

⊕

Sul problema cartesiano del criterio di verità nel *Liber metaphysicus* di Giambattista Vico - On the Cartesian Problem of the Criterion of truth in Gianbattista Vico's *Liber Metaphysicus* Pierpaolo Ciccarelli (Università degli studi di Cagliari)

Abstract: This essay deals with a passage of *De Antiquissima Italorum sapientia* in which Vico, inverting a well-known thesis placed at the beginning of Aristotle's *De interpretatione*, sketches a semantic-linguistic conception of the human mind. In the same passage, Vico establishes a singular relationship between the human mind and the divine mind, according to which God's thought is analogous to the asemantic way of reading the words that is proper to the child in the learning phase of reading. The reason for this analogy is to be traced back to the Cartesian problem of the *regula veri*: the "asemantic signs" of the child's mind, since they are not representations of something, satisfy the condition of infallibility on which any criterion of truth stands or falls.

Keywords: Giambattista Vico, René Descartes, Aristoteles, Ontotheological Tradition, Philosophy of Language

1. Vico anti-cartesiano, Vico cartesiano; 2. Lettura asemantica e mente divina.

1. *Vico anticartesiano, Vico cartesiano*

Alla *regula generalis* stabilita da Descartes nella *Terza meditazione* – «*illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*» (è vero tutto quel che percepisco con la massima chiarezza e distinzione)¹ – nel *De antiquissima Italorum sapientia*, Vico ne oppone un'altra, il cosiddetto «principio del *verum-factum*» – «*veri criterium ac regula ipsum esse fecisse*» (*il criterio e la regola del vero consiste nell'averlo fatto*)² –. Criterio che viene introdotto in un modo alquanto singolare. Laddove Descartes, per giungere a riconoscere la *norma veri*, aveva dovuto compiere l'angosciante disce-

¹ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in: *Cœuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, VII, Paris 1904, p. 35; tr. it. di G. Cantelli e M. Renzoni, *Meditazioni metafisiche*, in: R. Descartes, *Opere*, a cura di G. Cantelli, Mondadori, Milano 1986, pp. 224 s.

² G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, Felice Mosca Napoli 1710; tr. it. di P. Cristofolini, *Sull'antichissima sapienza degli italici*, edizione con riproduzione anastatica dell'originale a fronte a cura di F. Lomonaco, Scriptaweb, Napoli 2011, pp. 46 s.

sa nell'abisso di un'inaudita *eversio opinionum*, Vico postula il *verum-factum* muovendo da *placita*, «opinioni», di anonimi «sapianti italici». «Opinioni» che – secondo l'ipotesi filologica esposta nel *Proemio* dell'opera – si sono sedimentate nell'uso linguistico dei popoli presso i quali gli ignoti saggi vissero, e che, quindi, è possibile congetturare con metodo etimologico-linguistico³. Una mera congettura riguardo a opinioni, quasi una “opinione di opinioni”: questo è lo statuto che Vico sembra assegnare a quello che, per una inveterata tradizione storiografica, chiamiamo «principio» o «assioma» del *verum-factum*. È difficile immaginare un contrasto più netto rispetto alla disposizione mentale cartesiana. Per Descartes la verità è accessibile soltanto a condizione che la mente si sottoponga ad una impietosa *emendatio*. Che ci si purifichi, cioè, da quel che, sin dalla nascita, ci è stato insegnato «dai nostri istinti e dai nostri precettori – si legge in un passo del *Discours de la méthode*, che sovente erano in contrasto gli uni con gli altri e che né gli uni né gli altri ci consigliavano per il meglio», sì da rendere «impossibile che i nostri giudizi siano così puri e solidi come sarebbero stati se avessimo avuto l'uso intero della ragione sin dal momento della nascita e non avessimo mai avuto altra guida all'infuori di lei»⁴. Vico invece, nel *De antiquissima* e, in modo ancor più deciso, negli scritti successivi, figge il proprio sguardo, volendo trovarvi la verità, proprio là dove Descartes aveva escluso che la si potesse cercare: nel dominio delle opinioni, dei pregiudizi, delle persuasioni infondate, degli «dei falsi e bugiardi».

Non sembra, dunque, che, circa l'“anticartesianismo” di Vico, sia ragionevole dubitare. Ciò appare indiscutibile, giacché nei documenti della critica a Descartes, ossia, in sostanza, in due scritti cronologicamente vicini, il *De nostri temporis studiorum ratione* e il *De antiquissima*, viene ad espressione un orientamento mentale e culturale affatto eterogeneo rispetto a quello cartesiano. Ora, riteniamo che vi siano almeno due ordini di ragioni per mettere in discussione questa tesi, richiamando⁵ l'attenzione sul tema del “cartesianismo” di Vico. Il primo è

³ Ivi, pp. 2-11.

⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, in: *Œuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, VI, Paris 1902, p. 13; tr. it. di G. Cantelli e M. Renzoni, *Discorso sul metodo*, in: R. Descartes, *Opere*, cit., p. 156.

⁵ La letteratura critica sul *De antiquissima*, per lo più, ha preferito lumeggiare l'aspetto critico-polemico del rapporto di Vico con Descartes. Segnaliamo, tra gli studi più recenti orientati in questo senso: M. Sanna, *Introduzione*, in: G. Vico, *De antiquissima Italarum sapientia*, a cura di M. Sanna, ESI, Roma 2005, pp. XVII-XXXV; i seguenti tre saggi apparsi nel «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XL (2010): M. Sanna, *Dallo scire al conscire: un moderno itinerario cognitivo* (ivi, pp. 79-91), G. Cerchiai, *La “natura integrale” dell'uomo. Coscienza e facoltà nel De antiquissima Italarum sapientia*, (ivi, pp. 93-113), R. Diana, *Depotenziamento del cogito e “disappartenenza” dell'io. In margine al De antiquissima* (ivi, pp. 115-124); F. Lomonaco, *Introduzione*, in: G. Vico, *Sull'antichissima sapienza degli italici*, cit., pp. XIII-XL. Per la determinazione della prospettiva entro cui si muove la presente indagine, intesa a dar conto, invece, del peculiare cartesianismo di Vico, è stata di decisiva importanza la lettura degli studi sul *De antiquissima* di Stephan Otto, che delinea, con tratti particolarmente vigorosi, il profilo di un «Vico als Metaphysiker und Methodendenker» (S. Otto, *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, pp. 54 ss.; tr. it. di M. Romano e S. Caianiello, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli 1992, pp. 64 ss.; cfr. anche Id., *Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms «verum et factum convertuntur»*. Überlegungen zu Giambattista Vicos «Liber

