.

Il principio del verum/factum nella *Scienza Nuova* implica due conseguenze. La prima è che la “prima lontanissima antichità” deve essere oggetto di ricerca. La seconda è che tale ricerca deve essere effettuata prestando attenzione alle “modificazioni della mente umana” dove per “mente” dobbiamo qui intendere le modalità del pensiero dell'uomo. Le modificazioni a cui Vico fa riferimento sono essenzialmente quelli che riguardano il modo di comprendere e di

---

452Ivi, p. 7.

453Ivi, pp.8-9 Sul rapporto fra Vico e il pensiero ebraico torneremo più avanti.

454La traduzione non rende comunque le sfumature di questa parola. Il termine inglese indica oltre al significato di “magico” o “fantastico” “strano”, “misterioso” indica anche la sensazione di estraniamento, di disagio, che si potrebbe rendere con l'aggettivo “inquietante”. Un recensore indica come possibile equivalente il tedesco “unheimlichkeit”. D. Lovekin, *Book review: S. Rudnick Luft, Vico's Uncanny Humanism reading the New Science between Modern and Postmodern*, in *New Vico Studies*, (2004), Vol. XXII, p. 125.

455Mi sembra un rischio molto concreto, alla luce della “aria di famiglia” che l'autrice vede con Nietzsche e Heidegger.

“concettualizzare” il mondo. “Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.”<sup>456</sup>

L'attenzione al “cominciamento” o al “nascimento” delle cose è uno dei più importanti presupposti epistemologici di Vico su cui poggia il continuo ricondurre alla storia e alla prassi, i concetti e le idee. La natura delle cose dipende dalle condizioni iniziali, ma la natura delle cose è di per sé dinamica. In questo senso potremmo quasi dire che il principio del verum/factum viene declinato da Vico quasi come se fosse vero/farsi. Come osserva Gennaro Carillo, la scienza vichiana è sempre una ontologia del divenire e del dinamismo.<sup>457</sup> Non è neanche un caso che Vico non distingua, come nota giustamente ancora Carillo, fra *initia* e *principia* ossia fra principio nel senso di “inizio” e nel senso di “nozione fondamentale”.<sup>458</sup> Per Vico il modo e le condizioni con cui inizia un fenomeno costituiscono il vero oggetto della scienza, e il “nascimento” è tanto momento iniziale quanto criterio su cui basare l'osservazione scientifica: “Le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano”.<sup>459</sup>

Nel contesto della *Scienza Nuova* questa idea assume soprattutto il richiamo alla fondamentale storicità di ogni fatto-costruzione sociale. Vico, con questa attenzione al “nascimento” e alla “guisa”, intende limitare al mondo storico la possibilità del conoscere umano, come sostiene in maniera estremamente chiara: “se ne giugne a que' primi oltre i quali è stolta curiosità di domandar altri primi”.<sup>460</sup> Non è importante rintracciare il significato “ultimo” dell'evento storico, o degli elementi della socialità, ma è possibile studiare il suo sviluppo, le modalità, le manifestazioni empiriche.

La duplice natura del termine “principio” nel contesto vichiano, ci consente di passare alla seconda indicazione, il “principio” ovvero il *come* le trasformazioni avvengano e in che modo la “mente” sia applicata in questo cambiamento. Le dignità ci hanno detto che il principio del fare vichiano è la poesia e non la razionalità. Credo che l'aspetto più rilevante della distinzione di questi due principi sia messo perfettamente in luce da Vico attraverso l'opposizione di due motti latini. Secondo la metafisica ragionata, sostiene Vico, *homo intelligendo fit omnia*, mentre, con maggior ragione, “la metafisica fantasticata dimostra che '*homo non intelligendo fit omnia*’”. Con la prima l'uomo può comprendere, può astrarre, ma con il “non intendere” “egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa.” Con questa affermazione Vico sta avanzando l'ipotesi che il “non conosciuto” può essere compreso solo attraverso un ricorso alla logica poetica. Ma è anche il suggerimento che, di fronte all'ignoto, e nella necessità di costruire nuove

---

456 SN 44 par. 218.

457G. Carillo, *op. cit.* pp. 27-28, Vedi anche A. Pagliaro, *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze: 1971, pp. 389-390.

458G. Carillo, *op. cit.* pp. 177-178.

459SN 44 par. 314.

460SN par. 346 Marco Vanzulli lo fa notare in maniera estremamente pertinente. M. Vanzulli, *La Scienza Nuova Delle Nazioni e Lo Spirito Dell'Idealismo*, Milano: Guerini, 2003, pp. 21-22.



categorie per comprendere una nuova realtà l'uomo deve far ricorso alla logica fantasia, una logica poetica, che funziona attraverso relazioni tropiche. È attraverso la logica poetica che l'uomo “di se stesso ha fatto un intiero mondo”.<sup>461</sup> A ben guardare è proprio qui che Vico fonda la sua idea dell'uomo “facitore”. I primi uomini “dalla loro idea criavan essi le cose (...) onde furon detti “poeti” che lo stesso in greco suona che 'criatori”. Aggiunge Vico che scopo della poesia è quella di insegnare al popolo ad operare virtuosamente.<sup>462</sup> Battistini afferma che lo scopo della poesia, come nella retorica classica, è pedagogico. Tuttavia, nella Scienza Nuova Vico va al di là della “pedagogia” perché il significato di “operare virtuosamente” non si riferisce solo ad una precettistica moralista, ma si riferisce soprattutto alla creazione delle condizioni di possibilità della socialità stessa.

Alla base di ciò c'è un'idea di linguaggio come elemento costitutivo della socialità umana, ben di là di una semplice teoria della rappresentazione: “Cotal primo parlare, che fu de' poeti teologi, non fu un parlare secondo la natura di esse cose, (...) ma fu un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine”.<sup>463</sup> Il linguaggio ha dunque una valenza intrinsecamente fantastica, il che costituisce uno dei punti cardine del pensiero vichiano.<sup>464</sup> Approfondiremo più avanti la rilevanza storico-politica di questa idea.

## 1.2. Verum/certum

Se, dunque, possiamo indicare nel principio verum/factum un elemento centrale della Scienza Nuova, dobbiamo altresì sottolineare che il vero ha una rilevanza soprattutto formale, vedremo meglio più avanti in che senso, e non ha una rilevanza immediatamente pratica o istituzionale. È utile a questo proposito partire dai rilievi di Cristofolini sul rapporto fra “certo” e “vero” nella *Scienza Nuova*. Essi hanno infatti il merito di problematizzare la nozione di “vero” il cui statuto ontologico ed epistemologico non appare definito con la nettezza delle opere precedenti di Vico. La domanda a cui dobbiamo rispondere è questa: se è vero che conosciamo il mondo degli uomini perché fatto dagli uomini, significa che conosciamo ogni loro singolo atto? Se la risposta non può che essere negativa, allora, di preciso, cosa conosciamo? Appare necessario agli occhi di Vico l'introduzione di una sorta di categoria intermedia fra vero e fatto, appunto la categoria di “certo”. Giuseppe Giarrizzo sostiene che la tensione politica del pensiero di Vico porterà ad una

---

461 SN 44 par. 405 “L'uomo attraverso il comprendere diventa ogni cosa”. Vedi anche la nota due nelle opere a cura di Battistini. Nicolini indica la derivazione campanelliana del termine. F. Nicolini *Commento storico alla Scienza nuova* Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1978.

462 SN 44 par. 376 Vedi la nota 1 di pag. 571.

463 SN 44, par. 401.

464L. Amoroso, *Lettura della Scienza Nuova di Vico*, Torino: UTET Libreria, 1998, p. 102.

sempre più marcata preminenza di una “teoria della certezza” sull'ispirazione ad una “teoria del vero”.<sup>465</sup> È probabile che, più che parlare di un abbandono della prospettiva del “vero” si debba parlare di un cambiamento prospettico e di una sorta di “divisione del lavoro”.

A partire dalla Scienza Nuova il certo sarà alla base dello studio della realtà nella sua manifestazione empirica, intesa come insieme di usanze, costumi, leggi, ossia di ciò che costituisce il campo del filologo. Il vero assume una valenza astratta, ed è pensato come insieme di strutture formali che è compito del filosofo individuare, ma che non hanno una immediata manifestazione empirica, secondo l'ottica che vede la filosofia come ricerca dei principi ultimi del funzionamento della società.

Di vero e certo si parla nelle degnità IX e X. “La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo”. La degnità X si chiude con un invito a filosofi e filologi a cooperare, affinché il vero non rimanga una categoria puramente razionalistica e perché il certo non rimanga semplicemente lo studio erratico di usi, costumi, leggi.

Che il vero sia da intendere in un senso formale si comprende da un passo in cui Vico sostiene che i sensi, attraverso cui i poeti giganti percepivano la potenza di Giove erano “falsi nella materia, veri però nella loro forma.”<sup>466</sup> Tale passo è, a mio parere, da mettere in relazione ad un altro, frequentemente citato: “Le tradizioni volgari debbono avere pubblici motivi di vero.”<sup>467</sup>

Questi due passi chiariscono il rapporto fra vero e certo. Il vero è la dimensione formale e astratta dell'agire umano, ma che è comunque da cogliere nel reale. Il certo è una manifestazione empirica della forma, che assume, a causa dell'umano arbitrio, della sua libertà di fare, forme diversissime. “Provvidenza” e “storia ideale eterna” sono a mio avviso le forme “vere” di cui parla Vico, centrali nel suo progetto di studio della *comune natura* delle nazioni, e a cui noi ci siamo riferiti in termini di struttura. Nei paragrafi successivi cercheremo di definire il problema centrale che si pone al riguardo, ossia quanta libertà rimane all'uomo.

Che il rapporto fra il vero e il certo non sia da intendere come se il secondo fosse un “riflesso imperfetto” del primo, si evince dalle parole conclusive del libro Quarto, in particolare nel *Capitolo secondo* dove si illustra “come a' Greci dalle leggi uscì la filosofia”.<sup>468</sup> In questo capitolo si argomenta che la sapienza dei filosofi “nasce dalla piazza di Atene”.<sup>469</sup> L'organizzazione socio-politica precede la filosofia, dunque il vero segue il certo, quantomeno dal punto di vista fenomenologico. Ciò, se non toglie comunque l'utilità del momento razionale

---

465G. Giarrizzo, *Vico, La Politica e La Storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 89-90. Giarrizzo, peraltro, sostiene la preminenza del certo sul vero fin dalle fasi iniziali della carriera di Vico.

466 *SN* 44 par. 502.

467 *Ivi*, par. 150.

468 *Ivi*, Libro Quarto, Sezione decimoquarta, capitolo secondo.

469 *Ivi*, par. 1043.

e formale per lo studio della politica, afferma senz'altro la necessità, già emersa in precedenza, di un'analisi non puramente razionalistica della socialità.

### 1.3. Vico e Cartesio, Vico e Hobbes

Cartesio ed Hobbes sono due dei pensatori che sono stati accostati a Vico con maggior frequenza, tanto per metterne in risalto le differenze quanto le affinità. Una lettura comparata di questi autori non è obiettivo centrale di questo lavoro. Cercheremo di mettere in evidenza solo alcuni punti che serviranno a comprendere meglio gli obbiettivi polemici di Vico, esercizio che sarà utile in chiusura di questo capitolo e nel prossimo. Il tema dell'anticartesianesimo di Vico è celebre e studiato, anche se quella di Vico non è tanto un'opposizione in toto, quanto piuttosto un deciso richiamo alla necessità di ridimensionare la portata epistemologica del principio. Il rapporto con Cartesio è complesso, perché segue l'intero percorso intellettuale di Vico, con significativi slittamenti.<sup>470</sup>

In primo luogo, Vico attacca il principio stesso del sapere cartesiano, ossia la dottrina del cogito. La certezza di pensare può, secondo Vico, essere alla base della coscienza, ma non della scienza, che indica la conoscenza del “genere o forma”. Al principio del cogito Vico risponde con il principio del verum/factum, che renda pensabile la conoscenza di generi e forme dell'oggetto.<sup>471</sup>

Una delle critiche che Vico avanza a Cartesio è che il suo metodo è esclusivamente critico, rinunciando completamente alla topica. Cartesio, per Vico, limita la scienza ad un lavoro di “decomposizione” rinunciando alla capacità di “comporre”.<sup>472</sup>

Cartesio mina alla base la possibilità di uno studio razionale e scientifico di storia e morale. La storia non ha un procedimento autenticamente razionale, perché fa riferimento al probabile e non al certo.<sup>473</sup> Vico accetta l'idea che storia e morale siano nell'ambito della possibilità e non della certezza ma contesta l'idea che ciò debba portare ad un abbandono di questa disciplina.

La matematizzazione del sapere, che esclude la storia e la “morale” dal campo della scienza sembra essere il problema più grave. Sono questi i temi dello studio vichiano dedicato al metodo il *De Ratione*, in cui si afferma l'importanza della topica, la “scoperta degli argomenti.” Essa

---

470 Per una buona ricostruzione, che mette in evidenza i motivi comuni fra i due vedi C. Castellani, *Dalla Cronologia alla metafisica della mente saggio su Vico*, Il Mulino : Il mulino, 1995, in particolare il capitolo V. Interessante anche il parallelo tracciato da J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Roma-Bari: Laterza, 1996. vedi tutto il primo capitolo.

471 *De Antiquissima*, pp. 34-35.

472 Y. Belaval, *Vico and anti-Cartesianism*, in G. Tagliacozzo, H. V. White, (eds), *Vico: an International symposium* Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, pp.80-81.

473 Vedi i testi di Cartesio raccolti in C. Borghero (ed), *Conoscenza e metodo della storia da Cartesio a Voltaire*, Torino: Loescher, 1990.

viene prima della critica, il “giudizio sulla verità”. Lo studio della realtà non può limitarsi allo studio della verità, ma deve riguardare anche il verosimile. Vico non potrebbe mai condividere l'idea cartesiana che, di fronte alla varietà dei costumi, e delle opinioni dei dotti si debba ricorrere a sé stessi come guida.<sup>474</sup> Più avanti, in particolare nel *De Antiquissima*, la dottrina del verum/factum gli permetterà di pensare una pluralità di metodi, non negando una scientificità a materie come la storia e la morale. Pur nelle, inevitabili, oscillazioni del corso dello sviluppo del suo pensiero, sarà questo il problema del “metodo” vichiano che troverà una formula geniale nella *Scienza Nuova*. Intorno a questa “rivoluzione copernicana vichiana” la polemica con Cartesio si attenuerà, come sostiene De Giovanni.<sup>475</sup> Il rapporto di Vico con Cartesio è dunque duplice, e non mancano passaggi di grande apprezzamento di Vico nei confronti del “metafisico” francese. La critica a Cartesio non è la pretesa irrazionalistica di una inconoscibilità dei fatti umani piuttosto da un lato la rinuncia alla pretesa di una conoscenza perfetta in quanto matematica, dall'altro l'invenzione di un nuovo modo di studiare l'umanità. Vico non rinuncia neanche ad un approccio geometrico alla realtà. Solo che la sua matrice non è in una geometria analitica cartesiana ma in una geometria “sintetica” che, facendo perno sulla figura e non sulla simbolizzazione algebrica, consente la pensabilità di un sapere associativo e immaginativo.<sup>476</sup> Non si deve neanche ridurre la contestazione vichiana della geometria analitica cartesiana ad una mera questione terminologica. Se è vero, infatti, come sostiene Carillo, che la differenza fra queste geometrie è ben minore di quello che sembra sostenere a volte Vico, è altrettanto vero che il ricorso alla geometria, in particolare nella *Scienza Nuova*, ha esso stesso in buona parte una funzione se non proprio metaforica, associativa essa stessa. È da collegare infatti alla topica, e ad una logica fantastica, piuttosto che ad una analitica. Il pensiero di Vico procede per slittamenti, variazioni, analogie, approssimazioni, che sono però sempre funzionali ad una descrizione del “fare fantastico” delle origini dell'umanità, mantenendo una “logicità” della modalità di pensare fantastica.

Hobbes è uno dei pensatori maggiormente “odiati” nella *Scienza Nuova*, in quanto pone il “caso” all'origine dell'ordine trascurando l'importanza della religione. Tuttavia l'ambito in cui si muove la narrazione vichiana, il passaggio da un momento pre-sociale a quello politico, è in gran parte la medesima del filosofo inglese su Vico ed è possibile leggere la *Scienza Nuova* quasi come una contro-narrazione del Leviatano.<sup>477</sup> I temi trattati da questi due capolavori hanno

---

474R. Cartesio, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Leyde, 1637, trad. it. *Discorso del metodo*, Milano: Rizzoli, 2010, pp. 42-43.

475Sulla “moltiplicazione” dei metodi, vedi B. De Giovanni, “Corpo” e “ragione” in Spinoza e Vico, in AA. VV. *Il divenire della ragione moderna*, Napoli: Liguori, 1981, pp. 134 ss.

476G. Carillo, *op. cit.* pp. 31-33, anche M. Mooney, *op. cit.* pp. 175-177.

477Sn44 par. 177-179. Su questo vedi F. Focher, *op. cit.* Vedi anche A. Montano, *Storia e Convenzione*. Napoli: La città del sole, 1996. E. Sergio, *Hobbes a Napoli* in BCSV, (2007) vol. XXXVII. Puntano maggiormente sulla simmetria fra i due autori F. Nicolini, *Vico, Hobbes e una postilla alla Scienza Nuova*, in *Atti dell'Accademia*

sorprendenti simmetrie, sul tema del linguaggio, dell'origine della società, delle passioni e dell'immaginazione, e sull'importanza della religione. In effetti in larga misura i due libri si confrontano con il medesimo orizzonte problematico, arrivando nondimeno a conclusioni per molti aspetti opposte. Ci soffermeremo qui solo su un punto, cioè la presenza, nel pensiero di Hobbes del princio *verum et factum convertuntur*.

Per alcuni autori Hobbes è addirittura un più coerente paladino della dottrina del verum/factum.

<sup>478</sup> Il filosofo inglese avrebbe completamente escluso la provvidenza dalla politica, a differenza di Vico, facendone una costruzione umana senza residui.<sup>479</sup> A mio avviso la questione è più complessa. Non possiamo qui esaurire questo problema, possiamo solo avanzare alcune considerazioni provvisorie. In primo luogo non è completamente esatta l'opposizione fra l'idea di una provvidenza che assiste l'uomo in Vico e di un uomo completamente solo in Hobbes. In primo luogo perché, come vedremo più avanti, la provvidenza vichiana è completamente immanente. In secondo luogo perché la costruzione dello stato dipende dalle leggi di natura, che non sono fatte dall'uomo, ma costituiscono delle norme razionali ed a-storiche “comunicate dalla parola di Dio”<sup>480</sup>. Inoltre le leggi di natura per Hobbes hanno un contenuto vero e proprio, per quanto non valevole giuridicamente senza la mediazione sovrana, che è decisamente maggiore di ogni influenza della provvidenza in Vico. Per Vico provvidenza e storia ideale eterna sono strutture puramente formali che, forse paradossalmente, lasciano molta più libertà d'azione che non le leggi di natura hobbesiane.

Due differenze appaiono sostanziali, pur mostrando un comune orizzonte problematico. La prima differenza è che Hobbes pensa alla costruzione dello stato come un calcolo razionale, attraverso il contratto, in cui la fantasia e la prassi giocano un ruolo residuale.<sup>481</sup> In altre parole, pur essendo in Hobbes estremamente importante la parte passionale dell'uomo, non è la passionalità che fornisce all'uomo gli strumenti per la costruttività umana. Al contrario in Vico è

---

Pontaniana, (1942), vol. VXI. Alcune considerazioni utili sono avanzate anche da M. Vanzulli, *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Milano: Mimesis, 2006, pp. 33-36 e le rispettive note.

<sup>478</sup>Vedi R. Mondolfo *op. cit.* pp. 59-61: “la filosofia civile è dimostrabile, perché facciamo noi stessi il commonwealth”. T. Hobbes *Epistola dedicatoria*, in *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, in *English works*, London: John Bohn, vol VII p. 184. Vedi anche T. Hobbes, *De homine*, (1658) trad. it. *Elementi di filosofia*, Torino: UTET, 1972, p. 590-591.

<sup>479</sup>Sul rapporto del fare e del conoscere in Hobbes e Vico, da una prospettiva che assegna a Hobbes la reale priorità dell'applicazione del principio del mondo civile vedi A. Child, *Fare e Conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Napoli: Guida, 1970. K. Lowith, *Le premesse teologiche del principio del verum/factum in Vico* in AA. VV. *Omaggio a Vico* e R. Mondolfo *op. cit.* Accomuna questi saggi la scarsa attenzione portata dall'idea vichiana di un uomo che crea, prima di tutto, il linguaggio, supponendo invece che anche per Vico la “creazione” si risolva in una identificazione di principi primi da parte del “metafisico”. In particolare, A. Child, *op. cit.* p. 72.

<sup>480</sup>T. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, London, 1651, trad. it. *Leviatano*, Roma-Bari: Laterza, 1996, capitoli quattordici e quindici.

<sup>481</sup>Su questo vedi J. Habermas, *Theorie und Praxis : Sozialphilosophische Studien*, Neuwied am Rhein-Berlin: Luchterhand, 1963, Trad. it. *Prassi politica e teoria critica della società* Bologna: il Mulino, 1973, pp. 115-117. Secondo Habermas la debolezza della costruzione sta nella svalutazione del momento della prassi, al contrario di quanto avviene in Vico.

esattamente la dimensione immaginativa e fantastica che permette all'uomo la formazione della politicità, come vedremo meglio più avanti. La seconda differenza è al livello della storicità. Mentre per Hobbes la razionalità è una costruzione a-storica, e dunque il meccanismo del contratto vuole porsi al di fuori del tempo e dello spazio, Vico pone la razionalità come termine ultimo di un processo storico temporalmente e spazialmente definito, che prescinde largamente da un orizzonte razionalista.

## 2. Metodologie per una nuova scienza

A partire da queste complesse premesse epistemologiche è possibile chiedersi quali siano le discipline che Vico intende rifondare o, in altri termini, in cosa consista questa “nuova scienza” che era così convinto di aver fondato. Credo che sia interessante, in prima battuta, partire dal titolo completo dell'opera: *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. Il soggetto dell'opera, dunque, è la “comune natura delle nazioni”. Rispetto al titolo della prima edizione *Principi di scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* viene a cadere l'accento sull'importanza del diritto. Non che il diritto non abbia importanza, solo che esso viene trasfigurato e assorbito come elemento della socialità in un senso più complessivo. Vi è, probabilmente, un motivo contingente alla base di questa scelta, ossia il tentativo, fallito, di diventare titolare della cattedra di diritto civile nel 1723, a cavallo dell'uscita del *Diritto universale* (1721-1722) e della *Scienza Nuova Prima* (1725). Ma vi è un motivo più profondo, da rinvenire nella scelta di un approccio sempre più antropologicamente teso a dare senso al mito, alla fantasia, e in una più consapevole e matura presa di distanza dai paradigmi epistemologici razionalisti elaborati dai giusnaturalisti. Scopo della ricerca vichiana sarà quindi rintracciare il principio di sviluppo della socialità nel complesso, più che del diritto naturale delle genti, a partire dal loro “cominciamento”. Il tentativo è quello di rifarsi alle discipline che, nell'ottica vichiana, si occupano del vero e del certo, cioè, rispettivamente, la filosofia e la filologia.

### 2.1. Filosofia e filologia

Filosofia e filologia sono le due scienze da cui Vico prende le mosse, e il suo fine è quello di riunire le loro competenze, o per usare una terminologia vichiana, di “avverare” la filologia ed “accertare” la filosofia. La filologia è “la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano

arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così della pace come della guerra de' popoli".<sup>482</sup> È chiaro che la filologia vichiana è tutt'altra cosa rispetto allo studio delle origini e delle funzioni grammaticali delle parole. In effetti fare filologia significa occuparsi dell'aspetto empirico della società umana, assumendo una prospettiva non individuale, per occuparsi di fatti sociali e politici, come le lingue, i costumi le guerre e la pace che si basano sull'umano arbitrio.<sup>483</sup>

Certamente, pur essendo per molti aspetti una "metadisciplina", nella filologia vichiana mantiene particolare rilevanza lo studio del linguaggio, in particolare lo studio etimologico delle parole. Come vedremo l'etimologia vichiana non è mai un fine in sé stesso, ma ha sempre un significato filosofico e mitopoietico.<sup>484</sup> L'attenzione di Vico non è posta a una ricostruzione che sia una mera ricognizione di significato, ma a una etimologia che possa reggere una eccedenza, un *surplus* di significato rispetto all'uso grammaticalmente e semanticamente corretto e usuale. È una strategia creativa che segnala precise prese di posizione, come vedremo nel corso del capitolo. L'attenzione all'etimologia delle parole, all'origine stessa del linguaggio, e delle sue condizioni di possibilità, è la risposta all'esigenza che Vico aveva sentito fin da quel primo abbozzo della *Scienza Nuova* che è il *De Constantia*.<sup>485</sup> Gli studi delle lingue, afferma Vico, sono detti *studia humanitatis* proprio per lo stretto legame fra umanità e linguaggio.<sup>486</sup>

Il Capitolo VII del *De constantia* si apre con una affermazione interessante: "Tutta la storia si divide in storia delle cose e in storia delle parole" con la priorità logica assegnata alla prima, in quanto la parola è semplice contrassegno delle cose; Vico aggiunge che la storia delle parole è studiata dall'etimologia, la storia delle cose dalla mitologia.<sup>487</sup> In seguito Vico tornerà più volte ad indicare come questa cesura debba essere superata, compito che ritiene di aver portato a termine nella *Scienza Nuova*. In particolare lo scopo della mitologia è scoprire il "vero", e in questo senso è lo studio delle "idee" sepolte sotto il falso dei miti. Da un lato, dunque, idee intese come forma "autentica" delle cose, dall'altro le parole. È ciò che Vico stesso rimprovera al *Diritto universale* nella *Vita*: "Gli dispiacciono i libri del *Diritto universale*, perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie

---

482SN 44, par. 7.

483Questa idea di filologia, oggi piuttosto simile a ciò che chiameremmo antropologia, era moneta corrente ai tempi di Vico, e anche prima. Vedi A. Battistini, *La Sapienza Retorica Di Giambattista Vico*, Milano: Guerini, 1995, p. 37.

484Fondamentale riguardo all'etimologia mitopoietica è A. Battistini *La dignità della retorica*, Pisa: Pacini, 1975, in particolare il capitolo Etimologia mitopoietica. Preziosa anche la discussione di N. Struever, *Fables of Power in Representations* (1983) vol. 4. In questo saggio, di atmosfera e riferimenti post-strutturalista si approfondisce l'idea dell'etimologia come esercizio di "potere linguistico" non-mimetico, in cui l'autore parla per sé stesso. Per una panoramica più generale, vedi anche M. Papini, *Arbor humanae linguae. L'etimologico di G.B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Bologna: Cappelli, 1984.

485Il primo capitolo dell'opera si intitola *Dove si tenta una nuova scienza* ed è la prima volta che in Vico ricorre questa espressione. Vedi G. Vico *De Constantia*

486*De constantia*, p. 400.

487*De constantia*, p. 424.

degli autori della gentilità, quando doveva tenere il cammino tutto contrario”.<sup>488</sup> C’è quindi una profonda separazione fra parole e idee, che replica quella fra parole e cose. Nella *Scienza Nuova Prima* Vico riconosce di avere intuito la necessità di considerare la mentalità dei primi uomini, ma continuando a tenere separate le idee e le parole: “Nella *Scienza nuova prima*, se non nelle materie, errò certamente nell’ordine, perché trattò de’ principi dell’idee divisamente da’ principi delle lingue, ch’erano per natura tra loro uniti”. Solo nella “*Scienza nuova seconda*”, dice Vico, questo errore fu “emendato”.<sup>489</sup>

La *Scienza Nuova*, nelle due versioni del 1730 del 1744, tenterà di chiudere questo scarto, correggendo anche l’idea di una priorità della storia delle cose rispetto alla storia delle parole, almeno per quanto riguarda la storia delle istituzioni sociali. È l’applicazione del verum/factum alla storia che porta Vico ad assegnare al linguaggio questa funzione essenziale, che crea un abisso incolmabile fra l’attenzione al linguaggio di stampo retorico-umanista e quella vichiana. In Vico il linguaggio è sempre legato al mondo delle relazioni sociali e materiali, e non è mera modalità di comunicazione, e neanche semplicemente parte della filosofia. La parola e la poesia hanno sempre qualcosa a che fare con la potenza creativa dell’uomo nella sua dimensione sociale. Una delle grandi scoperte di Vico è proprio l’importanza dell’atto puramente e pienamente creativo del poeta e della sua valenza politica.

Per comprendere il ruolo della poesia, e del modo in cui essa si intreccia con l’idea della “fatticità” della storia alcuni autori hanno fatto riferimento al rapporto di Vico con l’ebraismo e con vecchio testamento, in particolare, come abbiamo detto, Sandra Rudnick Luft.<sup>490</sup> L’autrice si è soffermata sulle analogie fra il concetto della creazione attraverso la parola, tipica dell’interpretazione ebraica della Genesi, e l’idea di un mondo sociale e storico creato dall’uomo attraverso una modalità di pensiero poetica.<sup>491</sup> Uno degli indizi che vanno in questa direzione è il riferimento, apparentemente occasionale ma che indica, molto probabilmente un’attenzione notevole di Vico alla sapienza ebraica, al doppio significato di fatto e parola del termine ebraico “davar”.<sup>492</sup> Creare la parola significa anche creare la cosa, e il fatto che Vico riferisca il principio del verum/factum convertuntur alla sfera sociale e non alla natura, separando nettamente i due

---

<sup>488</sup>Vita, p. 79

<sup>489</sup>Ibidem. Per una discussione del passaggio fra il Diritto Universale e la Sn25, vedi C. Vasoli, *Note sul “metodo” e la struttura” della “Scienza nuova prima”*, in *BCSV*, (1984-1985), vol. XIV-XV, pp.25-27.

<sup>490</sup>Il libro di Sandra Rudnick Luft è il più recente, e probabilmente il più ambizioso libro che cerca di mettere a frutto il legame fra Vico ed il pensiero ebraico. Ma sono fondamentali i pionieristici lavori sul tema di Josè Faur *The splitting of the logos: Some Remarks on Vico and Rabbinic Tradition in New Vico Studies* (1985) n. 3, e *Vico Religious Humanism and the Sephardic Tradition in Judaism* (1978, Winter), vol. 27, n. 1. Da segnalare anche il recente lavoro di Leonardo Amoroso *Scintille ebraiche: Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa: ETS, 2004, anche sul tema della ricezione ebraica di Vico, in riferimento al dotto ebreo Benamozegh.

<sup>491</sup>S. Rudnick Luft *op. cit.* p. 113. Vedi anche, G. Mazzotta, *The new map of the world : the poetic philosophy of Giambattista Vico*, Princeton: Princeton University Press, 1999, trad. it. *La Nuova Mappa Del Mondo*, Torino: Einaudi, 1999 p. 150 ss.

<sup>492</sup>Sn44, par. 401, vedi anche la nota 7 di pag. 585.



ambiti, testimonia esattamente la radicalità della forza della parola. Sia in Vico sia nel pensiero rabbinico le parole non sono espressioni imperfette di universali o categorie universali del pensiero, ma *sono* la creazione.<sup>493</sup> Al di là delle parentele e dei rapporti diretti di Vico con il pensiero ebraico, almeno alcune considerazioni sono da tenere in grande considerazione. Innanzitutto l'idea dell'impossibilità di separare il mondo (le cose) e le parole.

Da questo argomento è chiaro come una filologia intesa come erudizione, e una retorica intesa come studio dell'ornamento sono assolutamente inadeguate a descrivere ciò che aveva in mente Vico. I filologi, sostiene Vico, hanno permesso alla loro disciplina di diventare erudizione, mera raccolta di eventi, dati, cronologie, rinunciando a ritrovare nella realtà il “vero”, ossia l'aspetto ideale, strutturale, del “mondo delle nazioni”, l'aspetto che abbiamo chiamato strutturale. Questa è la critica che Vico pone, per esempio, a Machiavelli: aver raccolto i fatti di Roma in maniera sconnessa, senza saperne individuare il carattere unificatore.<sup>494</sup>

È la filosofia che ha il compito di ricondurre la filologia al rango di scienza, “col scoprirci il disegno di una *storia ideale eterna*, sopra la quale corrono in tempo *le storie di tutte le nazioni*”<sup>495</sup>

Il rapporto fra filologia e filosofia è stabilito nella *degnità X*: “la filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo. (...) Questa degnità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverar e le loro autorità con la ragion de' filosofi”<sup>496</sup>

Dunque l'errore della filosofia è quello di aver trascurato la realtà per così dire “empirica”, la fatticità del mondo, l'aspetto pratico della sapienza umana, e di aver inoltre prestato un'attenzione spropositata alle scienze della natura.<sup>497</sup> Inoltre la filosofia ha colpevolmente trascurato, se non svilito coscientemente, il ruolo del corpo. La filosofia deve non solo sollevare l'uomo dalla caduta, ma anche “non conveller gli la natura”, diversamente da quanto fanno stoici ed epicurei, svalutando i sensi.<sup>498</sup>

Vi è dunque, secondo Vico, una opposizione fra queste due discipline, e la caratteristica della scienza nuova immaginata da Vico è quella di inserirsi fra loro, scardinandone la separazione. Come sostiene Carillo, “per superare l'eterogeneità di scienza e storia, Vico si fa forte della categoria di intero (...) è l'intero che informa i frammenti”.<sup>499</sup> Il termine unità è però altamente

---

493S. Rudnick Luft, *op. cit.* pp. 88-90.

494 Vedi M. Vanzulli, *La soglia invalicabile della politica. Su Vico e Machiavelli*, in *Isonomia* (2005), p. 3. *De Constantia*, pp. 703-705.

495 *Sn44*, par. 7, Corsivo aggiunto.

496 *SN 44* par. 140

497 *Ivi*, par. 2

498 *Ivi*, par. 129-130

499 G. Carillo *op. cit.* p.172

rischioso. Bisogna precisare che l'unità vichiana non è né olismo né omogeneità né monoliticità, perché proprio la distinzione fra vero e certo consentirà a Vico di postulare un'unità della forma, del vero, ma anche una estrema diversità delle manifestazioni empiriche, del certo. La conformità del certo al vero non significa la svalutazione del certo, considerato semplicemente come “immagine” o “rappresentazione” di qualcos'altro, ma moltiplicazione dei punti di accesso del vero. L'operazione di accertare il vero e inverare il certo assume il senso di un “informare” nel senso letterale di dare la forma, con una connotazione fortemente attiva. Così Vico riassume la sua intenzione: “Questa scienza vien ad essere ad un fiato una storia dell'idee, costumi e fatti del genere umano. E da tutte e tre si vedranno uscir i principi della storia della natura umana, e questi essere i principi della storia universale, la quale sembra ancora mancare ne' suoi principi.”

500

## 2.2. Logica razionale e “logica della fantasia”

La nuova scienza vichiana è prima di tutto fondata sul tentativo di elaborare un principio ermeneutico che possa essere razionalmente inteso, che sia dunque intellegibile, e che possa nello stesso tempo dare conto delle modalità iniziali del pensiero umano, che possa superare lo scoglio costituito dal fatto che “l'umanità delle nazioni abbia incerti o sconci o difettosi o vani i principi.”<sup>501</sup> La chiave di volta che Vico ritiene di aver trovato è la logica poetica, quale logica fondativa della realtà: “(...) i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlavano per caratteri poetici; la qual scoperta, ch'è la chiave maestra di questa scienza, ci ha costato la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria (...)”.<sup>502</sup>

L'uovo di Colombo vichiano sta nell'aver fatto risalire l'origine della socialità ad un momento di assenza di razionalità: fantasia, memoria e ingegno le “tre bellissime facoltà che provengono dal corpo” costituiscono la base delle prime operazioni della mente.<sup>503</sup> Dunque il recupero del corpo sia in senso epistemologico sia in senso ontogenetico, è il primo passo della scienza vichiana.<sup>504</sup> Se compariamo le parole della *Scienza Nuova* sul corpo a quelle delle opere precedenti, comprendiamo davvero che, al di là delle continuità tematiche, la *Scienza Nuova*, in particolare l'ultima edizione è davvero una novità: “In quella sapienza dei sensi consiste l'umana stoltezza” e la fantasia è una “bruttura dell'animo”.<sup>505</sup> Questo scarto si pone sul piano lessicale con una

---

500 *Ivi*, par. 368

501 *Ivi*, par. 43

502 *Ivi*, par. 34

503 *Ivi*, par. 699

504 Su questo vedi G. Patella, *Senso, corpo, poesia*, Milano, Guerini Scientifica, 1995, p. 33 ss.

505 *De Uno*, p. 50.

oggettivazione opposta, brutto/bello, ma soprattutto su quello concettuale, che vede ancora solo la razionalità come modalità di accesso alla conoscenza.

Sullo studio della fantasia nella filosofia vichiana molte ricerche hanno ormai superato la concezione crociana che faceva della “filosofia della fantasia” vichiana nient'altro che la fondazione della filosofia estetica, che sarebbe la “scoperta” vichiana.<sup>506</sup> In questo modo Croce, tutto teso verso il tentativo di fare di Vico un precursore di Hegel, e di sé stesso, considera la fantasia in maniera antinomica al pensiero, come primo momento dello spirito, da superare in una superiore sintesi ma che, nella filosofia di Vico, rimarrebbe “ingarbugliata con indagini e dottrine empiriche e con determinazioni storiche”.<sup>507</sup>

In realtà è esattamente questo legame inscindibile fra fantasia ed empiria che costituisce l'aspetto più originale della logica poetica vichiana. Senza lo stimolo empirico la fantasia sarebbe muta, senza la fantasia gli stimoli empirici sarebbero o insensati o elaborati in maniera puramente meccanicista. La scoperta di Vico sta proprio nell'aver indicato in questo legame biunivoco la peculiarità dell'uomo.

Questo legame è ciò che fonda l'importanza della topica, metodo, o atteggiamento mentale, con cui i primi uomini si rapportarono al mondo e soprattutto agli altri uomini: “La topica è la facoltà di far le menti ingegnose, siccome la critica è di farle esatte.”<sup>508</sup> La topica, arte di “ritrovare” gli elementi primari del discorso, è l'arte dell'invenzione, della creazione poetica. È per questo l'arte degli inizi, della tabula rasa della “barbarie del senso”, quando ancora ogni elemento di “umanità” andava inventato.<sup>509</sup> Lo slittamento di senso del termine poesia coinvolge anche gli elementi della retorica, in particolare i tropi. Lo studio dei tropi non è un esercizio retorico relativo ad una funzione esornativa, legata al fine di persuadere, ma ha un importantissimo ruolo nella costituzione primaria del discorso stesso.<sup>510</sup> Vico ne individua quattro fondamentali: metafora, metonimia, sineddoche e ironia, l'ultimo dei quali riservato non ai primi poeti teologi ma ai tempi della riflessione.<sup>511</sup> I tropi per Vico, consentono la creazione degli elementi generici e simbolici, e costituiscono l'elemento base della logica poetica. In base alle degnità sappiano che è il simile, il conosciuto a costituire l'elemento primario della

---

506B. Croce, *La Filosofia Di Giambattista Vico*. Napoli: Bibliopolis, 1997, p. 52.

507B. Croce *op. cit.* p. 64 Va de sé che Croce attacchi ogni tentativo di leggere in chiave materialista la filosofia di Vico. p. 79.

508Sn44, par. 498.

509D. P. Verene, *Vico's science of imagination*, Ithaca: Cornell University Press, 1981, trad. it. *Vico, La scienza della fantasia*. p. 174-175.

510Su questo tema sono fondamentali gli studi di Marcel Danesi. Per una disamina riassuntiva estremamente chiara ed esauriente vedi M. Danesi, *La metafora come traccia della sapienza poetica* in *Il sapere poetico e gli universali fantastici* *op. cit.*

511Sn44, parr. 404-407. Salta subito agli occhi che sono esattamente i quattro tropi su cui Hayden White fonda il suo *Metahistory*. Che sia stata la Scienza Nuova a fornire lo spunto per il suo capolavoro è stato affermato da Hayden White anche recentemente. Vedi. M. Moretti, *Storia narrativa, storia narrazione. Tavola rotonda con Hayden White. Interventi di Giuliana Benvenuti, Girolamo Imbruglia, Mauro Moretti, Marcello Mustè* in *Ricerche di storia politica*, (2009), n. 1.

conoscenza. Perciò è la metafora il primo passo verso il processo di conferimento di senso al mondo che rappresenta in Vico l'atto essenziale dei primi poeti.

In effetti la metafora riassume l'intera logica poetica vichiana, perché permette il primo processo di conferimento di senso ed è dunque una “picciol favoletta”. La metafora è qui elemento fondante, primario, del facere vichiano, e mostra la produttività pratica e politica della logica fantastica. Attraverso la metafora gli uomini inventano le parole, che non a caso, per Vico hanno origine dal corpo o dalle attività primarie umane in particolare dall'agricoltura, attività centrale nella “sociologia” vichiana: “Le voci che abbisognano all'arti colte ed alle scienze riposte hanno contadinesche le loro origini.”<sup>512</sup>

Gli uomini primitivi non avevano altra capacità se non quella di “fantasticare”, di creare poeticamente attraverso i tre tropi fondamentali: “I primi uomini, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascuno suo genere significanti.”<sup>513</sup>

Vico annette la massima importanza al concetto di genere fantastico, che riferisce alla categoria di vero, superiore al certo della manifestazione empirica, tanto che quest'ultimo, essere ritenuto falso in quanto non conforme al genere poetico deve. Vico propone l'esempio del genere fantastico di capitano di guerra, che “è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani di guerra che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono capitani di guerra”.<sup>514</sup>

Naturalmente ci troviamo di fronte ad un paradosso. Il capitano Goffredo *finto* da Torquato Tasso, diventa metafisicamente *vero*, proprio in quanto modello ideale che rende possibile lo spazio semantico “capitano di guerra”. Per Vico la personalizzazione delle caratteristiche, Achille del valore, Ulisse della prudenza, fonda un sapere, che non è “sbagliato” in senso proprio, ma risponde a una logica vera e propria, che è adatta alle prime fasi dello sviluppo di una società.

La logica della fantasia, pur procedendo per metafore e analogie, è comunque una modalità cognitiva ma soprattutto creativa e sociale. La storia, anche quella dei primi uomini, non è mai priva di senso, di una logica propria, è priva di razionalità ma non per questo, *tout court*, irrazionale.<sup>515</sup> Logica razionale e logica della fantasia, opposte da un punto di vista funzionale ed ermeneutico, fanno parte però della stessa capacità umana di “comprendere il mondo” e sono

---

512 SN44, parr. 404-405. Sull'importanza dell'idea vichiana della metafora come elemento primario e originario della conoscenza vedi i lavori di Marcel Danesi, in particolare *Vico, metaphor and the origin of language*, Bloomington: Indiana University press, 1993.

513 SN 44 par. 209. Molti hanno scritto sul concetto e sulla funzione di universale fantastico. Ad esempio vedi G. Cacciatore *Il sapere poetico e gli universali fantastici: la presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, cit. ma anche, in una trattazione più generale, P. Verene *Vico: la scienza della fantasia* cit.

514 SN44 par. 205

515 Fa bene a sottolineare questo punto F. Botturi *La sapienza della storia*, cit. pp. 158-159.

inestricabilmente legati. Anche nella fase “umana” della razionalità, è necessaria la logica della fantasia negli ambiti di cui non è possibile avere esperienza diretta: “Ove vogliamo trarre fuori dall'intendimento cose spirituali, dobbiamo essere soccorsi dalla fantasia, per poterle spiegare e, come pittori, fingerne umane immagini.”<sup>516</sup> La regione dell'ignoto è oggetto della logica della fantasia, anche nel momento di massima razionalità. D'altronde senza postulare una contiguità, se non proprio una uguaglianza, fra immaginazione e razionalità, fra senso e intelletto, è difficile comprendere come il bestione, l'uomo pre-sociale, abbia potuto da una conoscenza corporea e a-razionale, pervenire ad una piena razionalità.

L'importanza di considerare inestricabilmente legate il mito e la ragione, o la logica razionale e la logica della fantasia, viene opportunamente messo in luce da una etimologia proposta da Vico. È necessaria una lunga citazione: “ 'Logica' vien detta dalla voce logos, che prima e propriamente significò 'favola', che si trasportò in italiano 'favella' – e la favola da' greci si disse ancora mythos, onde vien a' latini 'mutus' – la quale ne' tempi mutoli nacque mentale, (...) onde logos significa 'idea' e 'parola'.”<sup>517</sup> Mito, logica, favola, parola appartengono ad un medesimo campo semantico, che è quello della parola, e dell'invenzione del linguaggio. È importante tener presente, come sarà più chiaro in seguito, che tale traccia dei sensi e del corpo sul linguaggio non andrà mai completamente perduta in Vico. Anzi, la *Scienza Nuova* è anche il tentativo di valorizzare questa traccia.

### 3. Poesia: mito, religione

Stabiliti i lineamenti essenziali del modo di pensare dei “bestioni” dobbiamo cercare di capire le modalità secondo cui quella che Vico chiama “sapienza poetica” sia all'origine delle nazioni. La parola “poesia” è da intendere da Vico in senso etimologico. La poesia è un fare e i poeti sono “creatori”. È una modalità radicale di azione, l'unica a disposizione per i primi uomini per fondare “l'umanità gentilesca”.<sup>518</sup> È attraverso questa capacità che è possibile creare le relazioni sociali.

La funzione della poesia, da intendere qui come logica poetica, è quella di permettere attraverso la religione, e il mito, la nascita della famiglia e di relazioni di comando e ubbidienza di natura politica. Dalla “corpulentissima fantasia” dei primi uomini, “stupidi, insensati, ed orribili bestioni”, che Vico chiama anche “giganti” nacquero le religioni. La religione, o meglio, la paura di una divinità, fu per Vico la sola forza in grado di tenere insieme una comunità prima

---

<sup>516</sup>SN 44 par. 402.

<sup>517</sup>SN 44 par. 401.

<sup>518</sup>SN 44 par. 199 G. Patella, *Senso, corpo, poesia*, cit. p.96

che la forza politica costituisca un potere sufficiente, ossia prima delle leggi.<sup>519</sup> Vico dedica a questo tema pagine molto belle. Fu il fulmine, evento inspiegabile e spaventevole, a spingere i giganti ad “alzare gli occhi ed avvertire il cielo”. La loro modalità poetica di conoscenza li spinse a considerare, metaforicamente, il cielo come un corpo, che comunicava e minacciava attraverso tuoni e fulmini: “in tal guisa i primi poeti teologi si finsero la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne finsero appresso, cioè Giove, re e padre degli uomini e degli dei (...)”. “Giove” qui non indica esattamente la divinità latina, ma un “universale fantastico”, a cui vengono ricondotti tutti gli avvenimenti non spiegabili.

La prima conseguenza della paura di queste divinità immaginate è la nascita della famiglia. Gli accoppiamenti nella condizione di erramento ferino avvenivano in maniera puramente naturale, in quella che Vico chiama “confusione dei semi”, senza pudore e soprattutto senza la possibilità di relazioni certe genitori/figli. Il timore della divinità e il pudore di accoppiarsi sotto i suoi occhi spinge i giganti a cercare rifugio nelle caverne. Nascono così i primi matrimoni definiti “carnali congiugnimenti pudichi fatti con il timore di qualche divinità.”<sup>520</sup> A Vico interessa qui sostenere la sua tesi del timore divino come base per la socialità, perché sono il timore e il pudore di un accoppiamento fatto “in faccia” al cielo a spingere a “trascinare” le donne dentro le caverne.

Ma accanto a questo ruolo di fondazione della famiglia come primo elemento della socialità, la religione è anche all'origine di un potere più propriamente politico. Centrale in questo contesto è l'idea di “divinazione” alla quale deve essere data grande importanza. La divinazione è la prima scienza, che nasce nel momento in cui si formano i poeti teologi, ossia poeti che interpretavano il volere degli dei. È rilevante qui la portata politica di questo atto.<sup>521</sup> La prima religione è ciò che tiene insieme gli uomini nei primi stadi dell'umanità ed è contemporaneamente anche la prima sapienza. I poeti teologi, coloro i quali potevano comprendere il linguaggio degli dei, avevano la facoltà di divinare ossia di “indovinare” o “predire”, secondo una scienza da che Omero, ci dice Vico, sappiamo scienza del bene e del male.<sup>522</sup> In questo modo la divinazione diventa regolazione dell'agire pratico nel futuro. La religione dunque, è paura, ma è anche un meccanismo ermeneutico di interpretazione dei segni, attività sacra, da cui discendono i principi di autorità, è la decisione sulla giustizia all'interno dei gruppi sociali.<sup>523</sup>

Questo è uno degli elementi che separa la storia degli ebrei, la storia sacra, dalla storia gentile. Il

---

519SN 44 par. 376.

520SN 44 par. 505.

521Vedi F. Botturi *La sapienza della storia*, cit. p. 178. Sul legame politica, poesia, religione, diritto alcune considerazioni, che forse enfatizzano eccessivamente l'elemento trascendente della provvidenza, vedi M. Olender, *Ce que le politique doit au poétique* in Y. Bonnefoy (ed.), *La conscience de soi de la poésie*, Paris: Seuil, 2008, pp. 135-153.

522SN 44 par. 381.

523Vedi anche G. Carillo, *op. cit.* p.247.

divieto ebraico della divinazione è equivalente al divieto imposto ad Adamo di cogliere i frutti dell'albero della conoscenza. In questo modo, a mio parere, Vico sta sostenendo un punto molto importante: la non disponibilità di un concetto di giustizia, di facoltà di decidere sul bene e sul male spendibile senza mediazioni sul piano politico. Con la caduta dal paradiso terrestre tale distinzione appare non più ripercorribile, e il vero, la vera giustizia, non è più raggiungibile dall'uomo, se non con i mezzi, pur sempre provvisori e terreni della filosofia e della fantasia, anzi, con un rilievo maggiore conferito a quest'ultima, come vedremo meglio in seguito. Se il popolo ebraico, in virtù del privilegio mosaico, può avere a disposizione un insieme di norme divine, quindi perfette, immutabili, e non a disposizione dell'uomo, le nazioni gentili non solo possono, ma *devono* fare ricorso alla divinazione per fondare una società.

I primi popoli, dunque, hanno fondato le nazioni gentile, tutte quelle non ebraiche, con le “favole degli dei” attraverso una “teogonia naturale, o sia generazione degli dei” che è “fatta naturalmente nelle menti di tai primi uomini”.<sup>524</sup> Non sembra esserci, dunque, differenza fra favola, mito e religione, per quanto riguarda l'origine della società, in quanto il funzionamento del meccanismo emotivo che dà inizio alla socialità prescinde totalmente da qualsiasi principio di verità che non sia interno al gruppo sociale.<sup>525</sup> O meglio, la verità insita nel principio secondo cui tutte le nazioni hanno origine dalla religione non sta nella verità della singola fede, ma nella necessità del ricorso ad una certa modalità di pensiero. È la funzione che deve essere svolta, non importa il singolo fenomeno religioso, o mitico: “La prima scienza da doversi apparare sia la mitologia, ovvero l'interpretazione delle favole (perché, come si vedrà, tutte le storie gentilesche hanno favolosi i principi).”<sup>526</sup> In questa interpretazione del mito molti autori indicano il punto più importante della filosofia vichiana.<sup>527</sup> Il filosofo napoletano prende le distanze dalle due principali interpretazioni del mito. Da un lato quella più razionalistica, secondo cui il mito è semplicemente il frutto dell'errore di una ragione non ancora dispiegata. Questa prospettiva non può essere quella corretta, perché il punto di vista da cui Vico giudica la mitologia è quello della comprensione del senso che il mito assume nella società in cui è creduto. L'altra prospettiva è quella che invita a vedere nei miti l'allegoria di una sapienza già compiuta. Per Vico questa strada è frutto della “boria dei dotti”. Alle origini del mito non c'è nessun sapere filosofico nascosto, perché non è a disposizione dell'umanità nelle sue origini questa modalità di pensiero. Dietro la mitologia non ci sono poeti in grado di “cogliere la verità” delle cose. Che non sia questa la prospettiva vichiana è chiaramente visibile leggendo in trasparenza la Scienza Nuova

---

524SN 44 par. 7.

525SN 44, parr. 361-362 G. Carillo, *op. cit.* p. 245 in cui Carillo spiega come Vico non distingua religio e superstizio. Ma vedi tutto il capitolo 2.

526 SN 44 par. 51.

527 In particolare J. Mali, *The Rehabilitation of Myth*. Cambridge, 1992.

con il *De Ratione* in cui Vico sostiene che i poeti “guardano al vero ideale universale”.<sup>528</sup> Lo slittamento che avviene nell'ultima opera di Vico è importante perché segnala l'evoluzione in senso immanentistico del sistema vichiano. L'uomo primigenio è capace di mutare le forme della propria socialità a prescindere da una conoscenza di tipo “soprannaturale” di una teologia naturale o di una rivelazione. Il mito è capace di consentire la formazione di rapporti sociali, dunque è una “vera narratio”.<sup>529</sup> Vico invita a vedere nei miti, nei riti, nelle favole, nelle religioni, il frutto dell'esigenza umana primaria di ordine e socialità, e non a considerarli come sciocchezze da cui semplicemente prendere le distanze. Invita a osservare tutti i miti da una prospettiva funzionalistica, considerandola nel proprio contesto, *iuxta propria principia* e senza l'attesa di una “conversione”.

La mitologia quindi, non è, come pure pensano numerosi autori, un semplice modo di “pensare” o “interpretare” la realtà.<sup>530</sup> Essa è un modo radicale di produzione di realtà sociale. In Vico l'atto creativo, poetico, è anche un atto costruttivo, inteso in senso politico. Il modo in cui i primi uomini hanno dato origine alle nazioni è poetico, mitico, favoloso.

La funzione mitopoietica della logica poetica suggerisce molti elementi interessanti. Francesco Botturi segnala l'importanza della logica poetica in quanto principio unificatore del binomio teologia-politica, ciò che Vico chiama “teologia civile ragionata della provvidenza divina”<sup>531</sup>.

Vico spiazza la dicotomia teologia/politica sottolineando l'origine comune, si potrebbe dire l'identità, fra politica e religione, collegando quest'ultima ad una facoltà, quella di immaginare, che è centrale nell'antropologia vichiana. Ciò che rende davvero diverso Vico dal pensiero moderno, e che, probabilmente è il miglior supporto dell'argomentazione che fa di Vico un antimoderno, è che questa dimensione non può e non deve mai essere espunta.<sup>532</sup> Ma, e questo è un altro punto essenziale, il problema in realtà non si pone mai in termini puramente “teologici”.

<sup>533</sup> Vico non potrebbe mai seguire Hobbes nell'elaborazione di un minimo “teologico” di fede, “Jesus is the Christ”, oltre il quale la religione diventa irrilevante, né condividere l'idea dell'elaborazione di un qualche tipo di religione universale. Lo mostra perfettamente uno dei luoghi della Scienza Nuova in cui ribadisce che nessuna nazione è nata dall'ateismo, a proposito di Plutarco: “Egli non contrappone con giustizia tal fiera superstizione con l'ateismo: perché con

---

<sup>528</sup>*De Ratione* p. 145.

<sup>529</sup>*SN 44* par. 401.

<sup>530</sup>Vedi ad esempio José Sevilla, *Universalismo fantastico: ragione poetica e ragione narrativa (temi per un'ontologia del problematismo)* in *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, cit. p. 252, che pure sostiene che la prospettiva vichiana sia “ansia di vera filosofia, radicalista ed aurale”. p. 258.

<sup>531</sup>*SN 44* par. 2.

<sup>532</sup>Fra i più decisi in questa direzione M. Lilla G. B. *Vico: the Making of an Anti-Modern*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, in cui il tentativo è quello di risolvere la critica vichiana in un tentativo antimoderno, con al centro il modello della repubblica romana e la religione cristiana. Questa interpretazione porta all'idea che sia la perdita del sentimento religioso a causare la “barbarie della riflessione”. Nel corso del capitolo sarà chiaro che la nostra interpretazione va in una direzione diversa.

<sup>533</sup>M. Vanzulli, *La Scienza Nuova e lo spirito dell'Idealismo*, cit. pp. 34-44.



quella sursero luminosissime nazioni, ma con l'ateismo non se ne fondò al mondo niuna (...)”<sup>534</sup>

La religione-superstizione è alla base delle nazioni gentili fondata sulla capacità mitopoietica dell'uomo. Ma cosa succede quando la ragione, con lo sviluppo delle nazioni, tende a prendere il posto di tale capacità teologico-politica-poetica? Il tentativo di rispondere a questa domanda, che mi sembra una delle sorgenti più importanti, anche se carsica, che scorre all'interno della *Scienza Nuova*, è uno dei drammi della filosofia vichiana.

