

Marco Vanzulli

Il sacro, il mito e il mondo civile.
Vico versus il modello archetipico¹

Intendo qui porre il pensiero vichiano a confronto con alcune teorie contemporanee del *sacro* e della sua *origine* di ascendenza fenomenologica e neokantiana, toccando il tema della natura del *mito*, nella convinzione che la validità della scelta ontologica e metodologica vichiana possa ancora agire come un faro che squarcia, su alcuni tratti, le tenebre di questioni complesse, che toccano i campi di più discipline, com'è consueto per la scienza che si autodefinisce “nuova” e che studia la comune natura delle *nazioni*.

Per Vico il mito, come qualsiasi fenomeno umano, rimanda, nella sua significazione originaria, sostanzialmente al *mondo civile*, che ne costituisce il riferimento ontologico e gnoseologico ineludibile², ed esso è solo secondariamente riferibile a significazioni naturalistiche, morali e filosofico-metafisiche. Tutta la scienza vichiana opera sotto il segno del primato della conoscenza civile, come quella fondamentale per la valutazione della produzione delle rappresentazioni, delle credenze e del pensiero, comprensibili, come ogni attività umana, soltanto se considerate a partire dalla vita associata degli uomini – loro *genesis* e *medium*.

Si può certo ammettere che Vico non abbia colto il mito in tutti

¹ Questo testo è una rielaborazione di alcuni temi trattati nel capitolo V del mio *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 219-261 – un capitolo che, pur in continuità con l'esposizione precedente, apriva in qualche modo una direzione di ricerca nuova. Una ricerca che però non ho proseguito, e sono perciò tanto più grato agli organizzatori del convegno “Le ‘borie’ vichiane come paradigma euristico. *Hybris* dei saperi umanistici fra moderno e contemporaneo” per avermi dato l'occasione di riprenderla e di presentarla pubblicamente.

² Per il significato civile del mito in Vico rimando al cap. IV del mio *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, cit., pp. 173-217.

i suoi aspetti, proprio per il carattere esclusivamente civile della sua scelta ermeneutica³. Non si tratta certo di difendere *sic et simpliciter* la scienza vichiana della mitologia nei suoi esiti specifici di fronte alla ricchissima letteratura etnografica contemporanea ed ai risultati relativi alla storia della civiltà che si possono considerare acquisiti. Vico vive nell'infanzia della moderna mitologia critica, e le sue conclusioni specifiche possono apparire sotto più rispetti ingenui. Ma non si può dire lo stesso della sua impostazione generale, dei principi che guidano l'analisi del complesso sociale. La validità dell'ermeneutica vichiana del mito si trova soprattutto nella sua generale impostazione razionalistica, che comprende un tentativo di ricostruzione del mondo arcaico posto all'interno di una teoria dei diversi modi della mente umana. La *Scienza nuova* investiga la *comune natura* delle *nazioni*, e per far ciò tenta l'analisi del processo *totale* di un mondo socio-culturale, tenendone insieme tutti i livelli, raccolti intorno al costituirsi dell'esistenza materiale – quindi *in primis* socio-economica – delle comunità umane, che producono al contempo un mondo valoriale, di simboli e credenze, di cui la prima produzione è quella della stessa *umanità* (non una *datità*, come indica la famosa etimologia proposta da Vico dalla pratica dell'“humare”). La validità dell'ermeneutica vichiana del mito sta dunque nell'unione del suo metodo razionalistico – che non vuole essere un metodo sovrapposto all'oggetto, ma ad esso consustanziale, come mostrano le degnità XIV e CVI –, per cui ogni produzione culturale, quindi lo stesso mito, s'innerva intorno ad un pre-

³ Cfr. a questo riguardo le considerazioni generali di Caillois: «Il est rare, semble-t-il, qu'un même principe d'explication réussisse deux fois sous le même angle et dans la même proportion. A la limite, on se demande même s'il n'en faudrait pas un différent pour chaque mythe, comme si chaque mythe, organisation d'une singularité irréductible, était consubstantiel à son principe d'explication [...] l'analyse d'un mythe à partir d'un *système* d'explication, si fondé soit-il, doit laisser et laisse en effet une impression d'insurmontable insuffisance, un irréductible résidu [...]. Chaque système est donc vrai par ce qu'il propose et faux par ce qu'il exclut, et la prétention de tout expliquer peut rapidement amener le système à l'état de délire d'interprétation» (R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 17-18).

ciso asse socio-economico, con la teoria della sapienza poetica⁴. Proprio per ciò si può presumere che Vico abbia contemplato da vicino certe verità, o aperto molte strade feconde anche sotto il profilo più strettamente contenutistico, tenuto conto dell'esiguità del materiale etnografico su cui lavorava e soprattutto del fatto che la filologia della mitologia greca – alla quale egli si applicava in maniera quasi esclusiva – non si sarebbe effettivamente sviluppata che un secolo dopo la *Scienza nuova*.

La scelta del riferimento esclusivo alla fondatività del mondo civile ritrova nel mito una temporalità integralmente intra-storica. Da questa prospettiva misureremo alcuni momenti della riflessione antropologica e mitologica che attraverso il sacro e il mito esprimono la sospensione della temporalità ed il rifiuto della storia – il mito come l'altro-della-storia, la sua impermeabilità ai significati storici, o comunque integralmente storici. Si tratta, insomma, di porre il pensiero vichiano a confronto con una problematica propria del pensiero contemporaneo, che però costituisce in certo modo un *analogon*, un caso particolare, di un problema trattato direttamente da Vico, cioè quello della sapienza inarrivabile degli antichi, criticata nella *Scienza nuova*. Era quella, ed è questa, una forma di *hybris*, una boria che sottende una concezione del sapere inteso come dotato di una sua pienezza originaria, una pienezza arcana, che poi si perde nel tempo storico – così svalutato –, e che resta però di nuovo esperibile in modi e da soggetti estranei al lungo e faticoso lavoro della scienza; una boria che svilisce e svuota di valore il faticoso lavoro della storia e della mente umana intesa come processo.