di carattere storico-filologico. A un attento scrutinio dei testi, si rimane colpiti dal fatto che, nei riguardi di Descartes, l'atteggiamento di Vico non è sempre e comunque polemico. Si ricordi, al proposito, l'appellativo – *magnus mediator*⁶ – che gli riserva nel *De antiquissima*, ossia proprio là dove ne svolge apertamente la critica. Ma, al di là di un'attestazione di stima come questa, che potrebbe ben essere dovuta a motivi di circostanza, c'è un altro dato testuale a cui va prestata attenzione. Sia prima, sia dopo il *De ratione* (1708) e il *De antiquissima* (1710), il motivo cartesiano della “purificazione” della mente e della indubitabilità compare in snodi decisivi della riflessione vichiana. Facciamo solo tre esempi. 1) Nella *Oratio VI* (1707), Vico invita a coltivare le matematiche, in particolare la geometria, a motivo del fatto che, «considerando i punti e le linee privi di ogni spessore e materia, la mente umana si chiarifica (*liquescit*) ed incomincia a purificarsi (*defoecari*)». Poche righe dopo, a proposito della matematica e della fisica, osserva che, per il loro tramite, «come per gradi, la mente umana si purifica (*depuratur*), in modo da accedere alla contemplazione delle cose spirituali e, con il puro e semplice intelletto (*intellectu mero puroque*), intendere se stessa e, mediante se stessa, Dio Onnipotente»⁷. 2) Nel *Proloquium* del *De universi iuris uno principio, et fine uno* (1720), nel capoverso intitolato *Scribendi ratio sive ordo*, inteso, dunque, a chiarire il metodo seguito nel trattato, si legge che la *cogitatio* è «*illa una re, de qua omnino dubitare non possumus*» («*l'unica cosa di cui non possiamo in alcun modo dubitare*»). Non diversa risonanza cartesiana si ode subito dopo, là dove il *certum* viene definito come ciò che «*gignit conscientia dubitandi securam*»⁸. 3) Il tema cartesiano della purificazione della mente torna a manifestarsi, nel modo forse più inaspettato, in un passo della *Scienza nuova* del 1730. Vico dà un avvertimento di metodo «*al Giovine che voglia profittare di questa Scienza*», che vale la pena leggere interamente:

metaphysicus», in: Id., *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, Fink, München 1979, pp. 174-196, nonché la silloge a cura di S. Otto e H. Viechtbauer, *Sachkommentar zu Giambattista Vicos Liber metaphysicus*, Fink, München 1985, e H. Viechtbauer, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte. Überlegungen zu G. Vicos «Liber metaphysicus»*, Fink, München 1977 [in particolare la seconda parte «Auseinandersetzung mit Descartes», pp. 54-72]. Abbiamo altresì tratto spunti rilevanti da C. Castellani, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Il Mulino, Bologna 1995 (cfr., in particolare, il quinto capitolo, «La metafisica tra “De antiquissima” e “Scienza nuova”. Un confronto di Vico con Cartesio», pp. 115 ss.). È infine da menzionare il modo in cui la questione del rapporto di Vico con Descartes è posta nel primo capitolo, intitolato «Il signor Vico, Renato e la filologia», della monografia di J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 7-36, dove, tra le diverse fini osservazioni, se ne legge una che facciamo senz'altro nostra: «Renato è il nemico con cui Vico discute per una vita intera, ma per ciò stesso è anche il punto di partenza del suo pensiero e lo sfondo sul quale viene profilandosi il suo pensiero» (ivi, p. 7).

⁶ G. Vico, *De antiquissima*, cit., p. 54.

⁷ G. Vico, *Le orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 204-205 (tr. modificata).

⁸ G. Vico, *De universi iuris uno principio, et fine uno*, in: Id., *Opere giuridiche*, a cura di N. Badaloni e P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974, rispettivamente, pp. 33.35.



Pierpaolo Ciccarelli

Primieramente ella [*scil.*: la *Scienza nuova*] fa il suo lavoro tutto *metafisico*, ed astratto nella sua *Idea*: onde ti è bisogno nel leggerla di *spogliarti* d'ogni *corpolenza*, e di tutto ciò, che da quella alla nostra pura mente proviene, e quindi per un poco addormentare la *fantasia*, e sopir la *memoria*: perché, se queste facultà vi sono deste, la mente non può ridursi in istato di *puro intendimento*, *informe di ogni forma particolare*; per lo che non potrai affatto *indurvisi* la *forma* di questa *Scienza*; e per tua colpa darai in quell'uscita, *che non si intenda*⁹.

Naturalmente, questi e altri luoghi dell'opera vichiana, nei quali la risonanza cartesiana è così marcata, vanno studiati nel contesto in cui compaiono, onde non lasciarsene sfuggire il parallelo motivo anti-cartesiano. E, proprio perciò, danno bene l'idea della difficoltà con la quale deve misurarsi il tentativo di far luce sul rapporto di Vico con Descartes. Il passo della *Scienza nuova seconda*, in particolare, configura un vero e proprio paradosso: una «scienza» che, non a torto, è stata chiamata *Science of imagination*¹⁰, che, dunque, si direbbe tutt'altro che cartesiana, stando a questa indicazione metodica, richiede che si «addorment[i] la *fantasia*» e si «sopi[sca] la *memoria*». Che, cioè, «riduc[endosi] in istato di *puro intendimento*», si assuma un atteggiamento schiettamente cartesiano. E non si pensi che quella che viene qui a delinarsi sia una questione appartenente alla periferia dell'opera. Essa, al contrario, torna a fare capolino nientemeno che là dove viene presentata la «chiave maestra di questa *Scienza*», ossia la «scoperta» dei «*caratteri poetici*» con cui «parlarono i primi popoli della gentilità». «Scoperta» che «ci ha costo – ricorda Vico – la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria, perocché tal natura poetica di tai uomini primitivi, in queste nostre ingentilite nature, egli è affatto *impossibile immaginare* e a *gran pena ci è permesso intendere*»¹¹. Si tratta, insomma, di una difficoltà di carattere sistematico-teoretico, ignorando la quale si rischia di precludersi l'accesso alla *Scienza nuova*. Veniamo, con ciò, al secondo ordine di ragioni, di carattere strettamente filosofico, che induce a soffermarsi sul «cartesianismo» di Vico. Si osservi, al proposito, quanto segue.

