



## Ercole come *inventore* della storia: l'eccezionalità delle dodici fatiche come paradigma di «eroica poetica» nell'interpretazione di Giambattista Vico

Hercules as *Inventor* of History: the Twelve Fatigues as a  
Paradigm of 'heroic Poetry' According to Giambattista Vico

TIZIANO F. OTTOBRINI

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)  
tiziano.ottobrini@unicatt.it

Recibido: 29/06/2019 — Aceptado: 07/11/2019

**Sommario** ▪ Il presente saggio indaga le dodici fatiche di Ercole in quanto *heros* (semidio, perché figlio di un dio e di una donna): Giambattista Vico coglie in questo tratto la caratteristica qualificante del ciclo delle dodici imprese, considerate come soglia tra l'ordine umano e l'ordine divino. Di qui le singole fatiche sono lette come uno stadio del percorso con cui l'uomo tende al divino, emancipandosi dall'animale verso la vita civile: le stalle di Argia rappresentano la conquista di uno spazio pulito, adatto alla vita associata, la vittoria sul leone nemeo rappresenta il trionfo sulle fiere, la vittoria sull'idra di Lerna rappresenta il disboscamento di zone inadatte a ospitare città, etc. In questo modo Vico rovescia il paradigma biblico ed esiodeo, che vedeva nella fatica del lavoro la condanna di un peccato primordiale, proponendo invece una concezione positiva del lavoro, quale strumento con cui la natura umana si emancipa nella piena fioritura della sua potenzialità.

**Parole-chiave** ▪ Vico; Ercole; fatiche; lavoro

**Abstract** ▪ The essay focuses on Giambattista Vico as philosophical interpreter of the 12 labours of Hercules. This overall focus is mainly expressed in his view on Hercules as *heros* (demigod): since he is more than human but less than divine, his fatigues are a middle way between history and eternity, so that they aim at leading humanity towards gods. From a speculative point of view, not only are the labours a mythical story but they are the steps which establish the rules of civil life: actually, by his *athla* Hercules wins wild animals and cuts down unwelcoming forests so to found cities for civil life. As a result Vico points to *labor* generally in a positive way: while the Holy Bible and Hesiod wanted it to be a complete condemnation, Vico tends to consider work as a means of bringing human nature to its full flourishing.

**Keywords** ▪ Vico; Hercules; labours; fatigues



[...] dann sind wir auf der Erde erwartet worden  
 (W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*,  
 Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1974, Bd. 1/2, p. 694)

## 1. Prolegomeni alla questione<sup>1</sup>

Con ansia sublime ascoltate, leggete, meditate; affrontate fatiche erculee: con queste parole tolte della prolusione *De mente heroica* profferita il 18 ottobre 1732 alla presenza degli studenti dell'Università di Napoli, Giambattista Vico presentava l'eccellenza della teoria delle dodici fatiche di Ercole nel farsi della storia dell'uomo: non mera etiologia ma stadî e sintesi umano-divina della condizione di civiltà<sup>2</sup>. Il luogo citato<sup>3</sup> di quello che è il suo testamento spirituale fa, infatti, risuonare gli echi non solo del passato ma anche del mondo presente e di quello futuro sotto lo stigma di Ercole, in quanto espressione solenne dello sforzo che deve segnare in ogni epoca il *conatus* dell'uomo a farsi sempre più uomo, nell'affrancamento dalla condizione ferina verso la piena maturazione della goccia di eternità divina che giace in lui.

Merita di fermare *recta uia* il fuoco dell'attenzione sul debito che Vico contrae verso la figura mitica ed eroica di Ercole giacché questi, in qualità di *clientelarum character* (come più volte Vico lo definisce già nel *De constantia* e poi nella *Scienza nuova*<sup>4</sup>) fornisce il paradigma insigne dell'itinerario che ha condotto l'uomo alla vita sociale e associata mediante le conquiste del proprio lavoro. Proprio lo Ercole delle fatiche — ben più che lo Ercole presentato al bivio tra Virtù e Vizio — sollecita l'attenzione di Vico, stante che il ciclo delle imprese mette in risalto la positività dell'intervento umano sul farsi della propria condizione; Ercole è, infatti, non solo il fondatore di molte città che danno ospitalità in sé agli uomini — in questo gli uomini possono essere intesi *clientes* di Ercole medesimo — ma anche il risultato della fondazione di uno

<sup>1</sup> Ringrazio il *referee* e M. Farina.

<sup>2</sup> Le principali fonti antiche del *dodekathlos* cui verrà fatto di attingere sono, oltre a Apoll. 2.5.1–12, D.S. 4.10.7; Hyg. *Fab.* 30; Pediasim. *De duodecim Herculis laboribus*; Tz. *Chil.* II, *passim*; per altri riferimenti, come la *Tabula Albana*, cf. Scarpi & Ciani 1996<sup>1</sup>: 507, n. [73] ad 4.12 di II, 4.

<sup>3</sup> Cf. Visconti 1996: 164–169.

<sup>4</sup> La *Scienza nuova* (in esteso: *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti*) verrà citata — ove non diversamente indicato — seguendo l'edizione terza del 1744, come riportata in Sama & Vitiello 2012. Per l'edizione prima del 1725, altresì, verrà adottato il riferimento *in extenso* a libro e capitolo.

spazio civilmente abitabile è l'esito di una conquista sudata e faticosa, in cui la mano è rilevante tanto quanto l'ingegno:

se anche l'uomo avesse il doppio dell'ingegno e non avesse la mano, «organo de li organi», non esisterebbero dottrine, istituzioni, edifici e città

sintetizzava bene la famosa pagina di Giordano Bruno<sup>5</sup>.