⁴ «Considéré en lui-même, le mythe est l'antonyme d'une pensée figée, an-historique et atemporelle. Lorsque Vico décide de vouer ses nuits à la rédaction d'une Science Nouvelle des mythes, il ne met pas "de la raison dans la folie", selon l'expression de Voltaire qui estime à l'inverse que "les plus insensés de tous ont été ceux qui ont voulu trouver un sens à ces fables absurdes". Il fixe plutôt les règles d'une archéologie du sens historique qui réinscrit les droits de l'imagination sociale au cœur de la raison scientifique» (O. Remaud, *Les Archives de l'humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, Paris, Editions du Seuil, 2004, p. 188).

1. *Schelling e Cassirer*

Si consideri brevemente la posizione di Schelling. Nella *Filosofia della mitologia* del 1842 – il compimento della riflessione schellinghiana sulla religione e la mitologia –, Schelling approda alla Rivelazione come fondamento ultimo della mitologia, vincolandola così sostanzialmente a una concezione teologica monoteistica. Vi è, infatti, un *Dio assoluto* proprio del monoteismo originario [*Ur-Monothelismus*] che si colloca nell'età preistorica⁵. Non è così la storia a determinare la mitologia ma, viceversa, la mitologia a determinare la storia; essa è il destino di un popolo, la sorte che gli spetta sin dall'origine; infatti, anziché dire che i miti non contengono alcuna storia, per Schelling è più corretto sostenere che sono piuttosto essi stessi il contenuto della storia più antica⁶. Al tempo stesso, Schelling ritorna a una teoria monogenistica, sostenendo l'esistenza di un'umanità e di una lingua originarie e biasimando la concezione dell'origine religiosa del genere umano da «una situazione così misera» come la molteplicità di rappresentazioni, dal feticismo, dallo sciamanismo o dalla divinizzazione della natura⁷. Schelling scarta dunque l'ipotesi dell'origine dell'umanità da uno stato ferino, e ripropone invece la tesi di un'antichissima età preistorica – separata nettamente dalla storia ed anteriore alla formazione dei popoli –, in cui pure è contenuta tutta la potenza per i successivi sviluppi della civiltà. Lo stato originario è l'*età dell'oro*, tempo prima del tempo, indelebile nel ricordo degli uomini, epoca *atemporale* e dell'*identità assoluta*. Ai primordi, la coscienza della divinità è più solida, pura, chiara e perfetta che nelle generazioni

⁵ Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, in Id., *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Ausburg, Cotta, vol. XI, 1856, pp. 90-91 e 137-138; tr. it. di T. Griffiero, Milano, Guerini e Associati, 1998, pp. 180-182 e 235-237. Sul «monoteismo primitivo» come fantasia di apologisti, cfr. R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, tr. it. di E. Buonaiuti, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 128.

⁶ Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, cit., pp. 65 e 237; tr. it., pp. 149 e 364-365.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 101 e 178; tr. it., pp. 193 e 286-287.

successive⁸. All'origine della storia vi è dunque una potenza d'ordine immediatamente spirituale. La storia va per Schelling dall'unità originaria alla molteplicità nostalgica dell'identità primigenia, la quale continua del resto a costituire ciò che si potrebbe chiamare il cemento sociale: è, infatti, la larvata coscienza dell'identità originaria a tenere uniti i popoli. Da questa molteplicità e separazione, la storia guarda naturalmente a una ricomposizione come ritorno al principio originario.

Il volume sul mito della *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer testimonia di una notevole presenza della schellinghiana filosofia della mitologia. Certo, Cassirer non segue Schelling fino agli esiti mistici della sua riflessione – che ne sono, peraltro, com'è ovvio, anche i presupposti –, ma ne riporta alcuni elementi fondamentali per la determinazione della «coscienza mitica», mentre Vico, citato nella riflessione sul linguaggio, in queste pagine sulla filosofia della mitologia di fatto è assente. Anche Cassirer afferma, in via preliminare, che la genesi della mitologia viene da qualcosa che trascende la storia⁹; e determina la temporalità propria del mito in contrapposizione alla temporalità storica: il passato del mito è un passato assoluto, mentre la storia risolve l'essere nella serie continua del divenire. La coscienza mitica è senza tempo¹⁰. Vi è una coincidenza su questi temi tra i risultati della scuola neokantiana e quelli della scuola fenomenologica. Essi certo subiranno, nell'indirizzo fenomenologico, maggiormente svincolato dal riferimento a rigide strutture logico-categoriali, un'agevole curvatura irrazionalistica. Ciò che è opportuno però notare subito è che occorre fare la distinzione – che Vico ha fatto – tra l'atemporalità della coscienza mitica e del cosmo mitico in formazione da una parte, e la sua *relazione* col tempo storico da cui il mito si origina dall'altra. Il tempo soggettivo nel quale il mito si presenta dev'essere insieme distinto e collegato al tempo oggettivo che non lo presuppone, ma entro il quale si co-

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 175, 234-235 e 144; tr. it., pp. 283, 360-362 e 245.

⁹ Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, II, *Il pensiero mitico*, 1964, p. 9.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 151-152.

stituisce il modo stesso della *mente* tipica. Infatti, o la struttura del pensiero mitico è presupposta alla storia, benché entri, per così dire, in latenza o in subordine rispetto al principio non mitico in certe epoche, oppure essa dev'essere integralmente storicizzata.

Quando Cassirer contesta a Durkheim che le categorie, anziché essere dedotte dall'essere della società, come nella lettura durkheimiana, ne sono invece la condizione¹¹, si ripropone la pretesa crociana di rifiuto di qualsiasi forma di precategoriale, la pretesa che le categorie determinino la storia anziché esserne il prodotto. Attestandosi in tal modo su una posizione neokantiana, Croce ha polemizzato su questo tema con Hegel¹², con Ernesto de Martino¹³, e anche con Vico¹⁴. La posizione vichiana ci appare più prossima a quella di Durkheim che a quelle di Cassirer e di Croce, se teniamo presente il carattere civile della sua interpretazione del mito, sostenuto dalla dignità fondamentale che rimanda la *natura* al *nascimento*. Non sono infatti, del volume della *Filosofia delle forme simboliche* dedicato al mito, le singole categorie mitiche, la spiegazione della peculiarità dell'unificazione categoriale della «coscienza mitica» a non apparire condivisibili, ma la questione dell'origine e della trasformazione di queste categorie. Su questo punto, neokantismo e fenomenologia ci sembrano costituire in un certo senso due varianti di una medesima soluzione generale.