Il criterio di verità che, nel *De antiquissima*, viene opposto a Descartes, benché emerga da una congettura riguardo a opinioni, è, nondimeno, un criterio di verità. Ora, un criterio di verità, per essere tale, deve soddisfare un requisito basilare: deve consentire di compiere la distinzione del vero dal falso. Osservato da questo punto di vista, lo statuto concettuale della *norma* del *verum-factum* non appare essenzialmente

⁹ G. Vico, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Guida, Napoli 2004, p. 57 (i corsivi sono di Vico). Il passo è espunto dall'edizione del 1744.

¹⁰ D. Ph. Verene, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca/London 1981.

¹¹ G. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in: G. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni e P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, p. 394 (corsivo nostro). Sulla distinzione vichiana tra «immaginare» e «intendere», è da tener presente S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma 1995, pp. 62 ss. Ci sia inoltre permesso di rinviare a P. Ciccarelli, *Impossibilità di «immaginare» e difficoltà di «intendere». Il contributo di Vico ad un'archeologia del non concettuale*, «Fogli di filosofia. Materiali di Ricerca della Scuola Superiore di Studi in Filosofia, Università di Roma "Tor Vergata"», I (2010), pp. 1-16.



diverso da quello della *regula* cartesiana della *clara et distincta percaeptio*. Entrambe, dando espressione, ciascuna a suo modo, a un criterio di verità, suppongono che le *opiniones*, i *placita* possano essere distinti in opinioni vere e opinioni false. Potrà dunque ritenersi innegabile che l'impronta culturale che il volto di Vico reca impressa su di sé è ben diversa da quella di cui Descartes è emblema. Sta di fatto, però, che entrambi s'impegnano a determinare un concetto, quello del «criterio di verità» che, in ragione della sua indole filosofica, trascende il dominio delle opinioni, degli orientamenti culturali, delle mentalità. Detto in altro modo: benché la presenti nei termini di una congettura etimologica e, quindi, alla stregua di un'opinione riguardo a opinioni, alla formula del *verum ipsum effecisse* Vico annette il valore di una *verità incontrovertibile*. Senonché, quando lo si osservi alla luce di questa elementare considerazione teoretica, il testo vichiano presenta subito una difficoltà interpretativa, che può essere formulata nel seguente modo. Senza dubbio, Vico critica Descartes. Altrettanto indubbio è però che, nell'atto stesso di criticarlo, Vico si colloca sul medesimo piano sul quale Descartes svolge i propri pensieri. Entrambi avanzano la pretesa di stabilire una massima che garantisca la possibilità d'individuare, tra due o più opinioni in conflitto, quale sia vera, e quale invece falsa. Si ripeta: onde assolvere al proprio compito, un criterio di verità, che stia nella *clara et distincta percaeptio* o nel *verum ipsum effecisse*, dev'essere immune da errore. Ebbene, tutto ciò appare senz'altro ovvio se guardiamo al modo in cui Descartes stabilisce il criterio dell'evidenza: per lui si tratta di dimostrare quella verità prima, indubitabile, innegabile, incontrovertibile – il *cogito* – che possa, per il fatto stesso di essere sottratta all'alternativa vero/falso, costituire il criterio al quale commisurare ogni altra verità. Il criterio metodico dell'evidenza viene da Descartes fondato o, come suggerisce la metafora dell'*arbor scientiarum* all'esordio dei *Principia*, “radicato” nell'indubitabilità del *cogito*. E nel *De antiquissima*, invece? Il *verum ipsum effecisse* si radica in un fondamento stabile, incontrovertibile, immune da errore? Nel prossimo paragrafo concentreremo la nostra attenzione su un passo del *De antiquissima* che consente di capire quale sia la risposta specificamente vichiana a questa domanda cartesiana. È però opportuno, prima di avviarne l'analisi, premettere una considerazione di metodo storiografico.

A nostro avviso, il cosiddetto «principio» *erectius: criterium ac regula* – del *verum factum* non può essere adeguatamente studiato, se non osservandolo all'interno del quadro “ontoteologico” nel quale esso, di fatto, si presenta nel *De antiquissima*. Né, di conseguenza, il senso della critica a Descartes può essere afferrato senza tener presente questo quadro concettuale. Con ciò – beninteso – non suggeriamo che il discorso di Vico sia da ricondurre a premesse fideistico-religiose; ovvero, che vi vada individuata nulla più che una difesa ortodossa della fede dal pericolo razionalistico, di cui in Descartes, all'epoca, non pochi vedevano l'emblema. Che i testi vichiani, come, del resto, anche quelli cartesiani (e spinoziani e leibniziani¹² ecc.), siano percorsi da forti, e spesso ostentate, venature apologetiche, è un fatto

¹² Sul modo in cui il rapporto tra filosofia e fede si presenta in uno scritto leibniziano del 1706, i *Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfi i principia*, G. W. Molano *directa*, sia consentito di rinviare a P. Ciccarelli, *Zum Begriff des Naturrechts bei Leibniz*, «Archiv für Begriffsgeschichte», L (2008), pp. 129-152.