#### 4. L'uomo e la storia

Nelle prossime pagine cercheremo di definire con quali limiti l'uomo faccia la propria storia, rendendo conto di un aspetto che abbiamo finora lasciato nella filigrana del discorso. È emersa in più punti la presenza di forti, almeno a prima vista, elementi necessitanti nel pensiero di Vico. L'espressione *storia ideale eterna* sembra limitare la libertà umana, e Vico va addirittura oltre, sostenendo che “tali dovettero, debbono e dovranno andare le cose delle nazioni quali da questa Scienza sono ragionate”. D'altro canto abbiamo cercato di mettere in evidenza il peculiare carattere “umanistico” e “pratico” del pensiero vichiano. Come conciliare queste due istanze? Credo che non sia produttivo cercare di ridurle a completa coerenza. La *Scienza Nuova* è percorsa in maniera probabilmente inestirpabile da una tensione fra elementi distinti, anche se non opposti, fra vero e certo, fra filologia e filosofia, fra l'idea della presenza di strutture razionali con funzioni generalissime e un'attenzione al concreto e al fatto, potremmo dire fra provvidenza e umanesimo. Da parte nostra cercheremo di proporre una lettura che non svaluti completamente gli elementi non a disposizione dell'uomo, cercando tuttavia di mostrare come questi limitino la libertà umana meno di quello che può sembrare a prima vista.

Preliminarmente, dobbiamo chiarire lo statuto ontologico della “storia”. In termini stretti, rilevano alcuni autori, non si può dire che sia la storia ad essere “fatta” dall'uomo, secondo Vico. In effetti Vico parla di “mondo di nazioni gentili” non di “storia” e si riferisce invece ad una *storia ideale eterna*.<sup>535</sup> Alla luce di tale considerazione questi autori tendono a ridimensionare l'aspetto dinamico e processuale del facere storico vichiano.

Credo che tale problema nasca però da una mancanza di chiarezza concettuale sul termine “storia”, che in Vico rimane indefinito. Vico infatti parla sia di “*storia ideale eterna*” sia di “*storie di tutte le nazioni*”. Il termine storia indica tanto le strutture ideali e provvidenziali, non

---

<sup>534</sup> SN 44, par. 654.

<sup>535</sup> P. Cristofonini *Vico Et l'Histoire*. Paris: Presses universitaires de France, 1995. G. Bedani *Vico Revisited*. Oxford: Berg, 1989, p. 192.

immediatamente a disposizione o “fatte” dall'uomo, quanto lo sviluppo istituzionale e politico delle nazioni, questo sì realmente fatto. In effetti nel primo caso il termine storia, per com'è usato da Vico, con è completamente corretto. Tuttavia, se teniamo presente il diverso significato che assume la parola storia, è perfettamente legittimo ritenere che sia proprio la storia oggetto del facere vichiano. Rimane allora da chiarire cosa Vico voglia indicare con l'espressione storia ideale eterna, cosa che cercheremo di fare nelle prossime pagine, insieme all'altro elemento “necessitante” della storia, la provvidenza.

#### 4.1. Storia ideale eterna

Alla fine della sua opera Vico dà una definizione importante della propria nuova scienza. Con la sua spiegazione dei “tempi primi” e “dei tempi ultimi”, dice “si avrà tutta spiegata la storia, non già particolare ed in tempo delle leggi e de' fatti o de' romani o de' greci, ma (sull'identità in sostanza di intendere e diversità de' modi lor di dispiegarsi) 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 fini (...)”<sup>536</sup>

Non è possibile portare ad una nozione chiara e cristallina la nozione di “*storia ideale eterna*” che è stata, interpretata, come vedremo, nei modi più svariati. Possiamo pensare che la definizione stia fra i due estremi di una storia empirica perfettamente determinata e il massimo dell'astrazione possibile, vale a dire l'insieme di categorie che hanno il compito di interpretare la storia. In altre parole, la difficoltà di questo concetto sta nel determinare la quantità di empiria e di apriorismo che può contenere.

Nel primo estremo, ad esempio, Mc Mullin sostiene che la *Scienza Nuova* sia una filosofia della storia in senso compiuto e la storia ideale eterna sia una rivendicazione abbastanza forte da fare a meno di evidenze empiriche. Ad esempio, la successione postulata da Vico aristocrazia-democrazia-monarchia permette di dire, secondo questa interpretazione, che anche in assenza di conferme empiriche, “la monarchia *deve* essere stata preceduta da un regime democratico”. Anche Ferdinand Fellman va in questa direzione, sostenendo che “la libertà delle sue [dell'uomo] azioni viene sussunta nella necessità metafisica della 'storia ideale eterna’”<sup>537</sup>

Tuttavia, è lo stesso Vico che non considera questa struttura in maniera rigida. Si può facilmente verificare come la successione non sia né meccanica né tale da rendere irrilevante l'azione degli

---

<sup>536</sup> SN 44 par. 1096.

<sup>537</sup> Mc Mullin *Vico's Theory of Science* in Tagliacozzo, Giorgio, et al., *Vico and Contemporary thought*, London Basingstoke: MacMillan, 1980, p. 62-63. F. Feldmann, *La teleologia storica in Kant e Vico*. In Bollettino del centro di studi vichiani, (1981), n. XI p. 104.

uomini. Nella dignità XXI Vico afferma chiaramente che la nazione greca e la nazione francese hanno affrettato il corso della loro storia, passando da uno stato di “cruda barbarie” ad uno stato di “somma delicatezza”.<sup>538</sup> Un altro esempio di come l'uomo possa agire sulla “eterna natural regia legge”<sup>539</sup> che vede il susseguirsi di aristocrazia, democrazia, monarchia, è nel capitolo secondo del libro quinto. Posto che i plebei, avendo riconosciuto la comune natura con gli eroi, ambiscono ad uguali diritti, danno vita a monarchie o a repubbliche: “Laonde, nella presente umanità delle nazioni, le repubbliche aristocratiche, le quali ci sono rimaste pochissime, con mille sollecite cure e accorte e saggi provvedimenti, vi tengon, insiem insieme, e in dovere e contenta la moltitudine.”<sup>540</sup> Qui è importante notare che, per quanto sia raro che succeda, è possibile, attraverso una politica prudente, agire sulle cause che conducono al cambiamento politico, riuscendo a mantenere un governo come quello della repubblica aristocratica che Vico non considera adatto alla natura dell'uomo dell'ultima fase. Ciò che Vico intende per “legge eterna” è più che una vera e propria legge, un campo di forza con cui, certamente, l'uomo deve misurarsi, ma che in ultima analisi rimane disponibile all'azione dell'uomo. La stessa logica triadica vichiana, dunque, sembrerebbe essere un costrutto della conoscenza, una maniera di rendere più limpida l'esposizione più che l'estrinsecazione di “movimenti dello spirito”.

Scartata l'idea di una storia completamente deducibile a priori, dobbiamo cercare di valutare l'altro estremo, ossia l'idea di un uso esclusivamente euristico dell'idea di storia ideale eterna, che è stata declinata in differenti modi. Robert Nisbet avanza l'ipotesi che la storia ideale eterna sia una sorta di idealtipo weberiano, una unione di “legge e fatto, principio e idea”.<sup>541</sup> Questo modello presenta alcuni vantaggi. Rende infatti conto delle eccezioni che Vico stesso ammette nelle strutture storiche, lasciando così lo spazio per il libero arbitrio. Naturalmente, dobbiamo guardarci dall'idea di Vico come precursore di Weber, come di qualsiasi altro pensatore. Caporali condivide l'idea che la storia ideale eterna sia uno strumento ermeneutico, “la rete interpretativa gettata dal *nuovo scienziato* sul mondo degli uomini”<sup>542</sup>. Questa interpretazione della storia eterna ha il vantaggio di fornire la risposta ad una obiezione avanzata da Leon Pompa. Perché Vico non offre spiegazione dei controesempi che egli stesso fornisce alla sua dottrina dello sviluppo storico?<sup>543</sup>

La risposta, in questa ottica è che la storia ideale eterna rappresenta essenzialmente una prospettiva ermeneutica, che indica non cosa deve essere nella storia, ma cosa bisogna cercare, e

---

538 SN 44, par. 158.

539 SN par. 29.

540 SN 44 par. 1087.

541 R. Nisbet, *Vico and the Idea of Progress*, in *Vico and contemporary thought* cit. p. 244. Vedi anche la dignità LXIV che afferma: “l'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose. Sn 44, par. 238.

542 R. Caporali *Tenerezza e barbarie*, Napoli: Liguori, 2006, p. 46 corsivo nel testo.

543 L. Pompa, *Human nature and historical knowledge Hume, Hegel and Vico*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

in caso di risultati sorprendenti, spiegare i motivi di questa eccezione.<sup>544</sup>

Tuttavia non possiamo ridurre la “storia ideale eterna” a mero principio ermeneutico, quasi come se fosse una scelta arbitraria dello scienziato. Tale concezione indica anche un elemento che, pur non essendo aprioristicamente determinabile, riguarda un insieme di strutture funzionali con cui l'umanità *deve* misurarsi, anzi che costituiscono l'umanità. Vico sostiene l'esistenza di una “lingua mentale comune a tutte le nazioni” attraverso cui spiegare perché, a dispetto delle differenze sociali, siano rinvenibile delle strutture e delle funzioni simili, in tutte le nazioni e in tutti i tempi.<sup>545</sup>

“Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero.” Questa dignità (XIII) pone l'idea di una storia ideale eterna in una prospettiva, ancora una volta funzionalistica e strutturalista. Questo “dizionario mentale”, costituito dalla struttura storica eterna, riassumibile dalle funzioni prima ricordate, è ciò attraverso cui può essere concepito il “senso comune del genere umano”, vale a dire “ciò che è comunemente sentito senz'alcuna riflessione”. Il senso comune del genere umano è il criterio che permette alle nazioni di “diffinire il certo d'intorno al diritto natural delle genti, del quale le nazioni si accertano con intendere l'unità sostanziali di cotal diritto, nelle quali con diverse modificazioni tutte convergono.”<sup>546</sup> In altre parole il senso comune è il sentire che media fra la necessità trascendentale il modo concreto di assolvere a quelle funzioni.

A noi sembra che questi elementi siano da intendere come indicazione della necessità di individuare alcuni elementi strutturali dell'umanità, che possano permettere la pensabilità di una “comune natura della nazioni”. Una indicazione in questo senso si può rintracciare in un passo dell'*Autobiografia*, a proposito dell'influenza che Platone ebbe su Vico provocandogli “il pensiero di meditare un *diritto ideale eterno* che celebrassesi in una città universale nell'idea o segno della provvidenza, sopra la quale idea son poi fondate tutte le repubbliche di tutti i tempi (...)”.<sup>547</sup> Ci sembra che l'espressione “diritto ideale eterno” porti alcuni vantaggi rispetto a “storia ideale eterna” che compare nella Scienza Nuova. Con questa espressione Vico intende un insieme di leggi funzionali e strutturali “trascendentali” che indicano alcune funzioni costanti che l'uomo deve assolvere, in maniera estremamente pluralistica dal punto di vista storico e politico, e non una vera e propria legge di sviluppo storico. Se le funzioni da svolgere sono

---

544 In questa direzione va anche Peter Winch che riprende l'idea di Vico del matrimonio, delle sepolture e della religione come elementi fondamentali, minimi, dell'umanità. “Nel tentativo di comprendere la vita di una società aliena, dunque, sarà della massima importanza chiarire il modo in cui queste nozioni vi operano.” P. Winch, *Comprendere una società primitiva* in F. Dei-A. Simonica (a cura di) *Ragione e forme di vita: razionalità e forme di vita in antropologia*, Milano: F. Angeli, 1990, pp. 155-156.

545 SN 44 par. 161.

546 SN 44 parr. 142-145.

547 G. Vico *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* in *Opere, ( di seguito, Vita)* pp.14-15 Corsivo aggiunto

sepoltura, matrimonio, religione, legge agraria non ha importanza la modalità empirica con cui vengono assolve.<sup>548</sup> Anzi, propriamente esse non hanno sviluppo storico, sono storiche le modalità pratiche di assolvimento di queste funzioni sociali. Non a caso Vico indica come queste funzioni siano svolte fin dal principio della società politica umana, e siano presenti in ogni luogo. Si potrebbe dire che la storia ideale eterna sia, più che davvero eterna, senza tempo. Matrimonio, sepolture, religione, legge agraria sono gli elementi imprescindibili che Vico ritiene proprio di ogni gruppo sociale. Per creare una società è indispensabile creare una serie di meccanismi che svolgano determinate funzioni. Il matrimonio, ossia un legame che sancisca *socialmente*, dunque in maniera diversa da quella puramente riproduttiva e fisiologica, l'unione fra uomini e donne al fine di individuare legami verticali, svolti nel tempo, fra genitori e figli. In questo modo è garantita la permanenza temporale del gruppo, essenzialmente in rapporto alla proprietà. La sepoltura indica il legame fra il gruppo e la terra, creando un rapporto rituale che sancisca la permanenza in un luogo, oltre che, ancora una volta, la sanzione rituale di un legame che perdura nel tempo. La religione indica la necessità di una autorità capace di decidere per il bene ed il male, e che dunque, possieda l'autorità per dirimere le controversie.<sup>549</sup>

Che i momenti della storia ideale eterna siano da interpretare come funzioni, e non in maniera letterale, è segnalato, a mio avviso, da uno dei simboli della *Dipintura* ossia l'urna cineraria, che indica le sepolture.<sup>550</sup> A Leonardo Amoroso tale scelta pare strana sia perché Vico non parla mai di cremazione ma solo di sepoltura, sia per il significato fondamentale che il verbo *inhumare*, letteralmente *seppellire*, riveste nella Scienza Nuova. Tale problema si supera se si viene considerato non il gesto in sé di inumare, ma l'attenzione alla necessità di una elaborazione rituale della morte stessa. D'altronde di questo sembra avvedersi lo stesso Amoroso, quando parla dell'urna come simbolo, generico, della “cura dei morti”.<sup>551</sup>

L'attenzione alle strutture e alle funzioni, che più volte abbiamo sottolineato, unita all'assenza di una vera e propria “teoria della storia generale” indica che Vico sta pensando a uno studio di analogie strutturali, non a identità, né tantomeno, ad un movimento del pensiero di tipo idealistico che trascende le particolarità in nome di una razionalità superiore.<sup>552</sup> Torneremo a breve su cosa significhi interpretare Vico da un punto di vista “strutturale”.

---

548 Anche nell'indicare questi elementi vico, tuttavia non è rigoroso. In *SN 44*, par. 630 indica come elementi, religione, matrimonio, asilo, legge agraria. In *Sn44*, par. 333 indica religione, matrimoni e sepoltura.

549 Vedi anche *De constantia* p. 698.

550 *SN 44* par. 12.

551 L. Amoroso *Lettura Della Scienza Nuova Di Vico* cit. p. 24

552 Anche Amoroso sostiene che la Scienza vichiana sia una “ricerca comparata fra culture di tempi e luoghi diversi”. *Ivi*, p. 185.

## 4.2. La Provvidenza

Il funzionamento della storia ideale eterna è possibile grazie all'idea di provvidenza. Essa garantisce la conformità delle storie delle nazioni allo schema della storia ideale eterna. Dobbiamo adesso cercare di capire lo statuto ontologico della provvidenza vichiana. Come primo passo, può essere utile cercare di capire come provvidenza e storia si intreccino a partire dal confronto fra la prima e l'ultima versione della *Scienza Nuova*. Come nell'edizione del 1744, anche in quella del 1725 l'uomo è un facitore, e Vico definisce questo “fare” in termini pressoché identici, anche se meno forti e decisi, a quelli dell'edizione successiva: “l mondo delle nazioni gentili egli è stato pur certamente fatto dagli uomini”.<sup>553</sup> Tuttavia “la divina provvidenza ella è l'architetta di questo mondo delle nazioni”.<sup>554</sup> Il rapporto fra queste due forze è chiarito due paragrafi dopo: “Il fabbro poi del mondo delle nazioni, che ubbidisce a tal divina architetta, egli è l'umano arbitrio”.<sup>555</sup> Vico chiarisce esplicitamente la conformità dell'azione dell'uomo alla divina provvidenza, che agisce in maniera universale presso tutti i popoli, e garantisce il progresso continuo. L'idea dell'uomo come fabbro scompare nell'edizione del 1744 dell'opera, ad indicare, mi pare, un ruolo più deciso dell'uomo nella storia.<sup>556</sup> Torneremo più avanti sulle differenze fra la prima e l'ultima versione dell'opera che presenta un'interpretazione più aperta della storia.

Il rapporto fra provvidenza e libera azione dell'uomo diventa assolutamente problematico e solcato da tensioni nella *Scienza Nuova* del 1744 in cui manca una formulazione esplicita e precisa della loro relazione, sostituita da formulazioni generiche: “La provvidenza divina sovrintende alla salvezza di tutto il genere umano.”<sup>557</sup> Lo studio del ruolo della provvidenza passa per una minuziosa esegesi del testo vichiano, che qui possiamo solo accennare. Conseguentemente all'indeterminazione del testo vichiano le interpretazioni vanno da un estremo, l'uomo come “Dio della storia”, a un'idea più incline a considerare la continuità fra le concezioni della prima e dell'ultima edizione, riducendo al minimo lo spazio per l'*agency*.

Le figure della provvidenza nella *Scienza Nuova* sono essenzialmente due: la paura e il perseguimento dell'utile. La paura compare, come già evidenziato, nella narrazione vichiana dell'origine delle religioni. Per Vico l'unico modo di regolare la ferocia in assenza di un potere

---

<sup>553</sup> Sn25, par. 40.

<sup>554</sup> Sn25, par. 45.

<sup>555</sup> Sn25, par. 47.

<sup>556</sup> Sono due le occorrenze di questa immagine, nella Sn25, nessuna nella Sn44. Vedi il confronto fra i lessici delle due opere: *Principj di una Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni ristampa anastatica dell'edizione 1725, vol. II Concordanze e indici di frequenza* a cura di A. Duro e *Principj di una Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni, concordanze e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744* a cura di M. Veneziani.

<sup>557</sup> SN44, par. 385.

politico è la presenza di una religione, che possa rendere mansueti i giganti grazie alla paura. L'azione della provvidenza è aver usato proprio la paura, anche se di una divinità finta, per introdurre la socialità.

Anche il fatto che attraverso il perseguimento dell'utile proprio si arrivi ad una socialità è ricondotto all'azione della provvidenza, che qui si comporta essenzialmente come una eterogenesi dei fini. L'uomo, sostiene Vico, ama l'utilità propria dapprima come singolo, poi insieme alla sua famiglia, insieme alla sua nazione poi insieme all'umanità intera. In tutti questi momenti è sempre l'amore del proprio utile a spingere l'azione degli uomini, ma il risultato finale è una soddisfazione dell'intero gruppo. L'idea di provvidenza quindi non è, per così dire, fondata teologicamente, ma è una constatazione del funzionamento delle società, di tutte le società, anche di quelle non di religione rivelata, anche di quelle pagane. È un “principio” che permette all'uomo di sopravvivere e mutare. “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, ha dato a questa gran città del genere umano (...).” Dire, quindi, che Vico conserva anche in certa misura la visione della provvidenza come “bontà divina” è esatto solo se teniamo presente che l'idea di “summum bonum” a cui Vico si riferisce non è molto lontana dall'idea di bene comune hobbesiano-moderno, cioè la sopravvivenza della specie attraverso una convivenza pacifica. Infatti il fine della provvidenza è “essa conservazione del gener umano”.<sup>558</sup>

Credo che un esempio sia utile per comprendere a che livello agisca la provvidenza, e ci riferiamo in particolare all'idea dei duelli e delle rappresaglie. Essi costituivano la forma giudiziaria “vera”, nello stesso senso in cui erano veri i miti, e avevano la funzione di impedire “che da guerre non si seminassero guerre”.<sup>559</sup> La “fortuna” aveva in questi casi, la funzione divinatoria di decidere i torti.

Anche i duelli e le rappresaglie private furono utili perché spegnano le contese sul nascere, impedendogli di assumere rilevanza tale da mettere a repentaglio l'esistenza della comunità, se non dell'intera umanità.<sup>560</sup> Qui il momento della falsa credenza di un intervento divino diretto per decidere l'esito dei duelli è comunque “provvidenziale” perché assolve la funzione di regolamentazione e limitazione della violenza.

È in questo senso che il ruolo della provvidenza occupa una posizione non-teologica e non è strettamente rilevante pensarla come volontà divina, perché la divinità non agisce mai per mezzi straordinari. Il punto centrale è l'esistenza di esiti imprevisti di istituzioni sociali, in questo caso il duello, che attraverso un mezzo (la violenza) ottiene il fine almeno apparentemente opposto,

---

<sup>558</sup> *Ivi*, parr. 341-344.

<sup>559</sup> *Ivi*, par. 959-964.

<sup>560</sup> *Ivi*, parr. 959-964.

la pace.

Come per quanto riguarda la storia ideale eterna, anche la provvidenza è un riferimento ad una dimensione strutturale, che assume però, più che un connotato ermeneutico, un connotato quasi naturalistico. C'è una dimensione, tutta interna alla materia stessa, che consente la sopravvivenza della specie anche in presenza di forze disgreganti quali l'egoismo, l'avidità, e l'ambizione.<sup>561</sup> Tale ordine provvidenziale, è prodotto da una “intelligenza immanente”, che Cristofolini arriva a definire animista.<sup>562</sup> In questo senso, limitato, possiamo ammettere l'idea che Vico, oltre a storicizzare la natura, naturalizzi la storia. In altre parole ciò significherebbe semplicemente che nella storia così come viene concepita da Vico sono da escludere interventi soprannaturali di tipo provvidenziale.<sup>563</sup>

Tale concezione della provvidenza permette di spiazzare l'alternativa fra una piena determinazione trascendente dell'agire umano, che renderebbe insensato il riferimento al verum/factum, e l'idea di una piena autonomia dell'uomo, che farebbe della provvidenza un elemento secondario della scienza nuova, cosa da escludere per la rilevanza, quantitativa e qualitativa dei riferimenti testuali.

Se, come credo, l'idea di una provvidenza è essenzialmente immanentistica, quasi naturalistica, dobbiamo pensarla in maniera in qualche modo analoga a quella di evoluzione naturale, cioè si tratterebbe di una “strategia adattativa di sopravvivenza”<sup>564</sup>, in cui anche le strutture complesse non sono il frutto di un “disegno” ma della necessaria adeguazione dell'uomo allo svolgimento di alcune funzioni di riproduzione fisica dei gruppi sociali.

#### 4.3. Provvidenza e storia ideale eterna come strutture formali della nuova scienza vichiana

Nella nostra ipotesi storia ideale eterna e provvidenza agiscono ad un livello superiore a quello empirico, che però non è astrattamente razionalistico. Esse costituiscono le condizioni di pensabilità di un ordine della storia, intesa sia come *Res gesta* sia come *historia rerum*

561 M. Vanzulli, *La Scienza Nuova Delle Nazioni e Lo Spirito Dell'Idealismo*, it. pp. 63-64

562 P. Cristofolini, *Vico et l'histoire*, cit. p.89.

563 Non condivido l'idea che sia possibile intendere la storia vichiana in termini naturalistici più stretti. In particolare la svalutazione dell'aspetto volontaristico dell'opera vichiana a vantaggio di una interpretazione causale e naturalistica, piuttosto che volontaristica e cristiana. Vedi G. Bedani *op. cit.* in particolare il capitolo intitolato Vico's naturalistic historicism, Sono da condividere le osservazioni di Piovani: “La natura dell'uomo vichiano non è *natura*, ma *storia*”. P Piovani, *Vico e la filosofia senza natura* in *La filosofia nuova di Giambattista Vico*. Napoli: Morano, 1990, p. 81.

564 Edward Wilson, citato in M. Danesi, *Vico, Metaphor and the origin of Language* cit. p. 148 Con questo riferimento, esso stesso metaforico e allegorico, abbiamo semplicemente cercato di immaginare un livello alternativo sia al disegno intelligente provvidenziale sia al puro caso, conformemente con l'idea vichiana di provvidenza.



*gestarum*.

Cerchiamo di definire meglio, da un punto di vista vichiano, questo problema ermeneutico la cui risoluzione passa anche da una riflessione sul rapporto fra topica e critica all'interno della scienza nuova. Quanto nella *Scienza Nuova* è “arte critica” e quanto è topica? Quanta parte dei principi della *Scienza Nuova* è “giudizio sul vero” e quanta “reperimento di argomenti”? Queste domande possono essere un'utile traccia per stabilire lo statuto ontologico dell'ordine e della verità.

Il primo plesso concettuale da indagare è quello che lega la fatticità della storia, il compito topico dello storico, il vero e il certo. Abbiamo dato due diverse declinazioni alla storia ideale eterna, nella prima delle quali la storia ideale eterna è un “ritruovato”, una invenzione legata alla topica, nella seconda è un insieme di costanti antropologiche. Nel primo caso la storia ideale eterna sarebbe genuinamente “fatta” in senso vichiano, ma in un ambito esclusivamente epistemologico, nel secondo sarebbe una sorta di “ontologia dell'umanità” di natura antropologica che lo scienziato vichiano si limiterebbe a constatare, eliminando così il carattere fattico. In realtà queste due prospettive non sono contrapposte se le consideriamo alla luce due elementi. Il primo è la duplicità intrinseca nella costruzione vichiana. Ci sono due momenti da distinguere da un punto di vista analitico, il momento gnoseologico dello studio della società e il momento ontologico della creazione politica. Il tipo di fatticità è certamente diverso fra questi due momenti. Il punto centrale da chiarire è il rapporto fra questi elementi e il vero.

Una lettura gnoseologica del vero implica che esso sia a fondamento della conoscenza più che dell'ordine politico.<sup>565</sup> L'ordine, in questa lettura è in primo luogo compito della scienza. “Guardata da presso, la scienza, in Vico, è sempre pensata come anamorfosi, gioco combinatorio: un materiale *sterminato*, che richiede di essere messo in forma; richiede *taxis*, disposizione ordinata, perché se ne apprezzino l'equilibrio compositivo, la logica interna, l'unità di senso”.<sup>566</sup> Carillo coglie qui bene l'idea di una nuova scienza che dia ordine, più che, semplicemente, vederlo. Da questo punto di vista, mi sembra che la *Scienza Nuova* sia un esercizio di topica almeno quanto di critica. Ci sono, oltre a quanto emerge dalle pagine precedenti, altri due luoghi del testo vichiano che vanno nella direzione che stiamo esaminando. Il primo luogo, è la Sezione Quarta *Del Metodo*, del primo libro, intitolata *Dello stabilimento de' principi*. Essa presenta un richiamo alla capacità poetica dello studioso, che “combina e vede l'ordine” le “pruove” dell'ordine della provvidenza, traendone piacere divino. Si aprirebbe qui, con il riferimento al “vedere” l'ordine, la possibilità di considerare l'ordine come qualcosa non a disposizione dell'uomo, di dato. L'accento deve essere messo sul verbo “combinare”, che

---

<sup>565</sup> G, Carillo, *op. cit.* p. 167, che l'ordina nasce dall'attività “compositiva, sintetica” della scienza.

<sup>566</sup> Ivi, p. 168.

attribuisce un ruolo attivo allo studioso. Credo che in questa direzione vadano due considerazioni. La prima è il “divin piacere” che si trova nella contemplazione di queste idee, piacere attribuito alla creazione artistica. La seconda è che Vico cita Orazio, proprio a proposito della capacità del poeta, cioè del creatore per eccellenza, di dare forma perfetta alla sua opera. A questo possiamo aggiungere un'ultima considerazione. La scienza nuova deve essere una “*dimostrazione* di fatto storico della provvidenza” attraverso lo studio delle “*pruove*”. L'uso del verbo dimostrare indica l'identità fra il procedere della geometria e della nuova scienza.<sup>567</sup>

Il secondo luogo è un passaggio è stato segnalato anche da Andrea Battistini. Riferendosi alle caratteristiche dei primi uomini Vico ci dice che “con tali nature si dovettero ritruovar i primi autori dell'umanità gentilesca.”<sup>568</sup> Battistini attira l'attenzione sul verbo *dovettero* “un verbo congetturale, che tradisce un'elaborazione mitopoietica”.<sup>569</sup> Noi vogliamo porre l'attenzione sul verbo *ritruovare* un verbo strettamente legato alla topica e alla sua funzione creativa. Porre l'attenzione, come sembra fare Vico, al ruolo dell'ingegno nello stabilimento dei principi essenziali significa confermare l'ipotesi che anche la “*storia ideale eterna*” è invenzione dell'uomo, seppur in un senso diverso da quello con cui si afferma la fatticità delle costruzioni sociali. La domanda che ci dobbiamo porre, per verificare la pertinenza di questa interpretazione, è perché Vico senta così necessario “ritruovare” cioè rinvenire gli elementi primi del discorso, se non si dunque un caso l'uso di questo verbo. Varie ragioni ci portano ad escludere quest'ultima ipotesi. Banalmente, possiamo far notare che Vico, da professore di retorica, difficilmente non pone attenzione alla scelta delle parole. Ma ci sono ragioni ben più profonde che giustificano tale lettura.

Vogliamo cominciare chiarendo il significato del verbo ritruovare, riportando brevemente alcune citazioni dall'autobiografia, che pongono con molta chiarezza l'intreccio fra la topica e l'ingegno. In una “digressione” che Vico cita da una prolusione oggi perduta,<sup>570</sup> afferma il principio pedagogico dell'importanza di insegnare ai giovani la topica “che è l'arte di ritruovare, che è il sol privilegio dell'ingegnosi (...)”<sup>571</sup>

Nella *Scienza Nuova* il significato dei termini in discussione rimane praticamente identico, ma da un interesse pedagogico si passa ad un interesse legato all'ontogenesi della società stessa. In uno degli *Ultimi Corollari d'intorno alla logica degli addottrinati* Vico sottolinea come la provvidenza abbia opportunamente fatto sviluppare prima la topica e poi la critica: “Perché la

---

567 SN 44 parr 342 e 349 in particolare parr. 344-345, vedi anche la nota n. 1 di Battistini. Nel *De Razione* il verbo dimostrare è associato in maniera esplicita al metodo geometrico vedi p. 117.

568 SN44, par. 377.

569 A. Battistini *La sapienza retorica di Giambattista Vico* cit., p. 70.

570 Vedi la nota 4 di p. 16 della *Vita* per una breve discussione di questa digressione.

571 *Vita* p. 17 la differenza fra la forma “ritruovare” della *Scienza Nuova* seconda e l'autobiografia è da far risalire alla tendenza a preferire nella prima forme arcaiche rispetto a quelle moderne. Vedi A. Battistini, in *Opere*, pag 1758

topica è la facoltà di far le menti ingegnose, siccome la critica è di farle esatte; e in quei primi tempi si avevano a ritrovare tutte le cose necessarie alla vita umana, e 'l ritrovare è proprietà dell'ingegno.”<sup>572</sup>

Qui arriviamo al punto centrale dell'argomentazione. La ragione più forte che spinge a considerare lo stabilimento dell'ordine come compito della topica è che Vico si sente in effetti in una condizione tale per cui l'ingegno, l'invenzione di strumenti ermeneutici e gnoseologici deve essere il suo primo scopo, soprattutto a causa dell'impossibilità sia di “ritrovare i principi di questa Scienza da' filologi” e sia di “ritrovargli da' filosofi”.<sup>573</sup> Dobbiamo infatti sempre ricordare la premessa vichiana: “Si deve far conto se non vi fussero libri nel mondo”.<sup>574</sup> Questa frase ha diverse sfumature semantiche. Ha un valore “epistemologico”, nel senso che indica l'idea che, per ottenere una conoscenza vera c'è bisogno di una tabula rasa, luogo comune di certo non inconsueto, specialmente nella prima modernità. Ma, in maniera più vichiana, è anche l'indicazione dell'inutilità della conoscenza basata sui libri, dunque puramente teorica e priva di quei riscontri empirici che sono, come vedremo tra poco, indispensabili. A livello metodologico questa è probabilmente la critica più profonda agli approcci precedenti, e indica la totale sfiducia di nella reale comprensione che la filosofia e la filologia “tradizionali” possono raggiungere. Infine indica anche l'idea, fondamentale e radicale, che per comprendere i primi uomini è necessario rinunciare alle riflessioni della “mente pura”.<sup>575</sup> Bisogna, in un certo senso, prendere al valore facciale il richiamo vichiano, dunque “come se non vi fussero libri”, ma in compenso con il senso, la fantasia, la retorica sia nel senso vichiano di studio profondo della qualità creativa della parola sia nel senso dell'eloquenza, qualità eminentemente orale.<sup>576</sup> La posizione di Vico, dunque è analoga a quella dell'uomo primitivo, che pur trovandosi davanti l'intero mondo, si trovava nella necessità di inventare i “ritrovati” che potevano essere utili alla necessità e all'utilità della vita. Vico è davanti ad un mondo, uno sterminato materiale di studio, ma si trova nella stessa necessità di ritrovare i principi epistemologici adatti ai suoi scopi.<sup>577</sup> D'altronde intitola il suo capolavoro *Scienza Nuova*, ed era profondamente convinto della legittimità di questa rivendicazione.

Da tutto ciò che abbiamo detto, è chiaro che Vico, più che cercare la “razionalità” della storia, ne cerca l'intelligibilità, cerca le costanti del comportamento umano, siano esse riconducibili a logiche mitiche, provvidenzialistiche, naturalistiche o razionali. Non c'è nulla di simile ad una

---

572 SN 44 par 639 Sul legame fra ritrovare, produrre, e ingegno vedi anche Otto, *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in BCSV, (1981), n. XI, p. 51.

573 SN 44 par. 330.

574Ivi, par. 144.

575 Su questo vedi anche G. Carillo *op. cit.* p. 175 ss.

576Sull'importanza dell'oralità in Vico vedi J. Schaeffer, *Sensus Communis*, Durham: Duke University press, 1990, pp. 7 ss.

577 SN 44, par. 699.

ragione che si sviluppa da sé come determinante ultimo.<sup>578</sup> Il processo è razionale nel senso che, appunto, è intelligibile, frutto di scelte analizzabili secondo rapporti di causa ed effetto. Lo sguardo di Vico sulla storia non è quello dell'idealista che cerca la razionalità della storia stessa. È in questa prospettiva ci dobbiamo spiegare l'idea della storia ideale eterna come insieme delle cose quali “dovettero, debbono, dovranno” svolgersi.<sup>579</sup> Essa indica non l'esaurirsi della storia in un percorso deterministico necessario semmai “la pretesa di esaurire tutti i casi eventuali”.<sup>580</sup>

Tuttavia nei paragrafi precedenti abbiamo sottolineato come la storia ideale eterna indichi anche la presenza di elementi strutturali di regolazione formale che permettono la creazione di gruppi. Questa prospettiva, che definiamo ontologica, sembra in contrasto sia con la prospettiva gnoseologica appena presentata sia con l'idea della centralità del *verum/factum*. L'ipotesi che sostengo è che non ci sia opposizione fra queste due concezioni, ma complementarità.

È il principio del *verum et factum convertuntur* che permette di mostrare il legame fra il vero strutturale della storia ideale eterna e la creatività dell'uomo. Abbiamo già notato l'assenza nella *Scienza Nuova* di una discussione sullo statuto di questo principio. La tesi che si sostiene è che sia possibile chiarire lo statuto ontologico della storia ideale eterna partendo dalla discussione sul *verum/factum* presente nel *De Antiquissima*.

In questo testo si sostiene che il *cogito* non possa fondare una conoscenza vera perché permette la coscienza del pensiero ma non può cogliere la causa del pensiero. Gli scettici pongono questa incapacità di pensare la causa prima del conoscere come ostacolo insormontabile alla conoscenza stessa.<sup>581</sup> Vico identifica il primo vero con Dio, in quanto “comprende tutte le cause, nelle quali sono contenute anche le ultime”<sup>582</sup>. Questa identificazione non porta ad una teoria dogmatica della conoscenza. Vico esclude la possibilità di conoscere il primo vero perché, in base al principio del *verum/factum*, Dio non è conoscibile attraverso lo studio delle cause.<sup>583</sup> Il tentativo di Vico è in ultima analisi di fare a meno di un primo vero, o meglio, di fare a meno di un primo vero dogmatico, cioè conoscibile *a priori*.<sup>584</sup> L'unico modo di conoscere il vero, dunque, sta nel farlo. Credo che sia necessario riportare il passo vichiano per intero: “Sono cioè

---

578 L. Pompa *Giambattista Vico a study of the “New Science”*, Cambridge: Cambridge university press, 1975, trad. it, *Studio sulla “Scienza Nuova”*, Roma: Armando, 1977, p. 137.

579 È utile un brano, tratto dalle aggiunte manoscritte di Vico all'edizione del 1730 e databile tra il 1730 e il 1731: “Per tutto ciò, quel DOVETTE, DEVE, DOVRA' è una *maniera archetipa*, e quasi *creativa*, la quale la quale non si può avere che nell'*Idea eterna di Dio*; poiché tanto vagliono DOVETTE quanto *fu fatto*, tanto DEVE quanto *si fa*; tanto DOVRA', quanto *farassi*; Talchè così in un certo modo la Mente Umana con *questa Scienza* procede a *produrre da sé* questo *Mondo di Nazioni*.” Sn30, p. 429. Questo brano non fu tenuto presente per l'edizione del 1744. Ci pare, però, che la sostanza del discorso vichiano sia sostanzialmente immutata. La storia eterna appare come un costruito mentale archetipico che serve a rendere intelligibile la straordinaria varietà dei costumi umani.

580 N. Badaloni, *Introduzione a Vico* cit. p. 75

581 *Ivi*, p. 29 ss.

582 *Ivi*, p. 39 ss.

583 *Ivi*, p. 59.

584 Su questo vedi R. Miner, *op. cit.*

verità umane quelle delle quali noi stessi ci rappresentiamo gli elementi, quelli che conteniamo dentro di noi, quelle che possiamo produrre all'infinito. E, poiché le componiamo, rendiamo vere quelle cose che conosciamo nel comporre.”<sup>585</sup> Quello che Vico vuole escludere è un accesso diretto alla conoscenza del primo vero, ma senza cadere nello scetticismo.

Il punto centrale del *de Antiquissima* sembra essere il “dentro di noi” che dà accesso ad una serie di generi infinito, che sta a noi rendere vere componendoli. Vico sembra dire che esistono molte più verità possibili rispetto a quelle esistenti, ma sono umanamente vere solo quelle che componiamo, perché il problema del vero non può porsi, aprioristicamente, a prescindere dal fatto, perché il vero non ha alcuna dimensione propriamente astratta e metafisica. Sono veri solo i generi e le forme che l'uomo fa, componendoli.

Siamo ritornati sul principio del verum/factum per un motivo ben preciso e cioè mostrare il legame con la “mente umana”. Per poter approfondire il problema del significato delle strutture in Vico dobbiamo porre attenzione ad un elemento su cui abbiamo finora sorvolato, cioè l'accento agli “elementi che conteniamo dentro di noi”. Proprio di questo “dentro”, di questa dimensione “mentale” dobbiamo determinare il senso.

Sappiamo che, nel *De Antiquissima*, la validità del principio del verum/factum viene limitato alla geometria. Ma nella *Scienza Nuova* il problema di Vico è proprio quello di conciliare la pluralità, l'arbitrio del mondo delle nazioni con l'idea di una umanità uguale in tutti i suoi punti. Questo ci riconduce alla concezione della storia ideale eterna come insieme di funzioni che devono essere assolute in modo vero e sembrerebbe, potenzialmente *infinito*.

In un certo senso, dunque, gli elementi sono tre: il primo vero, inaccessibile all'uomo, tranne che nella rivelazione ebraica, il vero umano, da lui composto a partire dagli elementi infiniti della sua mente, e che costituiscono “que' primi oltre i quali è stolta curiosità di domandar altri primi”<sup>586</sup> infine il certo, che indica i momenti di arbitrio nella realizzazione del vero, i modi concreti di agire dell'uomo. Si devono porre alcune domande preliminari, per riarticolare gli elementi emersi finora e farne emergere di nuovi: può il farsi dell'uomo essere completamente ricondotto ad una azione volontaria? L'attenzione al “dentro” della mente umana e al momento non volontario dell'azione dell'uomo significa l'emersione di una dimensione “inconscia”? Se, come verrà sostenuto, tale dimensione è presente, la convertibilità del vero con il fatto vale anche con questo livello?

Il punto chiave da chiarire è il modo in cui vero e attività della mente si fondono. Questo legame può essere pienamente inteso se si sottrae la faticità alla completa ipoteca della consapevolezza e della volontarietà. È qui che si apre lo spazio, in Vico di una interiorità dell'uomo che rinvia ad

---

<sup>585</sup>*De antiquissima*, p. 39.

<sup>586</sup> SN 44 par. 346.

un livello non cosciente. Voegelin vede nel rifiuto cartesiano del cogito la ricerca di una filosofia dell'inconscio.<sup>587</sup> Certamente è un anacronismo cercare in Vico una qualsiasi elaborazione compiuta di una teoria dell'inconscio. Tuttavia la filosofia di Vico resta solo parzialmente intelligibile senza pensare ad un livello di scelta inconsapevole, che costituisce il momento di elaborazione di quell'apparato strutturale che abbiamo cercato di mettere in evidenza.

La fatticità presenta, guardandola da questo punto di vista la singolare caratteristica di essere anche un momento di selezione delle forme della socialità, di delimitazione dei generi. Lo mostra già la funzione limitatrice del conato. “Cotal autorità è il libero uso della volontà, essendo l'intelletto una potenza passiva soggetta alla verità”.<sup>588</sup> Per come lo pone Vico nella Scienza Nuova questo è un principio di limitazione delle passioni. Dunque la storia ideale eterna è una verità perché è fatta, composta, dall'uomo che inconsciamente si dà delle regole, dovute ad un movimento di limitazione, verrebbe da dire di repressione delle passioni.<sup>589</sup>

Tale livello non riflessivo, non conscio, è parte del conato, in quanto elemento istintivo che spinge a reprimere le passioni per creare gli elementi base della società; è parte del senso comune, in quanto costituisce un legame di carattere non immediatamente razionale nei gruppi. Riassumendo, è una parte fondamentale del verum/factum, la parte non cosciente della volontà. Tale livello emerge con chiarezza quando Vico tratta delle facoltà che permettono all'uomo di conoscere e fondare il mondo delle nazioni. Come abbiamo detto in precedenza è la fantasia la facoltà originaria e ciò stesso per come Vico intende le facoltà, lascia emergere uno spazio non completamente trasparente all'interno della mente umana: “Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.”<sup>590</sup> L'intelligibilità delle proprie azioni avviene solo nella fase razionale, fermo restando l'indeterminatezza della mente umana.<sup>591</sup> Il fare e l'intendere non solo sono indipendenti, ma sembrano in alcuni punti, quasi mutualmente escludenti: “Perché come la metafisica ragionata insegna che «*homo intelligendo fit omnia*», così questa metafisica fantasticata dimostra che «*homo non intelligendo fit omnia*»; e forse con più di verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma

---

587 E. Voegelin, *Collected Works of Eric Voegelin*, vol 22, Columbia-London: University of Missouri press 1998, trad. it. Parziale, *La Scienza nuova nella storia del pensiero politico*, Napoli: A. Guida, 1996, p. 57.

588 Sn44, par. 388.

589 Sn 44 par. . Proprio questa idea di repressione è al centro delle interpretazioni di Vico in chiave psicanalitica. Infatti l'ingresso in grotta corrisponde, in maniera piuttosto esplicita, ad una repressione degli istinti sessuali, che non possono più essere vissuti all'aria aperta. Inoltre questa costruzione del conato è, come evidenza J. Mali *op. cit.* p. 120 una sorta di “inibizione”. J. Mali, *op. cit.* p. 122. Bene fa Nancy Struever a ricordare che qualsiasi confronto Vico-Freud deve tenere conto che il “represso” in Vico non rimanda ad un “solipsismo freudiano” ma a “barbarismi condivisi”. N Struever *Fables of Power in Representation* n. 4 1983 p. 123. Vedi anche, S. Arieti, *Vico and modern psychiatry* in G. Tagliacozzo et al. *Vico and contemporary thought*, cit.

590 Sn 44, par. 218

591 La natura “indiffinita” della mente umana viene affermata, lo ricordiamo nella prima dignità. Sn44 par. 120.

col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa.”<sup>592</sup> Lo spazio della “mente” è fondamentale perché in questo spazio la fantasia ha una capacità creativa superiore alla razionalità che certamente è capace di “riflettere con mente pura”, certamente è capace di “intendere e spiegare la sua mente” ma non è il fattore creativo, come si è sostenuto nei paragrafi precedenti. Che ci sia un elemento di creatività, non perfettamente autocosciente non solo è plausibile, ma è quello che Vico sembra esplicitamente dire quando, nel già citato passo sostiene che “che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana.”<sup>593</sup>

La formazione dell'umanità, o meglio sarebbe dire della socialità, è strettamente legata al tipo di pensiero non razionale che Vico sostiene essere la facoltà primaria dell'uomo. Il modo in cui Vico tratta questi temi ha spinto molti interpreti vichiani a rimarcare una analogia fra il modo di pensare vichiano e il modo di pensare antropologico. In particolare l'antropologo Edmund Leach, ha registrato delle forti analogie fra il pensiero di Vico e l'antropologia strutturalista di Lévi-Strauss. Pur sottolineando la non plausibilità di una influenza diretta, Leach individua uno “sguardo strutturalista” di Vico nello studio della sapienza poetica, concetto analogo al “pensiero selvaggio” di Levi-Strauss.<sup>594</sup> Leach sostiene che il modo di pensare alcune figure della socialità, soprattutto la mitologia, sono analoghi nei due autori. Vico, come l'antropologo francese, assume che la mitologia assolve determinate funzioni che hanno un significato complesso e complessivo nella società in cui si presentano.<sup>595</sup>

Tale analogia è produttiva, purché si sfugga alla tentazione di corrispondenze troppo puntuali e forzate. Di particolare interesse mi sembra la considerazione di Leach secondo cui le posizioni di Vico sarebbero in linea con l'affermazione di Lévi-Strauss “Noi non pretendiamo dunque mostrare come gli uomini pensino nei miti, ma come i miti si pensino negli uomini a loro insaputa”.<sup>596</sup> Più avanti risulterà chiaro che Vico non avrebbe potuto accogliere in pieno questa affermazione. È interessante però osservare la presenza di elementi che vanno in una direzione analoga, in particolare le espressioni “lingua mentale” e “dizionario mentale”, su cui ci siamo dilungati in precedenza, ma che non attraggono l'attenzione di Leach.

---

<sup>592</sup> Sn 44 par. 405.

<sup>593</sup> Sn 44 par. 331.

<sup>594</sup> E. Leach, *Vico and the future of anthropology*, in *Social Research*, (1976, Winter), vol. 43, n.4. p. 811, vede l'antropologia vicina a Vico da quando lo strutturalismo levi-straussiano ha raggiunto la massima fama accademica.

<sup>595</sup> E. Leach *Le origini dell'umanità in Vico e Lévi-Strauss* in I. Berlin et al. *Giambattista Vico: Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, Roma: Armando editore, 1975, pp.107 ss. M. Vanzulli, *La Scienza Nuova Delle Nazioni e Lo Spirito Dell'Idealismo*, cit. considera analoga la “mente superiore” vichiana alle strutture di parentela per come le presenta Lévi-Strauss. Bedani parla di “strutture profonde” vichiane permettono di ridurre la complessità dovuta alla molteplicità delle manifestazioni fenomeniche, in maniera analoga a ciò che avviene nel pensiero strutturalista. G. Bedani, *op. cit.* p. 36.

<sup>596</sup> Lévi-Strauss, citato in E. Leach, *Le origini dell'umanità in Vico e Lévi-Strauss*, cit. p. 105.

Considerare la presenza di un livello strutturale in Vico non chiude in maniera definitiva, probabilmente, la questione dei limiti della portata del *verum/factum* nella *Scienza Nuova* e neanche il problema della conoscenza proprio alla luce della mancanza di una chiara definizione dello statuto ontologico della verità. È però legittimo ritenere che Vico stesso ponga dei limiti ben precisi alla conoscibilità del vero. Oltre all'indagine sull'origine della socialità, oltre la composizione dell'ordine, oltre la considerazione che quest'ordine è universale non si può andare: “se ne giugne a que' primi oltre i quali è stolta la curiosità di domandar altri primi”.<sup>597</sup> In termini brutali: si può conoscere il come, i modi, osservare il momento della scelta, conscia o no, ma non si può scoprire il perché delle scelte, o quantomeno non ci si può interrogare sulla sua verità e non può essere oggetto di scienza.

Tale struttura del *verum/factum* implica importanti conseguenze sul rapporto fra vero e certo la cui distanza diventa sempre più sottile. La conquista della scienza nuova non è un'attenzione al certo a discapito del vero, ma alla loro inestricabile relazione, pur mantenendo chiara una separazione degli ambiti ontologici e gnoseologici. Da un lato c'è la scienza del vero, cioè delle strutture formalissime, regolato dalla struttura *verum/factum*. Dall'altro c'è lo studio del certo, dell'arbitrio umano nel riempire di sostanza queste forme. Vico tiene insieme due istanze apparentemente contrarie: l'idea, aristotelica, di un regolo di Lesbo, e l'idea, anti-aristotelica, della conoscenza come fare.<sup>598</sup> D'altro canto la scienza nuova è un'immensa e poderosa opera di interrelazione di opposti: la filologia e la filosofia, le parole e le cose, il vero e il certo, il mito e la ragione. La diversità degli esiti del certo è essa stessa parte del vero. Il nesso *verum-certum* è di espansione, non di sostituzione o superamento.

A ben guardare il paradosso è già presente nell'esposizione del *verum/factum* nella *Scienza Nuova*. “In tal densa notte di tenebre ond'è coverta le prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa *verità*, (...) che questo mondo civile è egli *certamente* è stato fatto dagli uomini (...)”.<sup>599</sup> La fatticità è *certamente vera*. Non vogliamo con questo dire che le istituzioni umane sono vere in quanto fatte. Ad essere vera è la capacità umana di fare, che diventa così essa stessa parte della storia ideale eterna.

Le considerazioni delle ultime pagine ci permettono di ritornare a considerare il ruolo dello nuovo scienziato vichiano. La funzione dello scienziato vichiano è quella di ritrovare gli elementi del vero nel certo, svelarne la loro intima connessione. Solo il filosofo, avverando il certo può ricostruire tale connessione, assumendo quasi un ruolo divino certamente “eroico”. Tornare alla radice etimologica della parola “divino” permette di connettere il discorso sullo

---

<sup>597</sup> Sn44, par. 346.

<sup>598</sup> Vedi L. Baccelli, *Praxis e poiesis nella filosofia politica moderna*, Milano: F. Angeli, 1991, p. 23, dove l'idea di Hobbes del *verum/factum* viene considerata opposta, appunto al regolo di Lesbo aristotelico.

<sup>599</sup> Sn 44 par 331.



statuto dello scienziato vichiano con il carattere “inconscio” del fare umano. Divino deriva da *divinari* che significa non solo il vedere il nascosto “agli uomini”, il futuro, ma anche il nascosto “degli uomini” ossia la coscienza. La natura compositiva dell'opera dello scienziato vichiano è quasi divina perché ri-produce l'ordine, ma non può effettuare questo compito con un semplice studio delle condizioni razionali della conoscenza. Egli deve essere in grado di recuperare le stesse facoltà che hanno permesso la prima creazione. Produzione ontologica della socialità, e riproduzione gnoseologica di tali condizioni, anche in riferimento all'aspetto non conscio, sono entrambe da connettere con un'applicazione del principio del *verum/factum*. Che sia questo l'intento profondo di Vico emerge dal modo in cui presenta la sua stessa fatica all'inizio della sezione Del Metodo: “per rinvenire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà che ci han costo la ricerca di ben venti anni, e [dovemmo] discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere”<sup>600</sup>

#### 4.4. Pluralità e storie nazionali

Se è da escludere la presenza nel pensiero di Vico di una storia lineare e teleologica dobbiamo chiederci adesso in che modo Vico pensi il rapporto fra la storia ed le diverse unità nazionali. La nostra ipotesi è che dietro l'idea vichiana di indagare la “comune natura delle nazioni” non ci sia l'obiettivo di elaborare una storia universale, la Storia tipica del moderno, ma di cogliere la caratteristica fondamentale dell'umanità nella molteplicità delle forme sociali, nella loro infinita varietà particolare.<sup>601</sup>

Il razionalismo moderno ha voluto considerare l'uomo come sostanzialmente invariabile nei suoi contenuti essenziali. Ad essere realmente, pienamente, umano sono solo le caratteristiche costanti dell'umanità: questa idea, “forse il più profondo presupposto singolo del pensiero occidentale” è ciò che Vico, come sottolinea opportunamente Berlin, è stato messo in discussione da Vico.<sup>602</sup>

Anche in Vico la natura umana è universale, ma in maniera diversa da quella moderna e illuminista. Il momento universale sta nella stessa capacità di auto-inventarsi e non in un

---

600 Sn 44 par. 338.

601 Ne era consapevole già Croce, che vedeva nella Scienza Nuova l'assenza sia di una storia universale sia di un concetto di progresso. Certo le sue notazioni avevano il compito di fare del capolavoro vichiano una “nuova filosofia dello spirito”. Vedi Croce, *op. cit.* pp. 138-139.

602 I Berlin, *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*, London : Fontana Press, 1991 trad.it. *Il Legno Storto Dell'Umanità*, Milano: Adelphi, 1994 pp. 111-116.

particolare modo o in una particolare forma, “non è un universale astratto che trascende i suoi elementi variabili, ma un universale concreto, la cui essenza generica è identica ai suoi elementi variabili.”<sup>603</sup> Dobbiamo chiederci in che modo sia possibile delineare il rapporto fra universalità e particolarità nel pensiero di Vico e se esso sia realmente un principio ermeneutico capace di fondare “un'altra storia”. Possiamo dire preliminarmente, in base a quanto già emerso, che in Vico l'universale non è tanto la storia, intesa come disposizione diacronica degli avvenimenti, ma è al livello delle strutture formali dei gruppi sociali e dell'umanità. Se è vero che ogni nazione deve essere studiata in sé cioè senza prendere altre nazioni come esempio, è anche vero che a livello strutturale c'è una comprensibilità reciproca, anche se non certamente una trasparenza. Si potrebbe pensare che la comparabilità è soprattutto un problema di “traduzione”, non in termini prettamente linguistici, ma culturali.<sup>604</sup>

È necessario soffermarsi sulla carattere formale del tempo storico. Nel considerare la forma del tempo storico dobbiamo osservare il costante rimando alla singolarità e alla pluralità del tempo. Dobbiamo cercare di approfondire questo concetto, sia per la sua importanza nella filosofia vichiana della storia, sia perché ci permette di leggere Vico sia in riferimento al primo paragrafo sia in rapporto ai tentativi saidiani di disegnare una temporalità più complessa e non unilineare. Il passo più interessante al riguardo è questo: “Onde questa Scienza viene ad essere nello stesso tempo a descrivere una *storia ideale eterna*, sopra la quale corron in tempo *le storie di tutte le nazioni*”<sup>605</sup>.

Emerge qui una formalizzazione del tempo storico basata sulla storia ideale eterna, di cui abbiamo delineato i caratteri fondamentalmente formali, e un elemento empirico plurale che liquefa la monoliticità della struttura formale, facendo della storia un campo aperto a molteplici direttrici ed esiti.

A mio parere è importante, per comprendere la portata di questa concezione, leggere questa concezione della storia con alcune considerazioni tratte dalla *Scienza Nuova* del 1725. Questo raffronto mostra uno scarto importante del pensiero di Vico che è centrale per la nostra interpretazione. Cominciamo dalla lettura di un passo analogo a quello dell'edizione del 1744 citato in precedenza: “Ella viene ad essere una *storia ideale eterna*, sopra quale corra in tempo *la storia di tutte le nazioni*.”<sup>606</sup> L'aspetto che emerge subito è il passaggio dal singolare al plurale fra le due versioni. Non bisogna esagerare l'importanza di questo scarto, perché in altre ricorrenze dell'edizione del 1725 l'espressione è già al plurale, come sarà nell'ultima edizione.