Entro queste coordinate, quindi, l'intero percorso delle fatiche di Ercole si dipana come la via che ha condotto l'uomo a vivere civilmente, conquistando con il proprio sforzo la piena maturazione della sua natura umana; ogni fatica sarà da intendere come la tenzone tra l'uomo e la natura selvaggia e recalcitrante, nell'incedere vittorioso della forza e dell'intelletto umani contro fiere e selve verso lo spazio civile e civico della città — di quelle molte città che *ab antiquo* vantavano Ercole come proprio ecista.

Tale *itinerarium hominis in Hominem* mostra che nella riflessione del Napoletano il lavoro non sarà più il castigo lapsario per la caduta dalla condizione edenica dei tempi adamitici o la sanzione della perdita età dell'oro esiodea, bensì il prezioso mezzo con cui realizzare le istanze più profonde della natura umana.

## 2. Ercole in quanto *hērōs*

In prima istanza occorre valutare la specificità della prospettiva secondo cui Vico accosta la figura e il mito di Ercole: non semplicemente quale un eroe ma, *stricto sensu*, quale uno *hērōs* (ἥρωες), nell'accezione greca del termine. Se, da un lato, il senso vulgato di eroe rinvia in modo generico alla condizione di eccellenza e coraggio di chi ne è insignito, dall'altra parte è notorio che il senso greco dello *hērōs* pertiene a una sfera semantica ben connotata e molto diversa, giacché interviene a designare i semidèi; *rebus sic stantibus*, potrà dirsi greicamente eroe quel soggetto mitico (oppure mitologico) nato o da padre divino e madre umana o, per contro, da padre umano e madre divina. In questa luce, Ercole è un eroe anzitutto perché semidio, in quanto figlio di Zeus (dio) e di Alcmena (donna), in un atto di concubinato fedifrago nei confronti di Era, la dea paredra e consorte di Zeus.

Invece di configurarsi come un mero orpello erudito, questa osservazione — spesso trascurata nella letteratura critica di argomento — risulta

<sup>5</sup> Intorno a questo notorio effato (dalle ascendenze albertiane e dai riverberi leonardeschi) della *Cabala del Cavallo Pegaseo* e sulla sua umanistica interpretazione nell'interno della lucreziana *impigra mens* (Lucr. 5.452), cf. Cacciari 2019: 61.

essere decisiva per compiutamente inquadrare non solo il «ciò di cui si dice» (il ciclo delle fatiche erculee) ma, in modo segnato, per connotare su quale piano si inserisca la loro ermeneutica: la teoria delle dodici fatiche, infatti, è anzitutto l'impresa non di un dio né di un uomo bensì di un semidio<sup>6</sup>. Proprio perché il semidio è, *quo talis*, in parte uomo e in parte dio, la serie delle fatiche di Ercole richiederà pertanto di essere indagata nei termini di imprese a mezzo tra terra e cielo, più che umane (tanto da richiedere qualità sovrumane per essere portate a termine con esito fausto) ma, al contempo, meno che divine (giacché un dio non conosce la fatica e, in linea di principio, non abbisogna di sforzo per ottenere quello che vuole). Di qui si comprende in modo lucido che il ciclo delle fatiche viene a collocarsi come un ponte ideale tra il piano della storia e quello dell'eterno, disegnando un grande arco che vuole significare lo sforzo dell'uomo per farsi più-che-uomo, quasi indian-dosi, almeno nei limiti che l'approssimazione concede all'umanità nei suoi limiti creaturali e ingeniati. Entro tali coordinate, Ercole costituirà all'attenzione di Vico, quindi, un punto di vista assolutamente privilegiato per illustrare il grande slancio — non privo di fatica e sforzo — con cui l'umanità ha cercato di elevare il proprio lignaggio dalla mera e contingente condizione di natura, lungo il percorso ripido ma glorioso che porta l'uomo a farsi più-che-uomo, cioè a dire civilmente umano.

Sangue (umano) e icore (divino), pertanto, scorrono nelle vene di Ercole in quanto eroe; così, la serie delle dodici fatiche viene a connottarsi come l'espressione dei tentativi di vincere gli ostacoli e i nemici per guadagnare agli uomini uno *status* superiore a quello dell'uomo in condizione di natura. Mette conto di segnalare da subito che tale processo di iniziazione alla civiltà e al con-vivere politico non è inteso da Vico nella figura di Ercole in termini meramente allegorici, come invece era stato appannaggio ad esempio di Coluccio Salutati, il cui nome chiede di essere evocato per aver vergato un'articolatissima opera — incompiuta — proprio circa il tema qui agitato (intitolata *De laboribus Herculis*). Il cancelliere fiorentino, infatti, dopo una breve sezione volta a trattare *De genealogia deorum* (à la Boccaccio), trascorre a esercitare una minuta allegoresi delle vicende di Ercole, di cui arriva

<sup>6</sup> Avvista e conviene sull'importanza dell'eroicità nell'ermeneutica mitologica di Ercole — pur senza svilupparne il tratto — anche Alain Pons, per cui cf. Pons 2004: [109]-129, qui 116 e n. 4.

a computare trenta fatiche<sup>7</sup>. La specificità della posizione vichiana muove dalla constatazione che il mito è non una semplice trasposizione o una narrazione favolosa di un correlativo oggettivo bensì è il modo espressivo tipico di un'età così remota da precedere l'era segnata dall'argomentazione logico-razionale<sup>8</sup>. A tal proposito, basterà qui richiamare che il mito — in tutte le sue articolazioni e iridescenze — è assunto da Vico come privilegiato canale di espressione nel tempo in cui campeggiava la forza immaginativa<sup>9</sup>, colta con un incremento di senso nel caso di Ercole. Questi, infatti, è sì un eroe ma non è solo un eroe tra i tanti bensì si qualifica come un eroe *primus inter pares*; tale carattere di eccellenza gli proviene dalla sua stessissima condizione, testimoniata *juxta modum* dal nome che porta<sup>10</sup>. Ercole (Ἡρακλῆς) è stato a lungo ricondotto — invero con fallacia — allo stesso etimo da cui muove il latino *servare* / *servus* quanto alla prima parte, mentre la seconda si lascia comodamente ridurre al greco κλέος («gloria»). Pur