che, come ogni altro reperto testuale, sollecita il compito di studiare le ragioni del suo determinarsi. Ma non è a questo specifico compito che intendiamo ora riferirci. Sottolineando che la critica vichiana del pensiero di Descartes si svolge in un orizzonte concettuale al cui centro sta la nozione di Dio, intendiamo piuttosto dare rilievo al fatto che il *De antiquissima* – come recita il suo sottotitolo – è un *Liber metaphysicus*. La «metafisica» che, come si legge nella *Prima risposta*¹³, Vico ha «meditato» sul «disegno» messogli davanti dalle «origini delle voci volgari latine», è un’«ontoteologia». È un discorso sull’«ente» (o sull’«essere» – τὸ ὄν –) che, giusta la millenaria tradizione filosofica in cui Vico è collocato, si declina, al contempo, come discorso su Dio (o sul «divino» – τὸ θεῖον –). È dunque manifesto che nel *De antiquissima*, come nel testo di Descartes, non per nulla intitolato *Meditationes de prima philosophia*, il discorso epistemologico circa il «primo vero», che sta a fondamento della *regula veritatis*, si svolge in stretta dipendenza dal discorso ontoteologico sull’«ente primo». Da quest’ultimo discorso, di conseguenza, non va «escerpito», come sovente accade quando, in classici come Descartes o Vico o altri, si è intenti a rintracciare una voce da far risuonare in discussioni su temi attuali che, per cogenti ragioni storiche, non hanno più alcun rapporto con la tradizione dell’ontoteologia. Ci si intenda, però. Non vogliamo dire, con ciò, che la questione interpretativa, che stiamo per affrontare, meriti un interesse meramente «antiquario», che sia insomma affare – come si usa dire – degli «storici della filosofia», e non dei «filosofi teoretici». Intendiamo piuttosto richiamare l’attenzione su un’ovvietà, che sembra venir dimenticata là dove si dà per scontato quello che, in realtà, scontato non è, ossia la presunta «divisione del lavoro» tra storia della filosofia e filosofia propriamente detta. Formulata nel modo più semplice, l’ovvietà è questa: un testo va anzitutto capito. E, per capirlo, va inteso *iuxta propria principia*, al modo e nell’orizzonte, cioè, in cui l’autore stesso, scrivendolo, l’ha inteso. Se, quindi, la soluzione al problema della verità, data nel *De antiquissima* in polemica alle *Meditationes* cartesiane, sia o no «attuale», è ai nostri occhi questione d’importanza subordinata. Non che sia illegittimo porla. Ma, affinché possa ricevere adeguata risposta, il *criterium veri* vichiano va anzitutto compreso per quello che è. Va compreso, cioè, non quale anticipazione di qualche teoria oggi in discussione, ma come svolgimento di un problema, come quello ontoteologico, per forza di cose «inattuale».

2. Lettura asemantica e mente divina

I tre paragrafi, in cui il primo capitolo del *De antiquissima* si suddivide, sono preceduti da una parte proemiale non numerata, intitolata *De vero et facto*. Vi si incontra un passo su cui vorremmo qui ragionare:

¹³ G. Vico, *Prima risposta del Vico*, in: *Polemiche relative al De antiquissima italorum sapientia. 1711-1712*, a cura di Alessandro Stile, in: *Testi. Edizioni di Vico on line*, a cura di L. Pica Ciarrarra, «Laboratorio dell’ISPF», III (2006), p. x: http://www.ispf-lab.cnr.it/index.php?q=article/Testi_Ed_Critica_Polemiche_De_Antiquissima.

Sul problema cartesiano del criterio di verità nel *Liber metaphysicus* di Giambattista Vico

Altrinsecus uti verba idearum, ita ideae symbola, & notae sunt rerum. Quare quemadmodum legere eius est, qui colligit elementa scribendi, ex quibus verba componuntur; ita intelligere sit colligere omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimitur idea. (D'altronde, come le parole lo sono delle idee, così le idee sono simboli e segni delle cose. Dunque, come *legere* è l'atto di chi raccoglie gli elementi della scrittura di cui si compongono le parole, così *intelligere* è il raccogliere tutti gli elementi della cosa, dai quali ne giunge ad espressione l'idea perfettissima)¹⁴.

Si osservi il primo periodo: *uti verba idearum, ita ideae symbola, & notae sunt rerum*. Non è difficile scorgere, sullo sfondo, una fonte aristotelica notissima, alla base, per secoli, della riflessione linguistico-semantica classica: l'esordio del *De interpretatione*. Senonché, nel momento stesso in cui, leggendo le parole vichiane, si è indotti a riconoscerne, "in filigrana", la fonte aristotelica, ci si avvede subito anche della modificazione a cui questa va incontro. Verosimilmente, Vico aveva presente il seguente passo dell'*Aristoteles latinus*:

Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae (σύμβολα), et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eaedem, sic nec voces eaedem. Quorum autem haec primorum notae (σημεία), eaedem omnibus passiones animae, et quorum hae similitudines (ὁμοιώματα), res etiam eaedem. (Dunque, le espressioni vocali sono segno [simbolo] delle affezioni nell'anima, e le espressioni scritte segno di quelle vocali. E così come le lettere non sono per tutti le medesime, allo stesso modo non lo sono le espressioni vocali; tuttavia, queste sono segni dei quei termini primi, le affezioni dell'anima che sono le medesime per tutti e che sono somiglianze, identiche in tutti, di cose, anch'esse identiche)¹⁵.

Proviamo a confrontare i due passi. Nel *Da antiquissima*, non diversamente da quel che accade nel *De interpretatione*, si delinea un rapporto tra i *verba* e quelle che, nella fonte aristotelica latinizzata, vengono chiamate *passiones ani-*

¹⁴ G. Vico, *De antiquissima*, cit., pp. 22-25 (tr. it. modificata). Segnaliamo tre recenti studi che si sono soffermati su questo passo, svolgendone letture differenti da quella qui proposta. V. Vitiello, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, in: G. Matteucci (a cura di), *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 85-98, osserva che «qui giuoc[a] no due diversi concetti di "idea"», da ricondurre, l'uno, all'«universale aristotelico», l'altro, alla «forma platonica», ragione per la quale si determina un'«oscillazione che attraversa l'intera opera, e ne caratterizza l'ambiguità»; Vitiello rileva altresì la presenza, «non senza qualche significativa variazione», della fonte aristotelica nella prima parte del periodo (ivi, pp. 85 s.). D.L. Marshall, *Questions of Reception for Vico's De Antiquissima Italarum Sapientia*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIII (2003), pp. 35-66, individua, accanto a quella aristotelica, anche una fonte ciceroniana (*Topica*, 35-37), avvertendo, però, che «the three passages are intended to do different work in each of their respective contexts, so we should not be scandalized if they are significantly dissimilar» (ivi, p. 46). G. D'Acunto, *Vico y la «prueba de los orígenes»*, «Cuadernos sobre Vico», XXIII (2009)/XXIV (2010), pp. 327-335, coglie, nell'analogia tra *colligere* e *intelligere*, «la más alta expresión del procedimiento de la collectio, mediante el cual la inventio tópica prepara inductivamente la materia que se requiere para el ejercicio del correcto juicio y como presupuesto para la prueba científica y para la definición no meramente nominal» (ivi, p. 331).