---

603 L. Rubinoff, *Vico and the verification of historical interpretation* in G. Tagliacozzo et al. *Vico and contemporary thought*, cit. p. 105 Emerge qui un punto importante, l'antiessenzialismo del pensiero vichiano, su cui torneremo nel prossimo capitolo.

604 Approfondiremo questa idea nel prossimo capitolo.

605 *SN* 44 par. 349.

606 *SN* 25 par. 90.

Tuttavia, credo che cambiamento, o meglio l'oscillazione presente nella prima edizione, non è casuale, e indica un cambiamento sia di “atmosfera” sia di contenuto speculativo. La prima edizione è per molti aspetti più “illuminista” dell'ultima, è più lineare nell'esposizione, e insiste in maniera molto rilevante sull'universalità e sulla necessità della storia.<sup>607</sup> In altre parole il rapporto fra storia ideale eterna e storia della nazione c'è una notevole e immediata sovrapposizione, e non il rapporto aperto ed estremamente dinamico che fa la ricchezza della *Scienza Nuova* nell'ultima edizione. Lo stesso vale per la provvidenza il cui rapporto con l'uomo, come ricordato poche pagine prima, è quello architetto/fabbro. Anche l'idea di universalità è notevolmente schiacciata sul “vero” inteso in senso quasi sostanziale, come “giusto” collegato a dei “semi eterni di vero”. Il processo che va dalla barbarie alla ragione viene con insistenza inteso come un “dispiegarsi” o “spiegarsi” delle idee.<sup>608</sup>

Siamo in un quadro che, pur nella tipicamente vichiana unione di ragione e provvidenza, è perfettamente conforme alla concezione di storia come processo unilineare le cui leggi sono alla portata della comprensione dell'uomo. “Storia” nella *Scienza Nuova prima* è un singolare collettivo nel senso indicato da Koselleck, il cui soggetto è l'umanità, che segue in percorso definito e razionale. Coerenti a questo scenario sono, dunque, i riferimenti vichiani ad un “dispiegarsi” delle idee umane nel corso della storia, e ai “non interrotti progressi di tutto l'universo delle nazioni”.<sup>609</sup>

Non è l'obiettivo del nostro lavoro una comparazione puntuale e ampia delle diverse edizioni della *Scienza Nuova*. Riassumendo, potremmo dire che la “storia universale” nella *Scienza Nuova* del 1725 appare schiacciata sulla storia delle nazioni, mentre in quella del 1744 la storia universale risulta schiacciata sul versante della “comune natura” delle nazioni. Credo che lo scarto fra le due edizioni sia essenziale per porre nella giusta luce alcuni elementi particolari della *SN 44*.

Come potremmo pensare la temporalità politica vichiana nei termini di Koselleck? La domanda è pertinente ma di estrema difficoltà, data la complessa stratificazione vichiana dell'idea di storia e perché Vico segue la strada di spazializzare il tempo, piuttosto che quella moderna di temporalizzare lo spazio. Vico non pensa ad un tempo unico dell'umanità, ma a tempi che appartengono a singole unità sociali. In prima battuta potremmo dire che più che di contemporaneità del non contemporaneo (chi sarebbe non-contemporaneo a chi? E quale sarebbe il tempo di riferimento?) si dovrebbe dire non contemporaneità del non contemporaneo, perché come giustamente osserva Landucci, fra Americani ed Europei non è possibile nessuna

607 Alcune utili indicazioni per un confronto sono nelle note di A. Battistini in *Opere*, particolarmente pp. 1756-1757. Sulla maggiore linearità della *Sn 25* è utile la considerazione di Mooney, che vede il linguaggio di Vico sempre meno astratto e sempre più concreto dalle prime opere alla *SN 44* M. Mooney, *op. cit.* pp. 322-323.

608 *SN 25* par. 49,51.

609 *Ivi*, par. 90.

cronologia comune, perché Vico “ha rotto l'idea di un tempo storico unico, uniforme”.<sup>610</sup> Un'altra soluzione potrebbe essere usare un'altra espressione koselleckiana, *strati di tempo*, che rende a mio parere in maniera più esatta l'assenza di un centro ben preciso di riferimento, che appare in Vico con grande evidenza. Approfondiremo nel prossimo capitolo le considerazioni su questi elementi, cercando di mostrare come da Vico si possa partire per elaborare una concezione del tempo diversa da quella “tipicamente” moderna.

Quello che vogliamo far emergere è che tale pluralità strutturale del tempo storico vichiano si rispecchi in maniera coerente con quello che potremmo definire, come già hanno fatto alcuni critici, relativismo. Come osserva Peter Burke l'attenzione di Vico per il tema del cambiamento e la contestazione delle borie dei dotti e delle nazioni rende Vico in una certa misura simpatetico nei confronti del relativismo degli scettici.<sup>611</sup> Nonostante le ripetute affermazioni di Vico che contestano il “pirronismo”, Vico è assolutamente chiaro nell'affermare la sua intenzione di smontare molte convinzioni consolidate della sua epoca. C'è un lato del metodo vichiano che Burke chiama “distruttivo”.<sup>612</sup> Tale atteggiamento si mostra chiaramente nel riferirsi alle due “borie” che hanno infestato la filosofia e la filologia. Secondo Burke, la posizione di Vico è definibile “semi-relativista” perché, accanto all'idea dell'universalità di determinate istituzioni (sepoltura, matrimonio, religione) c'è la incommensurabilità fra le culture di nazioni diverse.<sup>613</sup> Il riferimento vichiano ad una struttura ideale della storia e del sapere, insieme ad una prospettiva che collega le istituzioni giuridiche alla storia locale, tende a rendere sostanzialmente equivalenti le varie modalità di accesso al sapere, almeno di quello storico-sociale-filosofico.<sup>614</sup> L'idea di smontare ogni pretese priorità nazionale è troppo costante e coerente per essere casuale.

Isaiah Berlin è fortemente critico dell'idea di un Vico relativista, ma è un convinto assertore di Vico “pluralista culturale”. Secondo Berlin, Vico sostiene che la cultura delle civiltà del passato ha i significati che essa si attribuiva, e ogni comparazione deve tenere conto del fatto che ogni gruppo è culturalmente autonomo.<sup>615</sup> Vico, afferma Berlin è un pluralista, nel senso che ammette “molti e differenti fini a cui gli uomini possono aspirare” legittimamente.<sup>616</sup> E soprattutto Vico non si fa scrupoli, continua Berlin, nel condannare i romani e i greci per le loro atrocità.<sup>617</sup>

Credo invece che siano da conservare entrambi i termini. Certamente Vico non è un relativista se

---

610 S. Landucci, *op. cit.* pp. 314-315.

611 P. Burke, *op. cit.* p. 34.

612 *Ivi*, p. 76.

613 *Ivi*, p. 56.

614 A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit. pp. 32-35.

615 I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, cit. pp. 116-119. Chiariamo che non è intenzione né di Berlin né mia sostenere che bisogna prendere per buona ogni autorappresentazione dei gruppi, ma che anche una autorappresentazione falsata sia da comprendere all'interno dei valori del gruppo stesso.

616 *Ivi*, p. 31.

617 *Ivi*, p. 122.

per relativismo intendiamo una completa autonomia dei gruppi nazionali, ma se consideriamo la forza con cui egli invita a giudicare le istituzioni culturali in base non a modelli esterni ma in base a logiche proprie delle singole società, vale a dire ciò che intendiamo per relativismo culturale.<sup>618</sup> Vico arriva persino a invitare alla comprensione del sacrificio umano, il costume “empiamente pio” in voga nell'antica Grecia con la spiegazione che esso era conforme ad una religiosità “eroica”.<sup>619</sup> E' vero che Vico condanna le violenze dei romani sulla plebe o le “sconcezze” dei poemi omerici, ma il punto di vista da cui Vico sferra questi attacchi è quello di una critica all'idea erronea di filosofi e filologi di una “sapienza inarrivabile degli antichi”, idea causata dalla boria dei dotti. Tutto il *Corollario d'intorno all'eroismi dei primi popoli* è subordinato allo scopo di smontare le “lor idee di menti ingentilite ed addottrinate”. Lo scopo è quello di mostrare ai “dotti che ogni giudizio fondato su principi di epoche o luoghi è destinato a fraintendere le altre culture: “Perché la storia romana sbalordisce qualsiasi scortissimo leggitore, che la combini sopra questi rapporti: che romana virtù dove fu tanta superbia? Che moderazione dove tanta avarizia? Che mansuetudine dove tanta fierezza? Che giustizia dove tanta inegualità?”<sup>620</sup>

L'idea di una scienza che sia capace di adattarsi alla concretezza dell'esistenza è una delle costanti del pensiero vichiano. Nel *De Ratione* Vico invita a non usare per i fatti umani una “rettilinea e rigida regola mentale: occorre considerarli, invece, con quella misura flessibile di Lesbo, che, lungi dal voler conformare i corpi a sé, si snodava in tutti i sensi per adattare sé stessa alle diverse forme dei corpi”.<sup>621</sup> Con la *Scienza Nuova* questa attenzione “pedagogica” diventa principio di ermeneutica storica. L'idea di Vico diventa esplicitamente, quella di giustificare, nel senso di cogliere la giustizia, la varietà, tanto sul piano sincronico che su quello diacronico, delle forme di vita sociale. Le istituzioni culturali, politiche, sociali vanno considerati relativamente al loro cominciamento e al loro luogo. La dignità XVI è chiarissima al riguardo: “le tradizioni volgari devon aver avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da intieri popoli per lunghi spazi di tempi” Trovare i loro “motivi del vero” che sono solo con gran difficoltà comprensibili a causa del “volger degli anni” e del “cangiar delle lingue e dei costumi” è esattamente uno dei compiti della *Scienza nuova*.<sup>622</sup> L'espressione “motivi del vero” assomiglia, forse qui più chiaramente che altrove, sarà uno dei compiti della *Scienza nuova*: a espressione che invita a tener conto di ciò che le tradizioni gli usi e i costumi, significano all'interno del proprio gruppo sociale. Nel *De Uno*, al contrario, la “verità”

---

618 La formulazione classica del relativismo culturale è di M. Herskovits, *Man and his works: the science of cultural anthropology*, New York : A. A. Knoff, 1948.

619 SN 44 par. 517.

620 SN 44 parr. 666-668.

621 *De Ratione*, pp.133-135.

622 SN 44, par. 149-150.

dell'ordine civile viene fatto risalire direttamente alla “vera religione” e alla “vera teologia”<sup>623</sup>

Il diritto naturale c'è in tutte le nazioni, seppur con modificazioni anche importanti. Ciò significa che c'è anche dove non sembra esserci, dove *non si vede*, grazie all'azione della provvidenza, che qui si dimostra essere fondamento della libertà, non della necessità, dell'uomo. Più volte Vico esprime lo stupore per la potenza della provvidenza, capace di agire nonostante la varietà dei costumi. In questo senso possiamo affermare, con Dallmayr e contro Meinecke che Vico “gioiosamente accetta la pluralità” o, quantomeno, che si dimostra profondamente ammirato dalla varietà delle forme che assume la provvidenza.<sup>624</sup>

Tutto questo è importante perché permette a Vico di non postulare la necessità della conversione ad un modello esistenziale e giuridico grazie al pluralismo intrinseco in questa nozione di storia universale e di diritto delle genti. Non stiamo azzardando una lettura lontana dalle idee di Vico: “Questa stessa dignità rovescia tutte l'idee che si son finora avute d'intorno al diritto natural delle genti, il quale si è creduto esser uscito da una prima nazione da cui l'altre l'avessero ricevuto; al quale errore diedero lo scandalo gli egizi e i greci, i quali vanamente vantavano di aver essi disseminata l'umanità per lo mondo.”<sup>625</sup> L'idea di un popolo guida o di una civiltà guida è completamente assente in Vico perché non c'è un rapporto fra lo sviluppo di *una* singola nazione e la storia ideale eterna. Il fatto che lo sviluppo storico si indipendentemente dai contatti rende ogni percorso nazionale, contemporaneamente, riflesso della storia ideale eterna e frutto della singola nazione. Solo gli ebrei, nel pensiero di Vico, possono attingere alla loro origine e alla memoria di questa origine. Questa pretesa, in tutte le altre nazioni, rientra nella “boria delle nazioni”, cioè l'idea di essere stata la più antica nazione, e la prima ad aver “ritruovati i comodi della vita umana” e conservar la memoria delle proprie origini.<sup>626</sup>

La storia romana, che pure viene considerata esemplare, non è tale a causa di una superiorità morale, fra l'altro inconcepibile per un cristiano come Vico, è semplicemente, da un punto di vista euristico, la nazione che mostra nella maniera più chiara la successione *ideale* delle fasi postulate da Vico. Infatti, nonostante l'argomentazione vichiana sia basata su due fonti storiche principali che sono la storia romana e quella greca, in particolare i poemi omerici, non disdegna però accenni, seppur brevi, ad altre civiltà, com'è naturale che sia visto l'obbiettivo di una storia che dia conto della “comune natura delle nazioni”. Abbiamo già avuto modo di osservare come i

---

623 *De uno*, p. 340.

624 F. Dallmayr, “*Natural History*” and social evolution. *Reflections on Vico's corsi e ricorsi*, in G. Tagliacozzo et al. *Vico and contemporary thought*, cit. p. 246 Vedi ad esempio, *SN 44* par. 343. Su questo vedi F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munchen und Berlin: Oldenbourg, 1936, trad. it. *Le origini dello storicismo*, pp. 48, in cui si afferma che manca “la gioia illuministica per il decomporre” che avrebbe aperto la strada all'individualità della storia. Vedi Anche E. Nuzzo, *Tra Ordine Della Storia e Storicità*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2001, p. 39.

625 *SN 44* par. 146.

626 *SN 44* parr. 125-126.

“patacones” siano esempi di una fase bestiale, ma eroica, dello sviluppo umano. Vico si occupa di considerare il corso di altre nazioni del mondo nell'ultimo capitolo. È un capitolo breve e per nulla esaustivo, ma nondimeno interessante, perché è il punto in cui maggiormente si sofferma ad analizzare la diversità dei costumi e delle lingue, causata dalla diversità del clima.<sup>627</sup> Né il freddo (lo “czar di Moscovia”, lo “cnez di Tartaria”) né il caldo (il “negus d'Etiopia”, i re di Efeza e Marocco) permettono lo sviluppo di uomini di “aggiustate nature”. Al contrario i regni della zona temperata sono tutti considerati da Vico positivamente. L'imperatore del Giappone “vi celebra un'umanità somigliante alla romana ne' tempi delle guerre cartaginesi, seppur i nobili hanno difficoltà ad accettare la comun natura della plebe”. L'imperatore dei cinesi “perché regna per una religion mansueta e coltiva lettere, egli è umanissimo.” A sua volta quello delle Indie “è umano anzi che no, e si esercita nell'arti per lo più della pace”. Più sfumato, e probabilmente non poteva essere diversamente, è il giudizio sulla civiltà islamica. “Il persiano e 'l turco hanno mescolato alla mollezza dell'Asia, da essi signoreggiata, la rozza dottrina della loro religione.” Non si tratta però di un giudizio inesorabilmente negativo: “e così, particolarmente i turchi, temperano l'orgoglio con la magnificenza, col fasto, con la liberalità e con la gratitudine.” In ogni caso tutte queste nazioni sono espressione di “umanità” ossia di una ragione ormai dispiegata. Segue a queste affermazioni un sostanzioso panegirico della religione cristiana, di cui egli stesso aveva però sminuito, di fatto, l'importanza a proposito dello sviluppo mentale solo poche righe prima a proposito dello zar di Russia che, “quantunque cristiano, signoreggia ad uomini di menti pigre.” Il riferimento alla provvidenza è certamente essenziale all'argomentazione vichiana per quanto essa possa essere interpretata in maniera non teologica. Il richiamo alla religione cristiana appare invece in larga misura estrinseco rispetto alle categorie stesse della riflessione vichiana. “Ella è la cristiana la migliore di tutte le religioni del mondo, perché unisce una sapienza comandata con una ragionata, in forza della più scelta dottrina de' filosofi e della più colta erudizion de' filologi.”<sup>628</sup> Non stiamo dicendo che la professione di fede di Vico sia puramente ideologica o strumentale a nascondere le parti più scomode della sua dottrina, ma solamente che anche senza tali professioni di fede il suo sistema di pensiero sarebbe perfettamente coerente.<sup>629</sup> D'altronde più autori hanno richiamato l'attenzione sulla perfetta coerenza, in rapporto all'origine della religione, fra le tesi di Vico e quelle dei libertini e Bayle.

630

---

627 SN 44 par. 445.

628 SN 44 par. 1094.

629 G. Carillo definisce l'ortodossia di Vico “troppo conclamata e senza dubbio inquieta” *op. cit.* p. 239 G. Bedani parla di un livello “teoreticamente non funzionale” che servirebbe a distrarre l'attenzione da contenuti eccessivamente eterodossi. G. Bedani, *op. cit.* p. 49. Al di là delle intenzioni di Vico, sembra indubbio che ci sia un livello estraneo a quello centrale.

630 Sul confronto Vico-Bayle vedi G. Cantelli, *op. cit.* Per quanto riguarda i rapporti col pensiero libertino, vedi G. Carillo, *op. cit.* Su Vico e il libertinismo vedi G. Carillo, *op. cit.*

Che il comparativismo vichiano sia da intendere in un senso relativista, o pluralista, possiamo verificarlo anche guardando un passo dell'autobiografia di Vico. In esso viene riferita la convinzione che Maometto abbia fondato il proprio “imperio” grazie alle leggi svelategli da “Sergio, dotto ed empio monaco cristiano”<sup>631</sup>. Vico avrebbe certamente bollato questa concezione come boria delle nazioni. Mentre il Vico dell'*Autobiografia* si mantiene in una prospettiva etnocentrica, che vede l'impossibilità di una strada alternativa per il raggiungimento della civiltà, il Vico della *Scienza Nuova* prende sul serio la sua idea di storia ideale eterna, e di “mente umana” il che gli permette di sganciare la considerazione sulla civiltà dal riferimento ad un esempio che viene dedotto da una civiltà storicamente determinata. Nel secondo Vico, ogni civiltà possiede l'identica capacità di elaborare in maniera autonoma e originale le strutture sociali, sepoltura, religione, matrimoni, a cui può essere aggiunta, come vedremo nel prossimo paragrafo, la legge agraria. L'umanità è priva di una consistenza empirica determinata, ma al contrario è condizione di pensabilità della diversità.

## 5. Storia di lotta, storie di gruppi

Nel discorso che abbiamo portato avanti finora manca l'elemento dinamico e materiale della storia. In questo paragrafo cercheremo di mettere in evidenza le modalità materiali che portano al cambiamento sociopolitico e quindi storico, che come già accennato a proposito delle degnità, ruota intorno alla fecondità della frattura famiglie/famoli. Già l'uscita dallo stato di natura è un momento di divisione binaria. Dal mondo eslege uscirono prima i più forti, che “ridussero i campi a coltura” solo in un secondo momento gli altri, “rifuggendo alle terre colte di questi padri”.<sup>632</sup> I giganti furono di due tipi: giganti “nobili” i primi possessori delle grotte e dei campi, e “giganti signoreggiati”.

Vico arriva ad identificare questa tendenza a considerare l'origine della politica prescindendo da questa separazione come “falsa politica”: “Però noi da questa parte de' famoli, ch'è propia della dottrina iconomica, incominceremo qui della politica a ragionare.”<sup>633</sup> La politica è per Vico, lo svolgersi di questa conflittualità perenne, la cui risoluzione, mai realmente definitiva, permette la dinamica storica e politica.

La divisione fra “civis” e “hostis” che significa “ospite” “straniero” o “nimico” è la dicotomia centrale, perché indica la plebe nel suo complesso, ossia tutti coloro i quali sono sottomessi alle

---

631 *Vita* p. 34.

632 *SN* 44. par. 248.

633 *Ivi*, par. 552.



leggi degli eroi.<sup>634</sup> Questa divisione tradizionale è da Vico intesa in maniera fondativa dell'ordine umano, ma in senso inverso a quello moderno. Il concetto di *hostis* è infatti pensabile solo come elemento esterno al patto, cioè esattamente ciò che il patto vuole esorcizzare. In Vico, al contrario, la presenza dell'*hostis* all'interno della comunità politica è la comunità politica.

Il conflitto un momento strutturale e su cui si basano i rapporti fra queste due classi: “I nobili giuravano d'esser eterni nemici della plebe”<sup>635</sup> Ognuna di queste forze è inoltre portatrice di una istanza, un “umore”<sup>636</sup>: “I plebei vogliono sempre cambiare la forma di stato, i nobili di conservarle”. Mette qui in evidenza la rilevanza “costituente” se non proprio rivoluzionaria, della plebe. Già dal *De Uno* Vico sottolineava che la plebe, seguendo l'impulso naturale della democrazia, agisce “con forma straordinaria” e “al di fuori dei legali ordinamenti”.<sup>637</sup>

Cardine di questo sviluppo è la lotta sui diritti di proprietà della terra: “Or tai senati regnanti, per contentare le sollevate caterve de' famoli e ridurre all'ubbidienza, accordarono loro una legge agraria, che si truova essere stata *la prima di tutte le leggi civili che nacque al mondo*”.<sup>638</sup> L'origine della vita civile, del duplice senso di vita cittadina e di vita regolata da un potere pubblico, sta nelle leggi agrarie. La lotta per l'equità dei diritti di cittadinanza è funzionale alla distribuzione equa dei diritti di proprietà.

La sottomissione dei famoli agli eroi è dunque causata dalla necessità di coltivare i campi, per cui i nobili avevano bisogno di manodopera. Con la prima legge agraria gli eroi concedettero il dominio “bonitario” dei campi vale a dire una sorta di usufrutto concesso dagli eroi, senza alcun tipo di protezione per la stabilità del possesso dei famoli. Si trattava sostanzialmente di una condizione meramente servile che, come sottolinea Vico, non comportava nessun diritto di cittadinanza. Questa condizione comportava che i plebei “non potevano lasciare i campi *ab intestato* a' congiunti, perché non avevano suità, agnazioni, ch'erano dipendenza tutte delle nozze solenni; nemmeno disporne in testamento, perché non erano cittadini: talché i campi lor assegnati ne ritornavano ai nobili.”<sup>639</sup> La lotta per il matrimonio, dunque, è funzionale al riconoscimento dei diritti di successione. Fra ritualità religiosa, diritto, politica non ci sono differenze ontologiche: sono diverse modalità di gestione del conflitto e della società che si intrecciano senza mai che una prevalga in maniera completa sulle altre.

Questo è un momento fondamentale, perché permette di non fondare la società su un contratto, ma da un lato sulla religione rituale, in particolare attraverso la divinazione e i matrimoni, e in secondo luogo, sulla lotta fra famiglie e bestioni. “Al contratto, che presuppone l'uguaglianza

---

634 *Ivi*, par. 611.

635 *Ivi*, par. 271.

636 M. Vanzulli, *La soglia invalicabile della politica. Su Vico e Machiavelli*, cit. p. 2. Il termine non è vichiano ma machiavelliano. Tuttavia a proposito della funzione della lotta la distanza fra i due è davvero minima.

637 *De uno*, p. 300.

638 *SN 44*, par. 25, corsivo aggiunto.

639 *SN 44*, par. 598.

delle parti, subentra dunque la fides. Sebbene quest'ultima dia vita ad un patto federativo, a un foedus (che Vico lega etimologicamente a *fides* e a *feudo*), si è già visto come il rapporto fra gli stipulanti si dimostri sempre asimmetrico”.<sup>640</sup> Il contratto è il momento in cui si razionalizza la forma politica, escludendo dall'orizzonte di interesse dei singoli la lotta politica, delegandola al sovrano. Il contratto, e lo stesso diritto vengono inseriti all'interno di dinamiche storiche conflittuali e non razionalistiche: “Facendo della vita, e non della 'libera volontà' (requisito fondamentale di ogni ipotesi contrattualistica) l'elemento politico originario' demistifica la sostanza della sovranità.”<sup>641</sup>

Il potere politico non è un accordo, come invece in Hobbes, fra uguali consci di essere tali, ma un accordo fortemente asimmetrico fra diversi convinti (a torto, afferma Vico) di essere diversi. L'uguaglianza, pur essendo naturale e “umana” non è il presupposto dell'unità politica, come accadeva in Hobbes e Locke, ma il fine della politica. Di fatto, è il solo valore che compare nella scienza nuova a caratterizzare l'umanità e ne costituisce, come sostiene Caporali, il “vero” cioè il momento ideale.<sup>642</sup> Se terminologicamente qui la distanza di Vico con il giusnaturalismo è minima, credo che ci sia un rovesciamento della prospettiva molto interessante. L'equità razionale non è mai il presupposto, l'uguaglianza delle forze che rende permanente l'insicurezza, ma è il risultato di concrete lotte naturali. Ciò rende l'equità un fine, e non una precondizione, da raggiungere con mezzi che non sono puramente razionali, ma che rientrano in una complessa dimensione pratica: “L'equità naturale della ragion umana tutta spiegata è una pratica della sapienza nelle faccende dell'utilità”.<sup>643</sup>

I famoli, la plebe, permettono la diffusione delle leggi naturali, leggi di uguaglianza che Vico chiama “propriamente” le leggi. L'umanità, infatti, si afferma nella lotta delle plebi contro gli eroi.<sup>644</sup> Tutto ciò avviene attraverso una torsione concettuale che vede prima i famoli come i “rei” coloro i quali attentano alla giusta proprietà degli eroi. Ma una volta che i famoli hanno accettato la servitù in cambio della vita, la prospettiva si inverte. Gli eroi sono coloro i quali si considerano, ingiustamente, superiori ai famoli. La legge dell'uguaglianza, prima *sentite* poi portate avanti con sempre maggiore consapevolezza dai famoli che rappresentano l'elemento dinamico, potremmo dire, l'*unico* elemento dinamico, della storia vichiana.

Ma come definisce Vico questa sorte di “classe”? Riccardo Caporali vi fa riferimento come “moltitudine”. Assolutamente condivisibile è l'idea della centralità di questo termine nel mutamento, ed è altresì da condividere l'invito a non fare della “moltitudine” un “soggetto

---

640G. Carillo, *op. cit.* pp. 295-297.

641 *Ibidem*

642 R. Caporali, *Heroes Gentium*, pp. 223-224.

643 *SN 44*, par. 326.

644 *Ivi*, par. 81.

compiuto e trasparente”.<sup>645</sup> L'unica controindicazione è che con l'uso del termine moltitudine si rischia di non cogliere il nucleo sociale delle rivendicazioni delle lotte, che non sono il frutto di una astratta logica filosofico-politica. L'uso del termine “moltitudine” rischia di non mettere in luce uno degli elementi più interessanti ed originali del pensiero di Vico, cioè la valenza *sociale*, oltre che politica della figura del “famulo”. In altre parole l'uso del lemma “moltitudine” non mostra che il dominio a cui sono essi sottoposti non è semplicemente politico, nel senso generico dei “molti” dominati dai “pochi” governanti che dominano sui governati, ma avviene anche, anzi principalmente, su un piano sociale. Lo stesso piccolo elenco dei termini di “analoghe varianti” mostra tale natura sociale: “famoli”, che ricordiamo in latino significare “servi”, “caterva di *giornalieri*”, “caterve di *contadini*” “*plebi de' popoli*”.<sup>646</sup>

L'uguaglianza, dunque, è fatta dai famoli attraverso la lotta, e deve rispettare la forma del *facere vichiano*. La lotta per l'uguaglianza non è oggetto di “riflessione con mente pura” ma viene piuttosto “avvertita” e “messa in forma” attraverso il mito. L'uguaglianza, come tutte le figure sociali vichiane, ha un'origine fantastica, il cui primo elemento è quello della religione e del mito. Attorno a questo elemento, ed avviluppato alla distinzione sociale famoli-famiglie si snoda la divisione fra “sappienti” e “volgo”. La sapienza a cui fa riferimento è quella dei poeti teologi, che appartengono alle famiglie, di leggere il volere degli dei attraverso gli auspici. Ricordiamo che secondo Vico questa sapienza dava la possibilità di decidere del bene del male e fondare, quindi la giustizia. Questo spinge Vico a sostenere che le plebi, incapaci di leggere gli auspici, “si tennero per stranieri” e che questo fu il motivo che lo spinge a sostenere che “ne restò proprietà eterna che non si dà la cittadinanza ad un uomo di diversa religione.” Qui la rivendicazione dei famoli è mirata alla partecipazione al rito, in quanto possibilità di contribuire alla determinazione della giustizia all'interno della comunità.

La lotta per la solennità del matrimonio è soprattutto una lotta per la cittadinanza che significa, in primis, acquisire il diritto di discendenza, di passare le proprietà ai figli. Da ciò la riluttanza, di cui parla Vico, a concedere tale diritto ai plebei. Vico rafforza questa idea con una delle sue più interessanti etimologie, che lega l'Eros (Amor nobile) a “Eroe” e ad “eredità”. Per Vico la “nobiltà” dell'amore era, originariamente, nobiltà politica, legata appunto al matrimonio solenne degli eroi, cioè delle famiglie.<sup>647</sup>

Il momento mitico non mette in forma solo il fine da raggiungere ma anche le modalità del suo conseguimento. Declinare in senso materiale il significato dei riti significa anche collegare la capacità mitopoietica dei poeti teologi e degli eroi alle dinamiche politiche. Questa idea chiude la distanza fra aspetto politico-poetico e quello politico-polemico della riflessione vichiana, che

---

645 R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie*, cit. p. 111.

646 *Ibidem*, corsivi miei.

647 SN 44 par. 513.

abbiamo inserito per chiarezza espositiva e analitica.

Horkheimer ci ricorda come le produzioni sociali dell'uomo, in fin dei conti la storia stessa, siano “una reazione all'indigenza materiale”.<sup>648</sup> Su questa idea si muove Sandra Rudnick Luft, secondo cui lo “sviluppo genetico” della storia è legato alla necessità di soddisfare determinati bisogni umani.<sup>649</sup> Il mito è la messa in forma iniziale della lotta dei famoli per soddisfare tali bisogni, una narrazione capace di rappresentare l'unità della moltitudine dei famoli.

Un altro aspetto interessante su cui vogliamo porre l'attenzione è quello che Vico chiama “carattere doppio”. Marte, Venere, Vulcano avevano tanto una “versione” eroica quanto una plebea. Le contese fra dei, dice Vico sono da interpretare come contrapposizione di questi caratteri doppi.<sup>650</sup> Il mito, come le favole, infatti non ha una valenza monolitica, legata cioè alla natura unitaria della forma politica. Di ogni divinità, di ogni eroe i famoli elaborano un doppio speculare a quello delle famiglie. Proprio come la struttura sociale delle nazioni è duale, così anche il mito, che è espressione, ma soprattutto messa in forma di tale conflitto. La parola stessa ha spesso significati doppi e talvolta opposti fra loro.

Un altro elemento che aiuta a richiudere il distacco fra politica-poetica e politica-polemica, è che, se nella concezione vichiana la storia non è fatta in termini di razionalità, anche i famoli devono, al fine di poter agire materialmente, autodefinirsi mitopoieticamente.<sup>651</sup> Così la formazione di “eroi popolari” è funzionale alla comprensione della stessa natura del rapporto di dominio a cui i “famoli” o la plebe sono sottoposti per esempio quando Vico parla di Anteo come eroe popolare contrapposto a Ercole.<sup>652</sup> Il mito è ciò che permette il passaggio dalla socialità, intesa come campo di rapporti di forze, alla politicità intesa come insieme di norme, usi, costumi, in cui il conflitto viene espresso, incanalato e, possibilmente, chiuso. Come sostiene Horkheimer “le diverse forme della miseria della schiavitù trovano la loro raffigurazione simbolica nei particolari supplizi di Tantalò, Issione, Sisifo. A questi miti sono stati consegnati altrettanti motivi di indignazione.”<sup>653</sup> Ma, ed è Paci a indicare questa direzione, è necessario vedere nel mito una funzione essenziale senza cui non è pensabile la socialità e la nascita, potremmo dire, di alcun soggetto collettivo: “Vico ha scoperto il significato filosofico del mito e cioè la sua mediazione fra immanenza e trascendenza, scoprendo che senza l'immagine non è possibile alcun rapporto e nessuna sintesi(...)”.<sup>654</sup>

---

648 M. Horkheimer, *Anfänge der burgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1930, trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Torino: Einaudi, 1978, p. 75.

649 S. Rudnick Luft, *op. cit.* p. 178.

650 *SN* 44, par. 579-581.

651 Il mito, come sostiene E. Grassi, presiede alla *praxis*. F. Grassi, *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York: Peter Lang, 1990, trad. it. *Vico e l'Umanesimo*. Milano: Guerini, 1992, p. 200.

652 La contrapposizione di Anteo ad Ercole, e il suo legame con la terra è presente già nel *De Constantia* p. 598.

653 M. Horkheimer, *op. cit.* p. 80.

654 E. Paci *Ingens sylva: saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Milano: Mondadori, 1949, p. 165.

L'importanza della logica fantastica nel momento aurorale della socialità non deve far cadere nell'errore di credere che la logica della fantasia venga completamente sostituita dalla ragione nei momenti successivi. A questo proposito, dobbiamo spendere due parole sul concetto di “senso comune” cioè “un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano” che rappresenta la persistenza di logiche a-razionali anche nell'ultima fase, quella “umana”.<sup>655</sup> È importante notare che la possibilità di un orizzonte di senso comunicabile non è semplicemente prerogativa della retorica oratoria, ma svolge, data l'importanza del linguaggio per la filosofia politica di Vico, una funzione fondativa.<sup>656</sup>

Tale funzione è associata alla trasfigurazione che il linguaggio subisce dal *De Antiquissima* alla *Scienza Nuova*. Nella prima il senso comune è ancora il verosimile, in cui l'eloquenza e la retorica hanno una funzione meramente persuasiva.<sup>657</sup>

La rinuncia alla topica provoca l'abbandono della *prudentia* e l'incapacità di agire nella vita pratica, elementi su cui Vico pone l'attenzione.<sup>658</sup> Nella *Scienza Nuova* la funzione ontologica del linguaggio, porta ad una sua trasfigurazione su un piano superiore. Il “verosimile” diventa lo spazio a-razionale della concezione del concetto di bene e di giustizia, e non solo lo spazio che permette la persuasività degli elaborati. A proposito del relativismo vichiano abbiamo già esposto l'idea di un Vico consapevole dell'impossibilità di una concezione razionalisticamente universale dell'etica, e questa è probabilmente una delle cause dell'atmosfera cupa e barocca dell'opera. Nondimeno nella *Scienza Nuova* viene indicata l'importanza fondamentale di un momento etico, che possa superare i rischi di una concezione prettamente utilitarista della società umana.

Per risolvere questo problema Vico trasforma la concezione della retorica, e della topica, come arte di rendere il discorso “copioso”,<sup>659</sup> nella concezione di una “topica del giudizio” ovvero una elaborazione degli argomenti a proposito della giustizia.

Il giudizio etico è fondato su due elementi. Il primo è l'idea di un nucleo originario fantastico della coscienza umana che rimane capacità originaria dell'uomo nell'ambito, appunto, dell'etica e del giudizio in cui il sapere geometrico non è efficace. Il secondo è la storicità del senso comune, che si afferma “egemonicamente”.<sup>660</sup>

Il *sensus communis* è anche il substrato a-razionale che fonda l'unità della nazione. È grazie al senso comune che i principi minimi di legalità che tengono insieme una nazione possono

---

655 SN 44, par. 142.

656 J. Schaeffer, *op. cit.* pp. 75-76.

657 *De Ratione*, p. 105.

658 E. Grassi, *op. cit.* p. 42.

659 *De Ratione*, p. 107.

660 E. Grassi, *op. cit.* p. 56-57.

funzionare.<sup>661</sup> Tuttavia, sarebbe sbagliato attribuire al senso comune un semplice ruolo di cementazione dell'identità nazionale, una forza benigna di conservazione.<sup>662</sup> Certo è anche questo ma la funzione unificante funziona a più livelli: “ordine, tutto un popolo, tutta una nazione, l'umanità intera”. Il senso comune è in grado di garantire la funzione semantica del linguaggio all'interno delle strutture sociali costruite socio-poeticamente. In altre parole si può creare la compresenza di più sensi comuni in base alla composizione sociale del gruppo e il significato materiale ed empirico del senso comune cambia, con il cambiare dell'egemonia.<sup>663</sup> Non dobbiamo dimenticare che il primo principio etico, è mitico-rituale, legato a quella sapienza divinatoria non a disposizione di tutti. La logica della fantasia, fonte della genealogia divinazione-senso comune- morale, rimane attiva, anche perché, come osserva Ernesto Grassi, l'atto di “autorealizzazione ingegnoso e fantastico (...) deve spesso mettere alla prova sé stesso in situazioni sempre nuove.”<sup>664</sup> La perdita di questa capacità è il punto centrale della logica vichiana della “decadenza” come vedremo nei prossimi paragrafi.

## 6. Il processo storico fra progresso e ricorso

Dopo aver elaborato sia le strutture formali del tempo storico sia il meccanismo di evoluzione storica abbiamo gli strumenti per analizzare il problema del progresso, e della sua, eventuale, funzione nella teoria della storia vichiana. È chiaro, fin dall'inizio, che nell'interpretazione proposta, una vera e propria filosofia del progresso è assente. Nondimeno, non è possibile liberarsi troppo facilmente dall'idea che il processo sociale che dall'erramento ferino alla civiltà “umanissima” dell'Europa del tempo ci sia quello che si potrebbe chiamare, senza troppa paura di sbagliarsi, “progresso”. Anche il percorso senso-riflessione è visto come elemento di una traiettoria progressista, ad esempio da Francesco Botturi che, inoltre, sottolinea la non necessità del ricorso.<sup>665</sup> Visto l'innegabile carattere dinamico e processuale della storia in Vico è necessario domandarsi se ci sia un vero e proprio “giudizio di valore” nel processo che egli delinea.

Sono due le figure della *Scienza Nuova* che bisogna analizzare per la comprensione di questo

---

661 J. Schaeffer, *op. cit.* p. 78, 94-95. Anche se le considerazioni di Schaeffer si basano sul *De Ratione* mi sembrano applicabili, a maggior ragione, alla *Scienza Nuova*.

662 Di fatto ha ragione Meinecke quando sostiene che “le profonde espressioni individuali di un popolo, prodotto dalla composizione razziale e della sua particolare vita storica non furono da lui comprese. I suoi popoli non erano dotati di un particolare ed individuale ‘spirito nazionale’”. F. Meinecke, *op. cit.* p. 47. In effetti è lontanissima da Vico qualsiasi idea di unità “spirituale” o “razziale” delle nazioni.

663 J. Schaeffer, *op. cit.* pp. 94-95.

664 E. Grassi, *op. cit.* p. 138.

665 F. Botturi, *Tempo, linguaggio, azione*, Napoli: A. Guida, 1996. p. 49.

problema. La prima è la modalità di sviluppo che Vico elabora, attraverso l'idea dell'attraversamento di tre età. La seconda è la cosiddetta dottrina dei “corsi e ricorsi”.

La dottrina delle tre età è uno dei lasciti più celebri, anche se probabilmente non fra i più interessanti, di Vico. Ad una prima età, che chiama divina, seguono una età eroica, e una umana. Non è necessario, per la nostra argomentazione, descrivere le complesse articolazioni attraverso cui ogni fase si determina. Ogni età, infatti, dà luogo a tre specie di nature, di costumi, di diritti naturali, di governi, di lingue, di caratteri, di giurisprudenze, di autorità, di ragioni, di giudizi e tre “sette di tempi”. Il punto da risolvere è la presenza o meno di una struttura teleologica, un vero e proprio giudizio di valore sulle prime e sulle ultime fasi dello sviluppo dell'uomo. Prenderemo in esame la sezione intitolata *Tre spezie di natura*, e la sezione intitolata *Tre spezie di governi*.

Nella sezione prima del libro quarto, che descrive appunto “tre tipi di nature” Vico afferma l'esistenza di tre nature, la prima “poetica” la seconda “eroica” la terza “umana, intelligente, e quindi modesta, benigna e ragionevole (...)”.<sup>666</sup> Vico si sta riferendo, con il termine “natura” al tratto dominante della modalità di interpretazione complessiva del mondo. È il “carattere” prevalente di un gruppo sociale.

A proposito delle forme di governo, la prima è detta *teocratica*, perché fondata sulla convinzione della presenza immediata di qualche divinità, attraverso gli oracoli. La seconda è detta *eroica*, ovvero aristocratica, perché fondata sugli ottimati, sui “fortissimi” creduti discendenti degli dei. La terza è detta *umana*, basata sull'uguaglianza della “intelligente natura”.<sup>667</sup> Mi sembra chiaro che qui Vico non stia facendo una distinzione fra le forme di governo in senso stretto ma stia distinguendo il tipo di fondazione che sorregge il governo. Certamente Vico sta distinguendo implicitamente l'ultima dalle altre, perché conforme alla natura intelligente, ugualmente intelligente, dell'uomo.

Il problema che si pone a questo riguardo è definire se il plesso concettuale costituito dalla “natura umana” e dalle forme di governo possa costituire un canone politico per la definizione di un progresso nel senso pieno del termine.

Dal punto di vista proposto ciò non è possibile per due motivi. Il primo è che Vico non indica nessuna forma di governo come esito necessario nella fase “umana” ma pone una alternativa fra monarchia e repubblica. La seconda è che nessuna di queste alternative esaurisce la storicità, e provvisorietà, di tale conformazione. Inoltre, qualora lo facesse, non sarebbe considerato da Vico un bene.

Dicevamo che l'ultima fase dell'umanità è caratterizzata dall'uguaglianza delle intelligenze e

---

<sup>666</sup> SN 44 par. 916-918.

<sup>667</sup> Ivi, par. 925-927.

dalla conseguente uguaglianza giuridica. Ciò avviene sia nelle “città libere popolari, ove tutti o la maggior parte sono esse forze giuste della città” sia nelle monarchie “nelle quali i monarchi uguagliano tutti i soggetti con le lor leggi, e, avendo essi soli in mano tutta la forza dell'armi, essi vi sono solamente distinti in civil natura.”<sup>668</sup> Si apre qui, dunque, una duplice possibilità. Da una parte c'è una forma che potremmo chiamare propriamente “repubblicana” dove i cittadini sono in armi e l'uguaglianza è mantenuta a causa dell'uguale quantità di forza a disposizione dei singoli, che tengono per sé la capacità di agire politicamente per il bene comune. Dall'altra una forza unica centralizzata, detentrica del “monopolio della forza legittima” che però, permette ai cittadini di perseguire il loro utile privato. C'è una alternativa profonda qui, fra la sovranità in senso moderno, certo declinata in una forma monarchica, e un repubblica popolare di stampo comunale-machiavelliano.<sup>669</sup> Già nel *De Uno Vico* aveva esplicitamente postulato, una equivalenza fra queste due forme: “Le quali due forme sono quelle, che nei loro governi hanno maggior rispetto all'ordine naturale”.<sup>670</sup> Come nella Scienza Nuova, non c'è da parte di Vico, una presa di posizione per la monarchia, né dal punto di vista del vantaggio per la “nazione”. In altri passi della *Scienza Nuova*, sembra propendere, in maniera più decisa, per la monarchia.<sup>671</sup> Il più netto è questo: “Onde le monarchie sono più conformi all'umana natura della più spiegata ragione, com'altra volta si è detto”. Evidentemente ci troviamo di fronte ad una ambiguità irrisolta del pensiero di Vico.

Il problema nasce essenzialmente da una oscillazione nella concezione della “natura” dei popoli. Nella degnità LXVII si afferma che “la natura dei popoli prima è cruda, dipoi severa, quindi benigna, appresso dilicata, finalmente dissoluta”.<sup>672</sup> Sono presenti riferimenti al declino assenti nella prima sezione del libro quarto. Il cambiamento non è affatto irrilevante. Probabilmente inserire la dissoluzione in questo punto avrebbe spezzato la logica triadica, come sostiene Nicolini.<sup>673</sup> A questo punto è necessario aprire una parentesi sullo statuto della logica triadica nel pensiero di Vico.

Nelle pagine precedenti abbiamo largamente discusso di come la nozione di storia ideale eterna non sia una allegoria e debba essere presa sul serio. Quello che vogliamo sostenere adesso è che la struttura triadica abbia, invece, proprio tale significato metaforico. Molti esegeti hanno mostrato questa le insufficienze di una concezione meccanicamente triadica, evidenziando come il movimento interno dell'argomentazione vichiana sia estremamente più complesso.<sup>674</sup> In

---

<sup>668</sup> *Ivi*, par. 927.

<sup>669</sup> Per la monarchia intesa come “sovranità” in senso moderno, vedi R. Caporali, *Heroes Gentium*, cit. p. 230.

<sup>670</sup> *De uno*, pp. 162, 294, dove, pur affermando che la “pura monarchia” è stato più in sintonia con l'ordine naturale, si ribadisce una sostanziale conformità a tale ordine anche nella repubblica.

<sup>671</sup> *SN 44*, par. 1008.

<sup>672</sup> *SN 44*, par. 242.

<sup>673</sup> F. Nicolini, *op. cit.* commento al par. 918.

<sup>674</sup> G. Giarrizzo, *op. cit.* p. 125 ss. È di questo avviso anche Franco Amerio, che richiama l'attenzione su come nel



questo contesto allora la logica triadica è la soluzione retorica di Vico al problema di come pensare al rapporto fra storie nazionali, storia ideale eterna, e la dicotomia fra logica razionale e logica della fantasia. Il procedere triadico non prevede una conformazione letterale ma semplicemente una analogica. In questo senso le incongruenze fra il procedere del quarto libro e il resto del libro devono essere intese con la volontà esemplificatrice che lo pervade.

Tornare al discorso sulla natura dell'umanità, inserendo il declino già nel quarto libro sul “corso che fanno le nazioni” avrebbe sminuito l'importanza dell'idea di ricorso argomento del libro quinto, anche solo da un punto di vista retorico. Ma ciò crea un problema esegetico non irrilevante. Qual è il rapporto fra lo stadio finale della natura umana per come è descritta nella dignità LXVII cioè dissolto, e lo stadio finale, monarchico che compare nel quarto libro? È possibile leggere una qualche connessione fra questi due elementi?

La mia ipotesi è che non si possa parlare della monarchia come culmine dell'*umanità* perché, come osserva Enzo Paci, essa prepara già il ricorso essendo nata come risposta alla “incapacità di disciplinare la lotta mantenendo vivi i termini del contrasto”.<sup>675</sup> In altre parole la monarchia è una soluzione ai problemi di una umanità che è già in via di dissoluzione a causa dell'egoismo. La monarchia è invece il culmine della razionalità (del razionalismo?) ovvero una risposta che è formalmente ineccepibile, l'unica in cui si forma una vera unità, ma che, nel suo essere una mera soluzione formale conduce, anche se non inevitabilmente, alla barbarie della riflessione. È, non a caso, la risposta della prima scienza politica moderna.<sup>676</sup>

Se è discutibile se la monarchia sia o meno la forma di governo migliore, è comunque da osservare che il principio di umanità è affermato, in ogni caso, dalla plebe. Che il principio “vero” della politica, sia da attribuire al popolo è verificabile, oltre che dalle discussioni delle pagine precedenti sul “ruolo” dei famoli, anche nell'osservazione di Vico riguardo alle monarchie, che devono essere governata popolarmente, ossia attraverso il consenso del popolo.

<sup>677</sup>

Altre considerazioni utili ci arrivano dal confronto fra la prima e l'ultima *Scienza Nuova*. Nella prima edizione era presente il concetto di *akmé*, inteso come stato di perfezione. Nel capitolo, significativamente intitolato *Si determina il punto eterno dello stato perfetto delle nazioni*, si determina l'*akmé* “o sia lo stato perfetto delle nazioni, che si gode quando le scienze, le

---

libro secondo l'età divina e l'età eroica siano trattate in maniera sostanzialmente indistinguibile. La struttura della conoscenza è essenzialmente binaria perché sono due, il senso che dà origine ad una conoscenza fantastica, e l'intelletto che dà origine ad una conoscenza razionale, i fondamenti della gnoseologia vichiana. È anche importante notare che il dinamismo storico è dovuto all'azione di due classi nobili e famoli. F. Amerio, *Sulla vichiana dialettica della storia* in A. Corsano et al. *Omaggio a Vico*, Napoli : A. Morano, 1968. Anche Piovani va nella direzione della logica triadica come “espediente” P. Piovani, *op. cit.* p. 87.

<sup>675</sup> E. Paci, *op. cit.* p. 239.

<sup>676</sup> Interessanti le considerazioni a riguardo di M. Vanzulli, *Machiavelli e Vico*, *op. cit.*

<sup>677</sup> *SN 44*, par. 1008.

discipline e le arti, siccome tutte hanno l'essere dalle religioni e dalle leggi, tutte servano alle leggi e alle religioni.”<sup>678</sup> Nell'ultima non rimane neanche una ricorrenza del termine *akmé*.<sup>679</sup> Il concetto di Stato perfetto scompare, compare, è vero il concetto di “perfettissima monarchia” ma tale perfezione non riguarda più il complesso dell'umanità, della civiltà, ma indica la perfezione *formale* della monarchia. In altre parole, mi pare che si crei uno scarto fondamentale fra il formalismo “perfettissimo” della monarchia e lo sviluppo complessivo dell'uomo, che, arrivato alla monarchia, è già, se non in declino, in uno stato di passività, di “riposo”. Non mi pare un caso che nelle monarchie “son i sudditi comandati d'attendere a' loro privati interessi e lasciare la cura del pubblico al sovrano principe ” in maniera contigua all'atteggiamento di “non altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno” causa dell' “ultimo civil malore”.<sup>680</sup>

Mi sembra, in altre parole, che ci sia uno scarto fra il culmine della razionalità, rappresentato dalla monarchia, e il culmine dell'umanità (e della capacità dell'uomo di “politica vera”) rappresentato dalla repubblica popolare. Ma non sembra una presa di posizione assoluta, piuttosto una sfiducia nella capacità dell'uomo di mantenere l'equilibrio istituzionale in una repubblica. Credo che sia importante notare l'impossibilità di una chiusura della forma politica in Vico, perché proprio in questo scarto si ritrovano alcuni elementi essenziali del pensiero vichiano che consentono la dinamicità della storia.

Tale dualismo delle forme politiche rispecchia la forma dualistica, si potrebbe dire drammaticamente dualistica, dell'antropologia vichiana. Si basa infatti sull'idea che le due grandi facoltà dell'uomo, fantasia e ragione, siano inversamente proporzionali, rendendo ogni tentativo di chiusura puramente razionalistico di questo dilemma impossibile. L'uomo, il soggetto politico perfetto, con il massimo della razionalità e il massimo della creatività, è impossibile. Dal punto di vista politico, che è quello che qui ci interessa, dobbiamo notare che ciò si trasforma nella estrema difficoltà dell'ordine politico, che si legittima nell'ultima fase con la razionalità dell'uguaglianza razionale, ma che espunge così dall'orizzonte politico il momento immaginativo, indebolendo il senso comune e rendendo la repubblica vulnerabile ad atteggiamenti egoistici e ultraprivatistici tesi unicamente alla massimizzazione delle proprie utilità. Tale meccanismo emerge in più punti, in particolare a proposito del cambiamento di mentalità che caratterizza i conflitti nelle diverse fasi delle repubbliche. Certamente i conflitti portati avanti al fine di “uguagliarsi con giustizia” contribuiscono alla grandezza della repubblica, come è avvenuto con Roma.<sup>681</sup> Tuttavia l'abbandono di questo orizzonte di giustizia ed uguaglianza che, secondo Vico, conduce a egoismo utilitarismo e, non bisogna sottovalutarlo,

---

<sup>678</sup> SN 25, p. 1099.

<sup>679</sup> Vedi i rispettivi volumi di concordanza e indici di frequenza. Sulla “scomparsa” del concetto di *akmé* nella *SN*

<sup>44</sup> vedi M, Mooney, op. cit. p. 312.

<sup>680</sup> SN 44, parr. 951 e 1105 .

<sup>681</sup> *Ivi*, par. 280-281.

all'abbandono della logica poetica per una pura ragione calcolante, conduce a delle lotte che hanno come unico movente l'avidità.<sup>682</sup> Questo è il motivo del passaggio dalla repubblica alla monarchia: la ricerca dell'utile crassamente materiale spinge i cittadini a delegare ogni compito politico al sovrano che si occupa di mantenere la pace interna ed esterna.<sup>683</sup> Questo è il motivo, a mio avviso, che impedisce di considerare la monarchia come culmine dello sviluppo umano: “La natural libertà è più feroce quanto i beni più ai propri corpi sono attaccati, e la civil servitù s'inceppe co' beni di fortuna non necessari alla vita. Questa degnità, per la prima parte, è altro principio del natural eroismo de' primi popoli; per la seconda è 'l principio naturale delle monarchie.”<sup>684</sup> La monarchia è il governo di una umanità che è in corso di dissoluzione, perché non più capace di trovare al suo interno le energie politiche per un rinnovamento, per quanto il declino non sia necessario, come non lo è nessun avvenimento storico in Vico.

Concludendo, se il progresso è, come sostiene Bury, l'idea che “gli uomini avanzano lentamente in una direzione definita e desiderabile”<sup>685</sup> certamente questa idea non c'è anche perché, banalmente, l' “umanità” non è mai l'oggetto della speculazione vichiana, che si muove sostanzialmente all'interno della “nazione” o di gruppi ancora più piccoli al suo interno. Inoltre è la stessa logica vichiana secondo cui il giudizio su un'epoca deve essere effettuato secondo i principi di quell'epoca stessa che rende impensabile il concetto stesso di progresso. L'unico giudizio di valore che sembra trasparire è quello legato all'uguaglianza umana, essa stessa, tuttavia, portatrice degli elementi disgreganti, perché porta ad una depoliticizzazione estremamente rischiosa.

Se già all'interno del “corso”, dunque, è possibile individuare alcune dinamiche contraddittorie è nell'idea di ricorso, di una ciclicità della storia che tali contraddizioni esplodono in maniera definitiva, chiudendo la possibilità di considerare una idea di progresso in Vico.

Ancora una volta ci viene in soccorso una comparazione fra la prima e l'ultima versione della *Scienza Nuova*, in cui si verifica un grande aumento di rilevanza dell'idea del ricorso e della barbarie, che diventano concetti assolutamente centrale e sviluppati in maniera organica e coerente. Nell'edizione del 1725 il termine ricorso non compare come sostantivo ma solo quattro volte come participio del verbo ricorrere, abbinato all'idea del Medioevo. Nell'ultima edizione l'idea di ricorso, come sostantivo appare ben diciotto volte, e diverse volte come participio. Naturalmente non pensiamo che le ricorrenze lessicali siano di per sé decisive. Tuttavia, come abbiamo già visto, esse si inseriscono nel contesto più “illuministico” della prima, e nel contesto più cupo e drammatico della seconda, nella quale il concetto di barbarie sbarra la possibilità

---

682 SN 44, par. 288.

683 *Ivi*, parr. 292 e soprattutto 1008. Vedi anche il commento al paragrafo 288 del *Commento storico alla seconda scienza nuova* di Fausto Nicolini p. 103 e la nota 5 di p. 530 in A Battistini, *Opere*, cit.

684 SN 44 par. 290-291.

685 J. Bury, *op. cit.* p. 19.

dell'idea di progresso in senso proprio.

Nel prossimo paragrafo ci occuperemo di mostrare come l'idea di barbarie sia centrale e non sia una mera possibilità teoretica, ma sia una eventualità già sperimentata nel corso della storia, ed un fattore importante da tener presente nell'esegesi del testo vichiano. È estremamente interessante, e convincente, l'idea che avanza Leonardo Amoroso sulla presenza del pètaso nella Dipintura. Il pètaso è il cappello alato di Mercurio, che per Vico è un Dio ambiguo, della pace tanto quanto della guerra, del commercio onesto e dei ladrocini. Al contrario degli altri oggetti presenti, di questo Vico non fornisce spiegazioni, e rimane un non detto che sottolinea, per usare le parole di Amoroso, “l'ambiguità della storia e il rischio oscuro del ricorso”.<sup>686</sup>

## 7. Barbarie del senso e barbarie della riflessione. Uscire dalla barbarie ricorsa

In Vico la parola barbarie indica due fenomeni distinti. Il primo “la barbarie del senso”, si riferisce alla condizione dei tempi primi dell'umanità. La condizione della barbarie è di primaria importanza. L'essere barbaro è *in primis*, essere votati al senso. Ma essere votati al senso non ha in Vico la valenza puramente negativa tipica della modernità, perché è dalla condizione di un uomo completamente immerso nei sensi che si dispiega la politicità vichiana. La condizione iniziale di barbarie è l'unica fase propriamente creativa, l'unica fase in cui l'uomo può attribuire e creare significato. Vico attribuisce alle menti barbare una capacità poetica superiore a quelle civili, intorpidite dalla speculazione. Questa fase, proprio in virtù della sua fantasia, del suo “ingegno” è assolutamente feconda, capace di inventare dal nulla tutto ciò che serve alla vita civile. Come sostiene Cristofolini Vico vive nell'epoca della crisi della coscienza europea, ed è probabilmente proprio per questo che fatica a nascondere la sua ammirazione per la barbarie, per la sua capacità di consentire la nascita di cose magnifiche come, le piramidi, Omero, Dante.