7 Coluccio, dopo l'episodio di Scizia (xxviii fatica) e le stalle di Argia (xxix), perviene a scrivere (xxx fatica) *De Thessalia, quam inundatam paludem dicitur Hercules ruptis montibus siccam tellurem et agrum frugiferum reddidisse, labore trigesimo* (cap. xxxvii p. 368 Ullman). Giace evidente che, così facendo, verranno certamente ricomprese in unità tutte le prodezze di Ercole ma, per converso, si perderà di vista dal punto di vista numerologico l'eccellenza del numero di dodici in cui la tradizione ha voluto fissarle (*ab initio* ne constavano 10; l'ampliamento sarà dovuto al fatto che l'uccisione dell'idra di Lerna — II fatica — è invalidata da Euristeo perché Ercole poté contare sull'aiuto dell'*eromenos* Iolao / Licinio e perché nella pulizia delle stalle di Argia — V fatica — percepì un compenso): 12 come gli dèi poziori («dodici gran principî divini di tutte le cose umane de' gentili», *Scienza nuova* I v 6 intr. [p. 281]) e, parimenti, 12 come le Tavole della Legge e 12 come gli astri dello Zodiaco («pro duodecim signis celestibus, quæ quotannis Sol permeat, duodecim statuuntur labores Herculis» si legge in G. J. Vossius, *De theologia gentili et physiologia christiana siue de origine ac progressu idolatrie*, II 15, p. 142). Sotto questo cono di luce, infatti, l'aritmetologia delle fatiche si presenta come la nuova legge scolpita nei cuori degli uomini sulla via della civiltà e il percorso luminoso che conduce la ferinità postlapsaria all'ordine della *ciuitas*, per cui cf. Pons 2004: [109]–110 e 115.

8 Sulle movenze del linguaggio di Vico, resta valido nella sua prospettiva complessiva Cantelli 1986.

9 Cf., consentaneo con i nostri interessi, almeno Pons 2004: 110–113.

10 Va notato che, se la seconda parte del composto del nome di Ercole è sempre parsa trasparente, la prima invece non ha mancato di interpretazioni anche divergenti; basterà qui fare menzione dell'ipotesi — ancora suffragata da Coluccio Salutati nel *De laboribus Herculis* — per cui «dicitur enim Grece Hercules quasi 'gloria litis' Latine. 'Her' enim 'lis', 'cleos', 'gloria'» (I, II, p. 93, ll. 9–10; nel *Fragmentum*, alle ll. 1–5 la prima parte del nome «her-» è, infatti, paretimologicamente ricondotta al greco ἔρις, «lite, contesa»): il nome, pertanto, evocherebbe le fatiche come *contesa* tra Ercole e i diversi contendenti.

prescindendo d'altro, a livello fonetico questo accostamento si è mostrato inattendibile allorché il Lineare B ha permesso di conoscere la forma con cui in miceneo (seppure in composizione) doveva presentarsi quello che nel greco storico sarebbe diventato ἥρωας; a Pilo già sul finire dell'età del bronzo, infatti, da una tabella (PY Tn 316.5)<sup>11</sup> è testimoniato — in grafia sillabica — ti-ri-se-ro-e (Τρισήρωι uel similia, flesso in forma dativale: «al Tre-volte-eroe»)<sup>12</sup>. Quale che fosse l'accezione e l'identità da ascriverle, la forma in oggetto evidenzia che non si ha traccia di digamma, quale sarebbe invece da presupporre per suffragare una qualche affinità con il latino *servus*, conservativo della fricativa labiodentale sonora (qui in posizione intervocalica). Sarà sufficiente questo per far cadere l'accostamento tra *servus* e ἥρωας (il quale ultimo è sia presente nel nome di Ercole sia gli è collegato perché Ercole è un eroe). Poste queste condizioni, deve essere piuttosto sostenuta l'affinità tra ἥρωας e la dea Era (Ἥρα): Era è infatti la moglie legittima di Zeus, di cui Ercole è figlio. In questo modo, Ercole può ben dirsi «gloria di Era» secondo il significato del suo nome, se è vero che egli — quantunque figlio illegittimo — verrà assunto da Era presso la sua corte, una volta aver sposato Ebe.

Solo ponendoci da questa prospezione, quindi, risulterà possibile apprezzare in filigrana il rapporto che opera una *reductio ad unum* di eroe, Era ed Ercole: essere eroe comporta un rimando alla dea Era e ciò è effettivo nel caso di Ercole fin dal suo *nomen loquens*. Una volta aver compiuto le fatiche, infatti, e aver affrontato altre imprese, Ercole non conosce la morte, perché è assunto ai cieli proprio per volere di Era<sup>13</sup>. Consta dunque che Ercole non è riducibile sul piano degli altri eroi, perché questi ultimi sono mortali; e che Ercole non fosse mortale come loro è ulteriormente certiorato in antico dalla notizia che non si dava traccia del reperimento delle spoglie di Ercole, come invece

11 Qui occorre come destinatario di un vaso d'oro, menzionato prima di un do-po-ta (Δο(μ)σπότηι) destinatario di un catino d'oro. Si trova anche un ti-ri-se-ro-e destinatario di olio di rose in PY Fr 1204 e si ha pure, in forma semplice, e-ro-e a Cnosso (KN Sc 244, testo tuttavia lesionato). Per la questione, cf. Milani 2005: 208 e nn. 94–95.