¹⁵ Aristotele, *De interpretatione*, 16a 3-8 (versione latina di Boezio).

mae, «affezioni dell'anima», laddove, nel passo vichiano, sono designate con il termine *ideae*. Va da sé che l'utilizzo di *idea*, in luogo di *passio*, costituisce già un sintomo lessicale del mutato orizzonte concettuale all'interno del quale si svolge la considerazione di Vico. Ma quel che più colpisce, è il drastico capovolgimento di senso che, nell'alludervi implicitamente, Vico fa subire al *topos* aristotelico. È chiaro, infatti, che Aristotele accosta le *voces* e le *litterae* alle *passiones animae*, al fine di *escludere* che queste ultime siano *notae* o *symbola* delle *res* fuori dell'anima. Per Aristotele, infatti, il *rapporto semantico* che lega le parole, *voces* o *litterae*, alle *passiones animae* ha un carattere essenzialmente diverso dal *rapporto cognitivo* che, invece, in ragione della *similitudo*, vincola le *passiones* nell'anima alle *res* fuori dell'anima. Laddove quest'ultimo rapporto è il medesimo per tutti, ossia tutti, al cospetto della medesima cosa, ricevono la medesima affezione, i *verba*, come attesta la diversità delle lingue, sono mutevoli. È in ragione di questa mutevolezza, che il medesimo "significato", può essere denotato *ad placitum*, ossia con parole diverse a seconda delle diverse lingue. In termini moderni – e, quindi, inevitabilmente deformanti – la posizione aristotelica può essere descritta così: per Aristotele, le idee (o come le si voglia chiamare: *ideae*, *cogitationes*, «rappresentazioni», «concetti» o «stati mentali») intrattengono con le cose (la realtà, il mondo) un rapporto diverso da quello che le parole intrattengono con le idee stesse. Mentre il rapporto di significazione parole/idee è *convenzionale*, il rapporto cognitivo cose/idee è *naturale*, giacché quel che si determina nella mente è il risultato della azione causale su di essa esercitata dalle cose.

Che cosa accade, invece, nel passo vichiano? Esso sembra sgorgare da quello aristotelico quasi come *lucus a non lucendo*. Vico, cioè, fa esattamente il contrario di Aristotele. Laddove questi *nega* che, tra *passiones animae* e *res*, vi sia un rapporto di significazione, Vico *afferma* che le *ideae sunt symbola et notae rerum*. Vico configura dunque il rapporto cognitivo tra idee e cose in termini linguistico-semantici: l'idea è segno della cosa, così come la parola è segno dell'idea. Quel che viene a perdersi, in questo singolare modo di "tramandare" e, al contempo, "tradire" la fonte classica, è il presupposto, cardine di *De interpretatione* 16a 3-8, secondo cui il rapporto cognitivo ha un carattere naturale, vale a dire, non convenzionale. Viene a cadere, più in particolare, la tesi secondo cui le *passiones animae* siano *similitudines* delle cose. Osservato a contrasto con la fonte aristotelica, alla quale pur si richiama implicitamente, Vico appare nell'atto di negare che le idee, essendo simili alle cose, ne scaturiscano naturalmente. E, stando sempre all'interno di questo paragone antifrastico con Aristotele, ci accorgiamo che, per Vico, il rapporto cognitivo che le idee stabiliscono con la realtà è, per così dire, *ad placitum*, il risultato cioè di una convenzione umana.

Sembra ovvio, giunti a questo punto del nostro commento, concluderne, in accordo con non poche interpretazioni¹⁶ del *De antiquissima*, che vi venga prospettata una teoria della conoscenza di ispirazione scettico-probabilistica. In re-

¹⁶ Ci limitiamo a menzionare quella che, fra tutte, ha avuto maggior risonanza, B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (1910), a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 13-29.

azione al radicalismo razionalistico della cultura cartesiana, Vico avrebbe cioè assunto una posizione di “scetticismo moderato”, intesa ad ammonire l'uomo a non aspirare alla *scientia*. Ad accontentarsi della *prudentia*, ossia di un sapere meramente pratico, approssimativo, empirico, fallibile, sempre rivedibile ecc. Senonché, questa o analoghe tesi interpretative, benché possano sembrare allettanti a chi voglia rintracciare nel pensiero di Vico una qualche affinità alla odierna sensibilità culturale, presenta un inconveniente. Un inconveniente che, a chi abbia intenzione di capire il testo, e non di “attualizzarlo”, non può non apparire grave. Al riguardo, si ripeta: lungi dal negare la possibilità della verità incontrovertibile, il *De antiquissima*, proprio come il suo antagonista, le *Meditationes* di Descartes, è un libro di metafisica. È cioè una “ontoteologia” del «vero Ente» o «unico Vero»¹⁷. L'inconveniente dell'interpretazione in termini scettico-probabilistici del *De antiquissima* sta proprio qui, nel rendere incomprensibile perché mai esso si presenti come un *Liber metaphysicus*.

Una domanda, pertanto, ci sembra che non possa essere evitata: perché, nel quadro di una trattazione metafisica del problema della verità, il rapporto cognitivo idee/cose viene configurato in analogia alla significazione linguistica, ossia come un *placitum*, una convenzione, un atto d'arbitrio? Affinché questo sorprendente passaggio del ragionamento vichiano non sembri, esso stesso, un mero atto d'arbitrio, occorre anzitutto guardare al motivo cartesiano che ne condiziona implicitamente lo svolgimento. Va richiamata alla mente una premessa basilare della gnoseologia cartesiana, in ragione della quale questa si presenta radicalmente diversa da quella aristotelico-scolastica: il cosiddetto “dualismo” ontologico tra *res cogitans* e *res extensa*. Come noto, Descartes fa cadere tra corpo e mente una *distinctio realis*, le concepisce cioè come due «sostanze». Inevitabile conseguenza del dualismo sostanziale è che, essendo carattere definitorio della *substantia* lo *esse a se*, tra corpo e mente non può stabilirsi alcun rapporto causale naturale. Conseguenza, sul piano della considerazione gnoseologica, di enorme rilievo: da questa premessa ontologica, infatti, deriva che il rapporto cognitivo non possa più essere spiegato nel modo in cui per secoli, sulla scorta del *De anima* di Aristotele e di quella che potremmo chiamare una “psicologia ingenua”, era stato spiegato. La conoscenza umana non è più spiegabile, cioè, come un processo causale, essenzialmente non diverso dai processi causali che la natura ci mette quotidianamente sotto gli occhi. All'interno del quadro concettuale tracciato dal dualismo ontologico cartesiano, rimane in linea di principio escluso che un'*idea* o *cogitatio* tragga origine da *res* corporee. Ammettere un processo del genere, infatti, equivarrebbe a riconoscere la possibilità di una miracolosa “transustanziazione”. Ad ammettere quindi un pregiudizio, anzi, quasi il pregiudizio alla base di ogni altro pregiudizio, che Descartes non cessa mai di stigmatizzare, ad esempio, nelle sue invettive contro la nozione scolastica di «forma sostanziale».