<sup>687</sup>

Ciò che sembra condurre i popoli alla rovina ultima è la cosiddetta “barbarie della riflessione”, cioè studi aridi e scolastici, che conducono alla fine della vitalità giovanile, rendendo “inabili ad ogni grande lavoro”.<sup>688</sup> Non bisogna pensare che sia questa una semplice considerazione pedagogica al contrario è cruciale rendersi conto della rilevanza politico-filosofica del concetto, che emerge con forza nelle ultime pagine della Scienza Nuova. La barbarie della riflessione è una condizione di sofisticazione, nel duplice senso di avanzamento “tecnologico” e “adulterazione, falsificazione”. Nella condizione di barbarie della riflessione i popoli

<sup>686</sup> L. Amoroso, *Lettura della scienza nuova di Vico*, cit. p. 35.

<sup>687</sup> P. Cristofolini, *Vico et l'histoire*, cit. p. 77.

<sup>688</sup> SN44, par. 159.

“marciscono” in un “ultimo civil malore” causato dai vizi della menzogna, della finzione, della calunnia, che portano l'uomo a non pensare ad altro che alle proprie utilità particolari.<sup>689</sup> È lo stadio terminale della società, il momento in cui il massimo dell'umanità si rovescia nel suo opposto, ossia una situazione analoga a quella dell'uomo primitivo.

Un altro elemento essenziale, messo opportunamente in luce da Verene è che “barbarie della riflessione” significa anche fine della capacità del “sensus communis” di costituire la base condivisa delle società umane, che viene sostituito da elementi riflessivi, dunque puramente razionali.<sup>690</sup> Chiarire il significato di questa idea è fondamentale. La barbarie della riflessione si ha quando la natura “immaginativa” mitica e fantastica del linguaggio e della politica vengono svelati, perdendo così la loro capacità etica, il loro valore di collante dei gruppi. Malizia, cinismo, egoismo, sono i risultati di tale perdita. È una società retta da meri motivi utilitaristi non connessi fra loro, appunto da una relazioni fantastica, che Vico pensa essenzialmente religiosa. Bisogna, però, prestare attenzione a effettuare una equazione semplice fra la barbarie della riflessione e l'assenza di religione o, magari, alla secolarizzazione. Ad esempio Vico sostiene, in apertura del *Libro Quinto* che la barbarie seconda del Medioevo, il tempo della *res publica christiana*, fu più oscura della prima.<sup>691</sup>

Inoltre è proprio la prevalenza di un certo tipo di religiosità teologica più che pia, si potrebbe dire, che costituisce un elemento di barbarie della riflessione.<sup>692</sup> Anche la stessa fede cristiana, nel Medioevo, si imbarbarì come le altre istituzioni culturali. Anche la religione cristiana, ad esempio praticò le “schiavitù eroiche” nella seconda fase eroica, in conseguenza del carattere “atrocissimo” di tutte le guerre religiose.<sup>693</sup> La barbarie della riflessione è qualcosa di ancor più radicale, connessa alle condizioni pre-razionali di conoscenza.

È possibile individuare alcuni momenti essenziali che definiscono il peso concettuale della barbarie. Il primo è il linguaggio, reso infinitamente accessibile alla riflessione, che diventa incapace di proiettarsi sul futuro, perdendo quella capacità di “ragionare abduktivamente” cioè attraverso una modalità di pensiero che rivela il legame interconnettivo fra diversi elementi.<sup>694</sup>

La narrazione mitica, infatti, come i rituali che ad esso sono legati, prima fra tutte la divinazione, articolano la dimensione temporale tanto nel passato quanto nel futuro. “La narrazione, in quanto radicata nell'esperienza trascorsa dei padri, *ri-figura il passato* degli

---

689 *Ivi*, par. 1105-1106

690 D. P. Verene, *op. cit.* p. 206

691 SN44, par. 1046.

692 Nel *De Antiquissima* Vico aveva definito empio ogni tentativo di dimostrare a priori l'esistenza di Dio. Non potendo “fare” Dio, neanche lo conosciamo. Vedi *De antiquissima*, p. 55.

693 SN 44 par. 675 e par. 1055.

694 L'idea di ragionamento abduktivo stata elaborata da Peirce. Per una discussione in un contesto vichiano vedi M. Danesi, *La metafora come traccia della sapienza poetica*, in G. Cacciatoe et al. *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, pp.43-45.

accadimenti e, in quanto ordina la prospettiva dell'agire, ne *pre-figura il futuro*".<sup>695</sup> Per comprendere la rilevanza filosofico-politica di queste affermazioni dobbiamo metterle in connessione con altri due elementi del pensiero vichiano emersi in precedenza. In primo luogo l'attenzione alle "mitologie di protesta" che emergono nella visione "plebea" della realtà. L'elaborazione mitica di figure quali quella di Anteo ha la funzione di comprendere miticamente la proprio condizione, creando nel contempo la possibilità di una universalizzazione di tale comprensione che è legata alla rfigurazione del passato, anche mitico, e alla prospettiva di azione nel futuro. Vico stesso effettua il collegamento fra divinazione, coscienza e giustizia: "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'".<sup>696</sup> Ciò chiarisce il senso della insistenza di Vico sulla necessità della vitalità dell'immaginazione e della fantasia. Il futuro non è a disposizione della razionalità politica, non si può razionalisticamente prevedere il futuro. Ma si può *prefigurare* un atto, con l'uso della fantasia, se noi stessi siamo gli autori del futuro, e ne decidiamo la forma.

Al riguardo mostra i suoi pregi l'eccentrica, ma in ogni caso brillante, interpretazione che del principio verum-factum, e conseguentemente del *facere vichiano*, ha dato Sandra Rudnick Luft. Dalla discussione condotta, dobbiamo darle ragione quando sostiene che il *facere vichiano* non è un principio epistemologico ma "la costruzione ontologica di un reale mondo sociale di concrete istituzioni sociali".<sup>697</sup> La differenza fra l'interpretazione della Luft e quella di altri studiosi è che la fase umana viene interpretata da questi autori come raggiungimento del soggetto moderno a cui è possibile applicare il principio verum/factum in senso epistemologico. Si può conoscere ciò che si fa, appunto, alla luce dell'identità fra soggetto e oggetto. Sandra Luft sostiene che anche nella terza fase l'uomo continua ad essere un "fattore" in cui in principio deve ancora essere interpretato come capacità di creare il nuovo. Questa interpretazione ci sembra qui condivisibile, con una precisazione importante. Non è appropriato, a mio avviso, chiudere la soggettività vichiana all'interno di una logica dicotomica in cui ragione e fantasia rappresentano i termini estremi e mutualmente escludenti. La caratteristica della soggettività vichiana nella terza fase è una sostanziale e profonda ambivalenza. È corretto dire che la razionalità, intesa anche in un senso schiettamente moderno, è la caratteristica fondamentale della fase umana, ma è necessario sottolineare con forza che l'uomo *deve* mantenere viva anche la fantasia, pena il dissolvimento della socialità nello stadio di barbarie della riflessione. La soggettività vichiana non è mai chiusa ma sempre attraversata da una costitutiva ambivalenza che si riflette nella

---

695 F. Botturi, *Tempo, linguaggio azione*, cit. pp.25-26. Amerio, *Sulla vichiana dialettica della storia* in A. Corsano et al. *Omaggio a Vico*, Napoli : A. Morano, 1968

696 *SN* 44 par. 342.

697 S. Rudnick Luft, *op. cit.* p. 47.

natura tanto della razionalità quanto della fantasia. A nessuna dei due è delegato il compito di “esaurire” o “compiere” l'umano, che si mostra, piuttosto nella capacità attraverso la ragione e la capacità creativa di affrontare i problemi materiali della socialità, da un punto di vista non individuale.

È evidente che ci troviamo di fronte ad una interpretazione radicale del costruttivismo vichiano. Credo che questa idea colga perfettamente la tensione, implicita ma ben percepibile, che Vico ha verso la novità, verso la capacità effettiva, materiale, di immaginare e creare nuove istituzioni. La rigida identificazione soggetto-oggetto di conoscenza, che la Luft considera l'errore fondamentale della critica vichiana, rischia di intrappolare la potenza della fantasia. È la conservazione di questa radicale capacità creativa che è intrinsecamente barbara, perché non addomesticata, che permette la dinamicità della forma politica, senza la quale, a mio parere, diventa davvero necessario il percorso che porta alla monarchia e al declino. Questo è anche il motivo profondo, a mio parere, della convinzione vichiana di una maggiore perniciosità della barbarie della riflessione rispetto a quella del senso. Se infatti la barbarie del senso ha una costitutiva capacità creativa la barbarie della riflessione indica uno stato di immobilità e impotenza immensamente più difficile da combattere. È uno stato statico, e non dinamico.<sup>698</sup>

In maniera estremamente appropriata Alain Pons richiama l'attenzione sul significato esatto della parola “riflessione” che significa anche “ritornare su sé stessi”.<sup>699</sup> Con la parola riflessione Vico indica dunque l'uso della ragione per il proprio tornaconto, il proprio utile. È interessante notare che lo stesso processo di ripiegamento su sé stessi che si verifica nel passaggio dalla repubblica alla monarchia è lo stesso che si presenta nel passaggio, si potrebbe dire, dalla ragione alla riflessione. Questo passaggio è anche testimoniato dallo slittamento semantico del detto *nosce te ipsum* che da identità di gruppo diventa riflessione su sé stessi. Questa mitologia plebea subisce un processo che si potrebbe chiamare di “addomesticamento” che causa la perdita del significato politico per assumere una valenza moralista ed individualista. Inoltre, lo svelamento del mito, tipico della barbarie della riflessione rende inagibile la strada che dal mito conduce all'etica, alla possibilità di un discorso non puramente egotistico e utilitaristico.<sup>700</sup> Questo è anche il motivo che spinge Vico, e questa rappresenta una delle linee di continuità che lega tutta l'opera sua, a indicare come pericolosa l'attenzione esclusiva nei confronti della critica

---

698 G. Bedani, *op. cit.* p. 160, secondo cui la razionalità è priva di elementi di dinamismo. Per Bedani questa prospettiva è presente in Vico fin dal *De Ratione* nel rifiuto della guida di una élite illuminata. *Ivi*, p. 155. Si potrebbe anche dire che i barbari in senso proprio sono quelli “civilizzati” ma affetti dalla barbarie della riflessione. Vedi, R. Droit, *Généalogie des barbares*, Odile Jacob: Paris, 1997 pp. 237-240 e anche A. Pons, *L'idée de civilisation chez Vico*, in B. Binoche (ed.), *Les Équivoques de la civilisation*, Sayssel: Champ Vallon, pp. 54-80.

699 A Pons, *Vico and the barbarism of reflection* in *New Vico Studies*, (1998) vol. 16.

700 Sulla relazione fra mito e sfera dell'eticità vedi R. Bassi, *Favole vere e severe*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2004, p. 17.

a scapito della topica, sola capace di un discorso davvero inventivo.<sup>701</sup>

Possiamo concludere affermando che le espressioni “corso”, “ricorso” e “barbarie” appaiono delle analogie il cui contenuto empirico non è aprioristicamente determinato, e senza giudizi di valore definitivi, impossibili nelle complesse stratificazioni della Scienza Nuova. Tutti i concetti vichiani hanno una doppia lettura, e subiscono continui *detournement*. Vediamo ad esempio, nel paragrafo intitolato *Corollario de' costumi eroici*<sup>702</sup> la torsione singolare, tutta vichiana, che viene data al concetto di natura eroica. Immagine di tale natura sono per Vico i *patacones* (gli abitanti della Patagonia) “di cortissimo intendimento, di vastissime fantasie, di violentissime passioni.” È una immagine tradizionale, se vogliamo, nonostante l'appellativo eroico non sarebbe certamente stato utilizzato da un Locke. Questa debolezza della riflessione ricompare nei contadini. Tuttavia gli eroi (*patacones* o contadini) “erano aperti risentiti, magnanimi e generosi qual è da Omero descritto Achille, il massimo di tutti gli eroi della Grecia.” E, conclude Vico, riprendendo Aristotele, gli eroi non sono “né ottimi né pessimi, ma di grandi vizi e di grandi virtù mescolati.” Niente di tutto ciò, credo di poter dire, potrebbe essere sostenuto da altri che da Vico. La sostanziale equivalenza che egli vede fra *patacones*, contadini, e Achille non è pensabile in altro modo se non pensando una “storia ideale eterna che scorre sopra le nazioni” che rende equivalenti, da un punto di vista funzionale e strutturale, fatti sociali che avvengono in luoghi e tempi diversi.<sup>703</sup>

Concludendo, possiamo dire che la più importante intuizione vichiana al riguardo è la natura duplice della barbarie. La barbarie non è solo uno stato di ignoranza e balbuzie, quella del senso, ma è anche un “raziocinare” senza fantasia, senza la capacità poetica di attribuire significati metaforici, quella della riflessione e non è un caso che uno dei temi in cui la distanza fra Vico e Hobbes si manifesta è proprio quello della metafora.<sup>704</sup>

Il ricorso, in questa ottica non è solo la decadenza, ma contiene sempre la possibilità di un nuovo inizio, di una ri-creazione. Il ricorso e la barbarie non sono meramente figure della decadenza, ma sono, per questa intrinseca duplicità, lo spiazzamento definitivo della linearità storica, tanto nel senso del progresso tanto in quello della decadenza stessa. È in questo spazio grigio, senza destino manifesto, che si verifica la possibilità della politica e della libertà, e la prospettiva della novità, dell'originalità. L'arcano è svelato in un breve testo che Vico aveva pensato come appendice ma poi rimasta esclusa dalla pubblicazione del 1744, la *Pratica di*

---

701 Fin dal *De Ratione* Vico cerca di recuperare l'importanza della topica, anche se in un contesto che suona soprattutto pedagogico. Vedi soprattutto *De Ratione*, p. 107.

702 SN 44par. 708

703 Interessanti sono le considerazioni di S. Landucci, che osserva come gli americani in Vico siano comunque inseriti in un percorso storico, senza che vi sia una equivalenza fra americani e bestioni-selvaggi. Non ci sono per Vico “popoli senza storia”. Vedi S. Landucci, *op. cit.* pp. 288-289.

704 Per Hobbes l'uso metaforico delle parole è un “abuso del discorso”. T. Hobbes, *Leviathan*, cit. cap. 4.



*Scienza Nuova*. “Dee qui nel *Fine* guardarsi a rovescio la *Figura* proposta nel *Principio*.”<sup>705</sup> La barbarie è anche un atto catartico, un recupero della creatività, dell'eroismo, al limite potremmo dire del *costruttivismo* seppur nel senso singolarissimo che assume in Vico.

## 8. Vico: moderno, antimoderno, postmoderno

La diatriba sulla “modernità” o meno di Vico ha impegnato molto gli interpreti del filosofo napoletano, ma è probabilmente insolubile in maniera definitiva. Nel recente passato, questa polemica ha toccato punti di dissenso anche aspro fra alcuni importanti specialisti. Da una parte Paolo Rossi che afferma la non-modernità di Vico e il suo scarso aggiornamento dei dibattiti a lui contemporanei, ritenendosi ampiamente supportato da autori quali Nicolini, Battistini, Piovani. Di contro quelli che Rossi chiama “devoti vichiani” fra cui Badaloni, Caporali, Cristofolini, Costa, che sostengono l'adeguatezza della preparazione vichiana e la sua piena partecipazione ai dibattiti del suo tempo.<sup>706</sup> Da parte nostra, più che sottolineare la modernità, l'attualità, di Vico tenderemo di mostrare l'alterità di Vico al progetto della modernità “vincente” *per come intesa nel primo capitolo* racchiusa nel meccanismo soggetto-stato-progresso cercando quindi, per usare una espressione di Franco Battistrada, di vedere Vico come “filosofo di una modernità non realizzata”.<sup>707</sup> Cercheremo di mostrare alcuni temi comuni, il modo in cui essi sono stati affrontati, e gli scarti più o meno profondi. La tesi, provvisoria, che esporremo è che non c'è, almeno al livello filosofico-politico, una vera contrapposizione fra l'ignoranza degli scritti contemporanei a Vico e l'attualità del suo contributo. Possiamo prendere assolutamente sul serio l'affermazione di Vico di aver smesso di leggere libri da anni. Vico, da pensatore “epocale”, si è accorto che il meccanismo avviato dai pensatori giusnaturalisti, e dai cartesiani, aveva creato un modo di pensare che tendeva a riassorbire al suo interno l'intera struttura del sapere storico, un meccanismo potente e davvero radicale, rispetto al pensiero classico e cristiano-medievale. Dal suo punto di vista, poco senso avrebbe avuto dibattere con i pensatori suoi contemporanei senza smontare prima quei presupposti, senza criticare la modernità “dal suo nascimento”.

---

705 SN 30, p. 511. Seguendo l'edizione critica, lasciamo nel testo maiuscole e corsivi decisi da Vico.

Sull'importanza capitale del ricorso vedi l'ultimo capitolo del testo di Mazzotta, intitolato appunto *Il ricorso* un nuovo modo di vedere. G. Mazzotta, *op. cit.*

706 Per un efficace riassunto di questa polemica vedi F. Lomonaco *I “devoti” di Vico in Italia: a proposito di una recente polemica* in *Educação e filosofia*, (2001) vol. 15, no 29. Il testo di Rossi che ha dato inizio a queste polemiche è *Le sterminate antichità* 1969 poi riscritto e ripubblicato nel 1999 insieme ad altri scritti che narrano di questa polemica P. Rossi *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Scandicci: La nuova Italia, 1999.

707 F. Battistrada *Per un umanesimo rivisitato: da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica di liberazione*, Milano: Jaca book, 1999. La citazione è il titolo del capitolo 9.

La differenza essenziale fra Vico e il giusnaturalismo moderno è che mette in radicale discussione l'idea che il conflitto debba essere espulso dall'ordine civile. Come sostiene Botturi “Al fondo del giusnaturalismo moderno insomma Vico, con piena lucidità, vede stare il *problema della coniugazione di razionalità e conflittualità*.<sup>708</sup> Il conflitto è il motore che produce l'evoluzione delle forme di governo, giustificato eticamente perché l'uguaglianza naturale è perseguibile solo, stante la radicale opposizione fra nobili e famoli, da un costante impegno di questi ultimi a mettere in pratica tale uguaglianza. Il conflitto, dunque, non è neanche il frutto avvelenato delle passioni o, meglio ancora, è un frutto delle passioni ma non è detto che sia avvelenato. Le nazioni non nascono da una logica della fondazione, ma da una logica del conflitto.<sup>709</sup>

Possiamo essere ancora più radicali. La modernità giusnaturalista con il contratto crede di aver risolto il problema del “bene comune”, pur inteso in maniera minima e negativa come sopravvivenza fisica, proprio a patto di rinunciare alla politicità delle lotte e al conflitto. Tale meccanismo è completamente estraneo a Vico. La lotta, l'identificazione del nemico, o semplicemente il politico permane all'interno della comunità. La sovranità in senso moderno, fa capolino a stento fra le mille pieghe della *Scienza Nuova*, ed è un luogo estremo, e comunque, di staticità quasi solo teorica.

Ma se all'origine della società politica non c'è il contratto dobbiamo allora supporre la presenza di un ordine naturale o c'è una terza via? Il rapporto di Vico col moderno ruota intorno questo interrogativo fondante: Vico è un costruttivista o no? A mio parere, la risposta è, come spero sia emerso con forza, affermativa, pur con due distinguo essenziali. Vico attacca il costruttivismo moderno sia “dall'alto” sia “dal basso”. Il primo aspetto riguarda la presenza di elementi strutturali, ideali e meta-intenzionali. È innegabile che le scelte dell'uomo siano in un certo senso limitate, se non altro dalla funzione autoconservativa, quasi-biologica, dei gruppi sociali. Il secondo riguarda l'attacco alla solidità, alla monoliticità, all'olismo del costruttivismo moderno, al quale Vico contrappone una provvisorietà estrema delle modalità di “dispiegamento” della storia ideale, delle modalità di pensiero e della stessa idea di “essere umano”. La vittima di questo duplice attacco non è solo il costruttivismo moderno ma soprattutto il soggettivismo individualista.<sup>710</sup>

L'idea di “soggetto” non è oggetto di riflessione teorica esplicita in Vico.<sup>711</sup> L'unico sforzo di Vico è quello, comunque rilevante, secondo cui l'uomo non è altro che “mente, corpo, favella”<sup>712</sup>

708 F. Botturi, *La sapienza della storia*, cit. p. 319.

709 R. Caporali, *Heroes Gentium*, cit. p. 189.

710 G. Carillo, *op. cit.* pp. 52-53, vede in effetti il soggettivismo come primo bersaglio polemico vichiano.

711 Lo nota G. Patella, *Senso corpo poesia* p. 87, in cui sottolinea l'importanza del corpo inteso nella duplice accezione di unità corporea dotata di senso, ma anche come corpo collettivo. Su questo torneremo nel terzo capitolo.

712 *SN 44*, par. 1045.

Questa triade, tuttavia, non è sufficiente a “fondare la politica” perché “favella” e politicasi sviluppano contemporaneamente e parallelamente. L'individuo, inteso come soggetto politico razionale, appare a Vico, ma qui, visto il suo silenzio al riguardo possiamo solo fare ipotesi, come l'ultima idea della ragione, la soglia che separa la forma politica “umana” dalla barbarie della riflessione. Già questo segna uno scarto rispetto alla logica della filosofia politica moderna. L'unica traccia possibile da seguire per definire le qualità del singolo sono le discussioni su conato, autorità, libertà.

Dobbiamo ancora risalire al cominciamento, ossia, all'ingresso nella grotta. Il primo atto umana è un atto di repressione dei suoi istinti, che Vico indica con la parola conato, la capacità dell'uomo di tenere a freno “i moti impressi alla mente dal corpo”. Questo primo atto di libera volontà dell'uomo è un atto causato dal corpo stesso attraverso l'istinto della paura Vico pone, ancora una volta, al centro della sua filosofia il corpo, su cui si fonda in ultima istanza il libero arbitrio dell'uomo. Infatti il conato è alla base del concetto vichiano di “autorità umana” cioè “il libero uso della volontà, essendo l'intelletto una potenza passiva soggetta alla verità”. Di importanza fondamentale è l'affermazione di Vico secondo cui “l'autorità umana, con tutta la sua eleganza filosofica di proprietà d'umana natura, non può essere all'uomo nemmen da Dio senza distruggerlo.”<sup>713</sup> Vico ci sta dicendo qui che l'uomo è autore dei suoi atti, e indica in ciò l'aspetto fondamentale dell'uomo. Non è certamente il caso di entrare nel dettaglio dei rapporti fra provvidenza e libero arbitrio. Valgano ancora le considerazioni che abbiamo fatto in precedenza. La provvidenza agisce in maniera immanente, ed è indistinguibile dalle strutture mentali e sociali create dall'uomo. Ciò vuol dire che la libertà politica dell'uomo è assolutamente garantita, ad un livello filosofico-politico. In altre parole, la genealogia dell'ordine politico è da far risalire alla libertà e creatività dell'uomo, coerentemente con il principio della fatticità della storia o, se si preferisce, della politica. Collegare autorità, libertà e politicità, permette di non dare del termine conato una declinazione eccessivamente materialista e determinista, ponendolo in un orizzonte di socialità

Il quadro può essere complicato ulteriormente da altre considerazioni. Il termine “autorità” ha in Vico due accezioni che si richiamano reciprocamente. Nella prima intende l'autorità nel senso della “proprietà” degli atti, ma anche della terra, perché sempre in Vico l'entrata in grotta significa anche l'inizio della vita stanziale e dunque dell'agricoltura, che dà origine alla autorità come responsabilità degli atti. Il secondo è il significato di autorità nel senso del dominio politico.

Si vede subito che, con un'altra mossa tipicamente vichiana, la dimensione individuale e astratta

---

713 SN 44, parr. 387-388.

è inestricabilmente legata ad una dimensione sociopolitica.<sup>714</sup> Il libero arbitrio non è completamente indipendente dalle circostanze, ma si “accerta con il senso comune”.<sup>715</sup> Si tengano, anche qui, conto delle considerazioni sulla natura non semplicemente “unificante” del senso comune. Il libero arbitrio è sempre situato in un contesto da cui si traggono le strutture del significato ma in cui si può agire poeticamente-polemicamente. Per essere certo (i.e. pratico), e non solo vero, (i.e. astratto) il libero arbitrio deve essere immerso nella dimensione della comunità e della collettività.

Il nesso libertà-autorità è dunque intrinsecamente polemico.<sup>716</sup> L'essere autori, cioè l'essere liberi, degli eroi comporta l'essere sottomessi dei famoli, a cui è oggettivamente negato l'accesso ad una mitopoiesi quale quella della grotta, e deve costruire la propria autorità-libertà, spezzando l'autorità degli eroi attraverso una diversa autocostruzione mitopoietica. In questa costruzione si spiega l'origine non razionale tanto della sovranità tanto della proprietà. E ciò spiega l'origine profonda dell'importanza delle leggi agrarie come luogo del conflitto nella filosofia vichiana. Secondo Carillo l'autorità è assunta da Vico come “esito vincente di una psicomachia, di un *polemos* infrasoggettivo”.<sup>717</sup> Il dominio di sé è precedente, e rende pensabile, il dominio esterno, in quanto rende possibile l'autorità intesa come “proprietà”.

Gli elementi messi fin qui in risalto, il corpo e il dominio su esso, e il doppio significato della parola autorità mostrano le coordinate essenziali per la discussione sul soggetto politico.

Il soggetto della politica, in senso proprio, non esiste in quanto capacità di fondare razionalmente il politico e non è dunque un caso che il tema non sia oggetto di una discussione esplicita nella Scienza Nuova, scelta, secondo il condivisibile parere di Giuseppe Mazzotta, consapevole.<sup>718</sup>

Ogni sforzo di rintracciare la dottrina di Vico a proposito del soggetto deve tener conto di due elementi che tendono a confliggere. Da un lato è una dottrina “dell'autoinvenzione” dall'altro afferma la centralità della dimensione sociale, senza la quale l'uomo non avrebbe neanche gli strumenti per autocostruirsi.

Secondo Lionel Rubinoff “Vico afferma, forse per la prima volta nel pensiero occidentale, una

---

714 Su questo vedi anche F. Nicolini, *op. cit.* nel suo commento ai parr. 287-288.

715 *SN* 44, par. 141.

716 Vedi D. Pasini, *Problemi di filosofia della politica*, Napoli: Jovene, 1977. pp. 120 ss. Pasini coglie bene l'impossibilità di una chiusura razionalistica dell'ordine che deriva da questa concezione. Legge in maniera diversa il nesso autorità-libertà. Pur riconoscendo l'importanza della frattura eroi-famoli, non coglie il doppio significato del termine autorità schiacciandolo sul significato esclusivo di dominio politico. La filosofia di Vico si porrebbe dunque il compito di risolvere, in qualche modo, la dicotomia autorità libertà.

717 G. Carillo, *op. cit.* p. 387.

718 G. Mazzotta *op. cit.* trad. it. p. 6-7. Secondo Mazzotta il luogo della soggettività vichiana è costituito dall'autobiografia. In particolare Mazzotta vede nel ricorso alla terza persona il segno di una scelta epistemologica che pone il soggetto in non-coincidenza con sé stesso. “l'io è sempre altro, non sono più la persona che ero in passato”. Ancora più radicale J. Trabant, *op. cit.* p. 8, che parla di “rifiuto dell'io”.

dottrina dell'auto-invenzione (*self-making*)” per quanto ben delimitato da limiti *a priori*.<sup>719</sup> Questa tesi, almeno nella sua forma più netta, è da respingere. Mazzotta mette bene in evidenza la presenza di una dottrina dell'autoinvenzione nell'umanesimo rinascimentale, ad esempio, in Pico della Mirandola. L'uomo di Pico è privo di una essenza determinata ed è inserito in un costante divenire, stretto fra i due estremi della degradazione bestiale e l'elevazione alle sfere angeliche.<sup>720</sup> L'autoinvenzione vichiana è meno radicale, e anche meno metafisica. L'alternativa della degradazione bestiale, che pure esiste, è nell'ottica vichiana da un lato reso quasi impossibile dalla provvidenza, dall'altro non si tratterebbe neppure di una scelta, ma di una conseguenza involontaria di una società che rinuncia anche agli elementi primi della società, sepoltura, matrimonio, religione.<sup>721</sup> L'altro estremo, l'elevazione ad angeli è semplicemente impossibile per Vico, che rimane pensatore cristiano e, pertanto, considera l'uomo irrimediabilmente caduto a causa del peccato originale. La tragicità dell'uomo vichiano sta proprio in questa impossibilità di definirne i confini, e nell'impossibilità di essere signore di sé stesso fino in fondo. Elevazione e degradazione possono essere comprese, in Vico, solo socialmente. L'uomo è “condannato” alla socialità perché, semplicemente, da solo non esisterebbe neanche, è un bestione. Attraverso i sensi e la poesia si costruisce, si autoinventa e arrivare al *cogito* non significa affatto una fine, né il fine, della storia o dell'uomo, perché all'interno della razionalità, come abbiamo visto, sono contenute le premesse per il suo rovesciamento.

Da questa discussione emerge con forza la natura dialogico-conflittuale della soggettività vichiana. Tanto il momento che ho chiamato politico-poetico quanto quello politico-polemico si svolgono in una dinamica necessariamente relazionale, una dinamica congiunturale che né precede né segue il momento di produzione della soggettività.

Vogliamo infine richiamare un'altra dimensione del pensiero vichiano che è rimasta implicita finora, la dimensione eminentemente corporea dell'umanità vichiana. Ciò che vogliamo mettere in evidenza è la presenza costante ed ineliminabile del corpo come parte della soggettività, anche della soggettività politica, grazie alle “bellissime facoltà che provengono dal corpo.” È il corpo stesso parte della storia. Coglie nel segno, ci pare, Mazzotta nel considerare centrale, nell'elaborazione di questa tematica da parte di Vico, l'episodio con cui apre l'Autobiografia. In una pagina celebre Vico racconta di una caduta da una scala avuta all'età di sette anni, che gli causò la frattura del cranio, tanto grave che il medico “ne fe' tal presagio: che egli o ne morirebbe o arebbe sopravvissuto stolido.”<sup>722</sup> Il presagio, sottolinea Vico, non si avverò ma la

---

<sup>719</sup> L. Rubinoff, *op. cit.* pp. 102-104.

<sup>720</sup> G. Mazzotta, *op. cit.* pp. 37-38.

<sup>721</sup> Vedi anche P. Winch, *op. cit.* p. 155-156.

<sup>722</sup> *Vita* p.5

lunghissima convalescenza, tre anni, portò ad un ritardo nella sua formazione personale. Secondo Mazzotta questa il racconto di questa caduta è il “segno della carnalità del soggetto”.<sup>723</sup> In effetti certamente è presente in questo aneddoto l'idea che il segno della del corpo sia ineliminabile dalla storia del pensiero. Tuttavia credo che il corpo non sia un limite, un ostacolo, come questo aneddoto sembra affermare implicitamente. Le passioni, sono anche lo stimolo primario alla socialità, fonte della fantasia che, già dall'autobiografia, è la grande capacità dei giovani, che merita di essere coltivata con studi appropriati.<sup>724</sup> Questa interpretazione è coerente con quanto risulta dalla lettura della *Scienza Nuova*, dall'attenzione rivolta da Vico al collegamento fra mente e corpo. Sono le passioni del corpo, la paura e la vergogna, che provocano il primo gesto del conato, la limitazione del puro istinto. È il corpo stesso, negli uomini primitivi che fornisce per analogie e metafore il primo vocabolario, come dimostra l'attenzione alle etimologie che segnalano l'idea di una traccia del corpo sulla soggettività politica. Su alcune vogliamo richiamare l'attenzione, perché ci paiono particolarmente utili a dimostrare le nostre tesi. La prima è l'etimologia del verbo essere, che avrebbe la stessa origine del verbo mangiare. Il verbo essere, il più astratto di tutti i verbi, proviene dalla funzione biologica che assicura l'esistenza, che viene così a dipendere, a livello tanto simbolico quanto materiale, dalla funzione corporale. Come molto spesso sempre in Vico, le etimologie non hanno valore alla luce della loro erudita accuratezza, ma misurano la propria validità e la propria verità nel significato che il filosofo *ritruova*. È lo scarto che il filosofo inserisce fra significato e significante che rende le etimologie vichiane parte integrante della sua scienza. L'etimologia vichiana è una tattica di sovversione, nonché una pratica di svelamento che mostra il percorso dalla barbarie all'umanità ma anche la possibilità del ritorno, indicata dalla traccia che i significati della parola portano con sé.<sup>725</sup> Possiamo dire che, se è vero, come è stato detto, che in Vico ogni parte della *Scienza Nuova* è una ricapitolazione dell'opera completa, quasi come una composizione frattale, è necessario estendere questa considerazione anche alle singole parole, che così costituiscono una forma di narrazione “ultra aforistica”. In questo caso conta, più dell'attendibilità della derivazione, l'intenzione che Vico manifesta di dimostrare la traccia del cominciamento corporeo dell'esistenza. In maniera ironicamente anticartesiana, crediamo senza tradire lo spirito vichiano, possiamo dire che per essere non basta pensare, bisogna mangiare. Sempre a proposito del soggetto, è importante sottolineare un'altra etimologia filosofica vichiana. La parola in oggetto, questa volta in ottica hobbesiana, è *persona*. Vico, come Hobbes, sottolinea la derivazione dal greco “persona” nel significato di “maschera”. Tuttavia l'etimologia più profonda non è legata all'origine teatrale, cioè il verbo *personari* “risuonare

723 G. Mazzotta *op. cit.* p. 12.

724 *Vita* pp. 34-35.

725 Per questa interpretazione dell'etimologia vedi N. Struever, *Fables of Power*. cit. In particolare pp. 115-121.

dappertutto”, “ma dev'esser venuto da *personari*, il qual verbo congetturiamo aver significato “vestir pelli di fiere” (lo che non era lecito ch'a soli eroi), e ci è rimasto il verbo compagno *opsonari*, che dovette dapprima significare “cibarsi di carni selvaggine cacciate”.<sup>726</sup> Mazzotta nota opportunamente che per Vico, contro Hobbes, la maschera non è una messa in scena del passaggio dall'uomo nello stato di natura all'individuo come soggetto, ma è il segno di uno status superiore, e quindi di una organizzazione sociale eroica. Il concetto di persona, in altre parole, fingendo una spoliticizzazione, è l'occultamento del momento violento originario della politica.<sup>727</sup> A queste considerazioni vogliamo aggiungere che questa etimologia, ancora una volta, vada a contrapporsi alla costituzione razionalistica del soggetto. “Persona” è sia il segno dell'originario antagonismo che ha prodotto le città, e anche della ferinità costitutiva dell'uomo che rimane corpo primordiale, come si evince anche dal riferimento al cibo anche in questo contesto, anche una volta smarrito il significato originario delle parole.

Vogliamo segnalare un'ultima etimologia, anche se il termine è stavolta improprio, che rappresenta un'ulteriore *displacement* dell'ottica cartesiana e che segnala l'origine sociale dell'individuo. Vico discute, in diversi punti della Scienza Nuova l'origine del detto “nosce te ipsum”. Questo motto è l'espressione simbolica della ricerca dell'uguaglianza naturale da parte delle plebi di Atene e solo successivamente reso precetto morale.<sup>728</sup> Il soggetto originario di questo motto, il “chi” debba conoscersi non è rivolto all'individuo, ma alla classe, ad un gruppo che condivide la necessità di sottrarsi a condizioni sociali di sottomissione e per instaurare condizioni di uguaglianza. Mazzotta vede qui una larvata critica a Cartesio, all'Io come oggetto di conoscenza e alla sua astoricità.<sup>729</sup> Condividiamo questo rilievo, con l'unica aggiunta che non è solo l'ottica cartesiana ad essere messo in discussione, ma tutto l'insieme delle filosofie che Vico bolla con l'appellativo di “monastiche” fra cui epicureismo e stoicismo.<sup>730</sup>

Queste considerazioni conducono ad una antropologia che mette in forte discussione la pensabilità di una soggettività razionalistica. A mio parere è necessario cercare l'idea di soggettività vichiana, più che il soggetto vichiano, all'incrocio fra i due assi politico-poetico e politico-polemico. Sul primo aspetto richiama l'attenzione Francesco Botturi, secondo cui è “la *forza pragmatica del linguaggio* a costituire la chiave ad un tempo della riunificazione della tradizione linguistica e delle riconciliazione del logos con la relazione sociale.” Attraverso il linguaggio la dimensione della comunicazione e la dimensione dell'azione, che è qui da

---

<sup>726</sup> Sn 44, par. 1033-1034.

<sup>727</sup> G. Mazzotta, *op. cit.* pp. 171-172.

<sup>728</sup> Sn44, par. 416-1043. Nicolini sottolinea che sono l'intera ricostruzione sia dell'origine politica, sia l'attribuzione a Solone, sia la presenza ad Atene sia l'interpretazione secondo cui Solone stesso abbia dato origine alla democrazia ateniese siano invenzioni vichiane. F. Nicolini, *op. cit.* p. 156. Come sempre in Vico è da sottolineare il significato filosofico che Vico inserisce nella ricostruzione storica.

<sup>729</sup> G. Mazzotta, *op. cit.* p. 175.

<sup>730</sup> Sn44, par. 130.

intendersi come creazione, ma anche come ri-creazione, del legame sociale, il sapere dell'uomo può superare il solipsismo razionalistico del soggetto moderno. Secondo Botturi “la critica alla coscienza cartesiana è condotta in forza di un mentalismo trascendentale linguisticamente qualificato”. In altre parole il soggetto si costituisce linguisticamente e discorsivamente.<sup>731</sup> Queste considerazioni, che si rifanno alle teorie discorsive di Apel, sono importanti e meriterebbero una discussione più ampia di quella che possiamo dedicargli.<sup>732</sup> Il problema, di questa lettura è che l'attenzione all'aspetto trascendentale e linguistico tende a dare alla soggettività e alla socialità un carattere meno materiale e conflittuale di quanto suggerisce il testo vichiano. In altre parole viene a mancare l'aspetto che abbiamo chiamato politico-polemico. Credo che sia riduttivo considerare il facere vichiano solo o prevalentemente linguaggio. L'attenzione al carattere trascendentale e aprioristico delle strutture del linguaggio rischia di occultare la natura dualistica e antagonistica della società umana vichiana. Il mito e il linguaggio hanno una doppia natura, che permette di essere motivo di unione fra famoli ma anche di separazione fra famoli ed eroi. Fra questi due gruppi il linguaggio non è affatto trasparente. Vi è certamente una comunicabilità che è, appunto, puramente linguistica, assicura cioè la reciproca comprensione degli enunciati. Ma tale frattura non è sanabile in maniera meramente discorsiva. La lingua, o meglio il sistema semantico, dei famoli e la lingua degli eroi sono diverse e diversi sono i miti che regolano l'autocoscienza di classe. Soprattutto la conciliazione aristocratica del conflitto fra patrizi e plebei, quasi impossibile ma da non escludere completamente, non avviene attraverso un accordo linguistico, o sulle procedure, ma sul soddisfacimento dei bisogni materiali. Botturi naturalmente si rende conto della presenza di tale conflitto, ma dà la preminenza alla comunicabilità che attraversa la frattura sociale vichiana. Secondo Botturi il principio di universalità avanza attraverso un processo di sempre maggiore comunicazione.<sup>733</sup> Questa lettura mi sembra riduttiva e non dà sufficientemente rilievo, a mio avviso, agli elementi antagonistici del modo vichiano di pensare lo sviluppo storico, molto più simile a quello machiavelliano di quanto non sembri trasparire dalla pagine di Botturi.<sup>734</sup>

Il soggetto vichiano è dunque estremamente complesso, al punto che, in effetti, non crediamo sia pertinente usare questa espressione ma piuttosto quella di “attività soggettiva”.<sup>735</sup> Con questa

731 F. Botturi, *Tempo linguaggio azione*, pp. 111-114.

732 K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn: Bouvier, 1963, trad. it. *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico* Bologna: Il mulino, 1970. Apel sostiene che alla base della conoscenza storica vichiana ci sia una “filologia” trascendentale, che pone il principio del verum/factum come condizione di possibilità della conoscenza storica.

733 F. Botturi, *Linguaggio tempo azione*, cit. pp. 122-123.

734 Gli studi più interessanti su questo legame sono quelli di R. Esposito *La Politica e La Storia*. Napoli: Liguori, 1980, e, più recentemente M. Vanzulli. *La soglia invalicabile della politica. Su Machiavelli e Vico*, cit.

735 Il richiamo è all'idea di Stephen Otto che oppone l'idea dell'io penso Cartesiano, fondante gli atti dell'ingegno all'idea di Vico di una “attiva soggettività” dell'ingegno. Questo gesto non mi pare però sufficiente, perché sembra sempre proporre una “soggettività” originaria, per quanto vichianamente dinamica. V. Vitiello, S. Otto, *Vico-Hegel: la memoria e il sacro*, Napoli: La città del sole, 2001, p. 58.



espressione vogliamo dare conto dell'idea di una sostanziale inattingibilità del “soggetto ultimo” nel pensiero vichiano. In altre parole anche la natura del soggetto è quella tipicamente vichiana, che si situa nell'ordine della storicità e delle “guise” che rende privo di senso la pretesa di parlare di una sostanza originaria che costituisce l'uomo. Vi è una sorta di “principio di indeterminazione” nell'attenzione che Vico pone a questo tema. Se si vuole definire il soggetto, la sua posizione, è possibile solo astraendo in maniera cartesiana, al prezzo però di non riuscire a cogliere la sua dinamicità e la sua storicità, in definitiva, la sua concretezza. Al contrario, e Vico si pone piuttosto a quest'altezza, se ne può determinare il dinamismo, l'attività, al prezzo però della rinuncia ad una definizione dell'Io come punto di analisi privilegiata. L'attenzione, allora, deve essere posta all'interno di un campo che è triplice ed è costituito dal corpo, traccia della ferinità originaria, dalla sua attività poetica, e dalla sua attività polemica.

Se l'attività soggettiva vichiana è strettamente legata al corpo, essa non è meno legata al momento sociopolitico. Potremmo dire, anzi, che Vico, nel momento in cui dà all'uomo la possibilità di fare, ne enfatizza proprio l'aspetto sociale e collettivo.<sup>736</sup> Dobbiamo intendere questa affermazione in maniera molto forte. Vico, infatti, non si limita solo, com'è ovvio a ridurre a universali fantastici i personaggi mitici come Ercole, Anteo, o personaggi semi-mitici come Omero ma anche personaggi storici come Solone. I grandi uomini, dunque, non valgono, in sé, ma in quanto simboli di una identità collettiva, plebea nel caso di Solone. Paradossalmente, Vico, se esalta il facere collettivo “dal basso” tende a ridurre a essa anche il ruolo dei “grandi uomini”. Il rapporto fra singolo e gruppo non è mai risolvibile nel prevalere di una dimensione o dell'altra. La sociologia vichiana dunque, come osserva correttamente Werner Stark Vico non è né quella di un individualista, che vede la società come un artefatto analitico, né quella di un organicista che rifiuta il valore dell'individualità.<sup>737</sup>

Qual è, dunque, il rapporto fra Vico e la modernità? Su tale problema si esprime molto chiaramente, e per molti aspetti in maniera condivisibile, Riccardo Caporali secondo cui il libro quarto della Scienza Nuova è uno “straordinario elogio della modernità” in cui viene descritta il raggiungimento dell'uguaglianza, attraverso un riconoscimento giuridico, prima ancora che filosofico, della piena umanità dei famoli.<sup>738</sup>

Dobbiamo però proporre alcune precisazioni a questa posizione, anche se probabilmente, esse sono dovute soprattutto alla sfuggevolezza del concetto di “modernità”. “L'individualismo la soggettività esasperata” afferma Caporali, “non vale come 'critica della modernità' come denuncia antimoderna del moderno”.<sup>739</sup> Il mio punto è che si possa essere “critici del moderno”,

---

736 Vedi E. Nuzzo, *op. cit.* p. 47.

737 W. Stark, *Vico's sociology of knowledge* in G. Tagliacozzo et al. *Vico and contemporary thought*, cit. p. 298.

738 R. Caporali, *La Tenerezza e la barbarie*, cit. p. 118, ma vedi in generale tutto il capitolo V.

739 Ivi, p. 125

come io credo che sia Vico, senza essere “antimoderni”. O meglio, si può pensare la modernità in modi plurali. E in effetti Vico sembra pensare a due modernità, quando sostiene la tesi di una “scambievolezza” tra monarchia e libertà popolare.<sup>740</sup> Nella prima troviamo le logiche della sovranità e del contratto, nella seconda troviamo il governo diretto, o comunque forme radicali di partecipazione diretta al governo, con il cittadino che non delega al sovrano la propria capacità politica. Se è vero che Vico non è un antimoderno, almeno non nel senso di un recupero politico diretto della religione, è altrettanto vero che Vico, in maniera assolutamente consapevole vede, certamente con debiti importanti verso la tradizione repubblicana e comunale rinascimentale, una alternativa alla modernità politica, di cui vede non solo, e non tanto, la debolezza, quanto la fragilità, ontologica ed ermeneutica. In altre parole, pur ammettendo che Vico è un difensore dell'uguaglianza naturale moderna, è convinto che le forme politiche e scientifiche della modernità siano da un lato fragili perché rinunciano ad una capacità umana fondamentale come quella mitopoietica, dall'altro avverte la sua incapacità di cogliere l'universalità umana dove essa, secondo Vico, si manifesta, ossia nella molteplicità dei costumi. A questi problemi della modernità Vico tenta di rispondere, accettando buona parte delle “conquiste” della modernità, dunque senza nostalgie reazionarie, ma con acutissima la sensazione della fragilità dell'equilibrio delle “umanissime” nazioni d'Europa, a causa del tipo di Scienza, dal mio punto di vista soprattutto della scienza politica, che vedeva inesorabilmente prendere piede intorno a lui. Vico si rende conto, a mio avviso, che la rottura dell'orizzonte comune della *res publica christiana*, è irrevocabile, e si rende anche conto che la religione non può più ritornare ad essere la legittimazione a-problematica della forma politica. L'idea di una uguaglianza naturale, che significa l'assenza di ruoli predeterminati per natura, rende impensabile che l'uomo possa essere considerato a partire da uno *status* immutabile. Quello che la modernità cerca di nascondere è la dimensione storica dello sviluppo delle istituzioni politiche, ma anche del concetto stesso di diritto.

Vico mette in evidenza la necessità di un principio alternativo al razionalismo moderno, incapace di cogliere il momento aurorale della politica. Vico ci sta però dicendo anche che la pura razionalità non può fondare l'ordine politico e che l'aporia moderna di una società che si fonda sull'autorizzazione del comando è teoreticamente insuperabile. Al di là dell'ideologia moderna, l'idea di una sovranità popolare originaria è impossibile. Un elemento, che possiamo chiamare a-razionale, pre-razionale, è necessario. La difesa vichiana della natura anche fantastica dell'uomo ha come obbiettivo il mantenimento della capacità immaginativa dell'uomo, segnatamente nella forma della divinazione che, ricordiamo, è una decisione sul bene e sul male. Tale decisione non può essere razionalistica (utilitaristica) per il semplice fatto che,

---

740 SN 44 par. 1087.

vichianamente, la pura ragione non può discernere del bene e del male. È questo l'esito, non estraneo alla né modernità dell' "auctoritas non veritas fecit legem" né al gioco postmodernista dell'uguaglianza di tutte le posizioni che Said avversa, ispirato proprio da Vico, nella società contemporanea. Vico criticando il razionalismo estremo che nega ogni valenza alla divinazione, e all'immaginazione, Said secondo appunto, una deriva postmodernista "testualista" e di disinteresse per la politicità. Ma non possiamo definire Vico irrazionalista, per il semplice fatto che la ragione non deve essere espulsa dal contesto politico in quanto costituisce la sola garanzia del mantenimento dell'uguaglianza naturale, il che rappresenta, naturalmente, un tipico paradosso vichiano. Ma se una politica senza ragione rende impossibile una politica umana, ossia basata sull'uguaglianza, e rimane nella sfera delle forme politiche eroiche, una politica senza un elemento "mitologico" è destinata alla barbarie della riflessione. Questa è una fondamentale ambivalenza che è del pensiero vichiano ma anche voluta da Vico come descrizione della condizione umana.

In questo senso il compito che si pone Vico non è mai quello di "aggiustare" le cose, elaborando un sistema di diritti inviolabili o cercando una scienza politica esatte ma, per usare le parole di Pasquale Serra, quello di "tenerle in piedi storte".<sup>741</sup>

Una concezione pluralistica della storia, l'idea della molteplicità dei tempi, il linguaggio come fonte creativa di socialità, il mito come momento centrale della politica, la lotta come fonte essenziale di dinamismo storico, e anche di libertà, sono tutti temi vichiani che cercheremo, nel prossimo capitolo, di giocare contro la filosofia moderna della storia. Riprenderemo alcuni strumenti vichiani cercando di utilizzarli per rendere più efficiente, e per andare oltre, quella complicata officina del pensiero costruita da Said. In particolare affronteremo il tema centrale del nostro studio, cioè la sostenibilità dell'idea di un umanesimo come "critica democratica". In questo capitolo abbiamo cercato di illustrare in che modo le premesse vichiane differiscano da quelle della modernità, nel prossimo capitolo cercheremo di valutare se tali premesse possano contribuire a delineare un umanesimo capace di superare le critiche all'idea moderna e liberale di umanesimo.

---

<sup>741</sup> P. Serra *Hegel, Heller, Vico: frammenti di un nomos europeo* Roma: Aracne, 2009 p. 90

## CAPITOLO QUARTO Una nuova arte critica

Questo capitolo conclusivo sarà dedicato al tentativo di mostrare che Vico può costituire un importante riferimento per uno studio critico della modernità, e in particolare per l'ambito critico postcoloniale. Il primo passo che dovremo compiere sarà quello di riprodurre, e approfondire, il gesto saidiano di tornare a Vico. Non si tratta di una replica, ma di un “ricorso” nel senso forte di nuova creazione, ricorrendo agli stratagemmi vichiani della “riproduzione variata”. Cercheremo di rintracciare lo spazio che può definire l'originalità del contributo vichiano, mostrando come possa costruirsi un umanesimo di stampo vichiano, con particolare attenzione ai temi che hanno costituito il cuore di questo lavoro, la storia e l'umanità.

Nella seconda parte delineeremo la peculiarità della “teoria critica” vichiana, cercando di situarla nella contemporaneità, e mostrando la sua posizione in rapporto ad alcuni esiti del pensiero postcoloniale e in rapporto a due dei referenti fondamentali della teoria postcoloniale come Gramsci e Foucault.

### 1. L'umanesimo vichiano: lineamenti fondamentali

#### 1.1. Un umanesimo senza Uomo

In molti hanno decretato la fine di ogni possibile ideale umanistico e la scomparsa dell'uomo dall'orizzonte della storia. La strada di Said è piuttosto di dimostrare che in realtà il mondo delle nazioni non è mai stato umanista. Arriviamo così al nucleo fondamentale delle tesi che stiamo sostenendo. Cosa opporre all'umanesimo liberale e alla scomparsa dell'uomo come soggetto della storia? Come può essere pensato tale umanesimo?

L'idea che emerge dall'attraversamento vichiano di Said è che il cardine dell'umanesimo sia l'assenza dell'idea di Uomo, ma che tale idea sia scarsamente fondata da un punto di vista filosofico. Può essere utile iniziare la discussione di questa idea a partire da uno dei maggiori teorici della scomparsa dell'uomo come strumento epistemologico, Michel Foucault. All'inizio de *Le parole e le cose* Foucault indica nella nascita dell'*episteme* moderna, vale a dire fra la fine del secolo XVIII e l'inizio del secolo XIX, il momento dell'ingresso dell'uomo nel sapere occidentale.<sup>742</sup> Nella sua ricerca archeologica Foucault indica nella nascita dell'*episteme* moderna la condizione di possibilità di un pensiero dell'Uomo. Cosa si può dire allora,

---

<sup>742</sup>M. Foucault, *Les Mots e les Choses*, cit, trad. it. p. 13.

dell'umanesimo rinascimentale italiano? Foucault stesso fornisce una risposta, seppur solo indiziaria: “L' 'umanesimo' del Rinascimento, il 'razionalismo' dei classici poterono agevolmente dare un posto privilegiato agli esseri umani nell'ordine del mondo; non poterono tuttavia pensare l'uomo.”<sup>743</sup> Analizzare questo passaggio nella sua complessità è, in questo lavoro, fuori luogo. Vale però la pena riflettere sul suggerimento di Foucault di un paradossale umanesimo senza uomo, che va nella direzione che abbiamo prima proposto.

Se, come stiamo cercando in fondo di fare, è necessario individuare le condizioni di possibilità di un pensiero della storia che prescinda dalle “origini”, è necessario proprio cercare modalità di attivazione dell'idea di “umanità” che dall'origine essenzialistica dell'uomo prescinda. Allora il recupero, certamente e volutamente anacronistico, del pensiero di Vico assume una ulteriore ricchezza, dovuta anche, forse soprattutto, ai molteplici livelli di anacronismo che Vico rappresenta, simbolicamente rappresentati dal saggio di Rossi *Chi sono i contemporanei di Vico?*, in cui il riferimento è all'incertezza del tempo di appartenenza di Vico stesso.<sup>744</sup> Non stiamo dicendo, certamente, che siamo noi i contemporanei di Vico, ma che è possibile riportare Vico nella contemporaneità.

Dunque, anche ammettendo la scomparsa dell'uomo, non è affatto detto che insieme ad esso sia scomparso anche l'umanesimo. Anzi si può dire, radicalmente, che l'umanesimo *debba* presupporre l'assenza di una idea di uomo. Il tentativo da effettuare è di mettere in discussione la pensabilità stessa dell'identità di gruppo attraverso l'impossibilità di una idea di uomo. Ciò significa pensare la dimensione transindividuale e transculturale non in base alla conformità dei singoli ad un modello culturale, ad un “archetipo”, ma in maniera dinamica e pratica. L'identità è negoziabile e, di fatto, negoziata. La conseguenza di ciò è l'impossibilità di un'azione politica giustificata in base ad un concetto di razionalità e ad una identità fissa, nazionale, politica o di classe. È il momento stesso dell'azione a costituire il cominciamento, da intendere appunto come “momento” limitato nel tempo, dell'identificazione.

Questa operazione è pensabile solo a partire dal concetto vuoto di “uomo”. Se si ammette la possibilità stessa dell'identificazione astratta qualsiasi rappresentazione dell'uomo è, almeno in potenza, legittima. Si apre la possibilità di una lotta sul concetto stesso di uomo e umanità. Al contrario, in assenza di una idea di uomo qualsiasi rappresentazione dell'uomo è illegittima.

Non è possibile pensare un contenuto culturale di uomo che vada al di là delle costanti antropologiche, ma forse sarebbe più appropriato utilizzare l'espressione di Peter Winch di “nozioni limite”, quali le definisce Vico: matrimonio, sepoltura, religione, legge agraria, e le

---

<sup>743</sup>Ivi, p. 343.

<sup>744</sup>Vedi P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani* cit. Oltre al saggio citato nel testo anche il suo complemento, *Ancora sui contemporanei di Vico*. Caratteristica, non solo di questi due saggi ma di tutta l'interpretazione di Rossi, è vedere la grandezza di Vico proprio nel suo singolare accostamento di arcaismi e innovazioni. Vedi soprattutto p. 277.

conseguenti funzioni simboliche a loro associate. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, queste costanti non offrono la possibilità di alcun preciso contenuto empirico.