2. Un'antropologia irrazionalista. Un confronto con la posizione vichiana

Vi è una tradizione che, partendo dall'irrazionalismo di Dilthey, arriva alla fenomenologia di Husserl. È ad essa che si rifanno in particolare gli studi di Rudolf Otto e di Gerardus van der Leeuw, i quali si basano sulle nozioni di *Erlebnis*, «esperienza vissuta»,

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 269-272.

¹² Cfr. B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949; Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1967², in particolare il secondo capitolo.

¹³ Cfr. la recensione di Croce a *Il mondo magico*, in appendice a E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 241-249.

¹⁴ Cfr. B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 147.

Einfühlung, «sentire con», *Gemüt*, «partecipazione commossa».

Com'è evidente già dal titolo della sua opera, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, la concezione fondamentale sostenuta da Rudolf Otto – ovvero, che il mistero dell'universo sia il sentimento fondamentale della religione – si viene affermando polemicamente nei confronti della razionalità del naturalismo scientifico. Infatti, *Il sacro* esordisce proprio contestando l'assunto che i predicati razionali della divinità ne costituiscano i tratti essenziali, nella misura in cui essi si riferiscono a un elemento che non è razionale e che non possono comprendere. L'autonomia del sacro diventa così senz'altro la sua irrazionalità, la sua incomprendibilità, la sua intangibilità, la sua ineffabilità¹⁵. Non razionale l'esperienza, non razionale l'oggetto. È questa l'equazione fondamentale su cui si sostiene tutto il discorso di Otto. Il sacro, infatti, può essere indicato soltanto attraverso la reazione sentimentale specifica che il suo contatto provoca in noi, il sentimento del *mysterium tremendum*¹⁶. Il vissuto dell'anima religiosa diviene la cosa stessa; il *numinoso*, ciò che terrorizza e affascina al tempo stesso, diviene un assoluto¹⁷. Ci troviamo di fronte in questo modo a un circolo vizioso: per definire il *numen*, il sacro, si parte, in effetti, dall'esperienza soggettiva, e, rimanendo sempre esclusivamente all'interno di essa, ci riferiamo all'oggettività di questa soggettività. È la consacrazione dell'intenzionalità nella perfetta adeguazione tra esperienza soggettiva e realtà, tra immaginazione e validità effettiva ed assoluta dei rapporti religiosi. Siamo qui davanti a quel «soffio di misticismo in atto», secondo l'espressione di Ernesto de Martino, che investe tutto il capire fenomenologico¹⁸.

Otto afferma che gli elementi razionali e non-razionali (il *numinoso*) che compongono il sacro sono degli a priori che risiedono

¹⁵ Cfr. R. Otto, *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, cit., pp. 15-17.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

¹⁸ Cfr. E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in *Id.*, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995, p. 69.

universalmente e necessariamente all'interno dello spirito umano, assolutamente *puri*. E fa ricorso a Kant, di cui ricorda e menziona la dottrina trascendentale, per legare il principio fenomenologico dell'evidenza alla presenza di forme a priori: il segno caratteristico di ogni conoscenza a priori è, infatti, quello di presentarsi con la certezza di un'intuizione immediata della verità di una proposizione, quando questa sia chiaramente espressa e compresa¹⁹. Addirittura, Otto ipotizza una vera e propria «deduzione trascendentale», cioè la schematizzazione degli a priori razionali nei confronti degli a priori non-razionali, e ne fornisce un elenco²⁰. Fenomenologia e kantismo appaiono così non soltanto accostati, ma utilizzati in modo da completarsi vicendevolmente per una teoria generale del sacro. Il *numinoso* si configura pertanto come un elemento psichico primario, non riducibile, da comprendersi nella sua peculiarità e purezza, che non può essere in nessun modo spiegato e soprattutto non può ricevere alcun chiarimento attraverso elementi che siano altri da esso.

Il sacro è allora *altro* dal mito e dalla religione in quanto elaborazioni sistematiche in cui entra l'attività ordinatrice della ragione, ma le costruzioni storiche religiose non secolarizzano ed eliminano il *numinoso*, ma si svolgono al suo interno. Sono, in effetti, gli elementi non razionali che restano vivi e vivaci all'interno di una religione particolare, impedendole di degenerare in razionalismo²¹. Però poi il numinoso ricopre in Otto anche la funzione di decretare il carattere di religione perfetta del cristianesimo.

Si rivela, infine, una potenzialità della teoria del sacro come *numinoso*, il carattere di sapienza arcana, riservata agli eletti, propria della più profonda tra le conoscenze, quella religiosa. E qui si palesa la *hybris* che inerisce a tale considerazione del sacro. Le cognizioni a priori di cui si è parlato ne *Il sacro* – si specifica nella conclusione dell'opera – non sono quelle che tutti gli uomini possiedono,

¹⁹ Cfr. R. Otto, *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, cit., p. 135.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 137 sgg.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 113 e 138.

ma quelle che tutti *possono* possedere. L'esperienza attesta però che soltanto pochi le raggiungono, coloro che vengono "svegliati" ad opera di altri uomini meglio dotati. La conoscenza a priori si rivela così qui come quel sapere che si attiva in pochi, in certi individui particolarmente dotati. È un "dono". Come si legge nelle ultime pagine de *Il sacro*, la distinzione di massa, profeti e Figlio – la parola con cui si chiude il libro – è universalizzata²². Si abbandona qui, come si vede, il razionalismo proprio del kantismo per affondare direttamente nella terminologia dell'esperienza religiosa, identificando cioè il giudizio con questa esperienza stessa. La *teoria* della religione è la *religione* stessa.

A tale riguardo, de Martino osservava, in linguaggio vichiano, che qualora si rinunci a «porsi il problema del vero di quel certo», di quella *certa* religione e civiltà storica, ed invece

si sceglie la via di reduplicare descrittivamente la esperienza religiosa nella sua limitazione, la *storia del sacro* cede il luogo ad una più o meno dissimulata *storia sacra*²³.