¹⁷ G. Vico, *Prima risposta del Vico*, cit., p. x.

Rivolgiamo nuovamente la nostra attenzione a quel che abbiamo letto nel primo capitolo del *De antiquissima* riguardo all'*idea* quale *symbolum et nota* della *res*. Ad apparirci ora nella filigrana di questo passo, è, a ben guardare, non soltanto il volto di Aristotele, ma anche quello di Descartes. Verrebbe quasi da dire che, in questo passo, Vico fa “reagire” l’uno sull’altro, Aristotele e Descartes. Determinando, in aperto dissenso da Aristotele, il rapporto cognitivo *idea/cosa* in analogia con il rapporto di significazione *parola/idea*, Vico fa propria una fondamentale premessa della gnoseologia cartesiana: le idee non derivano dalle cose, così come una immagine deriva dal modello di cui è immagine. Infatti, se le idee sono segni delle cose, esse non intrattengono, con queste, un rapporto di somiglianza. La *similitudo*, cioè, non garantisce il riferimento. Osservata sotto questo profilo, l’analogia vichiana tra *idea* e *symbolum* o *nota* assume una connotazione “cartesiana”¹⁸. Non diversamente da quel che, in polemica con la tradizione aristotelico-scolastica, Descartes aveva compiuto, Vico scioglie il nesso di continuità ontologica tra mente e mondo. Rispetto alla premessa ontologica cartesiana, però, la differenza è di non poco rilievo. Affermando che l’*idea* è segno delle cose, così come le parole sono segni delle idee, Vico rifiuta, al contempo, la *distinctio realis* tra mente e mondo. A rigore, infatti, la tesi secondo cui, ciò che è corpo, è sostanza indipendente da ciò che è mente, e viceversa, esclude la possibilità del rapporto semantico. Un segno linguistico è qualcosa di sensibile-corporeo che rinvia, non soltanto a un altro corpo, ma a significati mentali, non corporei. Il rapporto semantico, in altri termini, postula la possibilità che tra corpo e mente si determini un passaggio: il segno è tale perché – letteralmente – “incorpora” un’“idealità”, rende sensibile il significato, sensibilizza il non-sensibile.

Determinando il rapporto cognitivo *idea/res* alla stregua di un rapporto semantico, Vico sembra voler *consentire* e, a un tempo, *dissentire* da Descartes: consentire con la critica delle «forme sostanziali», dissentire dalla premessa ontologica, su cui questa stessa critica fa perno, ovvero, il dualismo tra *res extensa* e *res cogitans*. Il richiamo vichiano alla dimensione del linguaggio va qui interpretato, a nostro avviso, come un *argumentum ad hominem*. Sugeriamo, con ciò, che, qualora si interpreti questa sottolineatura dell’indole semantico-linguistico della mente umana sulla scorta di evidenze largamente condivise della filosofia del linguaggio contemporanea, quando, insomma, lo si attualizzi eccessivamente, si rischia di non capirne il motivo. L’intenzione di Vico, qui, è far emergere l’impossibilità di stabilire una *distinctio realis* tra sensibile e non-sensibile. Di tale indistinguibilità, il nesso segno/significato, che ogni lingua istituisce *ad pla-*

¹⁸ Le osservazioni che stiamo svolgendo a margine di Vico evocano un tema cartesiano che, in questa sede, non può, come pur meriterebbe, venir affrontato. Ci riferiamo ad un passo nel *Mondo*, nel quale Descartes, dopo aver osservato che le parole, benché non abbiano «alcuna rassomiglianza con le cose che significano», «sono sufficienti a farci concepire cose», si chiede: «perché mai la natura non avrebbe potuto anch’essa stabilire un certo segno capace di suscitare in noi la sensazione della luce, quantunque quel segno non abbia in sé nulla di simile a questa sensazione?» (R. Descartes, *Le monde*, in: *Œuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, XI, Paris 1909, p. 4; tr. it. di G. Cantelli e M. Renzoni, *Il Mondo*, in: Id., *Opere*, cit., p. 3).

Sul problema cartesiano del criterio di verità nel *Liber metaphysicus* di Giambattista Vico

citum, costituisce l'esempio più ovvio, così ovvio da non poter esser trascurato da nessuno, nemmeno dal filosofo cartesiano. In ciò consiste la movenza essenzialmente "aristotelica" di quest'argomentazione anti-aristotelica di Vico. Non ci si lasci però fuorviare da tale ovvietà. Dalla determinazione della mente in termini linguistico-semantici, Vico non trae la conseguenza che pare la più ovvia. Non trae cioè la conseguenza che, essendo le *ideae* pari a *placita* linguistici, la conoscenza umana non possa giungere più in là di quel che è convenzionalmente giustificato, ossia del verosimile o probabile. Vico trae una conseguenza di segno diametralmente opposto. Infatti, non appena paragonate le *ideae* ai *verba*, afferma (ripetiamo la seconda parte del brano già citato):

Dunque, come *legere* è l'atto di chi raccoglie gli elementi della scrittura di cui si compongono le parole, così *intelligere* è il raccogliere tutti gli elementi della cosa, dai quali ne giunge ad espressione l'idea perfettissima.