È necessario adesso interrogarci sul perché, a questo punto, salvare la categoria di “umanesimo”. Se l'idea di Uomo non può essere definita, se non è possibile individuare un insieme di pratiche, di politiche al posto di quelle elaborate dalla modernità e dall'umanesimo liberale, potrebbe apparire inutile ragionare sull'umanesimo. L'alternativa che ci sembra utile superare è proprio quella fra la completa inutilità dell'uomo da un punto di vista scientifico e politico, anche in relazione all'impossibilità di una sua definizione positiva, e la sua essenzializzazione e assolutizzazione come “soggetto”. Cercheremo di argomentare questa posizione a partire dal verum/factum vichiano. L'alternativa di fronte a cui ci poniamo ripropone il binarismo che Vico tentava di spiazzare già a partire dal *De antiquissima*, fra “dogmatici” e “scettici”. Si tratta di sfuggire nella contemporaneità sia ad un relativismo assoluto e alla incapacità di dire e divinare sia a nuovi tentativi di individuazione essenzialistica di un “primo vero” della storia, di un “soggetto” quale appunto l'Uomo. È il principio della fatticità del vero che spiazza questa dicotomia, in Vico. La sua mossa è duplice. Da un lato esclude la possibilità di individuare un primo vero, eliminando il problema della fondatività del sapere, dall'altro non fa conseguire dalla perdita del primo vero la sostanziale equivalenza, o inutilità, degli enunciati. La mossa geniale di Vico, come abbiamo cercato di mostrare nel capitolo precedente, è stata quella di cercare di applicare questi meccanismi al mondo delle nazioni.

Non ci soffermeremo qui sul modo in cui il principio del verum/factum informa la *Scienza Nuova*, perché tema già oggetto di approfondite analisi. Ci interessa solo mettere in luce la molteplicità degli esiti possibili che è una delle conseguenze di tale principio nella *Scienza Nuova*. Vogliamo partire da due citazioni utili a inquadrare il problema dell'antiessenzialismo vichiano.

“E co' fenici e cartaginesi in tal costume *empiamente pio* convennero i greci col voto e sacrificio che fece Agamennone della sua figliuola Ifigenia”. Alla fine dello stesso, lungo, paragrafo: “Talché, mentre i germani antichi vedevano in terra gli dèi, gli americani altrettanto (come sopra da noi l'un e l'altro si è detto), e gli antichissimi sciti erano ricchi di tante auree virtù di quante l'abbiamo testé uditi lodare dagli scrittori; in tali tempi medesimi celebravano tal *inumanissima umanità!*” Greci, germani, americani: tutti condividono la stessa condizione di “umanità inumana”. Ancora alla fine dello stesso paragrafo, che chiude la sezione *Della morale poetica*, Vico spiega la sua prospettiva: “Plutarco pone in problema: se fusse stato minor male così empiamente venerare gli dèi, o non creder affatto agli dèi. Ma egli non contrapone con giustizia tal fiera superstizione con l'ateismo: perché con quella sursero luminosissime nazioni, ma con

l'ateismo non se ne fondò al mondo niuna".<sup>745</sup> Vico sta ponendo una prospettiva decisamente funzionalista e pluralista. Il punto non è la valutazione morale, l'attribuzione di umanità o inumanità ad un gruppo, ma riuscire a mettere in evidenza la sua importanza strutturale. In questo modo fra l'inumanità e l'umanità si apre uno spazio che è pienamente legittimo perché funzionale nonché vero, perché svolto seguendo la storia ideale eterna. La caratteristica di "umanità" non è rivestita di alcun carattere essenzialistico.

Si può comprendere così il rapporto paradossale fra universale e particolare nella *Scienza Nuova* che permette a Vico di parlare di costumi "empiamente pii". La vera distinzione fra umano e eslege, (propriamente non fra umano e *barbaro*) avviene solo nella prima fase dell'umanità. Dopo si hanno costumi barbari, ma non dis-umani. D'altronde, non si vede in che modo, in cui Vico potrebbe considerare il medioevo barbaro, se ci fosse quella equivalenza barbaro-disumano.

Ciò comporta una radicale revisione dell'idea di "diritto naturale delle genti" in direzione di una presa d'atto dell'esistenza di una enorme molteplicità di elaborazione mitologica dello "stare insieme".<sup>746</sup> "Il diritto natural delle genti essendo stato ordinato dalla consuetudine (la qual Dione dice da re comandata con piacere), non ordinato con legge (che Dion dice comandato da tiranno con forza), perocchè egli è nato con essi costumi umani usciti dalla natura comune delle nazioni (ch'è il subietto adeguato di questa Scienza), e tal diritto conserva l'umana società; né essendovi cosa più naturale (perché non vi è cosa che piaccia di più) che celebrare i naturali costumi: per tutto ciò la natura umana, dalla quale sono usciti tali costumi, ella è socievole."<sup>747</sup>

La lunghezza di questa citazione è giustificata dalla chiarezza con cui emergono alcuni punti illuminanti. I costumi umani sono "naturali" nella misura in cui sono conformi "comune natura delle nazioni", da collegarsi alla "storia ideale eterna". Lo stesso "diritto naturale delle genti" non è collegato direttamente all'ambito astratto della storia ideale eterna, ma nasce dai costumi umani, che si presentano come l'ambito della storicità materiale nel quale la natura umana stessa si colloca. La legge di natura, dunque, ha ben poco a che fare con una "natura umana" che identifichi una serie di comportamenti materiali, ma a che fare con la *insopprimibile* perché "comandata con piacere" molteplicità dei costumi, e anzi si potrebbe dire che la natura umana è questa insopprimibile varietà.<sup>748</sup>

---

<sup>745</sup>Sn 44, par. 517.

<sup>746</sup>Lo mette bene in evidenza S. Landucci, *op. cit.* p. 308.

<sup>747</sup>Sn 44 par. 309.

<sup>748</sup>Non sembrano dunque sostenibili le posizioni che vanno esattamente in una direzione opposta, insistendo sull'idea che Vico abbia voluto indicare una "vera natura umana, implicanti delle caratteristiche essenziali, non mutevoli ed universali (...) che permettono di discernere ciò che è umano da ciò che non lo è" U. Galeazzi, *Ermeneutica e Storia in Vico*, L'Aquila: Japadre, 1993, p. 172. Non si tratta di sostenere in Vico l'assenza di pregiudizi etnocentrici, che sono ineffetti presenti. Si tratta di mostrare che il funzionamento del sistema vichiano, la sua logica interna, va in un'altra direzione, lasciano le affermazioni etnocentriche di Vico assolutamente non fondate all'interno del suo stesso pensiero.

Tale prospettiva è possibile perché universali sono le facoltà, le funzioni essenziali della socialità e la necessità di una loro simbolizzazione mitologica, i termini essenziali del conoscere ma non la loro manifestazione empirica. Ciò che permette questo esito del pensiero vichiano sono i due cardini del pensiero vichiano: l'idea della fatticità della storia e quella della logica poetica. Questi due elementi permettono di ritornare ad una idea di azione che inserisce un elemento imprevisto nelle categorie della modernità, in particolare quelle di uomo e storia. L'idea vichiana di una riattivazione creativa della funzione immaginativa dell'uomo può fornire una nuova modalità di auto-affermazione, diversa da quella delineata nel primo capitolo. La funzione centrale della poiesi vichiana sarebbe dunque proprio questa modalità di autoaffermazione, una “invenzione” e in quanto tale antiessenzialista.<sup>749</sup>

La formazione dell'umanità comincia a partire da un “grado zero della coscienza del genere” la *tabula rasa* entro cui si svolge il periodo che Vico chiama dell'erramento ferino. Si potrebbe chiamare questo stato “caos”, condizione in cui l'idea di genere, sessuale, sociale, culturale, è impossibile. A partire da questo caos, in cui non c'è rivelazione, “l'unico significato possibile dei generi sociali è quello imposto su di essi dal processo stesso di generazione (*engenderment*)”.<sup>750</sup>

In Vico la *tabula rasa* del momento iniziale della socialità è radicale. L'uomo stesso è *tabula rasa*, privo di quasi ogni capacità, se non quella facoltà fantastica di attribuire significati arbitrari a partire dal corpo, incapace di rispondere ad alcuna logica che non sia quella della paura, della fame o della attrazione sessuale. La capacità umana è quella di sfruttare questa attribuzione di significati per articolare strumenti di gestione della conflittualità. Ciò significa una storicità ed una provvisorietà di ogni elemento socio-culturale: “*Nessuna delle distinzioni fra tipi di umanità (sessuale, razziale, di classe, funzionale, generazionale) su cui si basa la distribuzione di funzioni, beni, e privilegi nella società è di origine divina o naturale*”.<sup>751</sup> È importante sottolineare che l'invenzione vichiana non è mai assoluta ma è articolata dalla storia ideale eterna. Inoltre è sempre da tener presente il collegamento vichiano fra questa dimensione strutturale della logica poetica e l'aspetto politico costituito dal senso comune, dalla necessità di una declinazione non razionale dello stare insieme.<sup>752</sup> Possiamo qui considerare il problema del “soggetto”, che si presenta costituito da un lato dalle condizioni di dominio in cui si colloca,

749Su questo elemento spingono molto, e in maniera efficace, Hayden White e Vanna Gessa Kurotschka. H. White *L'errore creativo e la logica poetica: Vico e la produzione del genere* in *Iride* 2002, n. 37 e V. Gessa Kurotschka *Generi fantastici mostri cyborg*, in G. Cacciatore (ed.) *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, cit.

750H. White *L'errore creativo e la logica poetica*, cit. pp. 513-519.

751Ivi, p.517. Corsivi nel testo.

752Il saggio di Vanna Gessa Kurotschka è in gran parte affine a quello di Hayden White e mette in relazione il non-essenzialismo di Vico con alcuni esiti femministi e post-femministi, del pensiero contemporaneo, in particolare quello queer di Judith Butler e quello cyborg di Donna Haraway. Se è indubitabile una certa “somiglianza di famiglia” con questo tipo di pensiero, Gessa Kurotschka segnala perfettamente il limite di questi accostamenti, costituito dal ruolo del corpo e delle passioni, e dal senso comune. V. Gessa Kurotschka *Generi fantastici mostri cyborg*, cit.



dall'altro dalla sua capacità a-razionale che gli consente di agire sulle condizioni politiche e sematologiche in cui è avvolto. Ovvio che l'auto-invenzione umana avviene in condizioni radicalmente diverse nella barbarie del senso e in quella della riflessione. In quest'ultima, data la presenza di una rete di potere e di significati che agiscono a livello collettivo, l'unico modo di agire è cercare di agire su queste reti, riconfigurandole poeticamente.

## 1.2. Corpo, narrazione, identità

Said vede nel pensiero di Vico una sorta di affresco “fisico” e corporeo dell'umanità, una umanità che la cui storia è fatta essenzialmente di attività corporee: “inclusi la copula, abusi corporei di ogni sorta, e attività esterne (outdoor activities) come piantare, costruire, viaggiare.”

<sup>753</sup>

Da Vico, come Said coglie in maniera precisa, dobbiamo trarre l'indicazione dell'importanza ineliminabile del corpo come elemento che rende impossibile rintracciare un campo puramente letterario o, più in generale, “testuale”: “Noi non siamo cervelli senza corpo o macchine da poesia. Siamo sempre coinvolti nelle circostanze dell'esistenza fisica, e ciò è molto importante per me.”<sup>754</sup> Il recupero delle potenzialità creative del corpo e l'importanza di considerarlo come elemento centrale della riflessione è uno degli elementi che è possibile far giocare contro il razionalismo umanista tradizionale. In questa direzione, ma anche contro gli antiumanesimi postmoderni e post-strutturalisti, va Said che rimprovera l'umanesimo liberale di aver adottato nei confronti della realtà un atteggiamento “testuale”, vale a dire privilegiare il “libro” rispetto ad un approccio più “diretto” preferendo la teoria alla realtà concreta e pratica.<sup>755</sup> Posta in questi termini la critica al “testualismo” non è certo chiara, ed è quindi utile ritornare alla fonte vichiana di queste affermazioni riferendole alle concezioni vichiane sulle facoltà conoscitive del corpo.

A nostro avviso, la posizione di Said presuppone la necessità di un recupero della tripartizione delle facoltà vichiana in sentire, avvertire, riflettere, e delle tre rispettive “fonti” senso, fantasia, mente, con il linguaggio che si pone fra corpo e mente, attraversando tutte le facoltà umane.<sup>756</sup>

La ricerca della traccia atavica, ma contemporanea, della corporalità nel testo è uno degli obiettivi principali della filologia vichiana. La ricerca filologica è proprio la ricerca nelle parole dell'origine della socialità e della conoscenza che è certamente poetica, nel modo

---

<sup>753</sup>E. Said, *Vico on the discipline of Bodies and Texts*, (1976). in REF., p. 83.

<sup>754</sup>*Literary Theory at the Crossroads*, cit. PPC, p. 81..

<sup>755</sup>Vedi *supra* cap. II

<sup>756</sup>Sn 44 par. 1045.

assolutamente peculiare di Vico di intendere questi atti creativi come emanazione diretta del corpo, delle passioni.<sup>757</sup>

Per comprendere la rilevanza dell'idea vichiana di corpo dobbiamo prendere in riferimento due aspetti. Il primo è la narrazione come razionalità e identità, il secondo è quello fra de-narrativizzazione e implosione dell'idea di identità. Nel primo capitolo abbiamo mostrato che c'è un legame forte fra identità e razionalità. L'essenzializzazione della razionalità la rende elemento primario della costruzione di una identità occidentale e da Said, inoltre, sappiamo che la narrazione lineare è stata la forma precipua di questa identità.

Il secondo aspetto riguarda il tentativo, che è in parte anche quello di Said, è la de-narrativizzazione dell'identità e il conseguente abbandono delle identità "filiative". Questa tendenza portata all'estremo, porta a quello che Said chiama "testualismo" o "linguicità" vale a dire la riduzione di ogni costrutto sociale alla sua dimensione discorsiva. Il punto centrale è che il corpo non è rappresentabile discorsivamente, ossia testualmente e razionalmente, senza residui. Prima e dopo la ragione e il discorso c'è sempre il corpo che costituisce una fonte potenziale di insorgenza di nuovi significati. Fare della conoscenza un ambito del "puro linguaggio" significa compiere un gesto equivalente a quello della modernità, che ha rotto il collegamento fra corpo e parola. Semmai, si potrebbe dire provocatoriamente, è il discorso che può essere rappresentato corporeamente, perché tutte le parole hanno una origine corporea.<sup>758</sup> L'unico modo in cui il corpo può esprimersi ed essere espresso è quello "poetico" in senso vichiano.

Ma come possono queste facoltà essere utili per la comprensione della storia? Com'è possibile evitare una fondazione banalmente legata ad una empatia nei confronti della sofferenza umana? Inoltre, come si può collegare questo richiamo con l'idea di una fatticità delle costruzioni sociali, quindi anche delle rappresentazioni della sofferenza? Come può diventare rilevante da un punto di vista scientifico, e politico, la sofferenza, e più in generale il corpo?

La rilevanza del corpo nell'opera di Vico è perfettamente delineata da Giuseppe Modica: "La *Scienza Nuova* è – per molti aspetti – il trionfo della corporeità, giacché, (...) si fonda su una autentica *sapienza del corpo*: sia nel senso che la corporeità costituisce il materiale stesso di cui si sostanzia la mitopoiesi e, dunque la 'teogonia naturale' e il linguaggio mutolo, dei primordi, sia in quanto essa si attesta come l'elemento sotteso a quelle 'umane necessità o utilità' che sono la condizione necessaria – benchè non sufficiente – dell'edificazione di ogni umano consorzio."

<sup>759</sup>

Il punto da cui possiamo tracciare i lineamenti di una prospettiva vichiana sul legame fra corpo e

---

<sup>757</sup>Vedi anche G. Patella *Senso corpo, poesia*, cit. pp 87ss.

<sup>758</sup>SN 44, parr. 236-240, ma anche par. 699.

<sup>759</sup>G. Modica, *op. cit.*, p. 49.

identità, è la sua affermazione secondo cui gli uomini “sentono senz'avvertire, poi avvertono con animo perturbato e commosso infine riflettono con mente pura”.<sup>760</sup> Come le strutture politiche e sociali non nascono razionali, ma fantastiche, anche la conoscenza nasce fantastica e deve mantenere la capacità di misurarsi con il fantastico. Sentire, avvertire, riflettere, sono le tre facoltà di cui anche l'uomo razionale e riflessivo della modernità deve tener conto. Il “sentire” è il primo elemento della conoscenza ed il sentire è una facoltà del corpo. Qui dobbiamo portare ai limiti il pensiero vichiano, pensando queste tre facoltà sentire, avvertire, riflettere, sempre presenti e attive nella mente umana, come fasi del singolo atto di conoscenza, al fine di mostrare l'insufficienza della mera dimensione razionale.

Il termine “sofferenza” può essere indicato, in questo contesto, come un “genere fantastico”, non solo passibile di essere universalizzato in maniera fantastica, ma oggetto, in Vico di una forza mitopoietica storicamente verificata. Così la degnità XCV secondo cui “l'uomo soggetto naturalmente brama sottrarsi alla servitù” funziona attraverso la creazione di universali fantastici: Tantalo, Issione, Sisifo, protagonisti di mitologiche sofferenze, e simboli dei famoli ammutinati contro gli eroi.<sup>761</sup> È tale mitopoiesi, che funziona attraverso universali fantastici, che permette il passaggio da uno stato di sofferenza di “tedio” individuale a uno di gruppo, che permette l'azione politica.

L'esito del recupero vichiano della corporeità è la rivalutazione della facoltà mitopoietica nella definizione dell'identità, tanto individuali quanto di gruppo. Per quanto riguarda l'identità di gruppo lo spazio dell'inventio apre la possibilità, diremmo la necessità, di allargare la prospettiva in direzione della storia. Nel procedimento mitopoietico vichiano è in gioco la possibilità di elaborare immagini del futuro. La storia, come emerso già precedentemente, si svolge anche sui significati simbolici. Nelle prossime pagine analizzeremo l'impatto di questa costruzione sulle categorie del tempo storico.

## 2. La storia e le storie: idee sul tempo storico

Il tentativo umanista che emerge è quello di rileggere la modernità cercando di recuperare la sua capacità di essere progetto di produzione continua delle condizioni di pensabilità del nuovo, possibilità largamente occultata dallo sviluppo materiale dell'Occidente. Si tratta di appropriarsi della modernità, al tempo stesso mostrando ciò che la modernità ha cercato di occultare, cioè la necessità del ricorso ad un principio arazionale. Si tratta, semmai, di recuperare quella capacità

---

<sup>760</sup> SN 44, par. 218.

<sup>761</sup> *Ivi*, par. 583.

del moderno di generare percorsi alternativi che è sempre stata presente ma sempre in ultima analisi reietta, ossia quella che Odo Marquard chiama polimiticità del moderno. Il trionfo settecentesco-ottocentesco della filosofia della storia ha impedito alla modernità di “restare femmina”, di generare il nuovo.<sup>762</sup> Abbiamo rubato, e “fatto viaggiare” in senso saidiano, questa bellissima espressione di Claude Lèvi-Strauss per indicare la necessità per il moderno, o per ciò che al moderno seguirà, la distinzione sembra meramente terminologica, che recuperi la facoltà di essere fecondata e di generare, anziché ri-prodursi continuamente dalle sue stesse premesse.

La modernità “non realizzata” vichiana, non rinuncia alla comprensione del mondo, e alla possibilità di agire storico, non si limita a tenere conto delle “dissonanze” del presente, e mantiene il carattere provvisorio dell'umanità senza cercare di determinare l'indeterminabile, “l'indiffinita natura della mente umana”.<sup>763</sup> La filosofia umanistica di Vico rende possibile pensare la pluralità, nel suo sforzo di parlare proprio di ciò che è indeterminato, la natura della mente dell'uomo. Dunque, troviamo che l'esistenza dell'umanità dell'uomo è riconnessa alla sepoltura, all'*inhumare*, ossia alla sua scomparsa, che la fantasia crea la ragione, che il corpo crea il pensiero, che la politica crea la filosofia. L'umanesimo vichiano, non parte da una idea di uomo ma dal presupposto della sua mutabilità, da pensare in maniera non evoluzionisticamente individualista, ma sociale e politica. Più in generale, tutti i momenti umani sono in realtà momenti sociali, relazionali, antagonisticamente legati alla gestione delle risorse all'interno di una comunità stanziale. L'umanità è in una condizione di uguaglianza che non omologa, ma che rende possibili e legittime innumerevoli scelte. Non c'è alcun modo di identificare astoricamente e al di fuori di una concreta situazione, un insieme di pratiche di vita più “giuste” o “appropriate” per essere nel mondo.

## 2.1. Tempo e creazione: una temporalità politica non lineare

Questa lettura umanistica della realtà, di natura arazionale, pratica, immaginata, mette in radicale discussione la temporalità storico-politica della modernità. Nel primo capitolo abbiamo accennato a come la modernità tenda a leggere lo spazio in termini temporali, ossia in termini di non-contemporaneità. Il tempo della storia è intriso di razionalità, ne è quasi espressione diretta. La linearità dello sviluppo storico è garantito dalla conformità delle azioni dell'uomo alla razionalità essenzializzata propria dell'uomo moderno.

In Vico, lo abbiamo visto, il discorso è più complesso. Il tempo stesso è strettamente legato

---

762C. Lèvi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955, trad. it. *Tristi Tropici*, Milano. Il Saggiatore, 2008, p. 352.

763Sn 44, par. 120.

all'attività dell'uomo, più che alla sua razionalità ed è pratico, più che storico, nel senso forte che è intriso delle azioni dell'umanità sociale, ed ha quindi inizio insieme alla politica. Ciò implica la sua impensabilità in senso formale e, di conseguenza, che la vettorialità del tempo non è pensabile, almeno nella forma moderna. Vico pensa che i diversi gruppi umani abbiano delle temporalità radicalmente differenti, riconducibili ad un tempo solo nel caso di dominazioni forzate, come successo ad esempio, in America. Il problema teorico che si deve affrontare è quello che già è emerso nel capitolo precedente, conciliare l'idea di storia ideale eterna e storie di tutte le nazioni. Per prima cosa dobbiamo, in questo contesto, leggere gli elementi della storia ideale eterna come elementi formali della temporalità storica. Il tentativo che effettueremo sarà di verificare quale sia la funzione sociale svolta dei singoli elementi della storia ideale eterna.

Il primo elemento è il matrimonio.<sup>764</sup> Vico indica nel matrimonio l'elemento che permette di superare il “Cao” (Caos) primordiale, la “confusione de' semi umani, nello stato dell'infame comunione delle donne”.<sup>765</sup> Il problema della “confusione de' semi” è la mancanza di un principio di individuazione della continuità familiare, che causa il rischio dell'abbandono dei figli, non avendo i genitori “niun vincolo necessario di legge”, e di conseguenza il rischio dell'incesto ma anche l'impossibilità di una trasmissione ereditaria dei beni. Il principio temporale che nasce dal matrimonio è dunque la perpetuità del legame familiare.

Il secondo elemento è quello delle sepolture, da cui Vico fa derivare due elementi di interesse per il nostro discorso. Il primo è che la sepoltura crea il legame temporale con il luogo: “E, con lo star quivi fermi lunga stagione e con le sepolture degli antenati, si ritruovarono aver ivi fondati e divisi i primi domini della terra.”<sup>766</sup> Il secondo è l'immortalità dell'anima: “Oltrecché, questo è un placito nel quale certamente son convenute tutte le nazioni gentili: che l'anime restassero sopra la terra inquiete ed andassero errando intorno a' loro corpi insepolti, e 'n conseguenza che non muoiano co' loro corpi, ma che sieno immortali.”<sup>767</sup> La formulazione vichiana non è chiarissima e ci limitiamo perciò ad una considerazione elementare, cioè che l'idea di una immortalità permette di trascendere l'orizzonte della vita umana, creando la possibilità di un legame temporale eterno e che non è legato immediatamente alla discendenza familiare perché lega l'immortalità dell'anima al luogo della sepoltura. In sostanza la sepoltura è lo strumento rituale che permette di pensare al legame permanente fra un gruppo di persone e un luogo. Questa tesi ci sembra corroborata dal passaggio in cui nell'elenco degli elementi centrali dell'umanità gli “asili” sostituiscono le sepolture.<sup>768</sup>

---

<sup>764</sup>L'ordine non si richiama ad uno schema rigidamente temporale. L'umanità è costituita dagli elementi della storia ideale eterna dispiegati simultaneamente.

<sup>765</sup>Sn 44, par. 688.

<sup>766</sup>Ivi, par. 13.

<sup>767</sup>Ivi, par. 337

<sup>768</sup>Ivi, par. 630

Il terzo elemento è la legge agraria che occupa una posizione singolare. In un certo senso agisce accompagnandosi ai tre elementi precedenti. Si accompagna al matrimonio perché a esso è strettamente legata la questione della legittimità dell'eredità. E si accompagna alla sepoltura perché, di nuovo, la divisione della terra è legata alla dimensione del possesso di quest'ultima. Si potrebbe dire che matrimoni e sepolture sono legati alla legge agraria perché ne stabiliscono le condizioni di pensabilità. Il principio temporale legato alla legge agraria è la successione, intesa come trasferimento diacronico di beni

Il quarto elemento è la religione, che costituisce l'elemento principale perché da essa derivano, in ultima analisi gli altri principi. L'elemento che Vico pone nella religione è l'esistenza di una "divinità provvedente".<sup>769</sup> In prima approssimazione possiamo dire che, come l'immortalità dell'anima, anche questo elemento svolge la funzione di continuità temporale del gruppo ma, in maniera più precisa, è una funzione di regolazione dell'avvenire. Cerchiamo di analizzare le due parti di questa espressione. L'attributo "provvedente" indica una qualità del tempo della divinità: "La provvidenza divina sovrintende alla salvezza di tutto il gener umano." È per l'attributo di "provvedente" che gli uomini contemplarono Dio.<sup>770</sup> L'idea di provvidenza indica dunque un aspetto soteriologico. La parola "divinità" ha direttamente a che fare con l'idea di futuro. È la divinazione "dalla qual appo i gentili tutti incominciarono le prime divine cose" l'elemento iniziale del divino, termine fortemente connesso, di fatto consustanziale, alla divinità: "fu universalmente da tutto il gener umano dato alla natura di Dio il nome di «divinità» da un'idea medesima, la quale i latini dissero «*divinari*» «avvisar l'avvenire»".<sup>771</sup> Ciò che ci interessa mettere in luce è però che la gestione del futuro, come già emerso nel corso del lavoro, è il collegamento con l'ambito della divinazione, sul cui divieto si fonda la distinzione vichiana fra ebrei e gentili. Vi è dunque una forte connessione nell'idea di "divinità provvedente" fra la salvezza e il futuro. Dalla prospettiva che stiamo tenendo in questo paragrafo ciò che è interessante è la funzione strutturale della temporalità sociale, ovvero l'idea di un meccanismo di gestione della giustizia o meno delle azioni, ovvero della conformità o meno delle azioni compiute all'interno del gruppo all'ordine provvidenziale. Questa funzione è chiaramente espressa da Vico stesso in riferimento alla funzione dei poeti teologi "ovvero sapienti che s'intendevano del parlar degli dèi concepito con gli auspici di Giove, e ne furono detti propriamente «*divini*», in senso d'«indovinatori», da «*divinari*», che propriamente è «indovinare» o «predire»: la quale scienza fu detta «*musa*», diffinitaci sopra da Omero essere la scienza del bene e del male, cioè la divinazione, sul cui divieto ordinò Iddio ad Adamo la sua vera

---

<sup>769</sup>*Ivi*, par. 334

<sup>770</sup>*Ivi*, par. 385

<sup>771</sup>*Ivi*, par. 9

religione.”<sup>772</sup> È chiara l'importanza della provvidenza divina. Svolge la funzione di messa in forma della società, ordinando le azioni e la legislazione all'interno del gruppo. Questo è il motivo per cui questo elemento della *Scienza Nuova* sembra essere il più importante, avendo la funzione di ordinare anche gli altri elementi.

Perpetuità del legame familiare; legame fra un luogo e un gruppo di persone; regolazione della continuità della proprietà; valutazione della conformità delle azioni e delle regole interne al gruppo ad un ordine continuo nel tempo; queste sono le funzioni temporali associate agli elementi della storia ideale eterna. Come abbiamo sostenuto in precedenza, questi elementi figurano una storia ideale eterna “senza tempo”. Le funzioni possono essere, in linea di principio, essere svolte in maniera perpetua. A questo punto ciò che rimane da giustificare e spiegare è la sua capacità di “mettere in forma” l'esperienza storica.

L'elemento che permette il movimento della storia è la lotta dei famoli, “attediati” dalle servitù, da cui Vico esprime questo meccanismo: “Due contrarie eterne proprietà, le quali escono da questa natura di cose umane civili che si è qui da noi ragionata: de' plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi gli mutano; e de' nobili, sempre di conservargli.”<sup>773</sup> L'apertura della storia ideale eterna alla dinamicità è data dunque dall'elemento di asimmetria, la legge agraria e dal corpo, precisamente dalla sofferenza materiale, di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti. Ma la lotta non può che avvenire sullo schema disegnato dalla storia ideale eterna. Non si tratta di lottare per cambiare gli elementi della storia ideale eterna, ma per il controllo del suo svolgimento simbolico. Il riferimento al tempo dunque, deve essere risolto alla luce di questa lotta. Ciò che interessa mettere in evidenza è che la temporalità è strettamente legata all'azione dell'uomo. I riferimenti alla storia romana vanno in questa direzione, come già risulta dal capitolo su Vico. Si lotta per una diversa legge agraria al fine di cambiare le regole di proprietà, per il matrimonio solenne che trasmette la cittadinanza. Si elabora una mitologia oppositiva rispetto a quella degli eroi.

Dunque la temporalità politica, in Vico non è legata all'aspetto formale e razionale costituito dalla storia ideale eterna. Il tempo non è il momento primo, presupposto e pensato della storia, che è intrinsecamente legata all'esperienza sociale e alla messa in forma delle relazioni materiali. Le singole esperienze storiche sono legate ad un luogo e ad un gruppo sociale, allo svolgimento dinamico delle relazioni antagoniste, alle modificazioni delle funzioni simboliche della storia ideale eterna.

Ciò significa che anche i singoli gruppi possono avere differenti temporalità, come risulta dalla

---

<sup>772</sup>*Ivi*, par. 381

<sup>773</sup>*Ivi*, par. 609. Ricordiamo che la parola Stato un Vico indica qualsiasi struttura politica, per quanto semplice ed elementare.

discussione su Vico condotta nel precedente capitolo.<sup>774</sup> I famoli sono portatori di un altro tempo, perché entrano nella società solo in un secondo tempo, portando con sé il segno della loro bestialità, espressa nelle modalità mitologiche con cui esprimono la loro identità, segnata nella bruttezza, bestiale, dei loro universali fantastici. “[Esopo] ci fu narrato brutto, perché la bellezza civile era stimata dal nascere da' matrimoni solenni, che contraevano i soli eroi, com'anco appresso si mostrerà: appunto come fu egli brutto Tersite, che dev'essere carattere de' plebei che servivano agli eroi nella guerra troiana, ed è da Ulisse battuto con lo scettro di Agamennone, come gli antichi plebei romani a spalle nude erano battuti da' nobili con le verghe”.<sup>775</sup> Inoltre, bisogna tenere a mente la metafora vichiana, secondo cui tracce delle età precedenti sono presenti nella successiva “come gran corrente di real fiume ritiene per lungo tratto in mare e l'impressione del corso e la dolcezza dell'acque”.<sup>776</sup>

Se finora abbiamo cercato di mettere in rapporto la politica e la storia nel legame fra storia ideale eterna e storie di tutte le nazioni, non possiamo non riflettere adesso sulle strutture formali del tempo storico, la cui formazione abbiamo cercato di mettere in discussione del primo capitolo. A partire dalle considerazioni avanzate nel capitolo su Vico dobbiamo rintracciare il significato dei corsi e dei ricorsi nelle possibilità combinatorie che avvengono grazie all'intrecciarsi di storia ideale eterna e storie di tutte le nazioni. Più che di una linearità si tratta di considerare la possibilità di una giustapposizione delle differenti temporalità storiche. Mi sembra che per sviluppare questo tema si possa prendere come punto di partenza l'idea di Said di Vico come pensatore che apre la possibilità di pensare il tempo storico come “ripetizione variata”, prendendo a modello la variazione musicale<sup>777</sup>. “Parlando formalmente, la comprensione e l'uso di Vico della ripetizione assomiglia alle tecniche musicali della ripetizione, in particolare quelle del *cantus firmus* o della ciaccona o, per usare l'esempio classico più sviluppato, le *Variazioni Goldberg* di Bach.”<sup>778</sup>

Credo che sia utile esplorare ulteriormente le potenzialità di questa metafora musicale. L'idea di “variazione” ha, nella lingua tedesca, due traduzioni: *Variationen* e *Veränderungen* (trasformazione): la prima si riferisce ad una variazione puramente ornamentale, in cui il tema è abbellito, arricchito, ma rimane immutato nei suoi elementi fondamentali, la seconda indica un tipo di variazione che tende a smembrare la struttura stessa del tema, esaurendo le possibilità

---

774 Sulla non omogeneità temporale dei gruppi all'interno delle singole età vedi R. Mazzola *Il metro dei Lesbi*.

*Appunti sull'evoluzione delle civiltà secondo Vico* in BCSV, (1986), vol. XVI, p. 305.

775 Sn 44, par. 425.

776 Ivi, par. 629.

777 In un senso più generale, anche Amoroso osserva come Vico sia un maestro del “ripetere variando”. L. Amoroso *Lettura della Scienza Nuova*, cit. p. 41. Botturi invita ad ascoltare le “ripetizioni” e le “variazioni musicali” della vichiana “polifonia barocca”. F. Botturi, *La sapienza della storia*, cit. p. 12.

778 WTC, p. 114



delle sue singole componenti melodiche, armoniche, ritmiche.<sup>779</sup> Si tratta, in senso forte, di una vera nuova creazione a partire da alcuni elementi strutturali di base.

Il tentativo deve essere qui quello di giocare i due piani della storia vichiana, la storia ideale eterna e le storie particolari delle nazioni. La struttura formale del tempo deve da un lato essere una vera struttura, dall'altro deve essere concesso uno spazio adeguato per le pratiche politiche. L'idea che abbiamo cercato di mostrare nel precedente capitolo su Vico è che esistano degli elementi formali che possono essere identificati come elementi base, che formano una struttura a partire della quale i gruppi hanno la massima libertà. Si tratta di mostrare “come una cosa possa essere radicalmente trasformata in un'altra – o dividersi in molte altre – senza annichilirsi”.<sup>780</sup> La storia ideale eterna fornisce gli elementi primari della forma storico-politica, ma la pratica esecutiva dei gruppi sociali agisce in profondità su e con questi elementi. La variazione non risulta da alcuna legge di sviluppo ma segue la pratica, l'*inventio* dell'esecutore e/o del compositore.

Pensare il tempo come variazione permette di interpretare in senso forte l'idea di Vico della “storia ideale eterna, sulla quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni” senza farne una storia predeterminata o il regno del caso, esiti mi pare egualmente estranei alla logica vichiana. Permette inoltre di riarticolare, anche in senso formale, l'idea vichiana dell'*inventio* con l'idea saidiana di una lotta per il presente, con la lotta per la possibilità di una esistenza nel presente. Questa idea del legame fra *inventio* e strutture formali della storia permette anche di leggere le pratiche come parte di questa *inventio* senza farne strumento di una qualche razionalità comunicativa astratta.

Si può spingere il pensiero di Vico, la sua attenzione al momento dell'*inventio* e della pratica politica delle “piazze” fino a farlo diventare un “pensiero della contingenza” o “della congiuntura”, à la Tronti, come sembra invocare Pasquale Serra, che possa andare oltre la conoscenza “meccanica della realtà”?<sup>781</sup>

Per rispondere a questo quesito, dobbiamo qui tenere presente i suggerimenti di John Schaeffer. Egli sostiene che l'ambiente prevalentemente orale della cultura giuridica napoletana abbia fortemente influenzato Vico. Sia l'abitudine di giudicare i casi a poche ore dall'avvenuto arresto, sia la stessa natura orale delle norme giuridiche consuetudinarie, portavano gli avvocati ad avere una preparazione sulla retorica, sull'invenzione e sull'improvvisazione.<sup>782</sup> L'abilità della retorica, secondo Vico, era di vedere “l'idea ingegnosa” come performance basata su tre aspetti, “le idee,

---

<sup>779</sup>Uno importante studio, che spiega le differenze fra variationen e verenderungen è il saggio di M. Solomon, *The End of a Beginning: The 'Diabelli' Variations*, in *The Late Beethoven: music, thought, imagination*, Berkeley: University of California press, 2003.

<sup>780</sup>Lo dice Solomon a proposito delle Variazioni Diabelli, *Ivi*, p. 21.

<sup>781</sup>P. Serra, *op. cit.* p. 98.

<sup>782</sup>J. D. Schaeffer, *op. cit.* p. 49.

le cose, e la connessione fra loro”.<sup>783</sup> Per rendere questa prospettiva utile ai nostri fini dobbiamo tener presente una premessa e ampliarla in due direzioni.

È possibile ammettere la prospettiva di Vico come pensatore della contingenza solo se teniamo presente che contingenza non equivale a completo arbitrio. Non solo è limitata dalla storia ideale eterna che, tuttavia agisce ad un livello inferiore, si potrebbe dire di macro-storia ma anche dal senso comune. In altre parole affinché il tipo di atto contingente possa essere davvero politico, e quindi propriamente storico, deve agire al livello del senso comune, sia nel senso di poter essere traducibile nel senso comune al fine della stessa comprensione, sia nel senso che deve essere accettato da un gruppo ed entrare a farne parte. Altrimenti la contingenza sarebbe non la modalità pratica e operativa della storia ideale eterna ma un completo arbitrio linguistico e riflessivo, esito impossibile in Vico quanto in Said. Solo a partire da queste premesse è possibile accostare Vico ad un pensiero della contingenza.

In più occasioni Vico ricorda come la topica, su cui abbiamo già portato l'attenzione nel precedente capitolo, serve nei casi, come appunto nel mondo politico, in cui una conoscenza esatta come quella geometrica non è possibile. Essa attiene al verosimile, e bisogna “ritruovarne” i principi. Vi è quindi una consonanza stretta fra l'arte oratoria delle arringhe del foro e l'arte quasi divinatoria di chi deve fare politica, nel senso forte in cui abbiamo cercato di definirlo nel secondo capitolo. In questo senso anche la politica è congiunturale, agisce in un momento determinato, senza poter disporre di una conoscenza perfetta. La seconda direzione consente di riprendere alcune considerazioni sulla natura linguistica dell'attività soggettiva vichiana. L'arte oratoria è infatti estremamente agonistica e conflittuale, e in più ha per oggetto la giustizia e la pena. In questo senso deve essere intesa la discorsività vichiana. Non è una conversazione in un caffè letterario illuminista, o il discorso della polis fra uomini liberi, ma la contesa oratoria, estremamente materiale e non pacificata, da cui può dipendere la vita o la morte di un soggetto. La forma della “contingenza” si oppone, dunque, a quella forma dell'esperienza storica che è il presentismo. Come detto nel primo capitolo il presentismo è esito della neutralizzazione razionale dell'attesa per il futuro. Il comportamento razionale dell'uomo è oggetto delle diverse discipline che hanno la funzione di mettere in forma, in maniera prevedibile, l'azione dell'uomo. La forma della contingenza pone invece il futuro nel campo della politica e della ricostruzione inventiva. In altre parole, il futuro rimane aperto all'azione politica e volontaria dell'uomo, secondo forme non razionalistiche, come sarà più chiaro nel corso del capitolo.

Da questo attraversamento risultano completamente inservibili due figure della modernità. Quella di azione lineare nel tempo, l'idea di una pianificazione dell'agire politico e anche l'idea

---

<sup>783</sup>Ivi, p. 65.

stessa che la razionalità sia una facoltà politica sufficiente ad esaurire la politicità dell'uomo. Cercheremo nelle prossime pagine di approfondire questi aspetti.

## 2.2. Uscire dalla barbarie: il pensiero, la politica, la topica

Nel capitolo su Said abbiamo mostrato che una delle sue aspirazioni è immaginare un sapere eticamente legato all'azione politica e alla necessità di prendere posizione, senza che questo compito sia stato perfettamente portato a termine. Tuttavia è utile tenere presenti in prima battuta le considerazioni saidiane.

L'idea che Said mette in campo da cui è necessario iniziare è quella di *inventio*. Dopo aver mostrato l'approccio "atavista" di Vico, cioè la tendenza a riportare le produzioni semantiche alle origini materiali, Said parla proprio dell'*inventio*. Questo strumento, sostiene correttamente Said, serve a "ritruovare topicamente" gli elementi del verum/factum. Ma Said interpreta in maniera singolare, e opposta alla interpretazione proposta nel capitolo precedente, questo principio. Il principio del *verum/factum* è interpretato come uno strumento epistemologico che serve per la ricostruzione e la riarticolazione delle evidenze empiriche. L'*inventio*, così, è riportata all'interno delle Accademie, che se ne servono come strumento per "ravvivare un paesaggio pietrificato". Said, sorprendentemente, vede l'atavismo come strada opposta a quella dell'*inventio*, proprio a causa della sua lettura epistemologica, e vede l'idea che l'Accademia debba essere spinta "a farsi un'istruzione nelle capanne e nelle foreste", irconciliabile con l'idea di ritornare ai conflitti materiali e corporei. Per Said queste due prospettive sono, e devono essere mantenute, separate, anche se, ammette Said, questa sembra essere il tipo di contraddizione con cui Vico si sente a proprio agio.<sup>784</sup> In questo modo Said non coglie che il ritorno al corpo implica, per l'accademico, cambiare sia il modo di guardare la storia, sia farsi carico di una proposta di cambiamento per il futuro, aspetto che forse in Vico rimane in trasparenza ma che si mantiene evidente. Said non esplora l'idea della topica come modalità di un pensiero che si faccia carico della capacità inventiva dell'uomo che viene riconosciuta nell'idea della fatticità delle realtà sociali. Said sembra solo intravedere che la genealogia vichiana, il suo studio dell'inizio, è destinata e rovesciarsi nel suo contrario, ossia nelle modalità attraverso cui è possibile pensare il futuro.

La circolarità del tempo vichiano, lo abbiamo già messo in evidenza, non è utile per comprendere la storia nei suoi aspetti empirici, ma nei suoi aspetti formali e strutturali. Che il cominciamento e il ricominciamento siano in un rapporto di analogia non implica un

---

<sup>784</sup>Vico *on the Discipline of Bodies and Texts*, cit, REF, p. 88, trad. it. 129.

ripercorrere di fasi, ma una riattivazione di facoltà. In questo senso deve essere letta l'indicazione della Pratica di Scienza Nuova: “Dee qui nel *Fine* guardarsi a rovescio la *Figura* proposta nel *Principio*.”<sup>785</sup> Il momento della critica ha dunque la sua importanza pratica nel momento in cui le facoltà messe in luce dalla riflessione genealogica sono riattivate per porsi problemi di natura politica. La critica, vista a rovescio nasconde e svela una topica. Il momento distruttivo del pensiero diventa momento di costruzione o, meglio, di poiesi ossia di elaborazione creativa. Anche questa esigenza è alla base del ripudio di Vico della *Scienza Nuova in forma negativa*, affermando esplicitamente l'importanza di un momento affermativo della scienza.<sup>786</sup> L'essenzialità sia del momento critico sia del momento topico, non è solo pedagogico come potrebbe sembrare dall'*Autobiografia* in cui tale ripudio viene spiegato.<sup>787</sup> Ciò risulta immediatamente chiaro tenendo presente l'obbiettivo polemico di Vico, l'idea di una incipiente barbarie della riflessione, e la sua causa, un uso estremo del razionalismo.

Se fino ad ora abbiamo seguito un percorso che ci ha portato al momento iniziale, adesso dobbiamo cambiare il verso dell'esposizione, e rivolgere l'attenzione alla “topica” ossia la scienza che regola la creazione, la “facoltà di far le menti ingegnose”. È per questo l'arte degli inizi, della tabula rasa della “barbarie del senso”, quando ancora ogni elemento di “umanità” andava inventato.<sup>788</sup> Come mostreremo nelle prossime pagine, mostrare la legittimità, e la necessità, della topica è centrale per evitare che “i popoli marciscano in quell'ultimo civil male”.<sup>789</sup>

La posta in gioco, dunque, è la comprensione delle condizioni di pensabilità del cambiamento politico o, meglio, del superamento della crisi, dell'uscita di quella che Vico chiamerebbe “barbarie della riflessione”. Non ci interessa qui elaborare una teoria della transizione. Ci interessa illustrare la soluzione ad un problema, il problema della “barbarie della riflessione” che sembra essere condiviso da Said e Vico. Certamente i problemi che i due autori devono affrontare sono diversi, ma il principale avversario contro cui cercano di agire è in tutti e due i casi un “imbarbarimento” della cultura e della società. Tenteremo di mostrare come il pensiero delineato finora incida sulla possibilità non solo di scrivere la storia, ma anche di mostrare le condizioni con cui avviene il cambiamento e le possibilità di esserne parte attiva. Nel capitolo su Vico abbiamo mostrato le caratteristiche principali della vichiana “barbarie della riflessione” e dunque non vi ritorneremo. Cercheremo solo di mostrare gli elementi che permettono di leggere la contemporaneità in termini di barbarie della riflessione.

785SN 30, p. 511, corsivi nel testo,

786Autobiografia p. 54

787D'altronde anche un significato pedagogico non sarebbe sminuente in Vico, data l'estrema attenzione posta a questo tema, il cui svolgimento ci porterebbe lontano.

788D. P. Verene, *op. cit.* pp. 174-175.

789SN 44, par. 1106.

La condizione di barbarie, genericamente intesa, è quella del caos. Se il caos originario della barbarie del senso era dovuto alla radicale mancanza di significati e all'assenza di senso, la barbarie della riflessione è dovuta, come già emerso, al caos dovuto allo svelamento del trucco del linguaggio, che si rivela strumento incapace di svelare la verità, e si dimostra permeabile alla manipolazione e all'inganno. È una condizione cinica, ironica. La funzione del tropo dell'ironia segnala un modo di leggere la realtà disincantato, in cui, svelato il “trucco del linguaggio” e lo svelamento dell'assenza di qualsiasi “metafisica storica” viene meno anche la possibilità di pensare l'azione nella storia.<sup>790</sup> Hayden White afferma con decisione l'equivalenza fra la condizione dei primitivi e la condizione dei “moderni”: “Nel pensiero di Vico, l'uomo primitivo viveva in una condizione precisamente simile al caos del significato in cui vive l'uomo moderno civilizzato”.<sup>791</sup>

Su questo tema, è utile considerare le riflessioni di Verene, che ha letto esplicitamente la contemporaneità in termini di barbarie della riflessione.<sup>792</sup> Se Vico aveva il problema del cartesianesimo (ma anche delle soluzioni “scientifiche” al problema della politica) i problemi della contemporaneità, da questo punto di vista, sono il neopositivismo, la tecnica, la crescente amministrativizzazione della politica e del diritto. Verene legge lo sviluppo del pensiero occidentale come trasformazione delle istruzioni cartesiane riguardo alla conoscenza scientifica (iniziare solo da ciò che è evidentemente vero, dividere in parti più piccole i problemi complessi, partire dal semplice per affrontare poi il complesso, operare una continua opera di revisione) in istruzione per organizzare la prassi.<sup>793</sup>

È necessario ricollegare queste riflessioni di Verene e White con il tema emerso al termine del primo capitolo, quello del “presentismo” esattamente perché impedisce di pensare una politica rivolta al futuro. Abbiamo cercato nel primo capitolo di mostrare che il tempo storico della modernità, costituito dalla dialettica fra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa abbia finito per schiacciarsi sul primo. Ed abbiamo mostrato come questo esito sia il sedimento dell'essenzializzazione antropologica dell'uomo come soggetto razionale della storia.

In questo riferimento alla barbarie come caos, all'idea di una barbarie causata dall'assenza di ragione ma anche da una ragione che esaurisce lo spazio di comprensione dell'umanità sta ciò che della nozione “ciclica” vichiana dobbiamo riprendere: la capacità di creare un nuovo inizio. Si tratta di cogliere anche la duplicità della “barbarie” vichiana, valorizzando la capacità creativa del senso, per cogliere, come si diceva in apertura di paragrafo, nella fine la figura proposta nel principio. Non si tratta certamente di una mera riproposizione, di una successione

---

790H. White, *Metahistory*, vedi tutta l'introduzione in particolare pp. 9, 36-37. Hayden White ha modellato il suo *Metahistory* sui quattro tropi indicati da Vico.

791 H. White, *Criticism as cultural politic*, cit. p. 11.

792D. P. Verene *op. cit.* p. 206.

793Ivi, p. 209.

meccanica. Al contrario, i problemi che si presentano sono opposti. La tragicità della seconda barbarie, ma qui potremmo dire della terza, è che il mondo è già pieno di senso. Il problema è sempre dare senso ad un mondo che non ce l'ha o che sembra averlo perso. Il problema della genealogia diventa il problema della generazione, i problemi sollevati dalla critica portano alla necessità della topica, il problema del cominciamento diventa il problema del nuovo inizio.

La sensazione di trovarsi di fronte all'esaurimento del senso, “l'angoscia dell'influenza” è uno degli elementi cruciali della barbarie della riflessione ma è anche un elemento centrale della creatività. Infatti Vico da un lato quasi si rammarica di non poter distruggere le opere dei predecessori, dall'altro, vista l'impossibilità di questa soluzione radicale, trova la spinta in direzione di una lettura antagonista dei testi, che vengono interpretati non alla luce della loro verità, ma alla luce della volontà e della necessità del lettore.<sup>794</sup> L'unico modo per rimettere insieme i “rottami” di senso prodotti dalla barbarie della riflessione è una lettura assolutamente creativa, che non si ponga il problema della “verità” dell'interpretazione in rapporto a quella dell'autore.

Ritornano ancora i temi, questa volta fondendosi, i temi della ripetizione e dell'inventio, che possono operare solo forzando la chiarezza cartesiana, in direzione di tecniche creative come quella del “misreading” o dell' “errore creativo”.<sup>795</sup> In una situazione di “barbarie della riflessione” solo accettando la possibilità di un “errore” per valorizzarne la dimensione creativa si può “andare oltre” la pura logicità, la linearità del sillogismo. Non è pensabile il mito della creazione *ex nihilo*, neanche come figura retorica. Questo è uno dei problemi cruciali del pensiero di Vico, il rapporto fra originalità e ripetizione, che spiega anche la formula vichiana del ricorso, e che ci ha spinto a considerare il tempo vichiano come variazione e al suo legame con l'inventio che si basa appunto su una procedura analoga a quella della variazione. Da questa prospettiva appaiono più chiari i richiami di Vico alla necessità di considerare inizio e fine come parti dello stesso problema, e il modo in cui tale idea deve essere praticata. Le domande a cui dobbiamo rispondere sono le seguenti. Quali sono gli strumenti topici, quindi retorico-filosofici, che permettono di pensare al di là di una condizione di “barbarie”? Qual è la facoltà che ci permette di pensare futuro? Tentiamo adesso di mettere in luce gli elementi essenziali dell'arte topica, dell' “*inventio*”: la capacità di divinazione, di affabulazione che possono permettere di

---

<sup>794</sup>*De ratione*, pp. 197-199. L'idea di angoscia dell'influenza si deve ad Harold Bloom, deciso nell'indicare nell'impossibilità della originalità assoluta della “seconda creazione” un aspetto scuro e drammatico del pensiero vichiano. H. Bloom *The anxiety of influence: a theory of poetry*, Oxford: Oxford University Press, 1973. pp. 59-61. Vedi anche H. Bloom *Poetry and repression: Revisionism from Blake to Stevens*, New Haven: Yale University Press, 1976. Sui temi originalità e della necessità di elaborare la metodologia di una ri-creazione vedi A. Battistini *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit. p. 115 ss.

<sup>795</sup>Mi sembra dunque che l'idea di Battistini di un Vico come precursore di tattiche di “misreading” sia assolutamente pertinente. A. Battistini *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit. p. 122 Per quanto riguarda l'idea di “errore creativo” il riferimento è H. White *L'errore creativo e la logica poetica: Vico e la produzione di genere*, cit.

pensare il futuro, grazie alla loro capacità di fissare le regole per la loro azione nel futuro.

La poeticità intrinseca nel linguaggio pone la necessità di porsi il problema dell'inizio, del cominciamento, per usare un vocabolo vichiano. Per questo l'inventio, applicazione poetica del principio del *verum/factum*, assume particolare importanza per Vico, come abbiamo mostrato nel precedente capitolo.

Correttamente, Verene sostiene che l'intera *Scienza Nuova* si basa su una “particolare concezione delle origini” legata alla sapienza poetica.<sup>796</sup> Simmetricamente, anche il nuovo inizio si presenta come problema della logica poetica, come logica slegata dalla razionalità. In fondo si tratta di riprendere in funzione creativa il motto vichiano *homo non intelligente fit omnia*.<sup>797</sup> L'uomo, non comprendendo, diventa ogni cosa. Questo motto è posto da Vico a significare la creatività umana in assenza della capacità di usare la razionalità. È il motto che riassume l'idea vichiana di un uomo, alle prese con la creatività della barbarie del senso, capace attraverso di dare attraverso la capacità poetica, *in primis* metaforica, dare un senso al mondo, conformemente alla prima *Degnità*: “L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo”.<sup>798</sup>

Si torna qui, pare di poter dire, alla natura ontologica della fatticità del mondo delle nazioni attraverso il linguaggio. Errare creativamente trasformandosi nelle cose, costituisce la facoltà attraverso cui può essere pensabile il rimontaggio pratico dei frantumi della storia ideale eterna. Dunque l'elemento peculiare dell'umanesimo vichiano risiede esattamente nel carattere *poetico* dell'azione politica del dinamico “farsi” della politicità. Il legame che Vico pone fra ingegno, e quindi topica, e fantasia rende la *poiesis* campo della creatività. Il creare fantastico, mitico si presenta come “tecnica” con cui l'uomo “primitivo” si rapporta alla natura.<sup>799</sup> La simbolizzazione della natura che crea la socialità e la tecnica intesa come dominio produttivo sulla natura si intrecciano coestensivamente, senza una precisa primazia. Tuttavia il carattere intersoggettivo dell'umanità è pensabile solo nell'ambito fantastico della creatività simbolica o, meglio, sematologica.

Il problema di Vico è soprattutto legato ad una azione proiettata nel futuro, e quindi nel campo dell'immaginazione e si esprime soprattutto nelle figure della divinazione, quella “scienza del bene e del male” di origine poetica, e negli altri elementi della storia ideale eterna. È questa, mi pare, l'idea centrale di Vico, l'idea che scardina ogni possibilità di una storia perfettamente razionale, impedendo ogni filosofia della storia, ogni chiusura della forma politica, ogni tentativo di fare dell'agire politico un calcolo puramente utilitarista. Ma, come ormai emerso più

---

796D. P. Verene *op.cit.* p. 68.

797Sn 44, par. 405.

798Sn 44, par. 120.

799Su questo vedi G. Modica, *op. cit.* pp. 124-125.

volte, nessuna pratica inventiva, nessun rimontaggio creativo è possibile a prescindere dal corpo e dagli stimoli della sofferenza del corpo, in una parola, dalla politicità. Più volte abbiamo cercato di mostrare come il momento mitopoietico sia importante per la possibilità che i famoli riescano a superare il loro status di sofferenza.<sup>800</sup> A quest'altezza è necessario ritornare ad alcuni elementi più strettamente sociali e politici del pensiero di Vico. Gli elementi che prenderemo in considerazione sono il senso comune, uguaglianza e la divinazione in quanto scienza del bene e del male.