E ancora:

Conoscenza storica delle religioni significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiosa in atto apparvero ragioni numinose [...]. Con ciò la storia delle religioni entra in un non componibile dissidio con la teologia, fondata invece sull'opposta persuasione che all'inizio del processo ierogenetico non sia l'uomo storico, ma Dio.

De Martino conclude così che il *numinoso* di Rudolf Otto deve essere escluso dalla metodologia degli studi storico-religiosi²⁴.

Vico pone la religione alla sua origine come «summi Numinis metus», espressione della volontà degli dèi, che si esprime col ful-

²² Cfr. *ivi*, pp. 164-165.

²³ E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 64.

²⁴ E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in *Id.*, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 76-78.

mine e col tuono, col canto e col volo degli uccelli²⁵: è la religione dei primi uomini all'alba del processo di civilizzazione, all'interno delle comunità proto-agricole. È Giove il Sommo Nume, l'ente terribile che risponde alla mentalità rozza, di accesissimi sensi dei bestioni. Nel passaggio dal *caos eslege* all'ordine comunitario del lavoro, la narrazione vichiana attribuisce un ruolo di primo piano alla religione di Giove. Non si nasconde dietro il Sommo Nume l'ontologia archetipica, l'*illo tempore* dell'eterno, ma la dimensione già da subito intra-storica dell'*incipit* religioso dello sviluppo socio-culturale. *Numen* deriva da *nuere*, il volo delle aquile²⁶, dall'esperienza della prima divinazione. Conformemente alla lezione demartiniiana, di fronte al “*numinoso*”, non devono essere abbandonate le armi della critica, non si deve rinunciare a ritrovare gli uomini e le motivazioni umane e solo umane che l'hanno di volta in volta generato. Posta nel tempo, e non *in illo tempore*, la cultura ha origine e destinazione umana. Ora, il *numinoso*, se *numinoso* vi è in Vico, è invece inglobato in tutto e per tutto nella mentalità primitiva dell'inizio dell'«*età degli dèi*», e non è in alcuna maniera considerato come la potenza primigenia la cui energia arcana sostiene ancora ciò che è vitale delle esperienze delle età successive. A tale proposito, giova ricordare come la gran maggioranza della critica abbia dovuto convenire che «la religione rappresenta agli occhi del Vico la spiegazione meno intellettualistica dell'assetto sociale», ed è opportuno osservare come la genesi psichica della religione, il *Numini metus*, sia da Vico solo accennato²⁷, perché ciò che gli preme è il carattere civile ed etico del fenomeno religioso, la sua portata civilizzatrice.

La *Fenomenologia della religione* di Gerardus van der Leeuw si pone come obiettivo di approfondire le concezioni razionalistiche della religione – che riducono la religione al piano dell'economico,

²⁵ Cfr. G. Vico, *De constantia iurisprudentis*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 359 e 519.

²⁶ Cfr. G. Vico, *Notae in duos libros*, ivi, p. 765.

²⁷ Cfr. P. Arcari, *Processi e rappresentazioni di «Scienza nuova» in Giovan Battista Vico. Indagini ed avvicinamenti*, Friburgo, Libreria dell'Università / Milano, Baldini e Castoldi, 1911, pp. 158 e 160-162.

del sociologico ecc., e sono perciò da considerarsi etnocentriche –, con l'inclusione del fenomeno religioso nel vitale, nell'umano *tout-court*. La ricerca fenomenologica, con i suoi criteri strettamente metodologici²⁸, col suo rifiuto di una ricerca universale unificante le diverse esperienze²⁹, non impedisce all'autore di intendere determinate credenze religiose come delle «strutture eterne»³⁰, ma soprattutto fonda la pretesa di cogliere «la vita semplificata e ridotta ai suoi tratti essenziali». Ora, la “vita” vale qui come la vita umana nella sua relazione con la *potenza* avvertita dall'uomo religioso. Sulla scorta del metodo fenomenologico, viene assunto come punto di vista decisivo sul religioso quello della stessa anima religiosa. Allora, anche la *potenza* è considerata soggetto che agisce, proprio come la sente l'anima religiosa stessa³¹. Questa immediatezza ed evidenza del rapporto tra l'anima religiosa ed il suo oggetto di fede caratterizza, per van der Leeuw, il rapporto religioso in quanto tale: vissuto come *senza storia*, esso è *effettivamente* senza storia, vissuto spontaneamente in modo acritico, esso non viene sottoposto a critica. Sull'adesione acritica di questo metodo alla supposta evidenza del proprio oggetto, ha scritto delle pagine di rara chiarezza e lucidità ancora Ernesto de Martino:

Ma sono l'*Erlebnis* e l'intuizione strumenti adeguati del “capire” scientifico? In verità l'*Erlebnis* è un oscuro e ambiguo rivivere, un mistico essere afferrati e dominati dall'oggetto, senza esser mai sicuri di quel che appartiene a noi e di quel che appartiene all'oggetto, di quel che è nuova esperienza religiosa in atto e di quel che invece è scienza di questa esperienza [...]. Qui [cioè nella *Einführung* e nell'*Erlebnis* della “descrizione” fenomenologica] il sacro viene certamente rivissuto e descritto proprio come appare a chi è religiosamente impegnato: cioè come un mistero che non si può spiegare, come una potenza che si manifesta. Ogni tentativo di storicizzare ciò che si prova, di stenderlo in un processo culturalmente significativo, di farlo risultare

²⁸ Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 529-535.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 125-126.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 65.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 269.

da questo processo è qui deliberatamente respinto: proprio come lo respinge la coscienza religiosa in atto. Il problema della genesi umana dell'esperienza della potenza divina resta fuori dell'orizzonte [...]. Quando si tratta di "capire", né il rivivere, né l'intuire bastano più. Quando si tratta di "capire" occorre uscire dalla limitazione in cui versa l'esperienza del sacro, e chiedersi per quali ragioni umane sono nate certe e non altre potenze divine, e per quale processo storico la coscienza si è determinata secondo una limitazione in forza della quale stanno di fronte a lei potenze divine così e così determinate³².