A centro di questo passo sta, ancora, il fenomeno della significazione linguistica. Fenomeno che, però, viene posto in analogia a una conoscenza, non già approssimativa o soltanto probabile, bensì «perfetta». Si deve tener conto, al riguardo, che *intelligere* è un vocabolo appartenente al registro lessicale onto-teologico del *De antiquissima*, designa cioè una prerogativa della *mens divina*¹⁹. Non diversa connotazione metafisica ha l'espressione *idea perfectissima*, la quale, evidentemente, sta per una conoscenza che, con il conosciuto, intrattiene un rapporto di così indefettibile adeguazione, da escludere la possibilità stessa dell'errore. La domanda è allora inevitabile: perché questa singolare analogia tra *legere* umano e *intelligere* divino? Più precisamente: per quale ragione Vico scorge la traccia dell'intelletto divino, e della sua intrinseca *perfectio*, proprio nel rapporto semantico – e quindi non naturale, ma convenzionale – tra mente e mondo? È una questione che – è evidente – investe il centro del pensiero di Vico. Va da sé, quindi, che possa trovare risposta in luoghi della sua opera ben più noti, e frequentati dalla critica, di quello su cui stiamo qui ragionando. Non è però infruttuoso riflettere sul modo in cui la questione si pone in un testo giovanile come il *De antiquissima*. Un testo nel quale, non avendo ancora avuto luogo talune celebri «scoperte» della *Scienza nuova*, l'originario problema cartesiano, onde Vico è stato indotto a compierle, appare in modo più nitido.

Osserviamo perciò più da vicino il passo appena citato. Poniamo attenzione, in particolare, all'aspetto del *legere* che vi viene messo in rilievo, vale a dire, il *colligere elementa scribendi*, il raccogliere, collegandole, le lettere dell'alfabeto. Un rilievo, *prima facie*, piuttosto enigmatico. Non si comprende perché mai, della significazione linguistica che ha luogo in occasione della lettura, Vico isoli

¹⁹ Cfr. G. Vico, *De antiquissima*, cit., pp. 22 s.: «*Intelligere* è lo stesso che leggere perfettamente, conoscere apertamente. Si diceva cogitare nel senso in cui in volgare diciamo: "pensare" e "andar raccogliendo"»; cfr. anche, ivi, pp. 24 s.: «*Scire* significa comporre gli elementi delle cose; quindi, della mente umana è proprio il pensiero (*cogitatio*), della divina l'intelligenza (*intelligentia*)».



Pierpaolo Ciccarelli

proprio questo aspetto. È infatti evidente che il transito dal segno al significato – l'«intendere» umano, da Vico chiamato *cogitare*, per distinguerlo dall'*intelligere* divino²⁰ – non si determina già nel momento in cui, leggendo, colleghiamo le singole lettere di una parola. Compitare o sillabare o, come s'usa dire, “fare lo *spelling*” è, in realtà, un *legere sine cogitatione*. A osservarla con attenzione, quindi, l'analogia tra *legere* umano e *intelligere* divino risulta ancor più inaspettata di quanto già non apparisse sulle prime. Con la *perfectio* del sapere divino, Vico mette in rapporto, non semplicemente un sapere imperfetto, come quello sedimentato nella lingua; mette bensì in rapporto un “momento” della significazione linguistica che, *prima facie*, tutto sembra, fuorché un sapere, sia pure imperfetto. Non sembra un sapere, nemmeno imperfetto o soltanto probabile, perché, quello del *colligere elementa scribendi*, è, in realtà, un atto di “non intelligenza”. Il paradosso è evidente: Vico stabilisce qui un'analogia tra il sapere divino e non-sapere umano. Paradosso che, certo, quando si legga l'opera vichiana “a ritroso”, potrebbe non apparire così sorprendente. Si sa, infatti, che il tema dell'«ignoranza» e della correlativa «scienza», già nel *De Uno*, ma soprattutto nelle diverse redazioni della *Scienza nuova*, andrà incontro a decisivi svolgimenti. Basti qui ricordare la massima *homo non intelligendo fit omnia* nella parte sulla «Logica poetica» nell'ultima *Scienza nuova*²¹. Per la ragione poc'anzi accennata, però, vogliamo qui tener fede al nostro proposito di non interpretare il *De antiquissima* “a ritroso”, muovendo cioè dalla *Scienza nuova*. Vogliamo, all'opposto, rendere comprensibile la paradossale analogia vichiana mantenendola nell'orizzonte del problema cartesiano entro cui essa, nel testo, si presenta di fatto collocata. A tal fine, proponiamo di spiegarla sulla scorta di un esempio che, tolto a commento di un «filosofo dell'infanzia»²², indagatore della *logica puerorum*, non corre il rischio di essere troppo stravagante: l'apprendimento della lettura da parte del bambino. È infatti caratteristico di chi impara a leggere, compitare le parole, pronunciare cioè separatamente i suoni corrispondenti alle lettere che compongono i vocaboli. Esercitandosi nel *colligere elementa scribendi*, il bambino acquisisce la capacità, in lui non ancora presente, di associare a ciascun segno scritto un significato determinato. Alla mente in via di formazione, il segno linguistico si presenta anzitutto come cosa tra le cose, come una pura e semplice grafia priva di rinvio al significato. Ciò che il bambino vede, prima dell'apprendimento della lettura, non è ancora il segno *in quanto* segno: apprendere a leggere equivale anzitutto a saper vedere la grafia *in quanto* «significante» di un «significato». Va da sé che, evocando l'esempio dell'apprendimento della lettura, suggeriamo anche che il *colligere elementa scribendi*, nel passo del *De antiquissima*, racchiude in sé un tema destinato ad occupare il centro dell'*opus maius* vichiano: il tema “glot-

²⁰ Cfr. nota precedente.

²¹ G. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), cit., pp. 486 s.

²² «Vico, al contrario [di Descartes.], potrebbe essere definito il filosofo dell'infanzia, del mondo dell'infanzia come dell'infanzia del mondo» (A. Pons, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, tr. it. di P. Cattani, ETS, Pisa 2004, p. 56).



togonico”, concernente cioè l’origine della significazione linguistica. Qui nel *De antiquissima*, però, tale tema si presenta all’interno di una cornice concettuale “ontoteologica” che sembra ben diversa da quella “antropologica” che, stando a interpretazioni largamente accreditate, contraddistingue la *Scienza nuova*. Pertanto, anziché spiegare – ripetiamo – il passo del *De antiquissima* sulla scorta delle più tarde «discoverte» vichiane, è necessario soffermarsi, e chiedersi: che cosa, precisamente, rende paragonabili il *colligere elementa scribendi* e la *mens divina*?