L'idea di un senso comune come condizione pre-razionale di unità di un gruppo indica chiaramente l'importanza dell'idea di cultura come ambito non solo di produzione mitologica e simbolica, ma anche ambito di pertinenza etica.<sup>801</sup> Il punto essenziale da cogliere è la struttura non strettamente riconciliativa del senso comune in Vico. La nascita del senso comune è strettamente legato agli autori delle nazioni, come ci ricorda la stessa *Degnità XII*. In maniera ancor più chiara Vico collega il senso comune con l'autorità nella sezione *Del Metodo*. È il “certo dell'autorità” che fonda la prima obbedienza.<sup>802</sup> Abbiamo ricordato più volte che il meccanismo dell'obbedienza è legato da un lato alle condizioni materiali che hanno concretamente aperto la possibilità dello scontro eroi/famoli, dall'altra dal controllo della religiosità, in particolare attraverso il controllo della divinazione, in mano agli eroi. La storia degli eroi non poteva essere altro, dunque, che una storia di parte, una storia della discendenza: “La prima storia si fatta dovette incominciare dalle geologie di essi eroi.”<sup>803</sup> Le modalità del racconto di queste storie sono poetiche, anzi la prima storia, ci ricorda Vico è poesia, che narra attraverso il mito: “E che la prima scienza da doversi apparare sia la mitologia, ovvero l'interpretazione delle favole (perché, come si vedrà, tutte le storie gentilesche hanno favolosi i principi), e che le favole furono le prime storie delle nazioni gentili.”<sup>804</sup> Tali elementi emergono con grande chiarezza quando Vico oppone i due “caratteri fantastici” protagonisti dei poemi omerici Achille e Odisseo. Entrambi rappresentano la Grecia, nella sua “uniformità” in quanto l'uniformità è ciò che rende possibile pensare una nazione. Ma essi rappresentano gli estremi dello sviluppo della nazione: Achille è di natura “risentita, puntigliosa, collerica, implacabile, violento”; Ulisse è “accorto, tollerante, doppio, ingannevole.”<sup>805</sup> Entrambi sono caratteri eroici,

800 Alcune considerazioni interessanti sul tema della praxis, con dei riferimenti alla mitopoiesi vichiana è in P.

Hutton *Religion and the civilizing process in Vico And Marx* in G. Tagliacozzo (ed.), *Vico and Marx: affinities and contrasts* London: Humanities MacMillan press, 1983. p. 146.

801 Sul tema del legame senso comune e logica della fantasia vedi F. Grassi, op. cit. in particolare il saggio *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi*.

802 Sn 44, parr. 142-143 e 350. Pone la questione in maniera chiara la nota 6 di pagina 419 di Battistini: “Fondata sul senso comune, l'autorità consiste nella fiducia prerazionale dell'uomo a vivere in collettività”. A. Battistini, *Opere*, cit. p. 1482.

803 Sn 44, par. 533.

804 *Ivi*, par. 51. Vedi anche la *Degnità XLVI*: “Tutte le storie barbare hanno favolosi principi.” *Ivi*, par. 202.

805 *Ivi*, par. 809, in particolare Achille come “universale fantastico” dell'età eroica ricorre più volte vedi sn 44, parr. 920, 923, 934, 976.



ma uno dell'inizio e uno della fine di tale età quando, dice Vico, in Grecia “era già caduto il diritto eroico e 'ncominciata a celebrarsi la libertà popolare”.<sup>806</sup> Da questa opposizione ci interessa mettere in evidenza il modo in cui la storia eroica viene narrata, formando una vera e propria identità nazionale: “I quali due caratteri, avendogli formati tutta una nazione, non potevano non fingersi che naturalmente uniformi (nella quale uniformità, convenevole al senso comune di tutta una nazione, consiste unicamente il decoro, o sia la bellezza e leggiadria d'una favola).”<sup>807</sup> La storia eroica della Greca è svolta lungo i due estremi dell'età degli eroi, i quali sono generi fantastici della natura dell'autorità e del senso comune di un'epoca e di una età. Ma la storia eroica, naturalmente, è una storia di parte: gli eroi giustificano la loro superiorità con una superiore natura dovuta ad una supposta origine divina: “per distinzion di natura più nobile, perché creduta di divina origine, ch'abbiam sopra detto, tutte le ragioni civili erano chiuse dentro gli ordini regnanti de' medesimi eroi, ed a' plebei, come riputati d'origine bestiale, si permettevano i soli usi della vita e della natural libertà”.<sup>808</sup>

Mettere in relazione il senso comune, l'autorità e l'identità implica, come già detto, fare del senso comune un elemento non necessariamente di unità e fortemente collegato con l'idea di una sorta di “egemonia” legata strettamente proprio ai tre tipi di autorità che Vico elenca: divina, eroica, umana. Vico non pone una triplice divisione in fasi del senso comune. Ricordiamo, però, che Vico espone con una precisa progressione gli ambiti di valore del senso comune “comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano.”<sup>809</sup> Se abbiamo posto una stretta relazione fra autorità, narrazione, e senso comune è necessario individuare una sorta di “principio” che possa permettere una autorità, un senso comune e una identità umana attraverso un procedimento narrativo. Il principio che Vico adombra, è l'uguaglianza. In fondo tale principio è implicito nella stessa possibilità di immaginare un senso comune avvertito da tutto il genere umano, cioè il considerarsi, istintivamente, parte della stessa specie. Ma il punto che ci interessa mettere in risalto è la dimensione politica e pratica dell'uguaglianza. Come emerso dal capitolo su Vico è la chiusura dello spazio di disuguaglianza fra le diverse nature che costituisce il filo conduttore della storia secondo Vico.

Se Achille e Ulisse erano i caratteri fantastici eroici è Solone il carattere fantastico dell'uguaglianza e della lotta dei famoli. Come afferma uno dei *Corollari d'intorno al parlare per caratteri poetici delle prime nazioni*: “Solone dovette esser alcuno uomo sappingente di

806Sn 44, par. 802. Tutta la “scoperta del vero Omero” che Vico ritiene di aver fatto è basata sull'idea di una grande distanza fra i due poemi omerici, vedi anche il parr. 865 e 876. Quest'ultimo in particolare è significativo: “Omero veramentte egli visse per le bocche e nella memoria di essi popoli greci dalla guerra troiana fin a' tempi di Numa, che fanno lo spazio di quattrocentosessant'anni.”

807Sn 44, par. 809.

808Sn 44, par. 927 vedi anche il par. 449 a cui Vico stesso rimanda.

809Ivi, par. 142.

sapienza volgare, il quale fusse capoparte di plebe (...) e che tal Solone avesse ammonito i plebei ch'essi riflettessero a se medesimi e riconoscessero essere d'ugual natura umana co' nobili, e 'n conseguenza che dovevan esser con quelli uguagliati in civil diritto".<sup>810</sup> Il legame fra senso comune, autorità e identità deve dunque essere svolgimento, anche conflittuale, del tema dell'uguaglianza. Certamente mettere in luce questi elementi significa far emergere un elemento imprevisto del senso comune vichiano: la sua natura di costruzione. Come emerso nel capitolo su Vico, non è affatto essenziale che il fare sia consapevole e volontario. Il punto essenziale è che il senso comune così delineato diventa così un essenziale elemento politico, sia in quanto permette la politica sia in quanto ne è il frutto.

Il tema del "senso comune" e della convinzione eroica di una superiorità naturale si connette al tema della religione e della divinazione: "Nella qual superiorità di natura si mostrerà ch'essi eroi riponevano la ragione, la scienza e quindi l'amministrazione ch'essi avevano delle cose divine, o sia de' divini auspici."<sup>811</sup> È il controllo dell'ambito della religione che permette di controllare la messa in forma della struttura sociale, e la sua legittimazione.

L'ultimo elemento che dobbiamo analizzare per mettere in relazione le facoltà poetiche e fantastiche dell'uomo, il linguaggio o meglio il sistema di segni, e il fare della politica è quindi la divinazione. Essa è alla base della distinzione, cruciale in Vico, fra la religione rivelata in cui la possibilità la scelta del bene e del male non è a disposizione dell'uomo, perché direttamente comunicata dal vero Dio, e il mondo dei gentili, in cui è necessaria la divinazione, scienza del bene e del male. Nella comprensione di questa figura è compresa sia la parte critica genealogica, lo svelamento dei rapporti di forza che costituiscono l'ambiente della comunicazione linguistica, sia l'ambito della topica, in quanto interpretazione/creazione di segni che devono poter esprimere una tensione etica. Comprendere l'importanza della figura della divinazione implica una considerazione sui due elementi della divinazione: scienza del bene e del male e interpretazione degli auspici, segni creduti divini. Certamente è la giustizia divina della provvidenza che, dice Vico, permette al genere umano di conservarsi.<sup>812</sup> Ma non c'è alcun legame diretto fra "il mondo delle nazioni gentili" e la divinità. La figura del "poeta teologo" è dunque figura dell'interprete del comando divino attraverso dei segni. "I poeti da' greci furono chiamati «*mystæ*», che Orazio con iscienza trasporta «*interpètri degli dèi*», che spiegavano i divini misteri degli auspici e degli oracoli."<sup>813</sup> Il movimento è dunque duplice: il poeta teologo interpreta il comando della divinità e in base ad esso fonda l'ordine della comunità. Il carattere filosofico-politico di questo legame può emergere fino in fondo solo se non si occulta la natura

---

<sup>810</sup>*Ivi*, par. 414.

<sup>811</sup>*Ivi*, par. 15.

<sup>812</sup>*Ivi*, par. 341.

<sup>813</sup>*Sn* 44, par. 381.

materiale del linguaggio. Il carattere mitologico, corporeo, metaforico delle parole è direttamente collegato al mondo della politica e dell'etica. Qui vediamo il luogo più profondo della natura fattica della società attraverso il linguaggio. La distanza fra interpretazione e creazione è di fatto annullata dalla considerazione vichiana che le divinità sono “finte” dall'uomo. Nel momento stesso in cui il poeta teologo pensa di interpretare il volere divino sta in realtà ponendo gli elementi di base che permetteranno il funzionamento della società. Ed è qui che si pone la necessità storica del controllo dell'apparato simbolico che controlla la religione.

L'idea della divinazione non è relativa solo all'amministrazione rituale della religione, ma deve essere messa in relazione con la permanenza di uno spazio politico forte, che va in una direzione diversa dalla neutralizzazione moderna della politica. Se il divieto della divinazione, nella religione ebraica, è equivalente al divieto di una interrogazione politica e giuridica sul bene e sul male, il mondo gentile vichiano, al contrario, non può non interrogarsi su questo tema. Credo che il tema emerga nella giusta prospettiva se letto in relazione alla figura hobbesiana della profezia.<sup>814</sup> Nel contesto del pensiero hobbesiano la profezia deve assolutamente essere privato di ogni valenza politica, attraverso il controllo del sovrano della sua legittimità e conformità alle leggi. In questo contesto la divinazione è solo “superstiziosa considerazione di eventi passati”.<sup>815</sup>

In Vico un collegamento diretto fra Dio e la profezia è impossibile, anzi la loro separazione è alla base della concezione vichiana della separazione fra ebrei e gentili. Se il problema della giustizia viene risolto dagli ebrei con l'applicazione della legge divina, dai moderni con il meccanismo razionale della neutralizzazione sovrana, in Vico entrambe queste strade sono impensabili. Si pone qui il problema della legittimità di discorsi etici alternativi.

Qui sta la dimensione prescrittiva dell'antiessenzialismo, della fatticità nella prospettiva umanista. La giustizia è fatta, ma ciò non significa una sua svalutazione ma la sua indisponibilità a letture essenzialiste e non-politiche. Considerare “fatto” il mondo della storia significa anche la necessità di tenere aperta la facoltà creativa, vichianamente si direbbe poetica, dell'uomo, nella sua dimensione sociale e storica.<sup>816</sup> Qui sta anche il contributo fondamentale di Said alla rilettura di Vico, che deve essere completamente staccato da un contesto mono-culturale e messo alla prova in una situazione in cui la mancanza di senso comune è un problema politico di enorme rilevanza.

---

814È impossibile, in questa sede un confronto completo fra le teologie politiche dei due autori, per molti versi opposte. Basti pensare alla diversità del trattamento della figura di Cristo, assolutamente al centro di quella hobbesiana, decisamente secondaria nella *Scienza Nuova*.

815T. Hobbes, *Leviathan*, trad. it. p. 345. Importante tutto il capitolo 36.

816Vedi *Identity, Authority, and Freedom: the Potentate and the Traveler*, 1991, in REF pp. 397 trad. it. p. 449.

### 3. Idee vichiane per la contemporaneità

#### 3.1. Una nuova arte critica: Vico, la genealogia, la storia.

Nel precedente paragrafo abbiamo mostrato l'importanza della concettualità vichiana per il pensiero di Said. In questo cercheremo di impostare le linee guida che ci permettono di pensare a Vico come pensatore della contemporaneità, attraverso un confronto con altri due pensatori centrali per Said, vale a dire Foucault e Gramsci. Si tratta di estrarre da Said le linee guida che ci permetteranno poi di ampliare il riferimento a Vico, e di considerare l'utilità di uno sguardo vichiano sulla contemporaneità.

La domanda preliminare a cui bisogna rispondere è sul tipo di prospettiva epistemica si possa individuare a partire da Vico. Per prospettiva epistemica intendiamo l'indicazione sul cosa guardare della realtà, e cosa ritenere significativo nel momento di analisi della storia e del cambiamento storico.<sup>817</sup> Abbiamo già osservato, nel capitolo su Said, come le letture marxiste e post-strutturaliste di Said siano insufficienti, anche se non necessariamente errate *tout court*. Vogliamo proporre, in questo paragrafo, di rispondere a questo interrogativo attraverso uno studio delle differenze e delle assonanze fra la prospettiva vichiana e le altre che hanno costituito una fonte di ispirazione per Said. Cercheremo in particolare di verificare l'idea che la prospettiva vichiana possa essere considerata alla base di una “genealogia critica”, diversa dal tipo di genealogia elaborata lungo l'asse Foucault – Nietzsche.<sup>818</sup>

Nella letteratura secondaria, come abbiamo visto, il tentativo più frequente è quello di inserire Said in una tradizione foucaultiana, e più in generale post-strutturalista. La presenza di questa tradizione emerge, in effetti, con grande chiarezza, almeno fino ad *Orientalism*. Said stesso, infatti, indica in *L'archeologia del sapere* e *Sorvegliare e punire* due dei testi che hanno influenzato maggiormente la sua idea dei rapporti oriente/occidente.<sup>819</sup> Concepire l'orientalismo come discorso permette di spiegare l'apparato disciplinare che ha permesso di trattare l'oriente in maniera coerente e unitaria nei campi della politica, della sociologia, dell'ideologia

---

<sup>817</sup>L'espressione “prospettiva epistemica” indica qui una prospettiva non semplicemente epistemologica, ma un punto di vista complessivo di fronte alla realtà. Qualcosa di più determinato della semplice “visione del mondo” ma di meno specifico rispetto alla *episteme* per come la intende Foucault.

<sup>818</sup>Questa ipotesi sarà, in questa sede, oggetto solo di alcune considerazioni utili a mostrare il crinale che separa Vico da Foucault e l'importanza di questo crinale per l'interpretazione di Said. L'idea di un Vico genealogista, è di Miner, che analizza in termini di analogia e opposizione gli approcci di Vico e Nietzsche. Vico non usa il termine genealogia per qualificare il suo lavoro. L'unica occorrenza del termine è nel richiamo all'opera *Genealogie deorum gentium* di Giovanni Boccaccio. Asor Rosa sostiene che quest'opera sia molto più importante per Vico di quanto traspaia ad una lettura superficiale, in particolare sull'origine della poesia e sulla convergenza fra poesia e teologia. Asor Rosa *Supplemento d'indagine sul tema 'genesi e genealogia della Poesia'* In *Letteratura Italiana vol. 5: Le questioni*, Torino: Einaudi, 1993, pp. 121-124.

<sup>819</sup>Or. p. 3 trad. it. p.13.

dell'immaginazione. Non è difficile spiegarsi questo punto. Così come Foucault, in *Sorvegliare e punire*, rintraccia l'origine della prigione nell'esigenza di assoggettamento che possa fungere da depotenziamento delle forze “criminali” inserendole in un complesso sistema di discipline e sorveglianze, l'orientalismo implica una rete di discipline che modulano il sapere sulla neutralizzazione della capacità di agire dell' “altro” orientale. Sapere e potere si intrecciano costantemente e inestricabilmente, con un continuo movimento di apertura di spazi di potere e nascita di discipline che si occupano di informarlo, normalizzarlo e normarlo.

La nozione di discorso è altrettanto centrale per Said. L'analisi del discorso, dice Foucault, “si pone sotto il duplice segno della totalità e della pletora (...) ogni elemento preso in considerazione viene accettato come l'espressione di una totalità a cui esso appartiene e che va al di là di lui. E così si sostituisce alla diversità delle cose dette un grande testo uniforme”. La produzione dei discorsi sottosta a norme impersonali e che prescindono dall'autorialità e dall'intenzionalità, che regolano la “rarefazione” ossia l'emersione di certi, e non altri, enunciati.

<sup>820</sup> Certamente è questo il meccanismo di funzionamento del discorso e della disciplina orientalista. La varietà empirica dell'oriente, con tutta la sua molteplicità infinita di enunciati possibili, viene riferita all'unico significato possibile, costruito da una serie di istituzioni, pratiche, significati che si richiamano l'uno con l'altro e rimandano al significato nascosto, ma capace di rarefare gli enunciati sull' “Oriente”. Fin qui il pensiero di Said appare ancora una variante interna al pensiero post-strutturalista.

Il problema che si pone al livello di prospettiva epistemica è nel rapporto fra sapere e potere, fra potere e produzioni culturali e simboliche. La differenza dipende dalla differenza sulla concezione del potere che abbiamo prima delineato, che influenza in maniera decisiva l'orientamento sulla ricerca del “luogo” del potere. Ciò che Foucault chiama “genealogia” indaga le forme dell'esclusione, della limitazione, cercando di mostrare come si siano formate delle serie di discorsi, quali siano le loro norme specifiche.<sup>821</sup> Se a questo livello il problema sembra essere ancora interno alle pratiche discorsive, in opere quali *Sorvegliare e punire*, la prospettiva muta. In questa fase la ricerca genealogica di Foucault ha lo scopo di rintracciare le condizioni di possibilità discorsive che hanno permesso lo sviluppo di pratiche non discorsive (come la disciplina carceraria) che si basano sulla nascita di campi di sapere/potere. Per Said la ricerca genealogica (che egli però non chiama con questo nome, ma, una sola volta, “analisi genetica”)<sup>822</sup> ha lo scopo di mostrare come il sapere sia l'essenziale messa in forma di un potere

820M. Foucault, *Archéologie du savoir*, cit. trad. it. pp. 159-161. Oltre ai testi già citati vedi anche M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris; Gallimard, 1971, trad. it. *L'ordine del discorso*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-42.

821M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit. trad. it. p. 33.

822Said usa questa espressione in *Beginnings*, cit. in PPC, p. 18. James Clifford definisce invece il metodo saidiano genealogico. J. Clifford, *op. cit.* p. 295. La scelta di Said di non usare questo termine mi sembra essenzialmente dovuta alla volontà di differenziarsi da Foucault.

grezzo, che non nasce esclusivamente dalle pratiche discorsive, ma da una situazione di dominio materiale esercitato da un gruppo su un altro. Il punto nella genealogia critica, da un punto di vista vichiano, è recuperare la doppia natura del linguaggio, o meglio, dei *sèmata*: traccia di una politicità originaria e violenta, ed espressione della creatività corporea dell'uomo. Vico, con le sue etimologie, non cerca la “verità” della parola, perchè non crede nella presenza, all'origine della parola, di una “essenza”. Crede, invece, nell'utilità di verificare quali siano le condizioni materiali e poietiche che hanno causato/consentito la comparsa di quella parola in quell'uso.

Un altro punto cruciale sta nella differente declinazione del problema origine/inizio. Said legge il compito della critica come necessario studio dell'inizio, come lo chiama in *Beginnings*, o del “punto di partenza” come dice in *Orientalism*, non per riaffermare la necessità di alcuna “origine” ma per mostrarne la provvisorietà, opponendovi, come abbiamo visto, il concetto di “inizio”. Anche Foucault critica l'idea di una “inaccessibile origine”, operando una distinzione, basata su Nietzsche, fra “origine” e “inizio”.<sup>823</sup> La genealogia si oppone, dice Foucault seguendo Nietzsche, alla ricerca dell' “origine” ossia “l'essenza esatta delle cose”. L'intento di Said, tuttavia, mi sembra almeno intrinsecamente polemico nei confronti di Foucault. L'idea di “inizio”, infatti, ha come scopo esplicito e precipuo il recupero di una intenzionalità, anche se non proprio di una autorialità *tout court*.<sup>824</sup> Questo è il punto teorico centrale. La dissoluzione del concetto di origine porta Foucault al superamento dell'intenzionalità, e quindi al superamento dell'idea della necessaria centralità dell'uomo nella riflessione scientifica e filosofica. Possiamo ancora indicare come presupposto condiviso l'affermazione di Foucault, secondo cui è vano “cercare un campo finalmente affrancato da ogni positività in cui si possano esprimere la libertà del soggetto, la fatica dell'essere umano o l'apertura di una destinazione trascendentale.”<sup>825</sup> Anche per Said il problema non è trovare un soggetto puro, che possa liberamente esprimere la propria individualità e la propria umanità, ma lo svelamento di una intrinseca posizionalità entro la quale agire, nella maniera creativa, ma drammatica, ispirata da Vico, e originantesi dal corpo, altro elemento che distanzia Foucault da Said e, ancor più, dal filosofo napoletano. Nelle ricerche archeologiche sull'episteme non troviamo alcuno spazio per il corpo inteso in senso creativo. Anche in *Sorvegliare e punire* il corpo, presentandosi come nuovo oggetto di studio, assume importanza cruciale solo come “superficie d'iscrizione degli eventi”.<sup>826</sup>

---

823M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) in *Dits et écrits*, vol. II, Paris: Gallimard, 1994, trad. it. *Nietzsche, la genealogia e la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp.44-45, 47 Vedi anche M. Foucault *L'archeologia del sapere*. p. 152.

824In *Beginnings* la completa addomesticazione dell'intenzionalità da parte del sistema è la critica rivolta agli strutturalisti, con Foucault che viene almeno parzialmente esentato. BEG, pp. 318-321. Tuttavia, come vedremo, ben presto anche Foucault sarà coinvolto in questa critica.

825M. Foucault, *L'archeologie du savoir*, cit, trad. it p. 151.

826M.Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, cit, trad. it. p. 50. Per una discussione della svalutazione del

Analizzare la genealogia saidiana mettendone in luce l'ascendenza vichiana e foucaultiana, illustra un complesso rapporto, fatto di contiguità, analogie, scarti improvvisi fra gli autori presi in considerazione. Ciò che accomuna questi “genealogisti” (Vico, Nietzsche, Foucault, Said) è proprio il rifiuto dell'idea dell'inaccessibilità dell'“origine”, che in Vico prende la forma di un'attenzione al “nascimento” e alla “guisa”, una scelta epistemologica che porta ad una interrogazione sulle condizioni di possibilità della socialità al livello della “mente umana” ed è una scelta che si pone l'obiettivo di limitare al mondo storico, cioè non-metafisico, la possibilità del conoscere umano, come sostiene in maniera estremamente chiara lo stesso Vico: “Se ne giugne a que' primi oltre i quali è stolta curiosità di domandar altri primi”.<sup>827</sup> Anche l'attenzione profonda al linguaggio, alla retorica, è un tratto comune notevole fra Vico e il post-strutturalismo, perché entrambi sostengono la capacità del linguaggio di creare la realtà di cui parla, e non semplicemente di rappresentarla.<sup>828</sup>

Il pensiero di Vico, per sua stessa natura, si presta ad una declinazione foucaultiana, che rischia di confondere nei momenti del pensiero di Said in cui Vico sembra scomparire completamente all'ombra di Foucault.<sup>829</sup> È da Foucault stesso che arrivano alcune indicazioni utili. Il sistema di pensiero di Vico è infatti al di fuori degli schemi che Foucault stesso elabora come riferimento delle sue “epistemi”. La “storia di Vico” è uno dei “controesempi” che Foucault stesso segnala all'interno dell'archeologia del sapere e che potrebbero essere considerate irriducibili all'analisi de *Le parole e le cose*.<sup>830</sup> Sarebbe interessante indagare il tipo di lettura che Foucault dava complessivamente del pensiero di Vico. Sfortunatamente questo progetto è reso quantomeno arduo dalla scarsità dei riferimenti espliciti al filosofo napoletano. Oltre a quello, indicato nella precedente nota, sulla storia, Foucault cita, sempre ne *L'archeologia delle scienze umane*, la “filosofia del linguaggio elaborata da Vico”. La cosa che accomuna queste citazioni è l'inserimento di Vico in un filone alternativo, in quest'ultimo caso alla “formazione discorsiva che si descrive come *Grammatica generale*”. Un'altra citazione vichiana, questa volta virgolettata, è in *Sorvegliare e punire* quando Foucault cita con approvazione l'idea che la vecchia giurisprudenza “fu tutta poetica”.<sup>831</sup> Pur rimanendo nell'incertezza, appare quantomeno

---

corpo in Foucault vedi, S. Berni, *Per una filosofia del corpo*, Siena: Dipartimento di scienze storiche, giuridiche, politiche e sociali, 2000, p. 74.

827SN 44, par. 346. M. Vanzulli. *La Scienza Nuova Delle Nazioni e Lo Spirito Dell'Idealismo*, cit. pp. 21-22.

828C. Hobbs, *Rhetoric on the Margins of Modernity*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002, pp. 2, 70.

829Ad esempio, V. Kennedy ponendosi il problema chiave del rapporto fra verità e rappresentazione non prende in considerazione le posizioni vichiane, portando ad un impoverimento delle posizioni saidiane. V. Kennedy, *op. cit.* p.

830M. Foucault *L'archéologie du savoir*, trad. it. p. 209 Molto si potrebbe e si dovrebbe dire a proposito di questi controesempi, che per Foucault non sono ciò che invalida l'indagine archeologica ma ciò che permette di non pensarla come ricostruzione di una weltanschauung o dello spirito di un'epoca.

831M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, trad. it. p. 235 e *Surveiller et punir*, cit. trad. it. p. 49. Foucault sta citando Sn44 par. 1036: “L'antica giurisprudenza tutta fu poetica”.

plausibile che Foucault avesse letto *La Scienza Nuova* con attenzione e condividendone almeno alcuni assunti generali, come la concezione della verità come costruito del pensiero, e più in generale, l'attenzione all'esigenza di studiare insieme la “storia delle parole e la storia delle cose”. Quel che è certo, al di là di poco probabili influssi diretti e di forzate somiglianze, certamente Vico appare, implicitamente ma non troppo, come esponente in un pensiero che cerca nuove strade, e nuovi modi di concepire il lavoro della ragione. Ciò causa al contempo l'assonanza e la non fungibilità delle due radici di Said che considera l'umanesimo magico, strano ed inquietante di Vico il “controesempio” da cui partire per un umanesimo non reazionario rispetto alle analisi di Foucault.<sup>832</sup>

Un'ultima annotazione è necessaria. L'assenza della categoria di intenzionalità in Foucault porta alla rinuncia alla possibilità per l'intellettuale di proporre alternative politiche, svalutando la capacità del soggetto, anche non intellettuale, di immaginare il futuro. Per l'umanista, invece, si tratta di rintracciare la posizione del “soggetto” non in un campo puro e affrancato dalle logiche di potere ma, al contrario, nella dimensione agonistica della sofferenza e del dominio, che è il corpo a conoscere per primo; non si tratta di aprire una destinazione trascendentale ma di mostrare la condizione di eguale possibilità, e non garanzia, di tutti i possibili esiti. Ma si tratta, ed è una differenza cruciale, anche di recuperare la forza creativa proprio di quella cosa che Foucault chiama “fondo approssimativo, vivo e confuso delle idee” che, per il filosofo francese, non può essere considerato all'origine della formazione dei concetti.<sup>833</sup> Come vedremo meglio, questo spazio sarà quello poetico delle vichiana “topica” che permetterà di vedere dietro al concetto non tanto una “idea” ma un “fondo approssimativo, vivo, e confuso” che deriva direttamente dalla corporeità. Certamente Foucault è un riferimento fondamentale per Said ma ci sono numerosi elementi che rendono difficile il tentativo di ricondurre la prospettiva saidiana a quella foucaultiana. La presenza di un potere inteso in senso schiettamente materiale ma contemporaneamente la presenza di un momento poetico creativo legato al corpo stesso, l'idea stessa della produttività della categoria di umanesimo, l'importanza della lotta diretta contro il potere. Proprio il momento della lotta è il cardine dell'interesse saidiano nei confronti del marxismo, che si presenta come seconda tradizione di riferimento. Proprio l'abbandono delle posizioni marxiste, secondo Said, causa l'allontanamento foucaultiano dall'orizzonte della lotta e dal potere inteso in senso materiale: è stata la volontà di non incorrere “nell'economismo marxista ad aver portato Foucault a cancellare il ruolo delle classi sociali, dell'economia, delle insurrezioni e delle ribellioni” dalle sue ricerche.<sup>834</sup>

---

832Hussein si rende perfettamente conto di come siano intrecciati Vico e Foucault nel pensiero di Said, in cui Foucault rappresenterebbe la parte “negativa”, Vico positiva alla luce della sua capacità “utopica”. A. Hussein, *op. cit.* pp. 69 e 129-131.

833M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, cit. trad. it. p. 96.

834Traveling Theory, cit. p. 244, trad. it. p. 85.



Il rapporto di Said con il marxismo è complesso. Said ha espresso la natura paradossale del suo rapporto con questa tradizione affermando l'importanza non del marxismo ma dei marxisti.<sup>835</sup> In particolare i “marxisti” importanti per Said sono i francofortesi, Adorno e Benjamin su tutti, alcuni terzomondisti *in primis* Fanon, e Antonio Gramsci, le cui analisi sul rapporto fra sapere e potere costituiranno un punto di riferimento che finirà per sostituire l'ascendenza foucaultiana quasi completamente. Cercheremo di identificare l'elemento “marxista” in Said a partire da Gramsci.<sup>836</sup>

Said enumera esplicitamente le coordinate gramsciane che ritiene importanti per il suo pensiero: la non naturalità della distinzione governati-governanti, alla luce del fatto che niente nel mondo è naturale; l'opposizione di Gramsci alle tendenze omogeneizzanti del pensiero e al determinismo storico, economico o sociale; la connessione fortissima fra le idee, le istituzioni e le classi; la nozione di lavoro intellettuale concreto, che scardina la distinzione tradizionale fra teoria e prassi; la terminologia slegata da ogni pretesa enciclopedica e sistematica a favore di un approccio che valorizzi la capacità delle parole di “scivolare” sugli oggetti piuttosto che fissarli in maniera definitiva.<sup>837</sup> Said vuole sottolineare il carattere anti-sistematico del pensiero di Gramsci, che impedisce una sistematizzazione del pensiero e, ancora più importante, di non concludere mai il discorso, rinunciando, di fatto ad ogni affermazione teleologica. La fine delle lettura teleologica del marxismo implica anche, nella lettura di Said, uno spostamento di fuoco dalla dimensione del tempo a quella dello spazio. Gramsci offre a Said la possibilità di una lettura delle dinamiche culturali che non sia quella di uno sviluppo lineare nel tempo, ma piuttosto quella di una prospettiva “geografica”, attraverso cui leggere la cultura come scontro sincronico fra possibilità alternative e come lotta per il controllo di territori e potere.<sup>838</sup> Non si tratta più, in questa ottica, di un meccanismo dialettico che funziona attraverso “opposizione, contraddizione, antitesi”.<sup>839</sup> A questa idea, che Said accosta alla forma sonata, deve essere contrapposto un “contrappunto” che funziona attraverso distinzioni.

Il problema che si pone, nell'ottica di questo paragrafo, cioè la proposta di una “prospettiva epistemica vichiana” adottata da Said, è che nella sua lettura di Gramsci il marxismo stesso è fortemente ridislocato in direzione di Vico, che costituisce il centro della rilettura gramsciana di

---

835WTC. p. 29.

836Non ci occuperemo in questa sede dei rapporti fra Said e la scuola di Francoforte. In molti hanno scritto sui rapporti fra Adorno e Said. Anche se è certamente significativa la rilevanza di Adorno per Said essa è, in un certo senso, avventizia. In altre parole il pensiero di Adorno riveste di nuovi significati posizioni tutto sommato già delineate nel pensiero di Said. Da un punto di vista puramente filologico, la sua influenza su Said è scarsa almeno fino a WTC: non sono presenti riferimenti ad Adorno né in *Beginnings*, né in *Orientalismo*. Il vero ambito di rilevanza è senza dubbio quello della critica musicale, a dispetto delle posizioni di M. Bayoumi.

*Reconciliation without Duress: Said, Adorno, and the Autonomous Intellectual* in *Alif* (2005), vol. 25.

837 *History, Literature, and Geography*, cit. in REF, pp. 465-467. trad. it. 517.

838Ivi, p. 458, trad. it. p. 510.

839Ibidem.

Said. Anzi, non è sbagliato dire che il Gramsci di Said è molto schiacciato su Vico, tanto da spingere lo stesso Said a parlare espressamente di una “deviazione vichiano crociana” del marxismo a proposito di Gramsci, lasciando quasi presagire l'idea di un marxismo vichiano in opposizione a quello hegeliano.<sup>840</sup> In altre parole, Said cerca un marxismo “anti-hegeliano” o, meglio, contro la linea dominante del marxismo Hegel – (Auerbach) - Lukacs che pone la temporalità come dimensione principale e dominante.<sup>841</sup>

Il problema centrale sta nella categoria di umanesimo. L'umanesimo ha il problema di sostantivare il suo oggetto, l'uomo, osserva Baratta. Gramsci, cogliendo questo problema, dinamizza la domanda “Che cos'è l'uomo?” facendola diventare “Che cosa l'uomo può diventare?” Il problema viene dunque spostato nella direzione del Marx delle tesi su Feuerbach, diventa cioè invito a considerare la capacità dell'uomo di trasformare il mondo, staccandolo dall'ambito della mera razionalità filosofica per andare verso una rinuncia “radicale e definitiva della filosofia alla pretesa di auto-fondazione del discorso teorico”.<sup>842</sup>

Siamo arrivati a quello che abbiamo, nel capitolo precedente, indicato come momento centrale dell'umanesimo vichiano: l'impossibilità di una risposta razionale, in realtà di una risposta *tout court*, alla domanda sulla “natura” dell'uomo, se per natura si intende un substrato invariabile dell'uomo. L'accento cade invece sulla “guise” sulla “modificazioni”, sul “diventare ogni cosa” e sulla inespungibilità del momento sociale. L'uomo, dice Gramsci, è un processo, un farsi, che è assolutamente storico, perché non riguarda la domanda sull' “uomo” in generale, ma “nelle condizioni date oggi”.<sup>843</sup> Vichianamente, Gramsci indica la necessità di indicare l'importanza di conoscere l'uomo in maniera genetica, in quanto gli individui sono “il riassunto di tutto il passato”.<sup>844</sup> L'umanesimo senza uomo, che abbiamo indicato come cifra che caratterizza l'attraversamento di said e Vico, può essere così apparentato all'umanesimo assoluto di Gramsci che indica un umanesimo sciolto (*absolutus*) “da ogni vincolo metafisico e/o idealistico” che rinuncia ad ogni filosofia dell'uomo, alla possibilità di definire “l'uomo in generale” e la “natura

---

840CI, p. 57, trad. it. 74. La tesi che Croce, e la rilettura idealistico-crociana del marxismo, sia la componente principale del pensiero di Gramsci è la tesi di Manacorda, *La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci*, in P. Rossi, *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. I, Roma: Editori riuniti, 1970, p. 232. Su questo, con un riferimento anche a Vico vedi M. Vanzulli, *Gramsci su Vico la filosofia come forma della politica*, in *Verinotio -Revista on-line de educação e ciências humanas*, (2008, Novembre) vol. V, n. 9. Una prossimità fra Vico e Marx è avanzata da Said in più momenti. Ad esempio Said rileva che Marx “riprende da Vico” l'idea che gli uomini facciano la propria storia. J. Rose, *Edward Said talk to Jacqueline Rose*, in P. Bové, *Edward Said and the work of the critic: speaking truth to power*, London: Durham. 2000, p. 18. Qui si Said si riferisce alla nota del capitale il cui Marx cita Vico. K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Hambourg, 1867, trad. it. *Il capitale*, Roma: Newton Company, p. 277. Già in precedenza Said aveva accomunato Vico e Marx (insieme ad una schiera di pensatori fra cui Foucault, Deleuze, Lukacs, Fanon) nella corrente che definisce epistemologica avversariale (*adversary epistemological current*). Beg, p. 378.

841PPC 57-58 (Baratta GC, 57)

842G. Baratta, *Umanesimo della convivenza*, cit. in I. Chambers, *Esercizi di potere*, cit. p. 30.

843A. Gramsci, *op.cit.*, p. 1344.

844Ivi, p. 1346.

umana”<sup>845</sup>.

Questa coppia di triangolazioni, da un lato Said-Foucault-Vico, dall'altro Said-Gramsci-Vico, permette di stabilire le coordinate di quella che abbiamo chiamato “prospettiva epistemica” vichiana. Nella prospettiva epistemica foucaultiana ciò che conta sono le condizioni di possibilità di un determinato potere e di un determinato sapere. L'analisi del linguaggio e del discorso deve essere dunque al centro della riflessione filosofica. Nella prospettiva marxista è necessaria l'analisi delle condizioni materiali ed economiche che strutturano la società, e seguire le fratture sociali del capitalismo o, al limite, della stessa cultura occidentale “illuministica”.

La prospettiva vichiana è, più che il termine medio dal punto di vista analitico, il risultato di un tentativo di unire una attenzione al linguaggio, inteso come sistema di segni, come momento iniziale della socialità, e una alla realtà sociale come lotta, come successione del dominio di un gruppo sociale sull'altro. Come dicevamo nel capitolo su Vico, il progetto della scienza nuova del 1744 è esplicitamente di rottura con la separazione di “storia delle parole e storia delle cose” apparentando queste due storie a due assi, uno poetico-politico e l'altro polemico-politico. La forza, l'originalità, e la radicalità del progetto critico vichiano è esattamente qui, ed è in questa prospettiva che bisogna collocare anche il progetto saidiano, sia per comprenderlo pienamente nella sua dimensione filosofica, ma anche per mostrarne l'insufficienza.

La prospettiva epistemica vichiana è schizzata da Said stesso in particolare in *Vico on The Discipline of Bodies and Text*. “L'approccio di Vico ai testi consiste essenzialmente nel ricondurli alle vicende e alle lotte umane da cui sono emersi”.<sup>846</sup> E' chiaro che ciò che coglie Said di Vico è la terrestrità del suo approccio al mondo “poetico” delle creazioni culturali. In una citazione di *Humanism and Democratic Criticism*, quasi trenta anni dopo, la prospettiva umanistica viene indicata esplicitamente come ciò che distingue la prospettiva umanista saidiana da quelle, pur affini, post-strutturaliste e marxiste: “L'umanesimo è la conquista della forma tramite la volontà umana e l'azione umana; non è né un sistema né una forza impersonale come quella del mercato o dell'inconscio, per quanto si possa essere convinti dell'influenza di entrambi.”<sup>847</sup> Said ammette tanto l'importanza del momento del discorso, quanto quello di classe. Ma entrambi, staccati dalla natura fatica e corporea del linguaggio, rappresentano “astrazioni” metafisiche, che relegano l'uomo, gli uomini, in una posizione secondaria, e dal punto di vista saidiano, che rischiano di portare all'inazione, in quanto slegati dal momento che lega corpo e materialità delle lotte.

Il riferimento, nell'importante postfazione del 1995 ad *Orientalism*, alla “lotta per il controllo

---

845P. Voza, *L'umanesimo assoluto di Gramsci, ovvero il nesso egemonia-nonviolenza oggi* in I. Chambers, *Gramsci, Said e il postcoloniale*, cit. p. 112. Gramsci, *op. cit.* p. 1437.

846Vico on *The Discipline of Bodies and Text*, cit. in REF p. 86 trad. it. pp. 124-125.

847HDC, p. 15, trad.it. 45.

del territorio” e alla “lotta per i significati simbolici” sono un altro segnale importante del tentativo di Said di articolare le sue posizioni in termini vichiani. Sono equivalenti a ciò che nel capitolo precedente abbiamo chiamato asse “polemico-politico” e asse “poetico-politico”.

La fatticità della storia, per come Said la interpreta, è esattamente la lotta materiale per il controllo del territorio e la sua necessaria dimensione simbolica, mitica, rituale, poetica. Costruire “l'Oriente” e “l'Occidente”, nei termini vichiani che Said stesso utilizza, significa insieme, capire, mettere in forma, rendere intellegibile un coacervo di istituzioni, popoli, culture, altrimenti impossibili da gestire, ma significa farlo alla luce di una asimmetria di forza brutta che costituisce il lato “oggettivo” ma, di per sé, muto. Se questo è vero, allora è evidente che la prestazione di Said vada giudicata in base alla coerenza con cui la prospettiva neovichiana viene assunta. Per comodità ci occuperemo dei singoli assi.

In riferimento all'asse polemico politico, il punto critico dell'attitudine saidiana è lo statuto dell'oppresso o dell'oppressione, di quella asimmetria originaria che rappresenta per Vico l'origine della politica. Said, abbiamo visto, si muove nei paraggi sia di un certo tipo di marxismo eterodosso e terzomondista, che vede come modelli Gramsci, Fanon, ad esempio, e un atteggiamento alla Adorno, che vede il dominio intrinseco alla struttura stessa della razionalità illuministica occidentale.<sup>848</sup> Il rischio che Said corre, ed è forse una delle critiche più serie che gli si può indirizzare, è che la sua opzione etica a favore degli oppressi rimanga infondata o, forse ancor peggio, motivata da una semplice empatia verso la sofferenza umana. Qui è il riferimento alla funzione del corpo, come abbiamo messo in evidenza, in particolare a sostenere teoricamente questa attitudine verso la sofferenza umana. Il primo, in senso logico e cronologico, elemento politico è la sofferenza, come mette bene in evidenza Mellino: “è infatti la sofferenza – l'aver subito sulla propria carne il trauma e la violenza dell'esilio, ma anche del colonialismo, del razzismo, della schiavitù, delle migrazioni forzate – a consentire un diverso *posizionamento* soggettivo sul mondo.”<sup>849</sup> Il rischio che Said corre è che il richiamo ad uno “spirito di cooperazione” e “scambio umanistico” come rimedio ad una visione delle culture come blocchi monolitici contrapposti porti ad un esito liberale e quindi contraddittorio rispetto alla elaborazione complessiva saidiana.<sup>850</sup> Se è vero che questo rischio è concreto, è sempre necessario tenere presente che l'umanità di cui parla è quella pluralistica e antiessenziale che Said delinea chiaramente, come abbiamo cercato di mostrare in questo capitolo e nel secondo. Il riferimento al corpo, di derivazione vichiana, è ciò che permette di inserire la sofferenza in un contesto filosofico più profondo.

Riguardo l'asse poetico-politico, il problema si pone all'altezza della critica alla razionalità, o al

---

848Il riferimento, naturalmente, è a M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* cit.

849M. Mellino, *op. cit.* p.26.

850*The Clash of Definitions*, in REF p. 584, trad. it. p. 641.

razionalismo e alla funzione del linguaggio. Questo problema, pur costante nella riflessione di Said, non è tematizzato, né trattato in maniera coerente ed esaustiva. Basta osservare la contraddizione fra il richiamo all'impossibilità di uno studio umanistico cartesiano, ossia basato sulla chiarezza e distinzione delle idee, e il rimprovero ai linguaggi post-strutturalisti e postmoderni, i quali sono accusati di mancare il compito dell'auto-chiarificazione e illuminazione.<sup>851</sup> Ormai dovrebbe essere chiaro che queste contraddizioni sono parte di un complesso percorso vichiano, che costituisce il retroterra delle posizioni di Said.

Per concludere questo paragrafo dobbiamo portare avanti l'ultima operazione, cioè cercare di individuare in maniera più precisa la prospettiva epistemica vichiana direttamente sui testi di Vico, operazione fondamentale perché permette di concludere il discorso sulla critica e sull'umanesimo vichiani. In altre parole, si tratta di indicare i punti precisi in cui è possibile sviluppare il titolo che abbiamo dato a questo paragrafo "Vico, la genealogia e la storia".

Il punto da cui prendiamo le mosse è l'asse politico poetico, dunque ci riferiremo alle teorie vichiane sul linguaggio e alla logica della fantasia. Il problema del gergo ipermodernista (cioè post-strutturalista e postmodernista) è che nasce da un riferimento autoreferenziale, cioè da un atteggiamento non secolare, privo, per dirla con Said, di terrestrità. In una parola, si tratta di "barbarie della riflessione". La parola viene completamente staccata dalla sua origine corporea, materiale e poetica, diventando espressione e fine di sé stessa. Vichianamente invece, ed è questa la strada che Said indica ma non percorre, si tratterebbe di riportare il linguaggio alla sua dimensione propriamente creativa cioè *poetica*. Certo, non c'è nessuna assicurazione metafisica del funzionamento del linguaggio, e il significato deve seguire i percorsi poetici (a-razionali) della mente umana alle prese con l'ignoto.

La possibilità di considerare Vico come riferimento di uno studio genetico e genealogico si fonda dunque sulla scorta di una duplice ricerca, della corporeità e della facoltà immaginativa, entrambi occultati dal discorso egemonico della modernità. Qui si offre la possibilità di comprendere definitivamente la chiusura dei due assi, seguendo l'idea vichiana di una storia delle parole e delle cose. Una interpretazione di Vico come genealogista è proposta da Miner.<sup>852</sup> Secondo Miner, la genealogia vichiana è uno studio basato essenzialmente sullo studio delle evidenze empiriche, non avalutativo, basato sul principio gnoseologico *verum/factum*. Il progetto di Miner, a grandissime linee, è compatibile con quello qui proposto. È possibile affermare che Vico sia il primo genealogista moderno, nel senso che è il primo autore moderno a porsi il problema del rinvenimento delle condizioni di possibilità del momento dell'inizio, sottraendolo ad ogni tentativo di ipostatizzazione e essenzializzazione.

---

851HDC, pp. 72-73, trad. it. pp. 97-98. La parola "enlightment" è resa in italiano con "comprensione".

852R. Miner, *op.cit.*

Come già emerso, la dottrina della conoscenza vichiana risponde al duplice obbiettivo di confutare i metafisici, i “dogmatici”, in primis Cartesio, che sostengono l'esistenza di un primo vero accessibile all'uomo, e gli scettici, che sostengono l'impossibilità di conoscere un primo vero su cui fondare la conoscenza e, dunque, la vanità di tutte le conoscenze. Attraverso la dottrina del verum/factum, Vico tenta di spostare il fuoco del discorso, sostenendo, contro entrambi, la non necessità di un primo vero come fondamento della conoscenza. Come osserva Miner, una qualche versione della dottrina del verum/factum è il presupposto della dottrina genealogica.<sup>853</sup> Naturalmente il contesto della *Scienza Nuova* impedisce di considerare tale dottrina come un mero studio del linguaggio e delle produzioni culturali. Non bisogna sottovalutare la corporeità della gnoseologia vichiana, slegando la nascita dei linguaggi da quella dei gruppi sociali, perché ciò comporterebbe la separazione fra i due assi, poetico e politico e non cogliendo così l'idea di Vico dell'unione della storia delle parole e della storia delle cose, l'identità fra “parola” e “fatto” tipica del “mondo delle nazioni gentili”.

Il mondo del linguaggio è ciò che scardina il dualismo cartesiano fra mente e corpo, e che confonde le logiche poetiche e razionali. “Non essendo altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella, e la favella essendo come posta in mezzo alla mente e al corpo”.<sup>854</sup> La “favella” non è però per Vico semplicemente un riferimento alla parola detta o scritta, “parlare” significa in Vico “dare a qualcuno qualcosa da capire”.<sup>855</sup> La parola non è “parlare secondo la natura di esse cose (...) ma fu un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine”. Parlare significa creare segni, che hanno la possibilità di essere compresi grazie ad un qualche tipo di significazione tropologica. Per lo stesso motivo Vico scarta l'altra opzione storicamente disponibile, ossia che il linguaggio possa essere stato stabilito per convenzione: “Ma delle lingue volgari egli è stato ricevuto con troppo di buona fede da tutti i filologi ch'elleno significassero a placito, perch'esse, per queste lor origini naturali, debbon aver significato naturalmente, lo che è facile osservare nella lingua volgar latina (la qual è più eroica della greca volgare, e perciò più robusta quanto quella è più delicata), che quasi tutte le voci ha formate per trasporti di nature o per proprietà naturali o per effetti sensibili; e generalmente la metafora fa il maggior corpo delle lingue appo tutte le nazioni.”<sup>856</sup> La natura del linguaggio è strettamente legata alla metafora, alla capacità fantastica di attribuire un significato a ciò che non ce l'ha. Torna, di nuovo, la facoltà poetica dell'uomo.

Per comprendere il senso in cui intendere le relazioni fra linguaggio, semata, fantasia, interpretazione, è utile richiamare il noto aneddoto sulla guerra in procinto di scoppiare fra la

---

<sup>853</sup>Ivi, p. 31.

<sup>854</sup>SN 44, par. 1045.

<sup>855</sup>Lo nota giustamente J. Trabant, *op. cit.* p. 41.

<sup>856</sup>SN 44, par. 444.

Persia di Dario e la Scizia, governata da Idantura. “Dario detto «maggior», il qual intimò al di lei [di Scizia] re Idantura la guerra; il qual si truova cotanto barbaro a' tempi dell'umanissima Persia, che gli risponde con cinque *parole reali* di cinque corpi, che non seppe nemmeno scrivere per geroglifici.” Con l'espressione parole reali Vico intende dire oggetti, legati da una qualche funzione tropologica ad un significato. “Le quali parole reali furono una ranocchia, un topo, un uccello, un dente d'aratro ed un arco da saettare”. “La ranocchia significava ch'esso era nato dalla terra della Scizia, come dalla terra nascono, piovento l'està, le ranocchie, e sì esser figliuolo di quella terra. Il topo significava esso, come topo, dov'era nato aversi fatto la casa, cioè aversi fondato la gente. L'uccello significava aver ivi esso gli auspicci, cioè, come vedremo appresso, che non era ad altri soggetto ch'a Dio. L'aratro significava aver esso ridutte quelle terre a coltura, e sì averle dome e fatte sue con la forza. E finalmente l'arco da saettare significava ch'esso aveva nella Scizia il sommo imperio dell'armi, da doverla e poterla difendere”.<sup>857</sup>

È evidente, allora, che la sematologia vichiana, implica una fase di creazione e una fase di interpretazione che nascono peraltro praticamente indistinguibili. Proprio in questa indistinguibilità deve essere rintracciata la presenza del potere. La facoltà di interpretare segni e simboli è uno dei principali attributi del potere, come mostrato perfettamente a proposito della divinazione, in cui l'interpretazione dei segni del cielo rappresenta la fondazione dell'obbedienza e la sua legittimazione simbolico-formale.

La sovrapposizione potere-parola-interpretazione si vede nel momento del cominciamento della socialità. In Vico l'origine della socialità sta nell'imitazione del fulmine: *Pa!* Che costituisce l'origine etimologico-mitica del potere, inizialmente inteso come potere immane dell'indefinibile e dell'incomprensibile. “[nacque] la prima interiezione da quella di Giove, formata con la voce «pa!», e che poi restò raddoppiata «pape!», interiezione di meraviglia, onde poi nacque a Giove il titolo di «padre degli uomini e degli dèi», e quindi appresso che tutti gli dèi se ne dicessero «padri», e «madri» tutte le dèe”<sup>858</sup> Ma anche il potere politico nasce da un simile meccanismo: “Così quello che fu detto «Ious», Giove, e, contratto, si disse «ius», prima d'ogni altro dovette significare il grascio delle vittime dovuto a Giove”.<sup>859</sup> Dunque, qui sta l'origine del potere, che nasce come potere di dio, *Ious*, sull'uomo, che diventa, attraverso la divinazione, potere del *ius* sull'uomo, ma diventa anche potere del padre, *Pa!* sui figli, e della patria sui sudditi e, forzando, ma non troppo, il pensiero vichiano, del padrone sui servi.

Il potere, in definitiva, deriva da un unico mito, e da una pluralità di simbolizzazioni di questo medesimo mito delle origini. Delle origini; quindi non a disposizione dell'uomo: non si sceglie il proprio Dio, non si sceglie il padre, non si sceglie la patria. Lo studio genealogico vichiano ha

<sup>857</sup>Sn44, parr. 48, 435. Corsivo aggiunto.

<sup>858</sup>Ivi, par. 448.

<sup>859</sup>Ivi, par. 489 Grascio è una variante di “grasso”.

invece il compito di mostrare l'intrinseca storicità, e quindi la provvisorietà, di queste costruzioni che potremmo chiamare mitopolitiche. Difficile dire, a questo punto, se l'origine della società sia “materiale” o “mitologica”. È da fare però una precisazione importante. L'identificazione fra cultura e politica vale, perlomeno nei termini radicali qui proposti, nel momento del cominciamento, nel momento della barbarie, che sia del senso o della riflessione.

La simultaneità del momento della lotta e della mitopoiesi, è distante dal richiamo alla “verità” di ogni produzione culturale, ma significa dover risalire in ogni studio della socialità al momento dell'inizio, in cui politica e mitopoiesi si presentano coestensivamente. Significa dire che nel momento in cui le condizioni, storiche, materiali sono nuove, il momento della pratica dell'azione concreta è inscindibile dall'azione mitopoietica. Vico è esplicito nell'indicare l'importanza dello studio delle origini: “Le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano.”<sup>860</sup> Se questo è vero è possibile indicare un cominciamento dell'umanità? L'umanità *inizia*? La risposta è positiva: l'umanità inizia con la religione, il matrimonio, la sepoltura, la lotta. L'umanesimo deve dunque iniziare proprio da questa invenzione. Lo studio delle condizioni del cominciamento dell'umanità, che Vico ritiene di avere scoperto, e in cui abbiamo rinvenuto il momento di chiusura dei due assi e si mostrano le condizioni materiali di possibilità e di espressione, deve essere al centro di ogni progetto che vuole riferirsi a Vico, compreso dunque quello saidiano.

Il problema dell'origine, così importante per Vico, è al centro dell'interrogazione centrale della “nuova arte critica” di Vico e si pone come interrogazione sulla possibilità di un nuovo inizio, di una nuova variazione, una trasformazione radicale dell'esistente: come possiamo produrre un “altro” tipo di conoscenza storico, filosofica e politica? Come possiamo agire nel mondo? Ecco, dunque, il cuore della prospettiva epistemica critica neovichiana e postsaidiana: porre attenzione alla capacità dell'uomo, alla sua capacità di creare, alla sua capacità di elaborare istituzioni sociali e culturali che trasformino rapporti asimmetrici di forza in rapporti politici. Questa dottrina pone le premesse per una teoria della cultura e per una teoria dei rapporti fra cultura e politica. La domanda della primazia della politica o della cultura, ma anche dell'economia non ha, in questo contesto, alcun senso. Da un fondo di puri rapporti di forza solo la simbolizzazione poetica rende possibile la comunicazione intersoggettiva e la creazione di rapporti di comando/ubbidienza. Cosa ancor più importante, l'uomo non è irrilevante ma può agire, non in maniera puramente individualistica, ma cercando di riattivare le reti di intersoggettività, non basate su un calcolo puramente razionalistico.

Ciò ci porta alle ultime considerazioni sulla possibilità di delineare uno specifico metodo genealogico vichiano. La genealogia vichiana non è un semplice studio genetico della società

---

<sup>860</sup>Ivi, par. 314.



umana, ma è anche uno studio non neutrale, in cui il giudizio è una parte importante.<sup>861</sup> C'è una forte prescrittività, una attenzione al futuro, alla speranza e alla fonte intenzionale del cambiamento che differenzia il tipo di genealogia saidiano-vichiano da quella foucaultiana.

Questo è il contributo precipuo di Vico allo studio genealogico. La simbolizzazione culturale non è mai neutra, ma è la “poiesi” (creazione/espressione) di una realtà sociale e politica asimmetrica, che fonda la politica di cui il “nuovo scienziato” deve assolutamente tener conto e in cui deve operare.

La dimensione poetico-fantastica implica la necessità che la politica si confronti con idee di verità e di universalità non basate su una elaborazione logica ma dalla storicità poetica e materiale dei rapporti sociali. Qui è necessario inserire anche il problema dello statuto epistemologico della scienza. Se la scienza di Vico non può essere oggettivistica e razionalistica, è necessario trovare un fondamento alternativo alla verità scientifica.

In primo luogo bisogna ricordare che la pretesa di oggettività, per lo meno nell'ambito delle scienze umane è precluso dal fatto che non possiamo conoscere che rappresentazioni. Il mondo funziona attraverso rappresentazioni mitologiche, che rendono possibile il mondo delle nazioni. Le rappresentazioni costituiscono non solo l'oggetto di studio, ma il modo attraverso cui la socialità funziona. Uno studio puramente ironico che non voglia prendere in carico questa tensione etica perde completamente lo stesso statuto di scienza, perché rifiuta il carattere *politico* delle rappresentazioni oggetto del suo studio. Si troverebbe, infatti, invischiata in una rete di poteri che *crea* a prescindere dalla sua volontà. Allora, l'unico modo per non spezzare il circolo di reciprocità di *verum* e *factum*, su cui è vichianamente basata, la scienza deve farsi carico anche della propria produzione mitopoietica, nella sua origine politica, agendovi intenzionalmente. Paradossalmente, dunque, una scienza *ironica* e una scienza tradizionalmente umanistica da un punto di vista scientifico sono insufficienti per lo stesso motivo: non tengono conto del carattere creativo e politico delle proprie affermazioni. La prima perché mente sulle sue stesse premesse epistemologiche, affermando, sulla base dell'assolutizzazione del testo, una impossibile alterità rispetto al sociale. L'altra perché pretende di esserne al di fuori (risultando o ipocrita o insignificante).