12 Hemberg 1954: 172–190, segnatamente 179–180.

13 Sull'immortalità di Ercole (o, piuttosto, sulla sua condizione di morto immortale alla maniera di Osiride) e, correlativamente, circa l'intervento di Era in queste vicende sottrattive della morte, cf. in specie Hdt. 2.42 e Plu. 26.364F e 49.671E), oltre a Brelich 1958<sup>1</sup>: 289 e 307.

capitava per altri eroi pur degni di massimi onori come Teseo, *patronus* di Atene e dell'Attica<sup>14</sup>.

*Rebus sic stantibus*, si potrà affermare a ragione che Ercole è un eroe più eroe degli altri eroi: egli, infatti, compendia in sé il crinale del suo tempo, che segna la transizione dai tempi vichianamente eroici ai tempi vichianamente umani; Ercole con il suo intervento guadagna modi e spazi all'uomo ormai capace di vivere associato in città e, ciò fatto, dilegua dalla scena della storia. Invero, Ercole «scompare all'alba dei 'tempi umani' ma la sua *mens heroica* resta viva»<sup>15</sup>, come un possedimento almeno potenzialmente perenne, giacché la civiltà è una fiaccola che, una volta accesa, campeggia per sempre — se custodita. Ecco allora che incomincia a profilarsi come il vero bivio presidiato da Ercole sia quello tra civiltà e in-civiltà o, ancora, quello tra il tempo dell'eroismo mitopoietico e il tempo della storia<sup>16</sup>.

Sulla scorta della centralità che Vico ascrive alla figura dell'eroe in parola, quindi, ben si comprenderà a questo punto in quali termini il Michelet potesse guardare a Ercole come all'eroe del lavoro nella *Bible de l'Humanité*: «l'eroe divinizzato della Grecia è il Lavoratore!»<sup>17</sup>. Accogliendo la correzione di Jean-Pierre Vernant<sup>18</sup>, si potrà asserire che Ercole

<sup>14</sup> Dettagliato riscontro è in Neri 2010: 92–96. Va ricordato che l'eccezionalità dell'immortalità di Ercole — da cui promana la sua preminenza tra gli eroi — è confermata dal fatto che anche Alcmena, sua madre naturale, non lasciò spoglie umane, come riscontrabile in Plu. 46.577F, in quanto verisimilmente ghermita alle Isole dei Beati da Ermes (così almeno secondo la ricostruzione del testo di Plu. 20.271B–C da parte del von Wilamowitz). Cf. Neri 2010: 220–222.

<sup>15</sup> Pons 2004: 126.

<sup>16</sup> Che Ercole non fosse solo *uno* degli eroi ma un eroe poziore tra gli altri eroi era già un riscontro antico, se è vero che Pindaro poteva usare proprio in riferimento al solo Ercole l'apparentemente singolare espressione di ἥρωος θεός (*Nem.* 3.22); colta nella sua significazione *ad litteram*, infatti, questa risulterebbe incomprensibile, ove non contraddittoria: Ercole come semidio-dio! Come intende correttamente Brelich (1958<sup>1</sup>: 286–288), il senso complessivo che il Tebano vuole trasmettere è che Ercole è sì un semidio (in ragione della sua genealogia) ma, per le sue qualità, è molto più vicino agli dèi che non agli altri semidei; perciò è un semidio che non è solo a cavaliere tra dèi e uomini ma, anche, è a metà tra i primi e gli dèi, tanto da essere un semidio pressoché divino.

<sup>17</sup> Cf. a questo proposito Pons 2004: 119 e soprattutto n. 9, ove si mette bene in luce anche l'eccesso della deriva interpretativa di Ercole come eroe-operaio ed eroe-popolo, menda da cui il Michelet non sempre riesce ad andare esente.

<sup>18</sup> Vernant 1970: 175: «il greco non conosce alcun termine corrispondente a 'lavoro'. Una parola come *πόνος* si applica a tutte le attività che esigono uno sforzo penoso, e non solo ai lavori che producono valori socialmente utili. [...] e Ercole non è un lavoratore». La prospettiva tracciata da Vernant è condivisibile in tanto in quanto evita facili

è inteso come l'espressione non già del lavoratore *stricto sensu* (la quale, peraltro, sarebbe una interpretazione deflattiva, che impoverirebbe in modo esiziale il significato di cui Ercole è contesto, schiacciandolo su un piano poco più che sociologico) bensì quale radicale emergenza del conato che fonda la società, promuovendo l'umano sul tratto ancestrale dei *bestioni* che, latente, accetisce in ogni uomo. In questo orizzonte di senso il ciclo delle fatiche non potrà che trasfigurarsi da mera narrazione fabulosa a logo veritativo del farsi dell'umanità (*intelligendo fit omnia*), cogliendo nel grande arazzo che è la vicenda erculea il filo d'oro della sua posizione ancipite tra il tempo degli eroi e il tempo degli uomini. Qui infatti consiste il reale *turning point* in cui si colloca ed è decisivo il *typus* di Ercole (il vero bivio di Ercole è questo), quello cioè che immette alla conquista del tempo della storia, dove l'angelo della storia guarderà avanti senza nostalgie del mito e della leggenda<sup>19</sup>. L'uomo succede agli eroi ma da questi, per il tramite di Ercole, loro ultimo e più insigne esponente, riceve la consegna e il dono della via per farsi umano fino in fondo, ovvero civile, grazie alle conquiste che Ercole medesimo affida loro: foreste dissodate, fiere e mostri soppressi, città in cui vivere da cittadini. Su queste basi Vico poteva scrivere:

cacciatori di fiere, non già per vaghezza, ma per questa umana necessità: che i postati non potevano, fuggendo, campar dalle fiere come i vagabondi empi, ma fermi dovevano difendere sé e le loro famiglie (onde forse agl'italiani venne «caccia» dal cacciare le fiere, non dalle loro tane, ma da' primi lor abituri): il perché uccidono fiere Ercole, Teseo ed altri eroi. (*Scienza nuova* I v 6, v)