Prendiamo di nuovo in considerazione concetto di *idea perfectissima*. Il superlativo di *perfectum* sta evidentemente a significare che la nozione di *idea* è da intendersi in senso ontoteologico. Si tratta, come si è detto, di una *idea* costituita in modo da escludere la possibilità di rivelarsi erronea o inadeguata. Ora, un’*idea*, per essere detta *perfectissima*, ossia compiutamente adeguata alla *res*, deve evidentemente soddisfare una condizione negativa: non essere ontologicamente distinguibile dalla *res* di cui è *idea*. L’idea «assolutamente perfetta» di una cosa è la cosa stessa. È questa, a ben guardare, la *ratio* sottesa alla definizione dell’*intelligere* divino come *colligere omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimitur idea*. Affermando che l’intellezione divina è la sintesi di «tutti gli elementi della cosa, dai quali ne giunge ad espressione l’idea perfettissima», Vico identifica il processo onde la cosa giunge a essere e quello onde essa viene afferrata concettualmente. L’esprimersi dell’idea e il venir ad essere della cosa sono, nell’orizzonte dell’*intellectus archetypus* divino, un unico e medesimo accadimento. Tra l’essere della cosa e la sua manifestazione nell’idea v’è pura e semplice identità e, dunque, indistinguibilità. Al cospetto di Dio, cioè, il cosiddetto “in sé” della cosa non è altro che il presentarsi della cosa stessa alla mente. Donde l’infallibilità ontologica di Dio, l’impossibilità di principio di venirsi a trovare in errore. Se, in altre parole, in Dio, conoscere e fare sono la medesima cosa, è a priori escluso che la sua *mens* dia luogo a “rappresentazioni”, ossia a *ideae* tali che, essendo ontologicamente distinte dalle *res*, possano, per ciò stesso, risultare, o ad esse conformi, o da esse difformi.

Torniamo ora a osservare il particolare aspetto della significazione linguistica richiamato prima, ovvero l’atto di collegare le lettere compiuto da chi sta imparando a leggere. Va prestata attenzione, in particolare, alla peculiare attività di astrazione che vi si svolge. Astrazione che non consiste, come nel caso di chi sa già leggere, nell’intendere il significato della parola. Consiste bensì nell’unificare, mediante la pronuncia, la percezione visiva delle diverse lettere. A ogni singola lettera che pronuncia, il bambino unifica, proprio grazie all’emissione di un suono determinato, quel che gli si presenta alla vista. Pronunciando una *vox*, egli ne fa il “rappresentante” delle molteplici grafie in cui una lettera, ad esempio: “a”, può presentarsi. L’atto di fonazione: “a!” dà infatti espressione, tanto alla grafia “a” che si presenta, ad esempio, nella parola “cane”, quanto a quella che sta all’inizio di “albero”, al termine di “luna” e così via. Facciamo però attenzione. Abbiamo ora detto che, un determinato suono, ad esempio: “a!”, è «rappresentante» di diverse grafie che si danno a vedere nelle diverse parole. Ma ciò non significa, evidentemente, che la pronuncia: “a!”, sia la rappresentazione o *idea*

di tutte le “a” empirico-sensibili. In altri termini, ancor più ovvi: la pronuncia: “a!” , non è il concetto astratto di “a”. Men che meno, pronunciando: “a!” , viene inteso un significato mentale “a”. Lo capiamo subito se prestiamo attenzione alla differenza tra la pronuncia di singole lettere quando, per qualche motivo, facciamo lo “*spelling*” di una parola (ad esempio: “c!” , “a!” , “n!” , “e!”) e la pronuncia, per così dire, fluida, senza interruzioni, della parola intera (‘cane!’). In quest’ultimo caso, a venir pronunciato, è un segno già costituito, dunque un segno che è associato a un significato astratto. La pronuncia delle parole ha cioè carattere semantico-rappresentativo: le parole pronunciate significano, intendono e, quindi, in questo senso, “rappresentano” qualcosa. Non c’è dubbio che questa semanticità rappresentativa è essenziale al funzionamento delle parole e, più in generale, del linguaggio. Eppure, proprio la funzione semantico-rappresentativa è assente dalle lettere dell’alfabeto. Gli *elementa scribendi* sono certamente segni e, tuttavia, non significano nulla di determinato. Per farne risaltare questa singolare caratteristica, potremmo chiamarli, con un ossimoro, “segni asemantici”, o anche “nudi segni”. “Nudi” nel senso che non posseggono alcun “rivestimento” semantico. “Puri segni”, o “segni nudi” che, benché privi di significato, costituiscono, nondimeno, gli *elementa*, vale a dire, i «principi» o le «cause» grazie alle quali sorgono *verba* provvisti di significato.

Se, ora, sulla scorta della breve analisi fenomenologica che ne abbiamo appena compiuto, accostiamo il *colligere elementa scribendi* all’*intelligere* divino, riusciamo finalmente ad afferrare la *ratio* dell’analogia vichiana. Come abbiamo prima osservato, l’intellezione divina, collegando *omnia elementa rei*, produce una *res* che è, in se stessa, *idea*. Ebbene, il *legere* umano, nell’atto di compitare le *litterae*, produce anch’esso qualcosa, la *vox*, che assolve ad una funzione, per così dire, “ideativa”, ossia astraente e unificante. Funzione “ideativa” che, però, al pari dell’*idea perfectissima* espressa dalla mente divina, e diversamente dalla *cogitatio* umana, ha carattere non-concettuale, ovvero non-rappresentativo. Ha carattere non-concettuale o non-rappresentativo perché, tra la pronuncia della *littera* e le diverse grafie in cui questa si manifesta, non sussiste *distinctio realis*: tanto l’unità sonora, quanto le molteplici grafie sono, infatti, entità corporeo-sensibili. Quel che, dunque, induce Vico ad accostare analogicamente attività così diverse e *prima facie* incommensurabili, quali il *legere* umano e l’*intelligere* divino, è il fatto che, in entrambi i casi, hanno luogo «idee» la cui peculiarità consiste nel non essere rappresentazioni di qualcosa. Tanto l’*idea perfectissima* prodotta dall’*intelligere* divino, quanto la pronuncia delle lettere dell’alfabeto nel *legere* umano non si riferisce intenzionalmente a qualcosa. O, per meglio dire, il riferimento intenzionale, la “cosa stessa” è l’atto di intelligenza, in un caso, è la pronuncia dell’*elementum scribendi*, nell’altro. Per ciò stesso, non ha luogo la divaricazione, costitutiva del rappresentare, tra l’atto di rappresentazione e la cosa rappresentata. Donde, l’esser immune da errore, che consente a Vico di individuare nel *verum-factum* un criterio di verità alternativo a quello stabilito da Descartes.