Rimane da stabilire il perché sia necessario assumere il punto di vista dei famoli, o se vogliamo dei saidiani oppressi. Che questo sia necessario emerge con chiarezza dai due capitoli precedenti. Il punto da cui cominciare, da un punto di vista vichiano, è l'affermazione secondo cui considerare le città fondate solo sulle famiglie e non solo sui famoli costituisce falsa politica.

<sup>862</sup> Innanzitutto è falsa in base alla stessa definizione di politica, che fa riferimento solo a quel

---

<sup>861</sup>R. Miner, *op. cit.* p. 70.

<sup>862</sup>*Ivi*, par. 552.

particolare tipo di organizzazione umana che prevede una organizzazione sociale fondata sulla servitù di alcuni. Questa è evidentemente una tautologia, dunque non può di per sé essere una soluzione soddisfacente. Il punto è che, nel sistema vichiano, non ci sarebbe alcuna possibilità di una vera e propria politica senza l'azione dei famoli perché i legami sociali rimarrebbero di natura familiare. È da notare che a quest'altezza non è necessario attribuire all'azione dei famoli alcun giudizio di valore positivo. La possibilità di esprimersi, a quest'altezza, in termini di verità scientifica deve essere giustificata in base ai due elementi che nel sistema di Vico conferiscono tale statuto: *verum/factum* e storia ideale eterna. Deve essere presa in considerazione l'elaborazione mitologica degli elementi della storia ideale eterna ma anche la capacità di fare. In parole povere: la verità è in quella prassi compatibile con gli elementi della storia ideale eterna. Possiamo allora dire che il punto di vista degli oppressi non è, per così dire, vero a priori. *Diventa vero* nel momento in cui è praticamente capace di agire, di elaborare mitopoieticamente e di agire sulle strutture di potere mitopoietiche. È la prassi il terreno di costituzione della verità. Per questo l'importante è porsi al livello del conflitto, perché quello è il luogo in cui può essere detta la verità. E perché proprio quello dell'oppresso? Perché solo la prassi dell'oppresso, del famulo, è autenticamente creativa, cioè capace di produrre il nuovo, lasciando aperta la complessità della prassi, anche in virtù dei mezzi “straordinari” per mezzo dei quali agisce, e in virtù della sua proprietà “di voler sempre mutar gli Stati”.<sup>863</sup> Il momento della verità, così, è legato all'idea di “oppresso” ma contemporaneamente de-essenzializza la figura del famulo, e paradossalmente moltiplica i punti di accesso alla verità. Perché, di nuovo, non è possibile determinare razionalisticamente e a priori, il luogo del conflitto. La scienza che si allontani dal conflitto perde la possibilità di dire la verità, per il semplice fatto che occulta il carattere provvisorio e faticoso della verità stessa. L'ingiustizia e la falsità della narrazione nascono dunque dall'occultamento e dalla mancata assunzione della provvisorietà storico-materiale delle proprie affermazioni.

Si pone qui un problema, quello della soggettività della storia. Si tratta, in altre parole di individuare chi sia, il soggetto della storia. In fondo, è un problema simile a quello di fronte a cui si trovava Said, cioè come conciliare l'idea di un forte ruolo dell'intellettuale con l'idea di una prassi che si svolge a partire dalle masse, dai vichiani famoli.

Per cercare di definire una posizione storiografica a partire da considerazioni vichiane dobbiamo considerare la posizione di quello che potremmo definire “storico barbaro”, cioè dello storico che si pone in un percorso di “nuova creazione”. In primo luogo, dobbiamo ricordarci la natura duplice del mito in Vico. Lo storico-mitografo deve essere in grado di prendere in carico le memorie dei famoli, dei governati, e ricreare una dimensione in cui le loro richieste non solo

---

<sup>863</sup>*Ivi*, par. 609. Per quanto riguarda i mezzi straordinari vedi *De Uno*, p. 300.

sono legittime ma necessarie, perché è al loro interno che si può sviluppare una narrazione dell'uguaglianza umana che, e su questo torneremo, costituisce il filo dello sviluppo della storia vichiana. La memoria e la creazione di futuro sono parte della medesima capacità umana e della stessa necessità politica. In Vico è la tecnica della prolessi, ossia il rovesciamento della memoria del passato in narrazione del futuro, che assolve a questo compito, secondo la convinzione che: “La vita è orientata verso il futuro e che la memoria stessa è una proiezione in avanti per recuperare gli sparsi frammenti della propria esistenza”.<sup>864</sup>

Il problema di questo approccio è il rapporto fra la soggettività politica e la soggettività epistemologica. In altre parole c'è il rischio di aprire una dualità irriducibile fra l'applicazione del verum/factum in quanto principio ontologico e in quanto principio epistemologico. Se sono le pratiche che producono la storia, se la razionalità è il frutto della politica, della “piazza”, l'intellettuale sembra privo di una soggettività politica. La creatività politica è nelle masse, nei conflitti materiali in cui agiscono, la cui risoluzione non può essere “tecnica”. Arjun Appadurai si esprime in termini involontariamente vichiani quando pone il problema della risoluzione politica dei conflitti della contemporaneità: “Riuscirà questa eterogeneità a combinarsi con alcune convinzioni minime sulle norme e sui valori, che non richiedano una stretta adesione al contratto sociale liberale della modernità occidentale? Tale questione decisiva non verrà risolta per decreto accademico, ma attraverso le negoziazioni (pacifiche e violente) tra i mondi immaginati da questi interessi e movimenti. Nel breve periodo, come possiamo già vedere, sarà probabilmente caratterizzato da sempre maggior barbarie e violenza.”<sup>865</sup> Si può condividere o no il pessimismo dell'intellettuale di origine indiana ma il punto è proprio rintracciare nelle “piazze” il luogo dove si aprono spazi di immaginazione per il cambiamento.

La questione della funzione dell'intellettuale può anche essere pensata in maniera banale: l'intellettuale deve produrre materiali culturali. Non può avere la pretesa di agire sulla realtà, in maniera diretta in virtù di un suo approccio ad una inesistente “verità” che prescinderebbe dalla conflittualità. La sua produzione non deve essere fine a se stessa, ma deve essere pensata come parte di quel “mondo” conflittuale e antagonista, in un'ottica di cooperazione e certamente non di “guida”.

Cerchiamo di capire come può essere risolto vichianamente il rapporto fra l'intellettuale e la piazza a partire dal modo in cui Said, all'inizio di *Orientalismo*, utilizza Gramsci: “L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinita varietà di

---

<sup>864</sup>G. Mazzotta, *op. cit.* p. 8.

<sup>865</sup>A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1996, trad. it. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001, p. 42.

tracce accolta senza beneficio di inventario. Occorre inizialmente fare questo inventario”.<sup>866</sup> Said, come lo stesso Gramsci, interpreta il detto *nosce te ipsum* come momento di auto/analisi individuale. Tuttavia sappiamo da Vico che questo detto può avere, deve avere, il significato di una auto-conoscenza di gruppo. Si deve sempre pensare l'esperienza collettiva in termini, vichianamente, a-razionali. Ma questa può essere “vera” e “giusta” solo se è la sofferenza, e il tentativo di un suo superamento, il cardine e il punto centrale di questa elaborazione collettiva, solo se l'intellettuale riesce ad essere vicino, materialmente ed intellettualmente, al luogo della sofferenza.

Il pensiero di Vico attribuisce alla moltitudine dei famoli l'autentica forza creativa di nuove forme politiche, e a quella che, con un anacronismo, potremmo chiamare “cultura popolare” un significato intrinsecamente politico. Pur essendo presente in Vico un'idea “eroica” dell'intellettuale è all'interno delle pratiche concrete delle masse che vanno ricercati gli spazi di possibilità che permettono di pensare la novità.<sup>867</sup> Al riguardo, è interessante notare che la critica al pregiudizio in Vico prende non la forma della critica al senso comune, ma della critica al pregiudizio delle nazioni e dei dotti. Le convinzioni popolari, più o meno spontanee, sono il modo primario in cui la convivenza può formarsi, esprimersi ed essere comunicata, si può dire il primo modo in cui essa nasce. Al contrario le “teorie” e il “nazionalismo” rischiano di essere semplicemente l'occultamento delle facoltà poetiche dell'uomo. Questo è un punto fermo del pensiero vichiano, perché impedisce l'appropriazione da parte di una qualsiasi elite illuminata dell'autentica creatività politica.

È importante notare l'assenza dei “grandi uomini” nella *Scienza Nuova*, perché è una osservazione molto utile per collocare il problema che stiamo affrontando.<sup>868</sup> Il soggetto della storia è sempre un gruppo sociale, o più gruppi. L'intellettuale o, per usare una terminologia vichiana, il sapiente, deve avere la funzione di un Omero, o di un Solone creatori di universali capaci di mettere in forma l'esperienza e la pratica sociale di un gruppo. Questi riferimenti mostrano ulteriormente la scarsa rilevanza data da Vico alla singola personalità, per quanto grande. Omero, infatti, è un personaggio non esistito storicamente, e anche l'esistenza storica di Solone è da Vico messa in dubbio, o quantomeno in secondo piano. Non è importante infatti l'esistenza storica del sapiente, ma la sua funzione, la sua posizione all'interno della repubblica. Non è importante il ruolo dell'individuo in quanto tale, ma il modo in cui esso si rende partecipe del volgo, all'interno delle relazioni di potere, di saper agire e narrare a quell'altezza. Il compito dell'intellettuale, dello storico, barbaro deve essere esattamente quello che fece la grandezza di

---

<sup>866</sup>Or. p. 25 trad. it p. 34. A. Gramsci, *op. cit.* p. 1376.

<sup>867</sup>Il culmine di questo è ovviamente il *de mente*. Su questo insiste anche E. Bloch, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte: Aus Leipziger Vorlesungen* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977, trad. it. Filosofia del Rinascimento, Bologna: Il mulino, 1981.

<sup>868</sup>Sul tema interviene in maniera molto precisa A. Pons, *Una storia senza nomi propri*, cit.

Omero: che “l' sublime poetico debba sempre andar unito al popolaresco”, e in un certo senso, anche la necessità di una narrazione che abbiamo visto essere fondamentale anche in Said deve essere ricondotta all'altra proprietà della poesia: “ora non avvertono a' costumi umani altrimenti che per caratteri strepitosi di luminosissimi esempi”.<sup>869</sup> La sapienza dell'intellettuale che vuole agire al livello politico deve essere sapienza “volgare”, non sapienza “riposta”. Il ruolo dell'autorialità è importante, ma non in quanto forza miracolosa originaria, ma in quanto capacità di scegliere come porsi, nella maniera che Said ha definito “transitiva”, ossia secolare e non definitiva.

Comprendere le potenzialità immaginative della piazza ha un'importanza fondamentale per cogliere la differenza fra il pensiero utopico e il pensiero vichiano. Mentre l'utopia è il frutto delle riflessioni private di questo o quel genio, senza troppo badare alle condizioni storiche della società, l'elaborazione mitologica dei famoli è sempre frutto della condizione storica, il cui cambiamento, però, non avviene senza un qualche tipo di mitopoiesi.

Stiamo certamente, e consapevolmente, forzando il pensiero di Vico mis-legendolo senza, tuttavia, allontanarcene in maniera definitiva. Stiamo cercando di valorizzare la forza creativa, rivoluzionaria, delle masse, della “moltitudine dei famoli” che tanta parte ha nel pensiero del filosofo partenopeo, ma non per proporre una lettura proto-giacobina di Vico, facendone così una sorta di rivoluzionario *malgré-lui*.<sup>870</sup> Si tratta di farne viaggiare, saidianamente, il pensiero per mostrare come trapiantarli in un contesto estraneo possa far emergere prospettive e letture impreviste, che svelano insospettite risorse intellettuali.

### 3.2. Appunti per un umanesimo postcoloniale

Dopo aver chiarito il senso di una genealogia vichiana dobbiamo adesso indicare lo spazio critico di un “umanesimo vichiano” all'interno del pensiero contemporaneo. Credo che il tentativo più fecondo possa essere quello di capire il luogo in cui le riflessioni che stiamo svolgendo possano essere inserite nel pensiero postcoloniale, che a Said deve moltissimo. Tornare a Vico da Said, e portare Vico in un contesto non suo è rilevante per riarticolare alcuni

---

<sup>869</sup>Sn 44, par. 809.

<sup>870</sup>Alcuni rilievi interessanti, volti a mostrare l'impatto del testo vichiano in area francese, in particolare Jules Michelet e a proposito della rivoluzione vedi P. Hutton, *Vico's Theory of History and the French Revolutionary Tradition in Journal of History of Ideas*, (1976, Aprile-Giugno), vol. 37, n. 2, pp. 241-256. Riferimento importante al riguardo è Georges Sorel, che aveva in Vico un interlocutore fondamentale. Vedi G. Sorel, *Reflexions sur la violence*, Paris: Riviere, 1919, trad. it. *Riflessioni sulla violenza*, Roma-Bari: Laterza, 1974 e Id, *Étude sur Vico et autres écrits*, Paris, Champion, 2007. Vedi anche G. A. Arena, *Prima della ragione: cultura e diritto del popolo in Vico e Sorel*, Napoli: Pironti, 1983. Alcune considerazioni, più che altro su un possibile rapporto fra Vico e il marxismo italiano vedi G. Mastroianni, *Vico e la rivoluzione*, Pisa: ETS, 1979.

punti del pensiero postcoloniale aggiungendo quella che mi sembra una voce critica importantissima e radicale. Si tratta di interrogarsi sulla portata euristica di una lettura di “Vico, Said e il postcoloniale”.<sup>871</sup>

In primo luogo cercheremo di mostrare il modo in cui l'idea di un umanesimo critico di natura vichiana può essere inserita in un contesto postcoloniale. Gran parte degli studi postcoloniali, sulla scia dei post-strutturalismi, dichiara l'inservibilità di questa categoria, per i motivi che abbiamo già in precedenza richiamato.<sup>872</sup> Nonostante la presenza fortissima del post-strutturalismo negli studi postcoloniali, è rivelante la corrente, al di là di Said, che non rinuncia a porre le sue critiche da un punto di vista umanista. Nell'impossibilità di esaurire il tema della presenza umanista nella riflessione postcoloniale, prendiamo in considerazione due autori che occupano, cronologicamente, i due estremi della galassia postcoloniale.

La discussione sull'umanesimo in ambito postcoloniale non può che iniziare da Frantz Fanon, vero antesignano e profeta di questa corrente. Anche se, cronologicamente, la sua opera si colloca prima della nascita dell'eterogeneo ambito dei *postcolonial studies* è fra i primi autori, fra quelli impegnati nelle lotte di liberazione anticoloniali, che cerca di andare oltre una logica identitaria, cercando di superare i limiti angusti del pensiero dei nazionalismi africani o della logica utopica ma essenzialista della *négritude*.

L'umanesimo di Fanon è importante perché condivide molti aspetti di quello che propone Said, da cui certamente si differenzia per la struttura più rigidamente dialettica. Il problema primario è la creazione stessa del “negro” come oggetto, come margine inferiore dell'umanità stessa, creazione che il colonizzato cerca di combattere in maniera diretta e frontale.

La creazione del colonizzato come soggetto, e il sovvertimento delle categoria coloniali avviene per Fanon nel momento stesso in cui la lotta di liberazione viene portata avanti. Egli attribuisce una sorta di valore catartico alla violenza rivoluzionaria: “Presentata nella sua nudità, la decolonizzazione lascia trapelare, da tutti i pori, pallottole infuocate, coltelli insanguinati. Poiché gli ultimi devono essere i primi, ciò non può avvenire che a seguito di uno scontro decisivo e micidiale dei due protagonisti”.<sup>873</sup> A un mondo di ricchezza e di benessere si oppone, senza possibilità di mediazione, un mondo di povertà e fame: “La città del colono è una città ben pasciuta, pigra, il suo ventre è permanentemente pieno di cose buone. (...) i secchi della spazzatura traboccano sempre di avanzi sconosciuti, mai visti, nemmeno sognati. (...) La città del colonizzato, o almeno la città indigena, il quartiere negro, la medina, la riserva, è un luogo

---

871 Abbiamo preso in prestito il sottotitolo Iain Chambers (ed.), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, cit.

872 Alcune considerazioni utili, anche da una prospettiva saidiana E. Bauman *Re-dressing colonial discourse: postcolonial theory and the humanist project*, in *Critical Quarterly*, (October 1998), vol. 40, n. 3.

873 F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris: Maspero, 1961, trad. it. *I dannati della terra*, Torino: Edizioni di comunità, 2000, p. 4.

malfamato, popolato di uomini malfamati. Vi si nasce ovunque, in qualunque modo. Vi si muore in qualunque posto, di qualunque cosa. (...) lo sguardo che il colonizzato getta sul colono è uno sguardo di lussuria, uno sguardo di bramosia”.<sup>874</sup> L'opposizione frontale e irriducibile al colonialismo è il momento centrale della costruzione della soggettività politica del colonizzato. Dal nostro punto di vista è importante interrogarsi su quale sia la forma di questa opposizione, il modo di immaginare la propria identità. È un problema centrale anche in Fanon, perché proprio la costituzione di qualcosa come “soggettività negra”, se è potenziale forma dell'opposizione radicale colono/colonizzato, è anche e soprattutto una funzione dell'ordine coloniale. La contestazione delle categorie della modernità universalista europea arriva da parte del negro da un punto di vista che potremmo definire “ventrale”: “Di questa persona ideale egli non ha mai sentito parlare. Quel che il colonizzato ha visto sulla sua terra, è che potevano impunemente arrestarlo, picchiarlo, affamarlo; e nessun professore di morale mai, nessun prete mai, è venuto a ricevere i colpi al suo posto né a dividere il suo pane con lui.”<sup>875</sup> I valori del progresso, della dignità dell'uomo violati in maniera così flagrante dalla pratica politica sui corpi dei colonizzati porta ad una opposizione materiale e violenta al colono. Fanon si rende conto che la binarizzazione dei rapporti colono-colonizzato è mantenuta, almeno nella prima fase della decolonizzazione: “Sul piano razionale, il manicheismo del colono produce un manicheismo del colonizzato. Alla teoria dell' ‘indigeno male assoluto’ corrisponde la teoria del ‘colono male assoluto’”.<sup>876</sup>

Ma il pensiero di Fanon non è solo teorizzazione di questo scontro violento. La radicalità dell'opposizione materiale al colonialismo deve essere congiunta ad un umanesimo de-essenzializzato compatibile con quello che abbiamo definito senza uomo. L'impegno deve dunque essere quello di opporsi ad una logica meramente dicotomica. “Il colonialismo, che non ha messo sfumature nei suoi sforzi, non ha cessato di affermare che il negro è un selvaggio (...) gli sforzi del colonizzato per riabilitarsi e sfuggire dal morso coloniale si inscrivono logicamente nella stessa prospettiva del colonialismo. (...) Il negro non è mai stato così negro come da quando è dominato dal bianco (...).”<sup>877</sup> Questo è il problema che Fanon deve combattere, nella forma dell'esaltazione della *négritude* e del nativismo, che si limitano a riprodurre simmetricamente la struttura formale dei rapporti umani proposta dal colonialismo. La critica di Fanon si rivolge in particolare all'ideologia della *négritude*, colpevole di accettare l'identità fittizia come quella che il colonialismo gli aveva conferito sulla base della razza e del colore: “Nell'insieme i vati della *négritude* contrapporranno la vecchia Europa alla giovane Africa, la

---

<sup>874</sup> Ivi, p. 6.

<sup>875</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>876</sup> Ivi, p. 50..

<sup>877</sup> Ivi, pp. 143-144

ragione noiosa alla poesia, la logica oppressiva alla scalpitante natura.”<sup>878</sup>

Fanon è un critico severo di un’attitudine di ricercare nel folklore le radici della propria identità: “Sul piano dell’esistenza intellettuale sfocia frequentemente in un vicolo cieco. (...) [L’intellettuale] privilegia gli usi, le tradizioni, i modi di apparire, e la sua ricerca forzata, dolorosa, non fa che richiamare una triviale ricerca d’esotismo.” Fanon considera qui questa ricerca dell’“autentico” una sorta di uscita dalla storia, la stessa che aveva accompagnato la costruzione da parte del soggetto colonizzatore del soggetto altro, muto e a-storico. “L’uomo di cultura si lascerà (...) ipnotizzare da quei brandelli che, stabilizzati, significano invece la negazione, il superamento, l’invenzione. (...) La cultura fugge essenzialmente la semplificazione. Voler aderire alla tradizione, o riattualizzare tradizioni abbandonate, è non soltanto andare contro la storia, ma contro il proprio popolo.” In altre parole Fanon accusa un certo tipo di intellettuale terzomondista di accettare il confinamento particolarista che è stato imposto all’Africa dal pensiero coloniale: “la cultura verso la quale inclina l’intellettuale non è altro, molto spesso, che un assortimento di particolarismi”.<sup>879</sup>

La risposta che dà Fanon al problema del superamento di questa opposizione radicale, non riconciliabile, è che la necessità è quella di abolire la parte coloniale, e sostituire il colonizzato con una specie nuova di uomo.

Dalla catarsi della liberazione nazionale, dallo scontro, dal conflitto fra le due singolarità assolute riesce a ritagliare lo spazio per un superamento di questa situazione. Come abbiamo già mostrato nelle pagine precedenti, Fanon rifiuta gli esiti essenzialisti delle distinzioni noi/loro. Attento a sottolineare gli aspetti psicopatologici della costruzione razzista europea che identifica il nero con il male, sostiene che l’unica strategia possibile per potersi riconoscere come uomo, è uscire da questa logica: “Per porre fine a questa situazione nevrotica (...) non ho che una sola via: sorvolare questo assurdo dramma che gli altri mi hanno fabbricato attorno, scartare questi due termini ugualmente inaccettabili tendere verso l’universale, attraverso un particolare umano.”<sup>880</sup> Ciò che Fanon rifiuta innanzitutto è l’accettazione della visione eurocentrica dell’uomo. “Quell’Europa che non smise mai di parlare dell’uomo, di proclamare che non era preoccupata se non dell’uomo, noi sappiamo oggi con quali sofferenze l’umanità ha pagato ciascuna delle vittorie del suo spirito.” All’universalismo astratto dell’Europa Fanon oppone la necessità di un “uomo totale che l’Europa è stata incapace di far trionfare.”<sup>881</sup> Le opposizioni di Fanon non sono essenzialiste, ma sono costruite sulla contingenza storica e sul continuo superamento attraverso quel momento dialettico che ne *I dannati della terra* è individuato nella

---

<sup>878</sup>Ivi, p. 145.

<sup>879</sup>Ivi, pp. 151-154.

<sup>880</sup>F. Fanon, *Peau noir masques blancs*, cit. pp. 159-160 trad. it. pp. 163-164

<sup>881</sup>F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, cit. p. 228.



lotta di liberazione nazionale. Il richiamo continuo di Fanon è a non cristallizzare le rispettive posizioni di Bianchi e Neri. “Non c’è una missione negra; non c’è un fardello bianco (...) Superiorità? Inferiorità? Perché non cercare semplicemente di toccare l’altro, di sentire l’altro, di rivelare l’altro?”.<sup>882</sup>

Su questo passaggio dobbiamo fare alcune considerazioni. È vero che quella delineata da Fanon sia una dialettica molto rigida, ma non è affatto a-problematica e meccanicista. In fin dei conti, accanto ad un processo dialettico/teleologico (affermazione di una universalità “finta” da parte del colono – affermazione della particolarità storica del colonizzato – affermazione dell'uomo totale) si delinea un'altra possibilità, che possiamo cogliere grazie all'armamentario delineato nelle scorse pagine. La strategia di Fanon è duplice. Da un lato c'è l'intensità della lotta come mezzo per affermare la propria identità negata. Ma dall'altro c'è l'invito, implicito, ma sempre percepibile, a non cristallizzare la propria identità, a fare in modo che il riferimento ad una autenticità, ad una essenza, sia svelato nella sua natura di costruzione. Il bianco deve rinunciare alla sua identificazione con “l'universale”, il nero deve rinunciare alla tentazione di delineare una essenza che chiuda la sua identità. La fine dell'oppressione è certamente la fine della situazione di dominio politico e materiale. Ma è anche termine del meccanismo stesso della identità. Il colonizzato deve impedire che ad ogni bianco venga associato il colono.

Proprio a questa altezza è necessario, credo, forzare il pensiero di Fanon, che rischia di apparire eccessivamente ingessato. Andremo in una direzione affine a quella proposta da Homi Bhabha. Se per Fanon la messa in discussione del mondo coloniale da parte del colonizzato è l'affermazione di una originalità posta come assoluta, per Bhabha non esiste questa rigidità: “dopo aver interrogato il nativo, è difficile essere d'accordo con Fanon quando afferma che la scelta psichica è fra il ‘trasformarsi in bianco o scomparire’; vi è infatti una terza scelta, più ambivalente: il travestimento, l'imitazione, pelli nere maschere bianche”.<sup>883</sup> La strategia del soggetto non è mai univoca ma gioca sempre su due tavoli, la distruzione dell'ordine che lo opprime ma anche lo scherno, la menzogna, la capacità affabulatoria.<sup>884</sup> Dal nostro punto di vista ciò che importa è proprio la riattivazione di tali facoltà creative e poetiche.

Ci sono due momenti in cui Fanon sembra adombrare l'importanza del momento mitopoietico. Il primo è l'inversione dei termini di razza/economia nelle colonie. Fanon dice che nelle colonie non è il rapporto economico a causare l'oppressione, ma la logica della razza a condizionare la struttura economica. Si può concordare o no su questa affermazione. Ciò che ci preme sottolineare è che Fanon, in base alle categorie che abbiamo cercato di elaborare, non sta

---

882 F. Fanon. *Peau noire, masques blancs*, cit., p. 188 trad. it. p. 204. Rispetto alla traduzione italiana abbiamo conservato la “a” di “altro” con l’iniziale minuscola come nel testo francese.

883 H. Bhabha, *The location of culture*, cit. p. 170.

884 A. Mbembe, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris: Karthala, 2000, pp. 274-275.

semplicemente criticando la situazione. Sta mostrando che nel momento di incontro del colonizzatore con il colonizzato, il modo in cui è stato messo in forma questo incontro con l'ignoto è esattamente la creazione di un “universale fantastico”, il negro. Il sistema coloniale europeo non è un sistema di puro dominio. È anche la creazione di un *mito* che permetta la pensabilità di rapporti socio-culturali, naturalmente asimmetrici da un punto di vista politico. Il secondo è la necessità di pensare un uomo totale, che mantenga l'alterità radicale “africana” senza riassorbirla completamente in un momento superiore. Ma questo momento rimane impensato nel meccanismo fanoniano, che si presta a essere ricondotto a un manifesto della violenza anticoloniale o a un hegelismo residuale che faccia del superamento delle differenze un meccanismo formale teleologico. Proprio qui una riflessione filosofica sull'umanesimo potrebbe essere utile a spiazzare questa alternativa, che si aprirebbe nella possibilità di pensare proprio ad un uomo senza natura, rinunciando a quella categoria di “totalità” all'interno della quale Fanon pensa il suo Uomo.

Una riflessione sull'umanesimo è presente nella prospettiva di Paul Gilroy, che ha di recente elaborato una versione “critica” dell'umanesimo che si propone obiettivi simili a quelli di Said.

885

Il tentativo di Gilroy si pone nella stessa linea di Said, e Fanon, nella misura in cui il suo tentativo è quello di portare avanti il discorso di disarticolazione delle dicotomie moderne. Gli obiettivi polemici sono i medesimi di Said: “Un razionalismo acritico e compiaciuto e un antiumanesimo consapevole e retorico che semplicemente rendono insignificante la forza del negativo.”<sup>886</sup> Secondo Gilroy è lo schiavismo a devastare la plausibilità delle pretese di categorie centrali della modernità, quali quella di “universalità, la stabilità del significato, la coerenza del soggetto e naturalmente, l'etnocentrismo fondativo a cui esse sono tendenzialmente ancorate.” Tali considerazioni spingono verso una “presa di posizione critica sul discorso dell'umanesimo borghese (...)” che non si limiti a “ripararlo”.<sup>887</sup> La categoria di umanesimo borghese è l'equivalente di ciò che Said chiama umanesimo liberale, e anche in Gilroy, la critica all'umanesimo porta non ad un abbandono ma ad una ridefinizione del termine umanesimo, che assume importanza fondamentale nel suo testo *Dopo l'Impero*, che tratta il tema del razzismo nella società e nella cultura inglese dopo la fine dell'impero britannico.

Il tentativo di Gilroy è quello di pensare ad una umanità universale unita dal “carattere universale della nostra strutturale vulnerabilità a torti che tendiamo a prendere in esame separatamente”.<sup>888</sup> Il progetto di umanesimo critico di Gilroy si propone dunque un recupero

885 Lo stesso Said segnala il tentativo di Gilroy in Postfazione a Or. pp. 353-354 trad. it. pp. 349-350

886 P. Gilroy, *The black Atlantic: modernity and double consciousness*, London-New York: Verso, 1993, *The black Atlantic: l'identità nera tra modernità e doppia coscienza* Roma: Meltemi 2003, p. 124.

887 Ivi, p. 125.

888 P. Gilroy, *After empire: melancholia or convivial culture?* London: Routledge, 2004, trad. it. *Dopo l'impero*,

dell'universalismo, nella forma di “cosmopolitismo”, contro l'idea di un mondo separato in razze, etnie, nazioni e all'idea huntingtoniana delle culture come contenitori sostanzialmente omogenei e incomunicabili.<sup>889</sup> Questa critica avviene da un punto di vista, appunto, cosmopolita, una prospettiva che estrania dalla propria identità, consentendo un punto di vista, in un certo senso, più ampio e più capace di disarticolare le artificiali divisioni dell'umanità. Tutto ciò implica un impegno politico e civile attivo e creativo, “la volontà di immaginare o inventare culture politiche capaci di rompere con il razzismo”.<sup>890</sup>

Il punto più interessante di Gilroy è che pone una maggiore attenzione, rispetto a Said alla capacità creativa estetico/politico delle masse avvicinandosi notevolmente peraltro a Vico, tuttavia assente nella sua riflessione. Le culture espressive nere, dice Gilroy, “costeggiano l'opposizione sterile fra tradizione e modernità rivendicando la priorità irriducibile del presente. Questa priorità viene quindi utilizzata per coltivare un senso dell'agire elaborato nei rituali sacri della chiesa nera e nei suoi equivalenti profani (...)” che “sono particolarmente significativi perché hanno fornito un mezzo per pensare la socialità nera al di fuori di schemi da forme di parentela o di comunità basate sulla famiglia o sulla Chiesa.”<sup>891</sup> Centrale in questa visione sono gli ambiti del sacro e dell'estetico. L'identità nero-atlantica non può essere quella africanista, perché sono ormai persi i riferimenti essenzialisti all'Africa prima della tratta degli schiavi, ed è indisponibile la narrazione occidentale-moderna perché irrimediabilmente compromessa con lo schiavismo. Non sono quindi riattivabili le due narrazioni speculari che fanno riferimento ad un passato più o meno mitico (l'Africa come terra-madre mitica) o ad un futuro sempre indicato ma mai concretamente raggiunto, quello della narrazione futuribile del Progresso moderno. L'Atlantico nero si presenta quindi “come una tradizione non tradizionale, un insieme culturale irriducibilmente moderno, senza un centro di riferimento, instabile e asimmetrico, che non può essere appreso tramite la logica manichea della codificazione binaria.”<sup>892</sup>

Gilroy imputa all'anti-umanesimo presente nella cultura di sinistra (e al declino scolastico del marxismo) la fine dell'abilità “di immaginare sistemi politici, economici, sociali in cui la 'razza' non abbia senso”. Egli indica contro questo esito un progetto ben preciso che è quello di “fornire all'antirazzismo una storia cosmopolita e dotarlo di uno scheletro filosofico” non riconducibile al pensiero femminista, marxista cioè che ponga la razza al centro e che contrasti l'autorità di figure “ambigue” quali “Heidegger o Schmitt”.<sup>893</sup> Questo progetto è assolutamente coerente con

---

Roma: Meltemi, 2006, p. 21.

889Ci riferiamo naturalmente al celebre libro di S. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Simon & Schuster, 1996, trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano: Garzanti, 2000.

890P. Gilroy, *After Empire*, trad. it. p. 70.

891P. Gilroy, *Black Atlantic*, trad. it. p. 332.

892P. Gilroy, *Black Atlantic*, trad. it. p. 326.

893P. Gilroy, *Dopo l'impero*, trad. it. pp. 90-91.

quello implicitamente presente in Said, e che in questo lavoro abbiamo tentato di far emergere, articolare e approfondire, che va esattamente nella direzione della costruzione di un pensiero, e di una tradizione, che non abbia timore di prendere sul serio la capacità inventiva dell'uomo, senza tentazioni essenzialiste e senza alcun tipo di ideologia cercando, qui si in maniera “postmoderna” (o barocca?) di far dialogare proficuamente anche pensieri distanti. Le affinità fra il progetto di Gilroy e quello di Said, a dispetto dell'assenza di riferimenti in *Dopo l'Impero*, è evidente. Certamente la genealogia delle loro prospettive è, almeno in parte diversa, e Gilroy si pone, di fatto, come erede della tradizione di umanesimo critico “nera” che si rifà a intellettuali quali C. L. R. James e soprattutto a W. E. B. Du Bois e a F. Fanon. Le idee di Gilroy sono estremamente stimolanti e importanti. Vogliamo solo segnalare i punti in cui potrebbe essere accostato alla lettura saidiana di Vico.

Il rischio che Gilroy corre, di cui certamente è al corrente e che corre consapevolmente, è quello di non riuscire a compiere l'ultimo passo di un umanesimo critico, ossia la rinuncia all'umanità come soggetto: “Uso un senso dell'umanismo derivato da una esplicita opposizione morale e politica al razzismo, volta a delineare un'umanità che sia in grado di far saltare l'umanismo ancora influenzato dalla guerra fredda, liberale ed escludente che caratterizza ancora gran parte del gergo dei diritti umani”.<sup>894</sup> Il rischio che si corre è fare dell' “umanesimo” una essenza autentica corrotta dal liberalismo e quindi da recuperare, vale a dire esattamente ciò che stiamo cercando di evitare. Ciò che, nel testo di Gilroy è insufficientemente sviluppato è una radicale disarticolazione dell'idea di umano alle origini della modernità egemonica. Per questo la presenza di un discorso che decostruisce la figura dell'Uomo, senza rinunciare ad un approccio umanista mi sembra fondamentale ma insufficientemente posto, come del resto in Said stesso. Qui si dimostra utile il concetto espresso nel paragrafo precedente di umanesimo senza uomo, intorno al quale possono essere riarticolate le idee di terzietà, immaginazione, in una dimensione antagonista che impedisca di intramare la storia nella maniera ironica, tipica dell'approccio postmoderno e post-strutturalista, filtrato anche in parte degli studi postcoloniali.

Dopo questi brevi accenni che registrano una esigenza comune a quella manifestata da Said, possiamo cercare di identificare direttamente quali sono gli elementi vichiani che riteniamo rilevanti in ambito postcoloniale. Portare Vico in un contesto postcoloniale può sembrare una impresa disperata, e non solo per il diverso contesto e la diversa epoca ma anche per motivi più teorici. Vico, infatti, immagina le nazioni come unità di analisi, e lo fa limitando largamente l'interazione fra tali unità. Questo, se consente di pensare la temporalità storica in maniera non progressuale, pone però il problema delle interazioni fra gruppi sociali diversi, non nazionali. Tuttavia, come vedremo, c'è più di una strada per compiere questo dislocamento, in primo luogo

---

894P. Gilroy, *Dopo l'impero*, trad. it. p. 13.

attraverso un richiamo alla funzione dello straniero in Vico, dimensione non centrale nella *Scienza Nuova* ma niente affatto assente. Certamente si tratta di una dimensione fondamentale, anche se spesso trascurata a livello concettuale dagli interpreti vichiani, perché centrale nella formazione delle comunità politica. Cerchiamo qui, con una lettura che sottopone le categorie vichiane ad una tensione imprevista, di interrogare proprio la *Scienza Nuova* sul ruolo dello straniero, mettendo in relazione il dominio di classe e il dominio di razza sulla base della considerazione che i "famoli" vichiani, i servi, sono contemporaneamente stranieri e schiavi.

La divisione fra "civis" e "hostis" che significa "ospite" "straniero" o "nemico" è una dicotomia centrale.<sup>895</sup> La presenza dello straniero, colui il quale non condivide la religione, è esattamente ciò che rende *politica* la comunità, perché richiede un comando non più familiare ma un comando ritualizzato e simbolizzato. È estremamente interessante il fatto che il termine straniero rappresenti una duplice natura. Da un lato è lo "straniero" in senso letterale, cioè colui il quale non è formalmente parte di una comunità politica. Dall'altro il termine straniero indica anche una alterità sostanziale e formale, assimilabile esclusivamente dopo un processo storico di lotte materiali. Il termine, dunque, indica la mancanza di un orizzonte comune di senso all'interno della repubblica, almeno prima del culmine repubblicano o monarchico, solo momento in cui c'è il superamento della concezione di una diversità antropologica. In altre parole, sembra che la condizione di straniero dei famoli viene superata completamente solo con le repubbliche popolari, ossia con le forme umane.

L'uso del termine razza in Vico non è fortemente caratterizzato ed indica o le razze bibliche di "Sem", "Cam", "Giafet", o la "razza di Ercole", che indica, come abbiamo già detto nel precedente capitolo, il fondatore di nazioni, il padre mitico delle nazioni.<sup>896</sup> Il secondo significato, su cui ci soffermiamo, è simile dunque al concetto di stirpe, e rappresenta una mitologizzazione non solo della figura di Ercole ma dell'intera classe degli eroi. Vi è certamente nell'attribuirsi discendenza diretta semidivina, il tentativo di naturalizzare il meccanismo di sottomissione dei famoli.<sup>897</sup> Il plesso che bisogna tentare di sciogliere è dunque quello costituito da razza, classe e figura dello straniero.

La razza, espressione sematologica dell'essere straniero, è una modalità di comprensione del rapporto con l' "altro", con il fuori della comunità politica. Questa alterità è antropologica, nel senso più ampio del termine. Essere altro significa seguire delle modalità di vita non conformi a quelle eroiche delle famiglie.

---

<sup>895</sup>SN 44 par. 436. L'esposizione cristallina del concetto di "nemico" come base della politica è C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1927) *Il concetto di politico* in Id. *Le categorie del politico*, cit.

<sup>896</sup>Sn 44 par. 592.

<sup>897</sup>Vico pone molta importanza nel fatto che i nobili si credevano di origine divina, mentre i famoli erano considerati di origine bestiale, e che il superamento di questa concezione è il primo passo verso l'uguaglianza. Vedi Sn 44 parr. 19, 414.

I “coloni” sono un'altra figura molto importante, strettamente collegata a quella dei famoli. Che si pone all'altezza del plesso indicato prima di estraneità e classe. È una figura dell'antagonismo sociale ma anche dell'estraneità. I coloni sono “rifuggiti” esattamente come i famoli in preda all'erramento ferino.<sup>898</sup> Vico è chiaro nell'individuare nell'elemento di sottomissione socio-economica la caratteristica dei coloni: “L'origine delle colonie, che si trovano caterve, prima di contadini che servivano agli eroi per lo sostentamento della lor vita, poi di vassalli che ne coltivavano per sé i campi sotto i reali e personali pesi già divisati”. E ancora i coloni sono “moltitudine di giornalieri, che coltivano i campi (come tuttavia fanno) per lo vitto diurno.”<sup>899</sup> Questo spiega perché la colonizzazione del mediterraneo sia vista da Vico in maniera estremamente positiva. Essa è stata un evento produttivo da un punto di vista politico proprio perché riproduce l'antagonismo politico iniziale.<sup>900</sup>

Il distacco di quello che oggi, forse, chiameremmo migrante della propria terra e il suo approdo in un nuovo contesto apre lo spazio, che non mette affatto al riparo dalla nascita di nuove forme di dominio, della politica: paradossalmente, dunque, ciò che conta per Vico in questo momento di interazione, è proprio il momento in cui i barbari “arrivano” il momento in cui la creatività è possibile e si creano le condizioni per una nuova temporalità, una nuova storia.<sup>901</sup> Questo, naturalmente, deve essere letto in relazione con quanto abbiamo detto nel paragrafo precedente: anche lo straniero è portatore di un altro tempo, forse a maggior ragione, dato che la temporalità è diversa in quanto famoli del primo gruppo e stranieri nel secondo. Il distacco del migrante della propria terra e il suo approdo in un nuovo contesto crea le condizioni per una nuova temporalità.<sup>902</sup> A scanso di equivoci sottolineiamo che non c'è alcuna sfumatura *necessariamente positiva* in questo tipo di forma temporale. La nuova relazione è di dominio, intrinsecamente di dominio, senza alcuna necessità di svolgimento liberatorio. Questo meccanismo permette di pensare alla necessità di un nuovo inizio della politica a partire dallo spostamento di masse di individui che scelgono di ricominciare la propria esistenza all'interno di nuove relazioni di potere e di sfruttamento. Ma anche, e soprattutto, permette di vedere che solo una elaborazione mitopoietica può mettere in forma questo momento aurorale della politica. Solo una

898Sn44, parr. 258-259, 560.

899Ivi, parr. 26 e 560.

900Osserva la similitudine lotte dei famoli, fondazione delle colonie greche .R. Bassi, *Favole vere e severe*, p. 126, SN 44, par. 560.

901Ci riferiamo alla poesia del poeta greco Konstantinos Kavafis, che Said stesso cita in HDC, p. 36, trad. it. p. 64. Si tratta, come nel poema di sottolineare l'utilità dei barbari, ma stavolta non in quanto figura del “nemico”, ma proprio in quanto capaci di immaginazione politica.

902In questa direzione possono risultare utili alcune considerazioni di Voegelin, che, sulla scorta di Toynbee, mette in relazione la struttura dinamica della storia occidentale, con un taglio netto fra la “civiltà greco-romana” e quella propriamente occidentale “a partire dalla base etnica fornita dalla Grande Migrazione” che ha permesso la possibilità di un ricorso. E. Voegelin, *op. cit.* p. 76. Voegelin mostra questo esempio per mostrare che la qualità drammatica della storia dell'impero romano non ha un carattere necessario. Questo, a maggior ragione, ci conferma che la presenza delle migrazione è un fattore positivo, anche se non necessariamente tale, del pensiero vichiano.

elaborazione mitologica, infatti, può permettere di passare dal momento dell'oppressione al momento della lotta contro l'oppressione. Solo Anteo può lottare contro Ercole. È appena il caso, viste le argomentazioni dei paragrafi precedenti, di ricordare che non si tratta di una descrizione estetizzante della politica, ma il distacco della politica dalla sfera della razionalità astratta e meccanicistica della filosofia della storia.

L'apertura di questo spazio ci permette di passare ad un secondo aspetto, connesso con questa dimensione immaginativa e poetica. È proprio in questo spazio-tempo, chiuso nel pensiero moderno, almeno nella sua linea “vincente”, che è possibile immaginare, attraverso la topica, la logica della fantasia, e pensare nuove forme di politica e nuove forme di convivenza, forme che non sono affatto puramente teoriche ma al contrario, devono trarre la loro linfa vitale dai conflitti sociali in atto.<sup>903</sup> Naturalmente, non è affatto garantita la risoluzione pacifica dei conflitti, né è detto che le prossime forme di convivenza siano “migliori”. Ma la responsabilità ritorna all'uomo che solo può essere in grado di rinnovare sé stesso, e le istituzioni che ha creato in virtù della sua capacità politica, attraverso la sua capacità poetica. Dobbiamo quindi occuparci della convergenza fra la novità dello spazio coloniale e questa modalità gnoseologica poetica e non razionale.

Questa dimensione può essere ricostruita a partire da alcune considerazioni sulla retorica nel pensiero di Vico. Il punto centrale è il modo in cui può essere pensata la comprensione delle modalità di pensiero a-razionali, ovvero come si possa “riflettere” sul “sentire” e sull' “avvertire”. È lo studio del linguaggio che permette di articolare, in senso unitario, le forme di conoscenza e queste al mondo della socialità. È importante qui riprendere alcune considerazioni di Andrea Battistini, punto di riferimento insostituibile per lo studio della retorica in Vico. Battistini sottolinea che la retorica vichiana ricopre un quadruplice ruolo, tassonomico, gnoseologico, ermeneutico, espositivo. Qui ci limiteremo ad una analisi del primo elemento, lasciando gli altri alle prossime pagine. La funzione dell'elemento tassonomico è quella di “tenere unito il sapere” in quanto discorso tecnico che si occupa della parola, che in Vico, ricordiamo, ha la funzione di “annodare i fili della società.”<sup>904</sup> ma in Vico i fili della società possono essere riannodati non grazie ad uno studio razionale dei rapporti fra parola e concetto, ma grazie alla fusione di parola e cosa al livello dei fatti sociali.

La seconda funzione, che Battistini chiama “gnoseologica” riguarda il metodo “mimetico” usato da Vico per entrare in contatto con la mente dei “bestioni”: “per entrare al primo barlume di

---

903 In un certo senso è ciò che sostiene anche Pasquale Serra, secondo cui la topica può permettere di “riconfigurare il rapporto fra Europa e Immaginazione” P. Serra, *op. cit.* p. 91 Serra stesso, però depotenzia la capacità della topica vichiana, attraverso il depotenziamento della dimensione antagonista, di classe, della narrazione vichiana. Propone infatti una mediazione fra il “principio del Nord” essenzialmente protestante, di cui sarebbe massimo rappresentante Hegel, e uno spirito del Sud, cattolico, di cui sarebbe rappresentante Vico.

904 A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit. pp. 64-65.

umanità, (...) Vico non procede per ragionamento, ma mimeticamente si inventa lui stesso un mito, quello del primo tuono e del primo fulmine (...).<sup>905</sup> Oltre ad inventarsi un mito il nuovo scienziato vichiano deve essere in grado di “discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani.”<sup>906</sup> La terza funzione è quella che Battistini chiama “ermeneutica” che consiste nell’interesse per l’origine, la fase iniziale dell’umanità, per ciò che ad una prima occhiata appare il “radicalmente altro”.<sup>907</sup> Vico propone uno sforzo ingente, uno sforzo che ha a che fare con l’alba dell’umanità, il che rende conto del carattere aurorale della filosofia di Vico, tenendo insieme le due dimensioni, dell’inizio e del nuovo inizio. Il quarto aspetto, quello espositivo, mette in evidenza un problema centrale della Scienza nuova, che Battistini indica in termini di traduzione che costituisce il punto di catalizzazione del problema. Com’è possibile *esprimere* ciò che pensano o provano essere umani così diversi da noi? Secondo Battistini, ed è un rilievo che condividiamo, certamente non con “la prosa pacata e razionale delle idee chiare e distinte”.<sup>908</sup> Tutte queste funzioni sono riconducibili ad una istanza metodologica ben precisa, riassumibile nell’idea che il metodo con cui si analizza la storia non possa essere monoliticamente razionalistico, e che alle istanze arazionali debba essere data piena cittadinanza nelle scienze umane.

Questo approccio alla retorica ci permette di capire come il sistema “retorico” elaborato da Vico, sia parte essenziale di un progetto di comprensione dell’ignoto, dei tempi oscuri. La commensurabilità delle funzioni sociali a cui l’uomo deve assolvere impedisce di leggere l’“alterità” attraverso un meccanismo di ricomposizione basato su una transizione razionale, regolate dalle leggi della storia. Non si tratta di leggere le altre culture, le culture “non contemporanee” presenti e passate, in termini di “mancanza” o “ritardo” rispetto alla nostra, ma si tratta di intenderne “l’identità in sostanza d’intendere e diversità de’ modi lor di spiegarsi”<sup>909</sup> permettendo di lasciare inspiegato e inspiegabile, perché dato dall’arbitrio umano, il concreto svolgersi delle culture, senza metterne mai in discussione la natura *umana* e commensurabile.

Questo, a mio avviso, deve servire anche a riconsiderare l’idea di traduzione e di traducibilità.<sup>910</sup> In un contesto vichiano la traducibilità non può più essere pensata come “riflessione sull’ordine voluto per sistemare il mondo” fondato sul “complesso e intricatissimo gioco di

---

905 *Ivi.*, pp. 68-69.

906 *Sn44*, par. 338.

907A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit. p. 77 Come vedremo nei prossimi paragrafi, è possibile anche interpretare questa funzione come un approccio genealogico, piuttosto che ermeneutico, perché il riferimento alla genealogia permette un migliore inserimento del modo di pensare delle “nature fiere ed immani” nel contesto del loro sviluppo materiale.

908 *Ivi.*, p. 84.

909 *SN 44*, par. 1096.

910 Fra l’enorme mole di lavori sul tema in ambito postcoloniale, segnaliamo solo H. Bhabha, *The Location of Culture*, cit. e N. Sakai, J. Solomon (eds), *Translation, Biopolitics, Colonial Discourse*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.



inclusioni dallo spazio e dal tempo della ragione occidentale”.<sup>911</sup> In altre parole non è possibile, in Vico, pensare ad un rapporto copia/originale nei rapporti fra gruppi sociali, perché tutte si formano seguendo il modello della storia ideale eterna che, come abbiamo già visto, lungi dall'essere indicazione di una cultura particolare, indica semplicemente gli elementi di un campo combinatorio a disposizione della creatività umana. La traduzione, dunque, deve essere intesa come ricerca, all'interno della selva delle costruzioni umane, ciò che mostra il senso di ogni società umana e la loro comune umanità, a dispetto dell'infinita varietà delle manifestazioni, allontanando la parola “tradurre” dal significato di “condurre per forza” che, peraltro, indica perfettamente il processo di assimilazione forzata all'unico originale europeo.

Mi pare che Vico abbia qualcosa da dire al riguardo. Se l'idea di considerare le culture attraverso dinamiche loro proprie non è mero relativismo riduzionista, come abbiamo visto nel capitolo precedente è importante valutare con attenzione il plesso costituito da Vico per comprendere le cultura “altre”: l'idea della sapienza poetica e l'idea della lingua mentale comune.

Uno dei grandi problemi che deve affrontare Vico è il rapporto fra le strutture formali e generalissime della storia ideale eterna e la molteplicità degli sviluppi storici materiali concreti. La chiave ermeneutica elaborata da Vico è l'idea di un “dizionario mentale (...) col quale sta concepita la storia ideal eterna che ne dia le storie in tempo di tutte la nazioni”<sup>912</sup> Poco più avanti Vico aggiunge ed articola l'idea: “È necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanto diversi aspetti possan avere esse cose”.<sup>913</sup> Vico propone qui una soluzione paradossale, almeno apparentemente, ma che non stupisce conoscendo il pensiero vichiano. La lingua mentale comune, o dizionario mentale comune, si pone al livello della diversità delle istituzioni sociali, politiche, culturali, concrete. Il punto centrale è che la *forma* è la medesima anche su *sostanze* diverse. Come dicevamo nel capitolo precedente, si tratta di svolgere delle funzioni, che devono essere svolte affinché sia possibile la società, attraverso dei limiti strutturali della mente umana. Allora la lingua mentale comune è ciò che permette l'articolazione delle “parole” e delle “cose”, la formazione di un “dizionario” formato da un insieme di segni delle funzioni politico-simboliche e delle stesse istituzioni politiche.

La creazione di nuovi significati, che corrisponde anche alla produzioni di nuove soggettività socio-politiche, deve avvenire nello spazio ignoto della mentalità barbara e seguire una logica

---

911M. De Chiara, *Il sud del mondo: pensieri scomodi e percorsi interdisciplinari* in I. Chambers, *Gramsci, Said e il postcoloniale*, cit. L'autrice mette giustamente in luce che il problema della traduzione non è solo linguistico, ma è strettamente politico e legato ai processi di colonizzazione, mettendo in luce il rapporto di originale/copia che informa il rapporto Europa/resto del mondo.

912Sn 44, par 146.

913Sn44, par 161.

poetica e non razionalista. La linearità e la razionalità della “Storia” vengono sostituiti da un magmatico insieme di esperienze, i cui esiti concreti non sono arbitrari, perché la convivenza deve potersi sviluppare all'interno delle nozioni limite, ma neanche prevedibili razionalisticamente, né frutto di una adeguazione ad un modello.

Questo magma umano non nasce da una necessità idealistica, ma dalla concreta sovrapposizione di gruppi umani. È il contatto fra uomini che non hanno nulla in comune, a parte la capacità di costruire un “comune”, la condizione paradigmatica della possibilità di creazione del nuovo. Anche qui il paradigma potrebbe essere, come nella filosofia politica della prima modernità, la scoperta dell'America, di cui tanto abbiamo parlato nel primo capitolo, anche se per motivi opposti. Dove la filosofia moderna ha visto la materializzazione della figura dello “stato di natura” e la possibilità di un mondo a disposizione della capacità di trasformazione della natura da parte dell'uomo, Vico ha visto la conferma dell'idea della “storia ideale eterna”, e che dunque ogni gruppo può seguire uno sviluppo perfettamente coerente e legittimo, interrotto oltremare dall'invasione europea. In termini strettamente vichiani gli insediamenti europei nel Nuovo Mondo ricordano, più che la costituzione di colonie, il destino di “Capova (...) oppressa dalla romana potenza”.<sup>914</sup>

Dall'idea della politica come concreta sovrapposizione di gruppi umani, e soprattutto dalle modalità del suo svolgimento e dalla sua comprensione, si profila in ultima analisi una convergenza fra l'umanesimo vichiano e il pensiero postcoloniale. Produzione di nuove soggettività politiche, combinatoria storica, tentativo di comprensione di modalità altre di espressione della mente umana: è all'intero di questo orizzonte complessivo, che potremmo definire “spazio della terzietà che si situa tale convergenza. L'idea di un terzo spazio è uno dei temi della critica postcoloniale che Said stesso, come già visto in precedenza, affronta in *Culture and Imperialism*. Anche Homi Bhabha fa riferimento ad un “terzo spazio dell'enunciazione” come sviluppo della differenza coloniale. Per Bhabha la terzietà è ciò che permette di pensare una temporalità contraddittoria e senza una risoluzione dialettica e teleologica. È lo spazio di apertura dove, al di là di facili essenzialismi, uno spazio materiale e culturale in cui è possibile l'elaborazione della novità.<sup>915</sup> Vico prefigura la dimensione di un terzo spazio, di ignoto, di intrinseca politicità, di creatività poetica, che permette di utilizzare, proficuamente, alcune sue idee nel contesto postcoloniale. Come sempre in Vico, lo spazio della novità è sempre la combinazione di un orizzonte di materialità e uno di poeticità, intorno ai quali si articola la dinamica storica.

Credo che, in questa direzione, si possa indagare produttivamente la connessione fra il Terzo

---

<sup>914</sup>Sn 44, par. 1088. Capova è Capua.

<sup>915</sup>H. Bhabha, *The Location of Culture*, trad. it. pp. 35-60.

Spazio, variamente elaborato dalla critica postcoloniale, e il terzo spazio creato dall'espressione metaforica che Marcel Danesi, come già visto nel precedente capitolo, individua nell'espressione tropologica vichiana. Abbiamo sostenuto che la parola poetica dei primi uomini ha un significato profondamente costruttivo di senso, attraverso essenzialmente, la metafora. Secondo Danesi, Vico, come più tardi Nietzsche, elaborano una teoria della metafora che scardina quella aristotelica, secondo cui la metafora segue uno schema di sostituzione (A=B) o di comparazione (A implica B). Danesi vede invece all'opera in Vico, secondo cui la metafora “alle cose insensate ella dà senso”, un tipo di metafora in cui l'interazione fra i due significati A e B si crea un campo semantico non riconducibile ad A e B.<sup>916</sup>

La funzione della metafora è continuamente creativa, ma non si deve limitare, come sembra fare Danesi, il suo ambito di validità all'arte e alla scienza.<sup>917</sup> Tutto ciò che non è razionale, ad esempio, il senso comune, le riflessioni intorno al bene e al male, i processi di soggettivazione, seguono percorsi di creazione metaforica e mitologica, proprio in quello spazio della “terzietà” che emerge nell'incontro con lo sconosciuto, come abbiamo visto nelle riflessioni di Said.