E ancora, *infra*:

questo, e non altro, è 'l fuoco che i giganti atterrati mandano da sotto i monti, ed è quello onde vomitano fiamme l'Idra, i dragoni d'Esperia e di Ponto, il liono nemeo, che tutti, come sopra abbiám detto, significano la terra ridutta col fuoco alla coltura. Alle quali favole aggiugniamo qui la Chimera, che è la più ben intesa di tutte, con la coda di serpente e 'l corpo di liono, che vomita fuoco, uccisa da Bellerofonte, che a questo tempo è da porsi: che dovette essere altro Ercole in altra parte di Greci. (*Scienza nuova* I v 6, vi)

Come si evince facilmente, i due caratteri peculiari delle fatiche di Ercole vengono portati a evidenza: egli è una figura *erga omnes* — capace

anacronismi e coglie nella sua complessità il piano interpretativo più consono a Ercole, che Vico assume e valorizza *de plano*, cioè a dire Ercole come campione dell'intervento modificatore sulla natura e dell'istitutore morale dei costumi civili ben oltre ogni riduzionismo sociologico.

<sup>19</sup> Sul tempo della leggenda come intermedio tra la storia e il mito — nascendo dalla storia, di cui però perde il colore per la remota antichità — cf. Brillante 1981.



di sintetizzare lo slancio vitale di genti le più diverse verso la conquista della civiltà — e, inoltre, può essere vantato da più città come eroe fondatore perché egli è stato il fondatore non di una città ma della Città, in cui si riverbera l'essenza del vivere politico e sociale. In questo senso avremo recuperato il messaggio autentico delle fatiche dello Ercole di Vico: plasmare la natura che è fuori dell'uomo per plasmare contestualmente la natura interna dell'uomo — la sua etica, che lo fa Uomo.

### 3. Le dodici fatiche a fondamento della civiltà

Una volta aver collocato Ercole nella cornice dell'eroicità vichiana che gli compete, consta che, sotto il linguaggio poetico, il ciclo delle imprese interviene a effigiare la conquista della convivenza civile contro le forze della natura. Proprio perché Ercole è animato dal carattere del «fondatore di popoli»<sup>20</sup>, la serie delle imprese chiede di essere reinterpretata come l'addomesticamento delle ostilità ambientali per mezzo dell'azione e della cultura che la guida. Sotto questo rispetto, circa la vittoria sul leone di Nemea, Vico esprime l'idea della conquista degli spazi fino allora dominati dalle fiere:

la gran selva antica della terra, a cui Ercole, [...] diede il fuoco e la ridusse a coltura. (*Scienza nuova*, § 3)

Facendosi novello Prometeo, per mezzo del fuoco Ercole è benefattore della civilizzazione dell'uomo, giacché riesce a dissodare quella selva umida e insalubre in cui gli alberi ricrescevano continuamente, pur appena tagliati. Allo stesso modo, anche nella fatica dell'idra di Lerna Ercole è dipinto nel suo interesse di impadronirsi di terreni fino a quel momento inagibili all'insediamento umano: infatti, gli uomini — una volta che si erano accorti che il grano abbrustolito tra rovi e spine era utile al loro sostentamento,

si diedero con molta, lunga dura fatica a ridurre le terre a coltura e seminarvi il frumento. (*Scienza nuova*, § 539)

Identicamente, il trafugamento dei frutti d'oro dall'orto delle Esperidi, presidiato da un drago, vuole esprimere secondo la lettura di Vico le bionde spighe di grano ormai mature: le messi sono rigogliose quando possono allignare su un terreno fertile, qual è il suolo liberato dai rovi e dalle spine simboleggiate dalle squame del drago che, con la sua sola presenza, impedisce di fruire della maggese.

<sup>20</sup> Cf. Vico, *Scienza nuova*, § 82.

Come si evince fin da questi primi esempî, i *πόννοι* di Ercole assolvono un duplice ruolo: dall'una parte quello di eliminare le fiere mostruose e la verzura selvatica, dall'altro lato quello di istituire la convivenza sociale che i nuovi terreni conquistati e arabili permettono. Da questo punto di vista, uccidendo l'invulnerabile leone di Nemea, Ercole non si limita a requisire nuove terre ma, conquistandone il vello, fonda anche la pratica di vestirsi, superando la nudità adamantina. Ma c'è di più: Vico nota in modo acuto che tale vittoria sul leone nemeo viene celebrata con l'istituzione dei primi grandi giochi olimpici, evento che introduce l'uso di misurare il tempo (ché i giochi nemei sarebbero stati il primo anno zero del calendario ellenico)<sup>21</sup>.

Il significato delle fatiche può naturalmente essere indagato secondo la linea indicata anche nel caso delle restanti imprese erculee. Allora, la pulizia delle stalle di Augia viene a connotarsi come la necessità di rendere abitabile in modo commendevole uno spazio degno dell'uomo; in maniera non dissimile, la caccia al cinghiale di Erimanto esemplifica l'intendimento di bonificare le plaghe del medesimo monte Erimanto dalla presenza di feroci suidi; infine, potrà ricordarsi che gli uccelli del lago Stinfalia catturavano uomini e si nutrivano di carne umana, ragione per cui il loro allontanamento comporta *eo ipso* la possibilità di insediamento in nuove aree.