È opportuno ricordare qui come Vico esprimeva la difficoltà di questa impresa conoscitiva nella distanza che ci separa da questa sapienza arcaica, distanza dalla nostra mentalità e dalla nostra diversa strutturazione delle facoltà del sentire e del conoscere: «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»³³. È opportuno riportare inoltre le condivisibili osservazioni di Alfonso di Nola, contenute nella sua *Presentazione alla Fenomenologia della religione*, secondo cui il porre alla base della conoscenza fenomenica «un'esperienza vissuta tipicamente irrazionale, inafferrabile e consumantesi nell'*hic et nunc* esistenziale» comporti «una rinunzia conoscitiva del momento dell'esperienza vissuta». Ciò non è privo di conseguenze, perché van der Leeuw,

enucleando le sue ipotesi intorno alla religione, anzi a una religiosità astratta, intesa come termine del rapporto con l'"altro" metafisicamente presupposto, è restato sordo a ogni esigenza di valutazione antropologica e storica dei fatti religiosi, che vengono trattati comparativisticamente, come *bricolage* divelto da ogni riferimento alla realtà delle singole culture: una posizione che nel campo delle analisi storico-religiose è alla radice di pesanti mistificazioni. In fondo, egli ha trattato "religiosamente" la religione, sostenendo, per esempio, la primarietà dell'"esperienza", intesa anche come irrinunciabile veicolo partecipato di chi affronta i

³² E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., pp. 49, 53, 54, 56-57.

³³ G. Vico, *Scienza nuova* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, pp. 546-547.

problemi religiosi. I comportamenti religiosi, che oggi studiamo come elementi di culture storiche, connessi costantemente ai retroterra di carattere economico e sociale, restano sospesi nel limbo di un mondo destoricato, carico di tensioni psicologiche, accessibile soltanto nella misura in cui è possibile farne oggetto vissuto di esperienza³⁴.

Ricordiamo ancora, a conclusione di questo punto, che per Vico le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le loro materie (degnità CVI), non nel senso che debbano attingere ad una dimensione ontologica fondativa, sede inesauribile della ricchezza del reale, ma nel senso della comprensione della trasformazione come determinazione costitutiva della natura degli enti. Ciò implica la desostanzializzazione della ricerca, e quindi l'impossibilità di un'analisi eidetica in senso husserliano. Il concetto vichiano segue la trasformazione dell'ente, ma al tempo stesso diviene uno strumento euristico indipendente. Ora, il *vitale* è un concetto ambiguo, ed anche, al limite, rovinoso per la *critica*. Il razionalismo del positivismo e dello scientismo più ingenui può ancora ritrovare il vitale fuori di sé, nella misura in cui pretende d'identificare direttamente *fatto* e *concetto*. Ma ciò non accade a un razionalismo che costruisca il proprio concetto come elaborazione teorica e scienza del mondo civile, che non è mai dato immediatamente, ma ricostruito nella sua oggettività a partire dai significati ideali che esso assume.

3. *Le ragioni di un confronto*

Abbiamo altrove seguito da vicino anche le posizioni di Mircea Eliade, Károly Kerényi, Jung³⁵. Ci limiteremo qui a qualche cenno all'opera del primo. Mircea Eliade sostiene che per l'uomo arcaico la *realtà* è funzione dell'imitazione di un *archetipo celeste*, che il rituale ripete il *mito originario*, gli *atti originari* fatti *in illo tempore* dagli dèi, dagli eroi e dagli antenati³⁶. Non contestiamo qui tanto la definizione

³⁴ A. Di Nola, *Presentazione* a G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione* cit., p. X.

³⁵ Cfr. M. Vanzulli, *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, cit., pp. 235-244.

³⁶ Cfr. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p. 17.

del modo proprio della coscienza mitica, ma la mancata storicizzazione della mentalità arcaica e dell'esistenza dei miti. Per Eliade, il contenuto arcaico dei miti si riferisce a una realtà, assoluta, extraumana, che i riti riflettono e ripetono. Come si formi questo contenuto Eliade non lo dice, facendo di ciò che è mistero e potenza per l'anima religiosa mistero e potenza anche per il moderno critico. Il rispetto dell'alterità della coscienza mitica giunge in questo caso fino a una sua perfetta intangibilità alle ragioni storico-critiche. Le lotte, i conflitti e addirittura le guerre avrebbero cause e funzione rituali: un'opposizione tra le due metà di un clan o una lotta tra i rappresentanti di due divinità che commemora sempre un episodio del dramma cosmico e divino, e che in nessun caso possono essere riportate a una dimensione intra- o inter-sociale. Il conflitto in tutte le sue manifestazioni imita sempre un modello archetipico³⁷. Quale la genesi dell'archetipo resta però un mistero. Eliade tenta una spiegazione funzionale-esistenziale dell'imitazione dell'archetipo mitico, che assume così una valenza protettiva di fronte ai rischi ed alle angosce che circondano le attività in cui l'uomo è impegnato: «il mito garantisce all'uomo che ciò che si accinge a fare è già stato fatto», la caccia, la spedizione marittima, la fondazione di una città in un luogo selvaggio e sconosciuto. Il rito ripete l'azione effettuata dall'eroe mitico nel tempo favoloso. Il mito come modello è sempre un *precedente*³⁸.

Nella ricostruzione data da Eliade della mentalità mitica, la memoria degli avvenimenti che non derivano da alcun archetipo, degli avvenimenti “personali”, storici, è sentita come insopportabile. Questi avvenimenti sono vissuti come *peccati* da cui purificarsi, e comportano delle periodiche espulsioni del “peccato”, del “male”, delle periodiche rigenerazioni dal piano della *caduta* dell'uomo nel mondo³⁹. *L'uomo arcaico* – ma anche il mistico e il religioso in ge-

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 43.

³⁸ Cfr. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 174-177; Id., *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 131; Id., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974, pp. 331 sgg., p. 349.

³⁹ Cfr. Id., *Le mythe de l'éternel retour*, cit., pp. 91-92.

nere – ha la necessità di sospendere il tempo profano, di abolire il tempo, la durata, la storia: da un lato, infatti, il tempo profano, il divenire, è privo di significato; dall'altro, si tratta di difendersi da ciò che è nuovo, storico, irreversibile, a cui, secondo Eliade, l'umanità s'interesserebbe soltanto da tempo recente: si tratta della «caduta nella storia» degli ultimi due secoli, ovvero della presa di coscienza da parte dell'uomo moderno dei molteplici condizionamenti storici ai quali è soggetto⁴⁰.