Il punto chiave di questo approccio è la rivendicazione, da parte dell'umanista, di uno spazio che travalichi le formazioni dicotomiche tipiche della concezione moderna dell'alterità, noi/loro, colonia/metropoli.<sup>918</sup> È esattamente la rivendicazione della vuotezza, della terzietà dello spazio che si ritaglia al di là delle identità. Ha ragione, dunque Bhabha ad indicare del titolo di Frantz Fanon *Pelle nera maschere bianche* l'importanza di una scelta che spiazzi questa dicotomia.

Partendo da Said, dunque, siamo ritornati a Vico e dal filosofo napoletano abbiamo individuato alcuni motivi che potrebbero costituire un umanesimo critico vichiano postcoloniale. La natura critica di tale umanesimo è nel carattere “genealogico” del pensiero di Vico filosofo dell'inizio, dell' “incominciamento”. La sua ricerca genealogica, come si diceva si risolve in ultima analisi nella possibilità di una topica che spiega e si fa carico della chiusura dei due assi del pensiero vichiano, polemico-politico, e poetico-politico. Ma perché proprio l'ambito postcoloniale? Perché ciò che interessava a Vico, ovvero definire una *Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni* è in fondo lo stesso tentativo del pensiero postcoloniale, o meglio, è un tentativo coerente con parti importanti della critica postcoloniale, a cominciare da Said stesso. Il tentativo di Vico è di ragionare intorno alla comune natura delle nazioni, e non sulla natura dell'uomo, articolando il rapporto fra particolare e universale in maniera inedita, cercando di salvaguardare la pluralità come esito dell'uso delle facoltà umane, che non vincono mai completamente ricondotte alla razionalità cartesiana. Come emerso con grande evidenza, è il campo della storia in cui il rapporto fra universale e particolare si articola nella maniera più

---

916SN 44, par. 404. M.Danesi, *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*, cit. pp, 124-125.

917Ivi, p. 145.

918*The politics of Knowledge*, cit. in REF, p. 381, trad. it. 434.

interessante e profonda. L'idea di una "storia ideal eterna", sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni" implica non un indifferentismo e una incommensurabilità fra i diversi esiti concreti, ma la presenza di un campo combinatorio sterminato. Fra la storia ideale eterna e la storia il collegamento è fornito dalla capacità del fare umano. Nel campo delle facoltà umane, che si stende, in maniera non assiologica, dal senso alla ragione, deve essere pensata la politica. Si tratta di una modalità mito-pratica di orientamento e costituzione della prassi storica, che va nella direzione del recupero di forme di soggettività politiche, ed estetico-politiche, quali quelle che abbiamo segnalato in Gilroy.<sup>919</sup>

L'umanesimo è lo studio di queste facoltà, che delimitano il campo dell'umanità senza definirlo. L'attenzione alle "modificazione", alle "guise" pone l'accento sul momento della politica, come sovrapposizione di gruppi e pone l'accento alle modalità mitopoietico con cui viene messo in forma questo momento. La stessa attenzione alle "modificazione" implica una dinamicità profonda, perché collegata alla stessa natura indifinita della mente umana. Ma, ed è un elemento da tenere sempre presente, la storia ideale eterna costituisce il grimaldello che permette a Vico di immaginare una natura delle nazioni che è comune proprio insieme alla natura indefinita dell'uomo. La presenza di un campo combinatorio, rappresentato dalle nozioni limite, impedisce alla storia di esplodere completamente e definitivamente. Nella storia è ancora possibile pensare l'azione e pensare il futuro. Questo, in una parola, sembra essere il messaggio fondamentale di Vico, il filosofo dell'inizio.

---

<sup>919</sup>È Marshall Sahlins che, in un capitolo ispirato a Vico di *Isole di storia* fa riferimento ad una mito-prassi, M. Sahlins, *Island of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985, trad. it. *Isole di storia : società e mito nei mari del Sud*, Torino: Einaudi, 1986, p. 44. Oltre ai testi di Gilroy già citati è necessario anche segnalare di I. Chambers, *Border dialogues: Journeys in postmodernity*, London: Routledge, 1990, trad. it. *Dialoghi di frontiera: viaggi nella postmodernità*, Napoli: Liguori, 1995, Id, *Culture after humanism: history, culture, subjectivity*, London-New York: Routledge, 2001. trad. it. *Sulla soglia del mondo: l'altrove dell'Occidente*, Roma: Meltemi, 2003. D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, cit.





## Bibliografia

### Opere di Giambattista Vico

- *De nostri temporis studiorum ratione*, Napoli, 1708.
- *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, 1710.
- *De universi iuris uno principio et fine uno*, Napoli, 1721.
- *Constantia iurisprudentis*, Napoli, 1721.
- *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti*, Napoli, 1725.
- *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, Venezia, 1728.
- *De principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni in questa seconda impressione con più propria materia condotti e di molto accresciuti*, Napoli, 1730.
- *De mente heroica*, Napoli, 1732.
- *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita e notabilmente accresciuta*, Napoli, 1744.
- *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano: Mondadori, 1990.
- *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze: Sansoni, 1974.

### Opere di Edward Said

- *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge: Harvard University Press, 1966, trad. it. *Joseph Conrad e la finzione autobiografica*, traduzione di E. Nifosi, Milano: Il saggiatore, 2008.
- *Vico: Autodidact and Humanist*, in *Centennial Review*, (1967, Summer), pp. 336-352.

- *Michel Foucault as an Intellectual Imagination*, in *Boundary 2* (1972) vol.1, n. 1, pp. 1-36.
- *On Originality*, in M. Engel, (a cura di), *Uses of Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1973, pp. 49-65; ora in *The World, the Text and the Critic* (1984).
- *An Ethics of Language. Review of Michel Foucault's The Archeology of Knowledge and The discourse of Language* in *Diacritics* (1974), vol. 2, n. 4, pp. 28-37.
- *Beginnings. Intention and Method*, London- Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975 .
- *Interview with Diacritics*, in *Diacritics*, (1976) Vol. 6, n. 3 , pp. 30-47; ora *Beginnings*, in *Power, Politics and Culture*, pp. 3-38.
- *Vico and the Discipline of Bodies and Texts*, in MNL, (Oct. 1976), vol. 91, n. 5, pp. 817-826; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000).
- *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978; trad. it. *Orientalismo*, Milano: Feltrinelli, 2007
- *The Problem of Textualiy: Two Exemplary Positions*, in *Critical Inquiry*, (1978) vol. 4, n. 4 , pp. 673-714; ora modificato con il titolo *Criticism Between Culture and System*, in *The World, the Text and the Critic*.
- *The Question of Palestine*, New York: Times Books, 1979; *La questione palestinese: la tragedia di essere vittima delle vittime*, prefazione di Guido Valabrega, Roma: Gamberetti, 1995.
- *Reflections on America "Left" Literary Criticism*, in *Boundary 2*, (Fall 1979) vol. 1, n.8, pp. 11-30; ora in *The World, the Text and the Critic* (1984), pp. 158-177
- *Travelling Theory*, in *Raritan*, (Winter 1982) vol. 1, n. 3, pp. 46-67; ora in *The World, the Text and the Critic* (1984), pp. 226-247; trad. it. *Teoria in viaggio* in M. Mellino, *Post-orientalismo: Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi: Roma 2009 p. 124-128.
- *Opponents, Audiences, Constituencies, and Community*, in *Critical Inquiry*, (1982), Vol. 9, n.1, pp. 1-26; poi in W.J.T. Mitchell, (a cura di), *The Politics of Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago 1982; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 118- 147.
- *Secular Criticism*, in *Raritan*, vol. 2, n.3 (1983), pp. 1-26; ora in *The World, the Text and the Critic*, pp. 1-30.



- *The World, the Text and the Critic*, Faber & Faber, London 1984.
- *Reflections on Exile*, in *Granta*, (Autumn 1984) vol. 13, pp. 159-72; ora in *Reflections on Exile and Other Essays*, pp. 173-186,
- *Permission to narrate* in *Journal of Palestine Studies*, (1984, Spring), vol. 13.
- *Michel Foucault, 1926-1984*, in *Raritan*, (Fall 1984) vol. 4, n. 2 , pp. 1-11; successivamente in J. Arac (ed), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1988; in *Ref.*
- *Orientalism Reconsidered*, in F. Baxter - P. Hulme - M. Iverson - D. Loxley (a cura di), *Europe and Its Others*, Colchester 1985, pp. 14-27; in *Ref.*
- *After the Last Sky: Palestinian Lives*. Photographs by Jean Mohr, New York-London: Pantheon-Faber, 1986
- *Overlapping Territories*; intervista rilasciata a Gary Hentzi e Anne McClintock, in *Critical Text*, (Spring 1986); ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001).
- *Foucault and the Imagination of Power*, in D. Couzens Hoy, (a cura di), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 149-55; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000).
- *Literary Theory at the Crossroads of Public Life*; intervista rilasciata a Imre Salusinszky, in I. Salusinszky, *Criticism and Society*, Routledge, London 1987; ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001).
- *Introduzione* (1988); in Guha, R. - Spivak, G. Ch., (eds), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Delhi 1988; trad. it., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona: ombre corte, 2002.
- *American Intellectuals and Middle East Politics*; intervista rilasciata a Bruce Robbins, in *Social Text*, (Fall 1988) vol. 56; ora in *PPC*.
- *Identity, Authority, and Freedom: the Potentate and the Traveler*, in *Transition*, (1991), No. 54 1991, in *REF*
- *Criticism and the Art of Politics* (1992); intervista rilasciata a Jennifer Wicker e Micheal Sprinker, in Sprinker, M., (a cura di), *Edward Said : A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge (Mass.) 1992, anche in *PPC*.

- *Wild Orchids and Trotsky*; intervista rilasciata a Mark Edmundson, in M. Edmundson, (a cura di), *Wild Orchids and Trotsky: Message from American Universities*, Penguin Books, New York 1993; anche in PPC.
- *Orientalism and After*; intervista rilasciata a Anne Beezer e Peter Osborne, in *Radical Philosophy*, vol. 63 (Spring 1993); in PPC.
- *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1993; trad. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti editore, Roma 1998
- *Representations of Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, New York: Pantheon Books, 1994; trad. it., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Milano: Feltrinelli, 1995.
- *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*, Pantheon, New York 1994.
- *Traveling Theory Reconsidered*, in R. M. Polhemus-R.B. Henkler (eds) *Critical Reconstructions: The relationship of Fiction and Life*, Stanford: Stanford University Press, 1994, anche in REF.
- *Peace and its discontent*, London: Vintage 1995.
- *History, Literature and Geography*, in H. Gindy, *History and Literature*, Cairo: University of Cairo Press, 1995. Anche in REF.
- *Edward Said: Between Two Cultures*, intervista con Eleanor Eachtel, in Eachtel, E., *More writers & company*, Toronto: Knopf, 1996. Anche in ref.
- *On defiance and Taking Positions*, in *American Council of Learned Societies Occasional Paper*, (winter 1996), No. 31, in REF.
- *Language, History, and Knowledge*; intervista rilasciata a Gauri Viswanathan (1996); in PPC.
- Said, E., *Orientalism, Arab Intellectuals, Marxism, and Myth in Palestinian History*; intervista rilasciata a Nouri Jarrah, in *Al Jadid: A Review and Record of Arab Culture and Arts*, n.28 (Summer 1999); in PPC.
- *Out of Place: A Memoir*, New York: Knopf, 1999; trad. it. *Sempre nel posto sbagliato*, Milano: Feltrinelli, 2000.
- *The End Of The Peace Process: Oslo and After*. New York-London: Pantheon-Granta, 2000 trad. it. *Fine del processo di pace: Palestina/Israele dopo Oslo*, Milano: Feltrinelli

2002.

- *My Right of Return*, Intervista con Ari Shavit, *Ha'aretz Magazine*, (18 agosto 2000); in PPC.
- *Ma rencontre avec Jean-Paul Sartre*, in *Le Monde diplomatique*, sept. 2000.
- *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000. *Nel segno dell'esilio : riflessioni, letture e altri saggi*, Milano : Feltrinelli, 2008
- *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said*, a cura di G. Viswanathan Bloomsbury, London 2001.
- *Adorno as Lateness Itself*, in N. Gibson - A. Rubin, *Adorno: A Critical Reader*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002.
- *Gli intellettuali e l'alterità*, in *Aut Aut*. (2002), n. 312.
- (con D. Baremboim), *Parallels and Paradoxes. Explorations in Music and Society*, New York: Pantheon Books, 2002, trad. it. *Paralleli e paradossi*, Milano: Il saggiatore, 2008.
- *Freud and non-European*, London-New York: Verso, 2003.
- *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University Press, 2004; trad. it., *Umanesimo e critica democratica*, il Saggiatore, Milano 2007.

#### ALTRI TESTI

- Adorno, T.W., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York: Social Studies Ass. inc., 1994; tr. it. R. Solmi, C. Galli, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997.
- Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London-New York: Verso, 1983; trad. it. *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma: Manifestolibri, 2005.
- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958; trad. it. *Vita Activa*, Milano: Bompiani, 2008.
- L. Baccelli, *Praxis e poiesis nella filosofia politica moderna*, Milano: F. Angeli, 1991.
- Bachelard, G., *L'engagement rationaliste*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972;

trad. it. *L'impegno razionalista*, Milano: Jaca book, 2003.

- Bariè, O., *Imperialismo e colonialismo* in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* vol 5 Torino: Utet, 1972.
- Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1989; trad. it. *Sul concetto di Storia* in *Scritti, 1938-1940*, Torino: Einaudi, 2006.
- Bernardi, B., *Uomo, Cultura, Società*, Milano: F. Angeli, 2000.
- Biral, A., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano: Franco Angeli, 1999.
- Bloch E., *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1935; trad. it. *Eredità del nostro tempo*, Il saggiatore: Milano, 1992.
- Bloom, H., *Il canone occidentale: i libri e la scuola delle ere*, Milano: Bompiani, 1996.
- Id., *The anxiety of influence: a theory of poetry*, Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Id., *Poetry and repression: Revisionism from Blake to Stevens*, New Haven: Yale University Press, 1976.
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1966 trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova: Marietti, 1992.
- Bohlender, M., *Povertà, lavoro e società civile: il governo dei poveri nell'epoca della ricchezza delle nazioni* in *Filosofia Politica*, (2000), n. 1.
- Bury, J., *The idea of progress: an inquiry into its origin and growth*, London: Macmillan and co., 1924; trad. it. *Storia dell'idea di Progresso*, Milano: Feltrinelli 1979.
- Carchia, G., *Nota alla controversia sulla secolarizzazione* in *Aut Aut* (1987) n. 222.
- de Certeau, M., *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard: Paris, 1975; trad. it. *La scrittura della storia*, Milano: Jaka Books, 2006.
- Chatterjee, P., *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Chignola, S., *Concetti e storia*, in S. Chignola e G. Duso, *Sui concetti giuridici e politici della Costituzione dell'Europa*, Milano: Franco Angeli, 2005.
- G. Cianci-J. Harding (eds), *T. S. Eliot and the concept of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- Collingwood, R. G., *The idea of history*, Oxford: Clarendon Press, 1946, trad. it. *Il concetto della storia*, Milano: Fabbri, 1966.
- Cartesio, R., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Leyde, 1637, trad. it. *Discorso del metodo*, Milano: Rizzoli, 2010.
- Dei, F.-A. Simonicca, (ed), *Ragione e forme di vita: razionalità e forme di vita in antropologia*, Milano: F. Angeli, 1990.
- Derrida, J. *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967; trad. it. *La Grammatologia*, Milano: Jaca book, 1969.
- Dunn, J., *The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the 'Two treatises of government'*, Cambridge: Cambridge university press, 1969; trad. it. *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna: il Mulino, 1992.
- Escudier, F., «Temporalisation » et modernité politique: penser avec Koselleck, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (2009) n. 6.
- Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil, 1952; trad. it., *Pelle nera, maschere bianche*, Tropea, Milano 1996.
- Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris: Maspero, 1961; trad. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962.
- Fanon, F., *Pour la révolution africaine: écrits politiques*, Paris: Maspero, 1964; trad. it. *Scritti politici. Per una rivoluzione africana*, Roma: Deriveapprodi, 2008.
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969; trad. it., *L'archeologia del sapere*, Milano: Rizzoli, 1980.
- Foucault, M., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) in *Dits et écrits vol. II*, Paris: Gallimard, 1994; trad. it., *Nietzsche, la genealogia e la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità: interventi 1969-1984*, Torino : Einaudi, 2001.
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971; trad. it., *L'ordine del discorso*, in *Il discorso, la storia, la verità: interventi 1969-1984*, Torino : Einaudi, 2001.
- Foucault, M., *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975; trad. it., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.
- Friedman, G. *La crise du progres: esquisse d'histoire des idees: 1895-1935*, Paris: Gallimard, 1936; trad. it. *La crisi del progresso: saggio di storia delle idee*, Milano:

Guerini e associati, 1994.

- Fukuyama, F., *The end of history and the last man*, New York: Free Press, 1992; trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano: Rizzoli, 1992.
- Galli, C., *Spazi politici*, Bologna: Il mulino 2001.
- Gliozzi, G., *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze: la nuova Italia, 1977.
- Griewanck, K., *Der Neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Entwicklung*, Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1955; *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna: origini e sviluppo*, Firenze: La nuova Italia, 1979.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand: Neuwied 1962; trad. it. *Storie e critica dell'opinione pubblica*, Bari: Laterza, 1974.
- Id. *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Neuwied am Rhein-Berlin: Luchterhand, 1963, Trad. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna: il Mulino, 1973.
- Hamilton, P., *Historicism*, London-New York: Routledge, 1996.
- Huntington, S., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Simon & Schuster, 1996; trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano: Garzanti, 2000.
- Hartog, F., *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil, 2003.
- Herskovits, M., *Man and his works: the science of cultural anthropology*, New York : A. A. Knoff, 1948.
- Hobsbawm, E.-Ranger, T. (eds), *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge university press, 1983; trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino: G. Einaudi, 2002.
- Kant, I., *Sopra il detto comune "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma: Laterza, 1995.
- Koselleck, R. (ed.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1976 trad. it. *Gli inizi dell'età moderna*, Milano: vita e pensiero 1997.

- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova: Marietti, 1986.
- Koselleck, R.-Meier, C., *Fortschritt* in Brunner, O.-Conze, O.-Koselleck, R. (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, trad. it. *Progresso*, Venezia: Marsilio, 1995.
- Lasch, C., *The new radicalism in America: 1889-1963. The intellectual as a social type*, New York: Vintage Books 1965.
- Latouche, S., *Survivre au developpement: de la decolonisation de l'imaginaire economique a la construction d'une societe alternative*, Parigi: Mille et une nuits, 2004; trad. it. *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Torino: Bollati Boringhieri 2004.
- Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955; trad. it. *Tristi Tropici*, Milano. Il Saggiatore, 2008.
- Id. *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon, 1973; trad. it. *Antropologia strutturale due*, Milano: Il Saggiatore, 1978.
- Locke, J. *Two treatises of government: in the former, the false principles, and foundation of Sir Robert Filmer, and his followers, are detected and overthrown. The latter is an essay concerning the true original, extent, and end of civil government*. London, 1690; trad. it. Parziale, *Secondo trattato sul governo*, Milano: Bur, 2007 .
- Löwith, K., *Meaning in History*, Chicago: The University of Chicago, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia*, Milano: Il Saggiatore, Milano 2004.
- Id. *Recensione del libro di Hans Blumenberg "Die Legitimität der Neuzeit"*, in *Aut Aut* (novembre-dicembre 1987), vol. 222.
- Lubbe, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, 1965; trad. it. *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, Bologna: Il Mulino, 1970.
- Lukacs, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: 1923; trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano: SugarCo, 1988.
- Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press. 1962, trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero*

*borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano: ISEDI, 1973

- Manacorda, *La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci*, in P. Rossi, *Gramsci e la cultura contemporanea, vol I*, Roma: Editori riuniti, 1970.
- Marramao, G., *Potere e secolarizzazione*, Roma: Editori Riuniti, 1983.
- Id. *Cielo e terra*, Roma: Laterza, 1994.
- Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Hambourg: 1867; trad. it. *Il capitale*, Roma: Newton Company, p. 277.
- McMichael, P., *Development and social change :a global perspective*, Thousand Oaks: Pine Forge press, 1996; trad. it. *Ascesa e declino dello sviluppo: una prospettiva globale*, Milano: Franco Angeli, 2006.
- Mills, C. W., *Power, politics and people: the collected essays of C. Wright Mill*, New York: Ballantine books, 1963 trad. it. *Politica e potere*, Milano: Bompiani 1970.
- Neilson, B., *At the frontiers of metaphysics: time and history in T. S. Eliot and Walter Benjamin*, in G. Cianci-J. Harding (eds), *T. S. Eliot and the concept of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Pagden, A., *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Britain, France and Spain*, New Haven: Yale University Press, 1995; trad. it. *Signori del mondo*, Bologna: Il mulino, 2005.
- Id. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge: Cambridge university press, 1982; trad. it. *La caduta dell'uomo naturale e le radici dell'etnologia comparata*, Torino: Einaudi, 1989.
- Peirce, S. C., *Le leggi dell'ipotesi: antologia dai Collected Papers*, Milano : Bompiani, 2002.
- Ricciardi, M., *Rivoluzione*, Bologna: Il Mulino, 2001.
- Rossi, P., *Gramsci e la cultura contemporanea, vol I*, Roma: Editori riuniti, 1970,
- Rostow, W. W., *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*, Cambridge: University Press, 1960; trad. it. *Gli stadi dello sviluppo economico*, Torino: Einaudi 1962.



- Sahlins, M., *Island of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985, trad. it. *Isole di storia: società e mito nei mari del Sud*, Torino: Einaudi, 1986.
- Schmitt, C., *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung*, in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Hamburg, 1920; trad. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni in Categorie del politico*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Id. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln: Greven Verlag, 1950; trad. it. *Il nomos della terra: nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum*, Milano: Adelphi 1991 .
- Id. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, 1922; trad. it. *Teologia politica in Le categorie del politico*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Id. *Der Begriff des Politischen* (1927), trad.it. *Il concetto di politico* in Id. *Le categorie del politico*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Id. *Le categorie del politico*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Sloterdijk, P., *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung. Sphären II. Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001; trad. it. parz. *L'ultima sfera: breve storia filosofica della globalizzazione*, Roma: Carocci, 2002.
- Sorel, G., *Reflexions sur la violence*, Paris: Riviere, 1919; trad. it. *Riflessioni sulla violenza*, Roma-Bari: Laterza, 1974.
- Thomas, H., *Rivers of gold: the rise of the Spanish empire, from Columbus to Magellan*, New York: Random house, 2003.
- Thornton, J. K., *Africa and the africans in the making of the atlantic world, 1400-1800* Cambridge; Cambridge University Press, 1998; trad. it. *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico* Bologna: il Mulino, 2010.
- Todorov, T., *La Conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris: Seuil, 1982; trad. it. *La conquista dell'America : il problema dell'altro*, Torino: Einaudi, 2005.
- Tully, J., *An approach to political philosophy: Locke in context*, Cambridge: Cambridge University Press: 1993.
- Voza, P., *L'umanesimo assoluto di Gramsci, ovvero il nesso egemonia-nonviolenza oggi*, in Chambers, I., *Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006.

- Watt, I., *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; trad. it. *Miti dell'individualismo moderno: Faust, don Chisciotte, don Giovanni, Robinson Crusoe*, Roma: Donzelli, 1998.
- White, H., *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore 1973; tr. it. *Retorica e storia*, a cura di P. Vitulano, 2 voll., Guida, Napoli 1978.
- White, H., *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma 2006.
- Winch, P., *Comprendere una società primitiva*, in Dei-A. Simonicca (eds), *Ragione e forme di vita: razionalità e forme di vita in antropologia*, Milano: F. Angeli, 1990.
- Zanini, *Adam Smith. Economia, morale, diritto*. Milano: Mondadori, 1997.

#### Letteratura secondaria saidiana e studi postcoloniali

- Adiv, E., *Politica e identità. Analisi critica della storiografia e del pensiero politico israeliano*, in J. Hilal-I. Pappé (eds), *Parlare con il nemico: narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- Ahmad, A., *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Verso, London 1992.
- Alessandrini, A.C., *Humanism in Question: Fanon and Said*, in Schwartz H.- Ray, S., *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford 2000.
- Ansell-Pearson, K. - Parry, B. - Squires, J., *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, New York: St. Martin's, 1997.
- Appadurai, A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1996; trad. it. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001.
- Appiah, K. A., *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?*, in *Critical Inquiry* (1991), 1vol. 7 n. 2 pp. 336-57.
- Apter, E. S. *Saidian Humanism*, in *Boundary 2*, vol. 31, n.2 (Summer 2004), pp. 35-53.
- Armstrong, P.B., *Being "Out of Place": Edward W. Said and the Contradictions of Cultural Differences*, in *MLQ: Modern Language Quarterly*, (March 2003) vol. 64, n.1, , pp. 97-121.

- Ashcroft, W. D., Griffith, G., Tiffin, H. (eds), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London: Routledge, 1989.
- Ashcroft, B.- Ahluwalia, P., *Edward Said: The Paradox of Identity*, London: Routledge, 1999.
- Ashcroft, B.- Ahluwalia, P., *Edward Said*, London: Routledge, 2001.
- Ashcroft, B.- Kadhim, H., (eds), *Edward Said and the Post-Colonial*, New York: Huntington, 2001.
- Ashcroft, B., *Worldliness*, in Ashcroft, B.- Kadhim, H., (eds), *Edward Said and the Post-Colonial*, New York: Huntington, 2001.
- Ashcroft, B., *Exile and Representation: Edward Said as Public Intellectual*, in Ganguly, D. (ed), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne: Melbourne University Press, 2007.
- Baratta G., *Gramsci in contrappunto. Dialoghi sul presente*, Roma: Carocci, 2007.
- Baratta, G., *Umanesimo della convivenza: Edward Said in dialogo con Antonio Gramsci*, in Chambers, I., *Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006.
- Barker, F.-Hulme, P -Iverson, M.- Loxley, D. (a cura di), *The Politics of Theory*, Colchester 1983.
- Bauman, E., *Re-dressing colonial discourse: postcolonial theory and the humanist project*, in *Critical Quarterly*, (October 1998) n. 40.
- Baxter, F.- Hulme, P.-Iverson M.- Loxley, D. (eds), *Europe and Its Others*, Colchester: University of Essex, 1985.
- Bayoumi. M., *Reconciliation without Duress: Said, Adorno, and the Autonomous Intellectual* in *Alif* (2005), vol. 25.
- Bhabha, H.K., *The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism* in *Screen* (November-December 1983)vol. 6, n. 24; ora in *The Location of Culture*, London-New York: Routledge,1994; trad. it. *La questione dell'Altro. Stereotipo, discriminazione e discorso del colonialismo*, in *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi, 2001.
- Bhabha, H.K., *Signs taken for wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi*, May 1817, in *Critical Inquiry*, (Autumn 1985) vol. 12, n. 1, pp.

144-165; ora in *The Location of Culture*, London-New York: Routledge, 1994; trad. it. *Segni premonitori. Problemi di ambivalenza e autorità sotto un albero fuori Delhi*, maggio 1817, in *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi, 2001.

- Bhabha, H.K., *Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse*, in *October: Anthology*, Boston: MIT Press, 1987; ora in *The Location of Culture*, London-New York: Routledge, 1994; trad. it. *Sull'imitazione e l'uomo. L'ambivalenza del discorso coloniale*, in *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi, 2001.
- Bhabha, H.K., *Interrogating Identity: Frantz Fanon and the postcolonial prerogative*, in D. Goldberg, (a cura di), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990; ora in *The Location of Culture*, London-New York: Routledge, 1994; trad. it. *Interrogare l'identità. Frantz Fanon e la prerogativa postcoloniale*, in *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi, 2001.
- Bhabha, H.K., *Nation and Narration*, Routledge, London 1990; trad. it. *Nazione e narrazione*, Roma: Meltemi, 1997.
- Bhabha, H.K., *The Location of Culture*, London-New York: Routledge, 1994; trad. it. *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi, 2001.
- Bhabha, H.K., *Adagio*, in *Critical Inquiry*, (2005) vol. 31, n. 2.
- Id. (ed), *Edward Said: continuing the conversation*, Chicago: University of Chicago Press Journals, 2005.
- Bhatnagar, R., *Uses and Limits of Foucault: a Study of the Theme of Origins in Edward Said's Orientalism*, in *Social Scientist*, (Jul., 1986) vol. 14, n. 7.
- Bilgrami, A., *Interpreting a Distinction*, in *Critical Inquiry*, (2005) vol. 31, n. 2.
- Brennan, T., *Places of Mind, Occupied Lands : Edward Said and Philology*, in Sprinker, M., (ed), *Edward Said: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell, 1992.
- Brennan, T., *The Illusion of a Future: "Orientalism" as Traveling Theory*, in *Critical Inquiry*, (2000), vol. 26, n.3.
- Buttigieg, J.A., *Introduzione a Cultura e Imperialismo* in Said, E. *Culture and Imperialism*, Alfred New York: A. Knopf Inc., 1993; trad. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti editore, Roma 1998.
- Césaire, A., *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris 1939

- Chakrabarty, D., *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000. trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Roma: Meltemi, 2004.
- Chambers, I., (ed), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006
- Id, *Culture after humanism: history, culture, subjectivity*, London-New York: Routledge, 2001. trad. it. *Sulla soglia del mondo: l'altrove dell'Occidente*, Roma: Meltemi, 2003
- Id. *Border dialogues: Journeys in postmodernity*, London: Routledge, 1990, trad. it. *Dialoghi di frontiera: viaggi nella postmodernità*, Napoli: Liguori, 1995
- Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge-London: Harvard University Press, 1988; trad. it. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino: Bollati Boringhieri, 1999.
- Clifford, J., *On Orientalism, in History and Theory, Vol. 19 (1980)*; trad. it. *Su Orientalism*, in *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Curthoys, N., *Edward Said's unhoused philological humanism*, in Ganguly, D. (ed), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne: Melbourne University Press, 2007.
- Dallmayr, F., *The Politics of Nonidentity: Adorno, Postmodernism – and Edward Said*, in *Political Theory*, (1997), vol. 25, n.1
- De Chiara, M., *Il sud del mondo: pensieri scomodi, percorsi interdisciplinari*, in I. Chambers, (ed), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006.
- Dirlik, A., *Placing Edward Said: Space, Time and the Travelling Theorist*, in B. Ashcroft – H. Kadhimi, (a cura di), in *Edward Said and the Post-Colonial*, New York: Huntington, 2001.
- Gandhi, L., *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia UP, 1998.
- Ganguly, D. (ed), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne: University Press, Melbourne 2007.

- Ganguly, D., *Edward Said, world literature and global comparatism*, in Id., (ed), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne: University Press, Melbourne 2007.
- Gilroy, P., *The black Atlantic: modernity and double consciousness*, London-New York: Verso, 1993; *The black Atlantic: l'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma: Meltemi, 2003.
- Id, *After empire: melancholia or convivial culture?*, London: Routledge, 2004; trad. it. *Dopo l'impero*, Roma: Meltemi, 2006.
- Gramsci, A., *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1975.
- Guha, R., *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983.
- Guha, R. - Spivak, G. Ch., (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Delhi 1988; trad. it., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo, ombre corte*, Verona 2002
- Hall, S., *Il soggetto e la differenza: per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma: Meltemi, 2006
- Harootunian, H., *Conjunctural Traces: Said's "Inventory"*, in *Critical Inquiry*, (2005) vol. 31, n.2.
- Hart, W. D., *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 2000.
- Hilal, J.-Pappé, I. (eds), *Parlare con il nemico: narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- Hillis Miller, J., 'Beginning with a Text' in *Diacritics*, (1976) vol. 6, n. 3.
- Hobsbawm, E.J., Ranger, T., (ed), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.
- Howe, S., *Edward Said and Marxism: Anxieties of Influence Cultural Critique* - 67, Fall 2007.
- Hussein, A.A., *Edward Said: Criticism and Society*, London-New York: Verso, 2002.
- JanMohamed, A.R., *Worldliness-Without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of Border Intellectual*, in Sprinker, M., (a cura di), *Edward Said : A Critical*

- Reader*, Cambridge: Blackwell, 1992.
- Kennedy, V., *Edward Said: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2000.
  - Laforest, M.-H. *Sempre di passaggio*, in I. Chambers, (ed), *Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006.
  - Lazarus, N., *Representations of the Intellectual in Representations of the Intellectual*, in *Research in African Literatures*, (Fall 2005), vol. 36, n.3
  - Id., *Transnationalism and the Alleged Death of the Nation-State*, in Ansell-Pearson, K. - Parry, B. - Squires, J., *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, New York: St. Martin's, 1997.
  - Li V., *Edward Said Untidiness*, in *Postcolonial text*, (2004 ),Vol. 1 n. 1.
  - Marrouchi, M., *The Critic as Dis/Placed Intelligence: The Case of Edward Said*, in *Diacritics* (Spring 1991), vol. 21, n.1.
  - Makdisi, S., *Edward Said and the style of the public intellectual*, in Ganguly, D. (ed), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne: Melbourne University Press, 2007.
  - Mani, L.,- Frankenberg R., *The Challenge of Orientalism*, in *Economy and Society*, (1985), vol. 14, n.2; trad. it. *La sfida di Orientalismo* in Mellino, M., *Post-orientalismo: Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi: Roma 2009.
  - Marrouchi, M., *Counternarrative, Recoveries and Refusals*, in *Boundary 2*, (1998), vol. 25, n.2
  - Marrouchi, M., *Edward Said at the Limits*, Albany: State University of New York Press, 2004.
  - Mellino, M., *La critica postcoloniale: decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma: Meltemi, 2005.
  - Id, *Post-orientalismo: Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi: Roma 2009.
  - Mitchell, W. J. T., *Secular divination: Edward Said's Humanism in Critical Inquiry* (winter 2005) vol. 31.
  - Morris, B., *Righteous victims: a history of the Zionist-Arab conflict, 1881-1999*, New York: A. A. Knopf, 1999; trad. it. *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Milano: rizzoli, 2002.

- Morris, B., (ed), *Making Israel*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.
- Mudimbe, V.Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press, 1988; trad. it. *L'invenzione dell'Africa*, Roma: Meltemi, 2007.
- Id. *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana university press, 1994.
- Mufti, A.R., *Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Discourse*, in *Critical Inquiry*, (1998), vol. 25, n.1 in P. Bové (ed), *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power*, London: Durham, 2000.
- O'Hanlon, R., - Washbrook, D., *After Orientalism: Culture, Criticism and Politics in the Third World*, in *Comparative Studies in Society and History*, (January 1992), vol. 34, n.1
- O'Hara, D.T., *Criticism Worldly and Otherworldly: Edward W Said and the Cult of Theory*, in *Boundary 2*, (1984), vol. 12, n.3 e vol. 13, n.1
- Pappé, I., *History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; trad. it. *Storia della Palestina moderna: una terra, due popoli*, Torino: Einaudi, 2005.
- Parry, B., *Overlapping Territories and Intertwined Histories: Edward Said's Postcolonial Cosmopolitanism*, in Sprinker, M., (ed), *Edward Said: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell, 1992.
- Parry, B. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, New York-London: Routledge, 2004.
- Prakash, G., *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography*, in *Comparative Studies in Society and History*, (April 1990), vol. 32, n.2
- Prakash, G., *Orientalism Now*, in *History and Theory*, (1995) vol. 34. n.3.
- Racevskis, K., *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, in *Research in Literatures*, (Fall 2005) vol. 36, n.3
- Radhakrishnan, R., *History, the Human, and the World Between*, Durham: Duke University Press 2008.
- Robbins, B., *Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said's "Voyage In"*, in *Social Text*, (1994), vol. 40, n.3 anche in Ansell-Pearson, K. -



- Parry, B. - Squires, J., *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, New York: St. Martin's, 1997.
- Robbins, B.-Pratt, M.L.-Arac, J.- Radhakrishnan, R.,- Said, E., *Edward Said's Culture and Imperialism: A Symposium*, in *Social Text*, vol. 40, n.3 (1994).
  - Rubin, A., *Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology*, in *The South Atlantic Quarterly*, (Fall 2003), vol. 102, n.4.
  - Sakai, N.-Solomon, J. (eds), *Translation, Biopolitics, Colonial Discourse*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.
  - Shoat, E., *Columbus, Palestine and arab Jews: Toward a relational Approach to Community Identity*, in Ansell-Pearson, K.-Parry B.-Squires, J. (eds.), *Cultural Identity and the Gravity of History: On the Work of Edward Said*, New York: Lawrence and Wishart, 1996.
  - Spivak, G. C., *Can the Subaltern Speak?* in Grossberg, L.,-Nelson C.(ed), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, 1988.
  - Spivak, G. Ch., *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge: Harvard University Press, 1999; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2005)
  - Sprinker, M., *Textual Politics: Foucault and Derrida*, in *Boundary 2*, (1980), vol. 8, n.3
  - Sprinker, M., (ed), *Edward Said: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell, 1992.
  - Sprinker, M., *The National Question: Said, Ahmad, Jameson*, in *Public Culture*, (1993), vol. 6, n.1
  - Varadharajan, A., *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*, Minneapolis Hall: University of Minnesota Press, 1995.
  - Viswanathan, G., *Secular Criticism and the Politics of Religious Dissent*, in Ansell-Pearson, K. - Parry, B. - Squires, J., *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, New York: St. Martin's, 1997.
  - Id. *Introduction* in E. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1993; trad. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti editore, Roma 1998
  - Walia S., *Edward Said and the Writing of History*, Cambridge: Icon, 2001.
  - White, H., *Criticism as Cultural Politics*, in *Diacritics*, (1976) vol. 6, n.3.

- Williams, P., *Nothing in the Post? – Said and the Problem of Post-Colonial Intellectuals*, in Ashcroft, B.- Kadhim, H., (eds), *Edward Said and the Post-Colonial*, New York: Huntington, 2001.
- Wicke, J.,-Sprinker, M., *Interview with Edward Said*, in Sprinker, M., (ed), *Edward Said: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell, 1992.
- Wilson, G.M., *Edward Said on Contrapuntal Reading*, in *Philosophy and Literature*, vol. (October 1994), 18, n.2
- Yacoubi, Y., *Edward Said, Eqbal Ahmad, and Salman Rushdie: resisting the ambivalence of postcolonial theory*, in *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (2005) vol. 25.
- Yegenoglu, M., *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, London-New York 1998.
- Young, R.J.C., *White Mythologies. Writing History and the West*, London-New York: Routledge, 1990; trad. it. *Mitologie bianche*, Roma: Meltemi, 2007.
- Id, *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford and Malden: Blackwell Publishers, 2001; trad. it. *Introduzione al postcolonialismo*, Roma: Meltemi, 2005.

#### Letteratura secondaria vichiana

- AA.VV. *La «Scienza Nuova» de Giambattista Vico*, in *Noesis*, n°8, 2005.
- Amerio, F., *Sulla vichiana dialettica della storia* in A. Corsano et al. *Omaggio a Vico*, Napoli : A. Morano, 1968.
- Amerio, R., *Campanella e Vico*, Padova: Cedam, 1969.
- Amoroso, L., *Lettura della Scienza Nuova di Vico*, Torino, UTET, 1998.
- Amoroso, L., *Scintille ebraiche: Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa: ETS, 2004.
- Apel, K. O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn: Bouvier, 1963; trad. it. *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna: Il mulitno, 1970.
- Arena, G. A., *Prima della ragione: cultura e diritto del popolo in Vico e Sorel*, Napoli:

- Pironti, 1983.
- Arduini, S., *Vico e la ragione metaforica*, in: Id., *La ragione retorica. Sette studi*, Rimini, Guaraldi, 2004.
  - Arieti, S., *Vico and modern psychiatry*, in Tagliacozzo, Giorgio, et al., *Vico and Contemporary Thought*, Basingstoke: London, MacMillan, 1980.
  - Auerbach, E., *S.Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, De Donato: Bari, 1970.
  - Badaloni, N., *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1984.
  - Bassi, R., *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.
  - Battistini, A., *L'ermeneutica genetica di metafora, mito ed etimologia nel pensiero antropologico di Vico*, in Lorusso, A.M. *Metafora e conoscenza*, Milano: Bompiani, 2005.
  - Id, *La Dignità della Retorica. Studi su G.B.Vico*, Pisa, Pacini, 1975.
  - Id, *La Sapienza Retorica di Giambattista Vico*, Milano, Guerini e Associati, 1995.
  - Id, *Un Vico visionario*, in *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, XXI, 2001.
  - Id, *Vico e l'etimologia mitopoietica*, in *Lingua e stile*, IX, 1974.
  - Id, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004.
  - Battistrada, F. *Per un umanesimo rivisitato: da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica di liberazione*, Milano: Jaca book, 1999.
  - Bedani, G., *Vico Revisited*. Oxford: Berg, 1989.
  - Berlin, I., *Vico and Herder : two studies in the history of ideas*, London : The Hogarth Press, 1976; trad. it. *Vico ed Herder*, Roma, Armando, 1976.
  - Id, *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*, London : Fontana Press, 1991; trad.it. *Il Legno Storto Dell'Umanità*, Milano: Adelphi, 1994.
  - Binoche, B. (ed.), *Les Équivoques de la civilisation*, Sayssel: Champ Vallon, 2005.
  - Bloch, E., *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte: Aus Leipziger Vorlesungen* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977; trad. it. *Filosofia del Rinascimento*, Bologna: Il mulino, 1981.

- Botturi, F., *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano: Vita e pensiero, 1990.
- Id, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della storia ideale eterna*, Napoli: Guida, 2001.
- Burke, P. *Vico*. Oxford-New York: Oxford university press, 1985.
- Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. (eds), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004.
- Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. Scognamiglio, A. (eds). *Il corpo e le sue facoltà*. G.B. Vico, in «Laboratorio dell'ISPF» ([www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab)), II, 2005.
- Cacciatore, G., *Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo'*, in Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. Scognamiglio, A. (eds). *Il corpo e le sue facoltà*. G.B. Vico, in «Laboratorio dell'ISPF» ([www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab)), II, 2005.
- Cacciatore, G., *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in: Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. (eds), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004.
- Cantelli, G. *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli : Guida, 1971.
- Cantelli, G., *Mente Corpo Linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986.
- Caponigri, R.A., *Time and Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2004.
- Caporali, R., *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006.
- Caporali, R., *Heroes Gentium*. Bologna: Il mulino, 1992.
- Carillo, G., *Vico: origine e genealogia dell'ordine*. Napoli: Editoriale scientifica, 2000.
- Castellani, C., *Dalla Cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Corsano, A. *Umanesimo e Religione in G. B. Vico*, Bari: Laterza, 1935

- Child, A., *Fare e Conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*. Napoli: Guida, 1970.
- Cristofolini, P., *La Scienza Nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995;
- Id, *Vico Et l'Histoire*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.
- Id, *Vico Pagano e barbaro*, Firenze, ETS, 2001.
- Croce, B., *La filosofia di G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1965.
- Dallmayr, F., *Natural History" and social evolution. Reflections on Vico's corsi e ricorsi*, in Tagliacozzo, G. et al., *Vico and Contemporary thought*, London Basingstoke: MacMillan, 1980.
- Danesi, M., *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, Modugno, Edizioni del Sud, 2001;
- Id, *La metafora come traccia della sapienza poetica* in Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. (eds), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004.
- De Giovanni, B. et al., *Divenire della Ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Napoli: Liguori, 1980.
- Droit, R., *Généalogie des barbares*, Odile Jacob: Paris, 1997.
- Duro, A., *Principj di una Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni ristampa anastatica dell'edizione 1725, vol. II Concordanze e indici di frequenza*, Roma : Edizioni dell'Ateneo, 1981.
- Esposito, R., *La Politica e La Storia*, Napoli: Liguori, 1980.
- Fassò, G., *Vico e Grozio*. Napoli: Guida, 1971.
- Faur, J., *The splitting of the logos: Some Remarks on Vico and Rabbinic Tradition* in *New Vico Studies* (1985) n. 3
- Id, *Vico Religious Humanism and the Sephardic Tradition* in *Judaism* (1978, Winter), vol. 27, n. 1.
- Feldmann, F., *La teleologia storica in Kant e Vico*, in *Bollettino del centro di studi vichiani*, (1981), n. XI
- Focher, F., *Vico e Hobbes* , Napoli: Giannini, 1977.

- Frangella, F., *Giambattista Vico: Scienza del vero e coscienza del certo*, Soveria Mannelli, Calabria Letteraria, 2006.
- Fubini, M., *Stile e umanità di G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1946.
- Galeazzi, U., *Ermeneutica e Storia in Vico*, L'Aquila: Japadre, 1993.
- Gentile, G., *Studi vichiani*, Sansoni, Firenze, 1968.
- Gessa Kurotschka, V., *Generi fantastici mostri cyborg*, in Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. (eds), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004.
- Giarrizzo, G., *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981.
- Grassi, E., *Vico e l'umanesimo*, Guerini e Associati, Milano, 1992;
- T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo*, Bari: Laterza, 1961.
- Hillman, J., *Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia archetipica*, in id., *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Milano, Adelphi, 2002.
- Hobbs, C. L., *Rhetoric on the Margins of Modernity*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002;
- Horkheimer, M., *Anfänge der burgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart : Verlag von W. Kohlhammer, 1930; Vico e la mitologia, in: Id. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Torino, Einaudi, 1970.
- Hösle, V., *Introduzione a Vico*, Milano: Guerini, 1997.
- Hutton, P., *Religion and the civilizing process in Vico And Marx* in Tagliacozzo, G. (ed.), *Vico and Marx: affinities and contrasts*, London: Humanities MacMillan press, 1983.
- Id. *Vico's Theory of History and the French Revolutionary Tradition*, in *Journal of History of Ideas*, (1976, Aprile-Giugno), vol. 37, n. 2
- Jacobelli Isoldi, A. M., *Mito e poiesis storica in G.B. Vico*, in *Bollettino del centro di studi vichiani*, XVII-XVIII, 1987- 1988.
- Labio, C., *Vico's genetic principle*, in: Id., *Origins and the Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.
- Landucci, S., *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972.
- Leach, E., *Le origini dell'umanità in Vico e Lévi-Strauss*, in Tagliacozzo, G. (ed),

- Giambattista Vico, Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, Roma, Armando, 1975.
- Id, *Vico and the future of anthropology*, in *Social Research*, (1976, Winter), vol. 43, n.4.
  - Lilla, M., *G. B. Vico: the Making of an antimodern*. Cambridge, Mass. London: Harvard university press, 1993.
  - Lomonaco, F., *I “devoti” di Vico in Italia: a proposito di una recente polemica*, in *Educação e filosofia*, (2001) vol. 15, no 29.
  - Lovekin, D., *Book review: S. Rudnick Luft, Vico’s Uncanny Humanism reading the New Science between Modern and Postmodern*, in *New Vico Studies*, (2004), Vol. XXII,
  - Lowith, K., *Le premesse teologiche del principio del verum/factum in Vico* in A. Corsano et al. *Omaggio a Vico*, Napoli : A. Morano, 1968.
  - Mali, J., *The Rehabilitation of Myth: Vico’s New Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
  - Mastroianni, G., *Vico e La Rivoluzione*. Pisa: ETS, 1979.
  - Mazzola, R., *Il metro dei Lesbi. Appunti sull'evoluzione delle civiltà secondo Vico* in *Bollettino del centro studi vichiani*, (1986), vol. XVI.
  - Mazzotta, G., *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino Einaudi, 1999.
  - Mc Mullin E., *Vico's Theory of Science* in Tagliacozzo, G. et al., *Vico and Contemporary thought*, London Basingstoke: MacMillan, 1980.
  - Miner, R.C., *Vico. Genealogist of Modernity*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
  - Modica, G., *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma: Sciascia, 1983.
  - Mondolfo, R., *Il verum/factum prima di Vico*, Napoli: Guida, 1969.
  - Montano, A. *Storia e Convenzione*. Napoli: La città del sole, 1996.
  - Nicolini, F., *Commento Storico alla seconda Scienza Nuova, 2 Voll.*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.
  - Nicolini, F., *Vico, Hobbes e una postilla alla Scienza Nuova*, in *Atti dell’Accademia Pontaniana*, (1942), vol. VXi.

- Nisbet, R., *Vico and the Idea of Progress*, in Tagliacozzo, Giorgio, et al., *Vico and Contemporary Thought*, Basingstoke: London, MacMillan, 1980. Edizioni di Storia e Letteratura, 2001;
- Olender, M., *Ce que le politique doit au poétique* in Y. Bonnefoy (ed.), *La conscience de soi de la poésie*, Paris: Seuil, 2008
- Otto, S., *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in *Bollettino del centro studi vichiani*, XI, 1981;
- Paci, E., *Ingens Sylva*, Milano, Bompiani, 1994 [1949].
- Pagliaro, A., *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze: D'anna, 1971.
- Papini, M., *Arbor humanae linguae. L'etimologico di G.B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Bologna: Cappelli, 1984.
- Parente, A., *Il problema religioso nella filosofia di G.B. Vico*, in *Rivista di Studi crociani*, vol. V, 1968.
- Pasini, D., *Problemi di filosofia della politica*, Napoli: Jovene, 1977.
- Patella, G., *Bestie e bestioni: il problema dell'animale in Vico*, Napoli, Guida, 2002.
- Id, *Giambattista Vico. Tra Barocco e Postmoderno*, Milano, Mimesis, 2005;
- Id, *Il corpo si dice in molti modi. La sapienza corporea*, di G. Vico, in Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. Scognamiglio, A. (eds). *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, in «Laboratorio dell'ISPF» ([www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab)), II, 2005.
- Patella, G., *Senso, Corpo, Poesia. G.B. Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guerini Scientifica, 1995;
- Piovani, P., *Vico senza Hegel*, in A. Corsano et al. *Omaggio a Vico*, Napoli : A. Morano, 1968.
- Id, *Vico e la filosofia senza natura*, in A. Corsano et al. *Omaggio a Vico*, Napoli : A. Morano, 1968.
- Id, *La Filosofia Nuova Di Vico*. Napoli: Morano, 1990.
- Pons, A., *Una storia senza "nomi propri"* in Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. (eds), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004.



- Id, *L'idée de civilisation chez Vico*, in B. Binoche (ed.), *Les Équivoques de la civilisation*, Sayssel: Champ Vallon,
- Pompa, L. *A Study of the «New Science»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Id, *Human nature and historical knowledge Hume, Hegel and Vico*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Prestipino, G., *Tre voci nel deserto: Vico, Leopardi, Gramsci. Per una nuova logica storica*, Roma, Carocci, 2006.
- Remaud, O., *Les archives de l'humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, Paris, Editions le Seuil, 2004.
- Riccio, M., *Governo dei molti e riflessione collettiva. Saggio sulle forme della politica* in G.B. Vico, Napoli, Guida, 2002;
- Rossi, p., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Scandicci: La nuova Italia, 1999.
- Rubinoff, L., *Vico and the verification of historical interpretation* in Tagliacozzo, G. et al., *Vico and Contemporary thought*, London Basingstoke: MacMillan, 1980.
- Rudnick Luft, S., *Vico's Uncanny Humanism reading the New Science between Modern and Postmodern*, Ithaca: Cornell university press, 2003.
- Saint-Girons, B., *Vico, Freud et Lacan: de la science des universaux fantastiques à celle des formations de l'inconscient*, in AA.VV. *La «Scienza Nuova» de Giambattista Vico*, in *Noesis*, n°8, 2005.
- Schaeffer, J. D. *Sensus Communis*. Durham: Duke University press, 1990.
- Sergio, E., *Hobbes a Napoli*, in *Bollettino del centro studi vichiani*, (2007) vol. XXXVII.
- Severino, G., *Principi e Modificazioni Della Mente in Vico*, Genova: Il melangolo, 1981.
- Sevilla, J., *Universalismo fantastico: ragione poetica e ragione narrativa (temi per un'ontologia del problematismo)* in Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. (eds), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004.
- Sini, S., *Figure vichiane. Retorica e topica della Scienza Nuova*, Milano, LED, 2005.

- Sorel, G., *Étude sur Vico et autres écrits*, Paris, Champion, 2007.
- Stark, W., *Vico's sociology of knowledge*, in Tagliacozzo, G. et al., *Vico and Contemporary thought*, London Basingstoke: MacMillan, 1980.
- Struever, N., *Rhetoric and Philosophy in Vico Inquiry*, in *New Vico Studies* (1985), n. 3.
- Id, *Fables of Power in Representations*, (1983) vol. 4.
- Tagliacozzo, G. (ed), *G.B. Vico. An international Symposium*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969.
- Tagliacozzo, G. (ed), *Giambattista Vico, Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, Roma: Armando, 1975.
- Id. *Vico and Marx*. Atlantic Highlands, N. J. London: Humanities MacMillan press, 1983
- Tagliacozzo, G.-Mooney, M., Verene, D. P. (eds), *Vico and Contemporary Thought*, in *Social Research*, XLIII, 3-4, 1976.
- Tagliacozzo, G.-Verene, D. P. (eds), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1976.
- Trabant, J., *La Scienza Nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1996
- Vanzulli, M., *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Milano, Mimesis, 2006.
- Id, *La Scienza Nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Milano, Guerini, 2003.
- Id, *Gramsci su Vico la filosofia come forma della politica*, in *Verinotio -Revista on-line de educação e ciências humanas*, (2008, Novembre) vol. V, n. 9.
- Id, *La soglia invalicabile della politica. Su Vico e Machiavelli*, in *Isonomia* (2005).
- Velotti, S., *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in G.B.Vico*, Parma, Pratiche, 1995.
- Veneziani, M., *Principj di una Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni, concordanze e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744*, Firenze: L. S. Olschki, 1997.
- Verene, D.P., *Imaginative Universals and Narrative Truth*, in *New Vico Studies*, 6, 1988.
- Verene, D.P., *Vico': Science of Imagination*, Ithaca: Cornell University Press, 1981; Vico.

La scienza della fantasia, Roma, Armando.

- Vitiello, V., *La favola di Cadmo. La storia tra Scienza e Mito da Blumemberg a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1998;
- Id, *La scrittura del corpo*, in Cacciatore, G., Gessa Kurotschka, V., Nuzzo E., Sanna, M. Scognamiglio, A. (eds). *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, in «Laboratorio dell'ISPF» ([www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab)), II, 2005.
- Vitiello, V., *Parlare scrivendo, cantando. Con Vico, alle origini del linguaggio*, in *Annuario Filosofico*, n°18, 2002.
- Voegelin, E., *Collected Works of Eric Voegelin, vol 22*, Columbia-London: University of Missouri press 1998, trad. it. *Parziale, La Scienza nuova nella storia del pensiero politico*, Napoli: A. Guida, 1996,
- H. White, *L'errore creativo e la logica poetica: Vico e la produzione del genere*, in *Iride* 2002, n. 37.

## Abstract

Nella sua critica all'etnocentrismo delle rappresentazioni Occidentali dell'Oriente Edward Said elabora una idea di umanesimo basata in larga parte sulla filosofia di Giambattista Vico. Tale umanesimo vuole essere una alternativa a quello fondato sul soggetto della modernità europea, in particolare della filosofia della storia. Secondo Said la pretesa natura razionale di tale soggetto nasconde la "volontà di potenza" che dall'Europa si è dispiegata nei confronti del resto del mondo. Secondo Said il richiamo a Vico permette di pensare un soggetto e una storia che siano determinati storicamente e materialmente, attraverso lotte sociali per il riconoscimento e l'elaborazione di linguaggi e modalità di comunicazione anche poetiche e simboliche. In questo lavoro cercheremo di ritornare a Vico per radicalizzare il pensiero di Said, ma soprattutto cercheremo di trarre da Vico le indicazioni per una teoria critica adeguata alla contemporaneità.

In his critique of Western of ethno-centrism and representations of the East, Edward Said elaborates an idea of humanism, based largely on the philosophy of Giambattista Vico. This humanism is an alternative to those based on the subject of European modernity and on philosophy of history. According to Said, the alleged rationale nature of "man" hides the "will to power" that Europe is is deployed with the rest of the world. According to Said, re-read Vico permits to think of a subject and a story that should be determined historically and materially, through social struggles for recognition and the development of language and communication mode, and even poetic symbolic. In this work we will try to return to Vico to radicalize Said's thought, but above all we will try to draw from the Vico directions for a critical theory adequate to the contemporary.