Patente è ormai la strategia sottesa alla lettura che Vico avanza nell'economia delle dodici fatiche: disboscare gli incolti e cacciare le fiere così da poter praticare l'agricoltura, fondare città e la vita civile che se ne sostanzia. A questo proposito, c'è soprattutto un aspetto che risulta colpire l'immaginario filosofico, cioè a dire il tema teoretico della radura. Si è visto infatti che, in alcune fatiche (come segnatamente per l'idra di Lerna, il leone di Nemea e il giardino delle Esperidi), è centrale il motivo del disboscamento, da cui consegue l'apertura di uno spazio numinoso. Per primo è stato Ernesto Grassi in *Die Macht del Phantasie* (1979)<sup>22</sup> ad avvicinare questa immagine di Vico al filosofema heideggeriano della *Lichtung*, così presentata dallo stesso Heidegger nel 1969:

<sup>21</sup> Intorno ai giochi olimpici come «principio de' tempi» e il suo contributo di superare l'età ferina (il tempo *quoad* misurato non esisteva per i *bestioni*), cf. Vico, *Scienza nuova*, §§ 3 e 688, nel quale secondo luogo si legge che i bestioni «per l'incertezza delle proli non lasciavano nulla di sé», non avendo quindi bisogno di un tempo computabile — cf. anche Pons 2004: 118.

<sup>22</sup> Cf. Grassi 1979: in specie cap. 1. Per aspetti più generali, cf. almeno Grassi 1990.

la parola tedesca *Lichtung* è, quanto alla storia della lingua, un termine coniato per tradurre la parola francese *clarière* [...] La radura nella foresta (*Waldlichtung*) è esperita nel contrasto con la foresta là dove è fitta [...] Il sostantivo *Lichtung*, radura, rinvia al verbo *lichten*, diradare. L'aggettivo *licht* è la stessa parola che *leicht*, facile. Diradare qualcosa significa: rendere qualcosa facile, aperto e libero, per esempio liberare la foresta in un luogo dagli alberi. Lo spazio libero (*das Freie*) che così sorge è la radura. [...] La radura (l'aperto) è libera non solo per la luminosità e l'oscurità, ma anche per l'eco e per il suo spegnersi, per ogni suono e per il suo svanire. La *Lichtung*, la radura, è l'Aperto per tutto ciò che è presente e tutto ciò che è assente<sup>23</sup>.

Come risulta evidente, le fatiche di Ercole sono all'apparenza vicende in cui non succede nulla o succede poco (sono povere di azione) ma tutto cambia dopo che sono avvenute, facendo di se stesse un displuvio reciso tra la ferinità<sup>24</sup> che le precede e la *humus* civile che segue; come in quel *lucus* che è la radura si dà l'apparire del *lumen naturale* che rischiarà, creandola, la radura (ché la radura è coesistente alla luce che la attraversa), identicamente i *πόνοι* aprono lo spazio all'apparire della vera essenza dell'uomo, che è la sua vocazione al vivere ordinato e politico, di cui costituiscono i presupposti. In Ercole si concentra e si concreta lo sforzo indefesso (Hercules dalle mille fatiche vergiliane)<sup>25</sup> con il quale l'uomo cerca di dare atto alla propria piena fioritura, portando a effetto la potenzialità della natura ingenerata e sarà proprio in tale propensione al lavoro che si estrinsecano due peculiarità della realizzazione umana: la gratuità e l'individualità.

Merita di soffermarsi su questi due caratteri, poiché accomunano tutte le fatiche con un tratto di evidenza. Ercole affronta i singoli cimenti con cui si misura non già per deliberata iniziativa bensì per ottemperare alle richieste di Euristeo<sup>26</sup>, re di Tirinto e di Micene. Le fatiche partecipano, dunque, di una natura allogena, nate quali sono dalla volontà di altri rispetto all'esecutore. Ercole compie le sue prodezze per volontà altrui e destina il frutto dei suoi successi ad altri: sarà infatti l'umanità intera a fruire delle sue conquiste, non certo Ercole medesimo. Tale vocazione estrinseca ed estroversa delle fatiche mostra *ad usuram* che la naturale traiettoria del lavoro — cui, in ultima istanza, esse sono riducibili senza

<sup>23</sup> Il passo, abbreviato, è citato da Pons 2004: 118-119 e n. 6 (M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, trad. it. in *Tempo ed Essere* (a cura di E. Mazzarella), Napoli 1980, pp. 172-173).

<sup>24</sup> Sulla controversa questione dell'*erramente ferino* in Vico, si vedano Nicolini 1948 e Bulferetti 1952; Pizzani 1990 affronta il medesimo tema in ordine a Poliziano.

<sup>25</sup> *Mille labores* (Verg. *Æn.* 8.291).

<sup>26</sup> Cf. Apoll. Bibl. 2.4.12.241: *Εὐρισθεὶ λατρεύοντα*.

detrimento— riposa su un legame reciproco di corrispondenza sia in termini ablativi sia in termini oblativi: oblativi perché la conquista del lavoro è donata ad altri; ablativi, invece, perché il punto di partenza è la ricezione di una proposta formulata da altri. In questo cono di luce le fatiche erculee, pertanto, vibrano tra i due complementari opposti della ricettività e dello spontaneo assenso, poiché Ercole acconsente alle richieste nella sua libertà di corresponsione (Apollodoro si premura di avvertire che l'eroe tenne a disdoro l'opzione di fuggire, per sottrarsi all'incombenza: *καταδικάσας ἑαυτοῦ φυγῆν*)<sup>27</sup>.