È fuori discussione che, per la mentalità arcaica, l'agricoltura, ad esempio, come ogni altra attività, non sia una semplice tecnica “profana”, ma sia invece essenzialmente esercitata in modo rituale⁴¹. Il fatto che la mentalità arcaica sia interamente pervasa di religiosità non permette di farne un assoluto che, con l'obiettivo di salvaguardare l'autonomia del sacro, dimentichi il fondamentale carattere politico, giuridico, economico della religione degli inizi, vero e proprio fenomeno sociale totale. L'esclusione di tale carattere, secondo la lettura vichiana, renderebbe incomprensibili, al tempo stesso, sia la religione sia la società arcaica nei suoi differenti aspetti e nel suo insieme. Il mito non è autoreferenziale: l'esistenza a cui esso si ricollega è per sua natura di tipo non mitico⁴², benché essa sia vissuta come mitica. Per Vico, il mito è integralmente costituito dai momenti profani che compongono un determinato processo socioculturale, spontanea ed universale forma di narrazione da considerarsi come parte della stessa impresa collettiva in cui consiste la vita civile. La religione è all'origine la manifestazione di un fenomeno sociale totale – nel senso che dava a questa espressione Marcel Mauss:

in questi fenomeni sociali “totali” [...], trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo –, nonché economiche,

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 50-51, 64, 103-104, 158-160, 171-172; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 189-191.

⁴¹ Cfr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 281.

⁴² Cfr. su questo punto K.O. Müller, *Prolegomeni a una mitologia scientifica* (1825), tr. it. di L. Andreotti, Napoli, Guida, 1991, p. 171.

con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano⁴³.

In un'accezione larga del termine, e tenendo fortemente in considerazione i precetti metodologici e ontologici tratti dal pensiero vichiano, potremmo definire irrazionalista ogni concezione teorica che non ammetta il carattere costitutivo della genesi socio-storica rispetto alla natura del fenomeno studiato; e che ritenga la ragione impotente a penetrare i nessi reali degli oggetti, e quindi anche la sfera del sacro e del religioso. Di qui nasce la tendenza vitalistica a considerare la ragione non soltanto come uno strumento inadeguato a cogliere la vera natura delle cose, ma anche come il prodotto di un'epoca di decadenza.

Se il riferimento all'idealismo riveste per queste dottrine irrazionalistiche una certa importanza – anche se talvolta si tratta di un riferimento vago e non soggetto a una vera e propria articolazione teorica –, è al metodo fenomenologico che esse si rifanno direttamente e fondamentalmente. È certo, lo ripetiamo, soltanto con le teorie antropologiche e di filosofia della religione di Rudolf Otto, di Eliade, di van der Leeuw, di Kerényi e di Jung che abbiamo a che fare con un'espressione sviluppata di quell'attitudine irrazionalista che è qui in questione; la quale, tuttavia, si presenta come un'applicazione, non solo possibile, ma anche in un certo senso privilegiata, del metodo fenomenologico husserliano, che diventa perciò una vera e propria via maestra all'irrazionalismo. Husserl si propone, come è noto, di fondare la filosofia come scienza rigorosa, e di trovare la giustificazione e l'effettuazione più completa della ragione della tradizione occidentale, riprendendo, tra gli altri, la lezione di Platone, di Cartesio, di Kant. Da dove proviene allora la possibilità di un'applicazione in senso così decisamente irrazionalistico del metodo fenomenologico? In altri termini, qual è il fondamento che essa trova nella fenomenologia husserliana, che

⁴³ M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 2004, p. 147; tr. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2000, p. 157.

ne costituisce un riferimento così costante? La risposta può essere trovata, in linea generale, nella separazione di ragione e storia, nella pura logicità cui ambisce la ricerca eidetica. Niente di più lontano dalla ricerca vichiana, la quale parte dall'*autorità*, dal *certo*, la sua "datità" è la stessa datità storica compresa attraverso il *vero*, la *filosofia*, che, a sua volta, si esplica solo attraverso la *filologia*. Non importa allora giungere all'*essenza*, perché questa, la *natura*, si risolve nel fenomeno, in quanto *guisa*, cioè *modificaçione*, trasformazione della *cosa*. Con gli occhi di Vico, risulta inaccettabile la separazione di genesi e validità posta da Husserl a premessa della fenomenologia. La storicità, che non può mai venire elusa, s'infiltra nella pretesa assolutezza della "datità", e s'impone come immediata, cioè non pensata, quando essa invece è mediatezza. L'ordine oggettivo non può dunque essere altro che l'ordine genetico. La *cosa* può essere compresa solo se viene seguita nel suo farsi. L'essenza si fa, è il suo stesso farsi. D'altra parte, la realtà – che è sempre, in senso lato, realtà sociale, secondo la lezione vichiana e durkheimiana – non è trasparente, non si dà alla pretesa ricerca pura, che aspira a raggiungere l'oggettività privandosi di un giudizio. La ricerca opera nel pre-giudizio, come Vico aveva appreso da Bacone. Altrimenti, svuotata di tutto, non può essere ricerca, e non può essere critica. Ciò che si può fare è rendere espliciti i pregiudizi, gli *idola*, non espellerli dal giudizio al punto tale che il soggetto giudicante diventi uno con l'oggetto giudicato. Così facendo, infatti, l'oggetto detta al soggetto la sua immediatezza, la quale non è tale, non è semplice, non è trasparente. Il soggetto, pretendendo di cogliere la *cosa stessa* nella sua purezza assoluta, finisce paradossalmente per adottare ingenuamente ciò che è già un prodotto, senza riconoscerne il *sostrato concreto*, che è di ordine storico-sociale. E raddoppia così acriticamente, anche se con l'apparenza del rigore scientifico, la coscienza comune. Anche il vissuto specifico dell'anima religiosa non è infatti un dato immediato, nella misura in cui essa è in tutto e per tutto un prodotto sociale.

Si trova qui l'origine dell'identificazione tra il *vissuto* e la *cosa* operata dalle filosofie della religione che s'ispirano alla fenomenologia: ciò ha reso possibile l'ipostasi del sacro, del mito, quindi della

coscienza religiosa *tout court*. Analoghe considerazioni valgono per il neokantismo, che, a sua volta, scinde, infatti, ragione e storia, categorie e vita civile, simboli e dinamiche sociali, e che, all'inizio del XX secolo, ha rappresentato un punto di approdo per chi, non volendo giungere ad abbracciare una posizione apertamente irrazionalistica o vitalistica, intendesse opporsi alle posizioni storicistiche e positiviste, e separare così valori e vita, storia e natura.

Il mito può divenire così l'altro-della-storia, e la ragione e la scienza nient'altro che forme d'impoverimento della creatività archetipica originaria, forme di annullamento delle potenzialità più profonde dell'anima umana, «oblio dell'essere» e dell'autentica vita simbolica. Certo parliamo di autori che hanno fatto uso del metodo fenomenologico senza prendere le precauzioni epistemologiche presenti nel pensiero di Husserl, che riprendono Kant e la filosofia trascendentale, ma rifiutandone l'empirismo. La tentazione irresistibile è allora quella di ontologizzare immediatamente la coscienza, di oggettivare senza mediazioni il soggettivo. L'aspetto teorico della fenomenologia che permette il passaggio immediato dal vissuto all'essenza è appunto il rifiuto della storicizzazione critica come parte integrante del metodo conoscitivo. La storicizzazione critica delle esperienze vissute, raccontate, descritte ecc. dei popoli costituisce la sola mediazione che possa trasformare il soggettivo in oggettivo, il racconto in conoscenza oggettiva, scientifica. Altrimenti, delle due l'una: o il soggettivo resta tale, irrimediabilmente se stesso in quanto prospettico, individuale, racconto, memoria ecc. – è la strada presa da una parte dell'ermeneutica contemporanea⁴⁴; oppure il soggettivo, l'esistenza, diventa immediatamente essenza, essere – è la strada presa dagli autori di cui ci siamo occupati qui (Eliade, Rudolf Otto, Leeuw, Kerényi e Jung), che, non a caso, si rifanno tutti al metodo fenomenologico.

⁴⁴ Cfr., per esempio, P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000.

4. *La questione dell'autonomia del sacro e del mito*

Dove collocare la genesi del simbolismo mitico? All'interno di categorie eterne e immutabili (per quanto esse non si presentino mai pure, ma sempre all'interno di sintesi storiche)? Oppure, è impossibile determinare ontologicamente e logicamente un primato qualsiasi tra simbolismo mitico-religioso e forme della vita sociale? È questa la posizione ispirataci dalla filosofia vichiana.

Ma che cosa si deve intendere per autonomia del mito? È evidente che *sacro* e *mito*, che tendono a coincidere per esempio in Eliade, non sono affatto sovrapponibili nella lettura civile del mito vichiano; qui la questione dell'autonomia dell'espressione mitica rimanda in toto alla questione dell'autonomia della sapienza poetica; la quale, a sua volta, significa che essa non è una forma dipendente da uno sviluppo a venire, *in fieri*, la mentalità di un'umanità minore – e, tuttavia, la sua non è un'alterità assoluta ed irrelata. La sapienza poetica gode così di un'autonomia relativa, perché storica e perché le sue leggi sono innanzitutto le leggi della «comune natura delle nazioni». Così, l'universale fantastico non è estraneo alla ragione, ma è la forma di astrazione *poetica*; e il racconto mitico non è estraneo alla storia del mondo civile arcaico, ma ne è la narrazione. Vi è allora un'autonomia formale del mito, che è solo quella della specifica *forma mentis* poetico-mitica, la quale però, a sua volta, non è altra o autonoma rispetto alla storia materiale dello sviluppo della civiltà, ché anzi la si comprende soltanto a partire da essa attraverso un'indagine condotta con un metodo di tipo genetico-critico. In questo senso, l'autonomia del mito, «conquista» della moderna antropologia culturale, non è nozione priva di ambiguità: mentre, infatti, recideva i legami del mito con tutti gli aspetti di cultura materiale, essa apriva di nuovo la strada alle vie mistiche, alle sapienze dei popoli, ai *Weltbilder* autosufficienti:

Autonomo è il mito nel significato più letterale e semplice del vocabolo, ché esso ha in sé la propria legge né deve derivarla da altro (strutture

economico-sociali, vicissitudini politiche, gradi di conoscenza della natura raggiunti da un popolo ecc.)⁴⁵.

Il sacro è, con le parole di Caillois,

un autentico dato immediato della coscienza. Si può descriverlo, scomporlo nei suoi elementi, farne la teoria. Ma il linguaggio astratto non può definirne la qualità specifica così come non gli è possibile formulare quella di una sensazione. Il sacro appare così come una categoria della sensibilità. In realtà, è la categoria sulla quale riposa l'atteggiamento religioso, quella che gli conferisce il suo carattere specifico, quella che impone al fedele un sentimento di rispetto particolare⁴⁶.

Vi è in Vico un'autonomia del sacro quale la intende la moderna filosofia della religione? In altri termini, risponde il sacro a leggi proprie e vi è una "sfera", un'"ontologia" del sacro nella «teologia civile ragionata» vichiana? Si caratterizza forse il sacro nella *Scienza nuova* nei termini in cui la questione si trova posta secondo la posizione irrazionalistica di Eliade, e cioè che «il "sacro" è un elemento all'interno della struttura della coscienza, e non uno stadio della storia di questa coscienza»⁴⁷? Vico riconduce lo stesso termine *sacro*, attraverso l'etimologia, al suo originario significato, quello di *cosa segreta*, ad esprimere il carattere esoterico delle antiche religioni, nelle quali i sacerdoti tenevano segrete alcune dottrine al popolo, e, soprattutto, riservavano a se stessi e al proprio ceto la gestione del culto e la relazione col divino. Lo stesso sacro trova dunque nell'etimologia il riferimento unico a una sua specifica funzione sociale, che a sua volta rimanda alla conflittualità inter-cetuale, e non a un ordine di cose extra- o ultra-mondano. Furono solo degli *ottimi*, infatti, le prime religioni. *Cosa segreta* perché attinente ad una prerogativa e ad un potere politico-sociale non condivisi. L'esperienza del sacro si trova così interamente socializzata, complesso di cre-

⁴⁵ M. Trevi, *Prefazione* a C.G. Jung - K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, tr. it. di A. Brelich, Torino, Bollati-Boringhieri, 1972, p. 3.