Con il ricorso alle fatiche di Ercole Vico intende significare il lato positivo, costruttivo e tetico del lavoro; la fatica è infatti ciò che ha in sé la propria ricompensa, cioè il fine cui è diretta in quanto trapiantato come raggiungibile e, *de facto*, raggiunto. Si tratta di un rilievo di grande momento, perché affranca la fatica dei suoi connotati negativi. Con la fatica Ercole compie l'interesse di Euristeo così come il bene degli uomini tutti, compiendo lui quanto Euristeo non avrebbe potuto (solo chi è provvisto di una forza eroicamente possente potrebbe riuscire nell'ardire). Da questa specola, Ercole si lascia accostare come 'un *atleta* della fatica': quegli è un *athleta* giusta l'etimo del termine, poiché greicamente *ἄθλον* / *ἄθλος* (dove l'imprestito latino sullodato) vale sia come «impresa» sia come «ricompensa, premio» dell'impresa stessa. Di qui emerge con nettezza che la fatica delle dodici imprese reca in sé la specifica ragione finale cui urgono (*l'id cuius caussa*), liberando la fatica da ogni superfetazione deteriore, giacché impresa e fatica sono tutt'uno con la realizzazione cui tendono.

Una visione così ottimistica del lavoro e della fatica, quale è dato di apprendere dal fatto che Vico abbia voluto scegliere proprio Ercole come segno dell'introduzione del vivere civile nella storia, non doveva essere affatto scontata, se si pensa che il paradigma culturale della *fatigatio* aveva un progresso striato di tratti defettivi, ove non apertamente negativi; la testimonianza di Tomaso d'Aquino è, da questo punto di vista, eloquente e sintetica di tutta una temperie di pensiero:

unde sic se habet delectatio ad tristiam in motibus appetitiuis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu ægritudinem appetitiuæ uirtutis importat (*S.th.* I-II, 38.1 resp.)

e per soprammercato:

<sup>27</sup> Cf. Apoll. *Bibl.* 2.4.12.237.

sicut autem fatigatio corporis soluitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis soluatur per animæ quietem. (*S.th.* II-II, 168.2 *resp.*)

Si tratta, evidentemente, di una concezione della fatica quale interruzione dello stato di quiete cui tanto il corpo quanto l'anima sono dirette; la fatica sarà, allora, una condizione di mancanza, di soppressione — quantunque momentanea — della condizione di riposo. Il modello ideale proposto da Vico procede, invece, in direzione esattamente opposta, presentando la fatica nel suo *côté* costruttivo, ch  il lavoro non   — o non   in prima analisi — la soppressione del riposo (esso non   un *minus*) bens    la condizione irrefragabile con cui realizzare ci  che rende l'uomo Uomo (il lavoro come un *plus*). Il salto concettuale e culturale   grande e chiede di essere tenuto presente perch  anima e d  fondamento a tutta l'elezione paradigmatica proprio di Ercole (nell'interno delle molteplici opzioni mitiche e non, disponibili a Vico) a labaro delle vicende del costituirsi civile dell'uomo.

#### 4. Oltre lo $\eta\eta$ biblico ed Esiodo: il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ come benedizione

Quanto al lavoro — nel senso fin qui precisato — e alla fatica in cui esso si estrinseca, risulta, dunque, che si tratta di una concezione decisamente positiva, improntata a un sostanziale ottimismo, con cui Vico esprime un pensiero di recisa reazione rispetto al paradigma invalso da Esiodo in avanti;   notorio che negli *Erga* esiodei viene inaugurata una visione — destinata a radicarsi tenacemente nella cultura greca — per cui il lavoro e la fatica sono una condanna per l'uomo; l'antica *paideia* greca matura la consapevolezza che riconosce nel lavoro lo strumento per vivere o, *rectius*, per sopravvivere, giacch  l'uomo   decaduto dalla sua iniziale condizione di innocenza. Se nell'et  dell'oro all'uomo era dato di vivere senza dover lottare per sfamarsi, la subentrante condizione lapsaria gli ha imposto il capestro del lavoro per strappare alla terra ci  di cui alimentarsi. Date queste linee, allora, la «fatica» non potr  che considerarsi come lo strumento — quasi la condanna — cui gli uomini tutti sono vocati, in quanto il tempo storico nega all'uomo quello che il tempo beato del mito accordava *sine cura*. Scriveva Esiodo (*Op.* 90-92):

90 πρὶν μὲν γὰρ ζῶεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων  
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῦ πόνου  
νοῦσων τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.

Con il poeta di Ascri vengono inalveate due idee: a) che il lavoro   il *medium* concesso agli uomini per conservarsi in vita e b) che il lavoro

perviene sì a uno scopo ma questo — in altri tempi, quelli cioè meta-storici del mito — era comunque ottenibile anche attraverso altra, più agevole via, se non addirittura senza sforzo. Insiste su questo Esiodo, con chiarezza (Op. 42-44):

42 κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν·  
 ῥηιδίως γὰρ κεν καὶ ἐπ' ἤματι ἐργάσσαιο,  
 ὡς τέ σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα.