⁴⁶ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 24 (traduzione mia).

⁴⁷ M. Eliade, *La nostalgie des origines*, cit., p. 10.

denze in tutto coestensivo all'ordine di cose umane in cui coesistono i primordi del processo civilizzatore.

In Vico, la religione è il fatto sociale totale che permette il passaggio dalla natura alla cultura, dallo stato eslege alla formazione di un primo diritto⁴⁸. La religione è ritenuta il rimedio proprio a incivilire gli uomini, valutata con Machiavelli alla stregua delle leggi, cioè per la sua portata politica – che in Vico, al di là del discorso politico, raggiunge una più ampia dimensione sociale, per cui, anche nella monarchia dell'«età degli uomini»,

essa religione dev'essere lo scudo de' principi. Laonde, perdendosi la religione ne' popoli, nulla resta loro per vivere in società, né scudo per difendersi, né mezzo per consigliarsi, né pianta dov'essi reggano, né forma per la qual essi sien affatto nel mondo⁴⁹.

Non vi è in Vico un'ontologia del sacro che non sia “prima” un'ontologia sociale. L'autonomia del sacro può allora essere un'autonomia soltanto relativa, con una propria fenomenologia. Così si riconosce la specificità di un'area del sacro, che rende conto del suo apparire e del suo presentarsi in contesti diversi⁵⁰.

⁴⁸ «Di fatto la religione pare abbia esaurito la sua funzione psicologica nell'età degli dèi, e nell'età successiva è ridotta ormai a strumento del potere ecclesiastico, che se ne serve per custodire attraverso gli auspici la propria supremazia politica» (G. Giarrizzo, *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 24). «La religione di Vico procede inesorabilmente, che Vico lo voglia o non lo voglia, dalla teologia all'antropologia: la fenomenologia vichiana della religione prelude all'antropologia di Feuerbach» (E. Paci, *Ingens sylva*, Milano, Bompiani, 1994², p. 115).

⁴⁹ G. Vico, *Scienza nuova* (1744), cit., p. 970.

⁵⁰ Nel senso di questa area di relatività autonoma del sacro, sono da accogliere le seguenti considerazioni di Caillois: «On aperçoit bien les modes d'interventions de toutes les déterminations, soit naturelles, soit historiques, soit sociales, on n'en voit jamais *la raison suffisante*. Autrement dit, ces déterminations ne peuvent agir qu'extérieurement; ce sont, si l'on veut, les *composantes externes* de la mythologie; or il apparaît à quiconque possède quelque habitude des mythes que ceux-ci *sont conduits en même temps de l'intérieur par une dialectique spécifique d'auto-prolifération et d'auto-cristallisation qui est à soi-même son propre ressort et sa propre syntaxe*» (R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, cit., p. 22).

Esaurimento della funzione civile della religione non significa allora *ipso facto* esaurimento dello sforzo civile che ha fatto sorgere la religione stessa. Le forze sensibili e fantastiche che hanno dato vita al linguaggio, al diritto, alla società devono continuamente sostenere il mondo civile. Il mondo umano è una foresta di simboli, che non si strutturano però secondo degli archetipi extrastorici ed extrasociali, ma sono il risultato del processo di costituzione della *natura umana* che si origina dalla lotta delle utilità.

Per concludere, se le forze attive originarie dell'anima umana sono il senso e la fantasia, non dobbiamo incorrere nell'errore di ritenere che esse siano anche fondative della ragione intesa come loro epifenomeno. È qui la complessità e uno dei punti di maggior potenza del pensiero della *Scienza nuova*. La ragione è nel senso e nella fantasia dei primi uomini – lo si comprende nel carattere degli universali fantastici, che può anche essere detto, invertendo i termini, il carattere fantastico del pensiero primitivo –, ma non lo è come in germe, hegelianamente, come l'essenza si cela nel proprio opposto determinandone il *telos*. In questo caso, la ragione si rivelerebbe come l'essenza e il senso dell'*essere* e del *fare* delle facoltà "inferiori".

Al tempo stesso, contrariamente ad ogni primitivismo o irrazionalismo, la ragione non è in sé allontanamento dell'uomo dalle proprie origini o impoverimento dell'essere, perché, così come la ragione non è l'essenza dell'uomo, neanche le facoltà arazionali, prese per se stesse, lo sono. Esse non sono perciò deputate a costituire il legame dell'uomo con alcuna potenza originaria, con alcun soprasensibile, con alcun archetipo arcano, che conterrebbe il mistero e il senso dell'essere, e che l'umanità, decadendo, ovvero razionalizzandosi e tecnologizzandosi, perderebbe. Senso-fantasia e ragione si completano perciò a vicenda, nessuna delle due componenti si nasconde dietro l'altra come la verità dietro l'apparenza, né dona, senza l'altra, accesso al reale. E a quest'ultimo, a sua volta, si accede soltanto attraverso la costituzione di un mondo umano.

Non siamo neppure in presenza di una soluzione analoga a quella dello storicismo assoluto crociano, in cui il carattere assoluto è dato dall'idealità di categorie che non sorgono dalla storia, ma la sostanziano e la rendono possibile. La triade o diade categoriale

vichiana sorge invece *nella* storia, in seno al bestione, e sorge compatta, sebbene *prima facie* sotto l'egida delle determinazioni senso-fantastiche. E nella storia può anche offuscarsi, quando, nella barbarie della riflessione, le categorie senso-fantastiche non sorreggono più il mondo umano. La precarietà del destino politico di un ciclo storico è soltanto un aspetto di una più generale precarietà della conservazione del sostrato onto-categoriale, che può tornare ad affondare nella *ingens sylva* da cui è sorto. Ma se risorge, risorge come un complesso unitario, nel senso che si è chiarito, e non come sistema di distinti, categoriali puri, secondo l'individualità e l'universalità, la teoreticità e la praticità. Anche in questo senso il bestione risorge dalla *ingens sylva* dotato di una struttura corporea e spirituale ben più semplice e concreta.