Contro questo paradigma, esemplificativo del sentire greco, la posizione vichiana — quale è venuta profilandosi — è patentemente reazionaria: a) il lavoro e la fatica esemplati da Ercole sono non un mezzo per sfamare bensì lo strumento per intervenire sulla natura con l'intendimento di modificarla. L'azione sulla natura, altrimenti detto, non è finalizzato a trarne qualcosa ma a renderla adatta a quella vita civile cui l'uomo è diretto proprio *quo talis*: perché l'uomo si faccia Uomo civile, la natura stessa deve, a sua volta, abbandonare lo stato selvatico. b) Le fatiche di Ercole sono da valutare non come una punizione comminata e sanzionata per una caduta originaria da un ipotetico stato originario, bensì sono un servizio reso ad altri (in prima istanza a Euristeo e, insieme con la sua figura, a tutti gli uomini). Questa postura oblativa della fatica erculea conferisce a intendere il *πόνος* nella sua dimensione costruttiva: estollendosi dalla penuria<sup>28</sup> di cui è intriso in Esiodo, il *πόνος* che Vico ha presentato mediante Ercole ribalta anche la concezione biblica del lavoro come peccato (ἥματι) giacché Vico non adombra mai una colpa delle origini da espiare mediante il lavoro<sup>29</sup>. La fatica si libera, quindi, dalle pastoie del retaggio genesiaco, liberando correlativamente l'uomo dal peccato adamitico; l'uomo lavora non perché ormai costretto bensì perché, mediante il lavoro, ottiene risultati non altrimenti accessibili e, insieme con questo, dà piena maturazione a se stesso.

Affermando in modo esplicito che «passa Eracle dall'età degli dèi a quella degli eroi» — le fatiche come displuvio tra due età — il Nostro scrive:

una (scil. «testimonianza») degli Egizj, che dicono, appo Tacito<sup>30</sup>, che l'Ercole loro è il più antico di tutti gli altri, che tutti avevano preso dall'Ercole loro il nome; l'altra è de' Greci, che in ogni nazione, che conobbero, vi ravvisarono

<sup>28</sup> Grecamente, *πόνος* è infatti corradicale di *πένομαι* («essere indigente», lat. *careo*) e *πενία* («povertà»).

<sup>29</sup> Sulla persistenza fino a Pedro di Valencia dell'idea di lavoro come castigo su base biblica, cf. Paradinas Fuentes 2004.

<sup>30</sup> Tac. *Ann.* 2.60.3 circa gli Egizj.

un Ercole; alle quali due gravi pruove degli Egizj, e de' Greci s'aggiugne l'autorità di Varrone, il dottissimo de' Romani, che ne noverò ben quaranta: tra' quali i più celebri sono lo Scitico [...] il Celtico, il Gallico, il Libico, l'Etiopico, l'Egizio, il Fenicio, il Tirio. (*Scienza nuova* I v 9, pp. 305-311)

Mentre la flessione della fatica biblica ed esiodea si presentava come il segno di separazione da un passato metastorico migliore, nell'alveo vichiano si staglia un senso di fatica che introduce a un futuro migliore. Ercole è sulla soglia tra il tempo degli eroi e quello degli uomini e, in tutte le sue ipostasi storico-culturali (che l'erudizione di Varrone trasmette a Vico in numero di quaranta), l'eroe è pontefice tra un progresso — da cui mutua qualità non fruibili agli uomini: in ispecie la forza con cui, unico, compie le fatiche — e il futuro, poiché agli uomini dona *semel pro semper* i presupposti del vivere civile. L'uomo, in questo contesto, non è decaduto da una primigenia civiltà, anzi in origine era nella condizione semiferina dell'uomo di natura (*i bestioni*). L'*Erlebnisstrom* di Ercole si orienta intrinsecamente a concretezza, in quanto interviene sul concreto della natura attraverso l'intervento poderoso delle fatiche, e così dona agli uomini la possibilità di aprirsi a quel futuro che la natura di uomo reclama, sotto l'egida della Provvidenza.

Francesco Botturi coglie bene che in Vico — e soprattutto nel suo Ercole — è in atto una critica acerba contro molta parte dell'intellettualismo allegorizzante dell'ermeneutica umanistica; ben al di sopra di una dotta eziologia, Ercole con la teoria delle sue fatiche si situa nella continuità della progettazione antropologica e, stante il tempo eroico, la lingua mentale è la poiesi mitologica<sup>31</sup>. Osserva ancora Botturi (1991: 138), citando *Scienza nuova* I III 5:

così Ercole non è la dizione immaginativa e personalizzata di fatiche gloriose, ma è il nome dell'uomo «che faccia una gran fatica comandatagli da famigliare necessità, onde egli divenga glorioso».

Con Ercole è in gioco l'uomo con la sua umanità, che cerca di realizzarsi nelle forme che il tempo storico le propone; continua Botturi (1991: 169) sullo Ercole di Vico:

[...] la mente ingegnosa ha una visione per cui l'oggetto non è l'evento fisico del cielo tonante o fulminante ma la raffigurazione di Giove-che-comanda; così, l'accadere empirico è dicibile esclusivamente come Ercole-che-fatica.

In questo modo nel ciclo delle imprese si saldano in unità i tre elementi agitati fin dal principio di questo studio: a) Ercole è nel mito ma non

<sup>31</sup> Botturi 1991: 403-405.

solo del mito, bensì in lui è figurato l'uomo nella concretezza eventuale; b) il senso delle fatiche andrà vendemmiato nel dispiegarsi fattuale della progressiva conquista della civiltà, che è umana quanto il ricettore ma più che umana (eroica) quanto all'origine; c) i protocolli biblico e greco del lavoro come imposizione sanzionatoria sono superati verso una visione ottimistica del lavoro come *instrumentum perfectionis*.

Resta da domandarsi, a questo punto, quali asintoti abbiano condotto Vico a una visione così genuinamente positiva dell'umanità allusa dal mito erculeo; Vico, infatti, viene a contrapporsi al modello dell'uomo innocente e autosufficiente, benché debole e fragile, di Grozio, e anche a quello solitario e ostile di ascendenza hobbesiana. Il mitema di Ercole effigia uno stato di cose in cui l'umanità dell'uomo si presenta come forgiabile, protesa alla propria realizzazione, passando attraverso la comunicazione religiosa, il legame civile e la trasformazione produttiva della terra<sup>32</sup>.

Vico sta allora ricorrendo a Ercole per prendere posizione nel dibattito mai sopito circa la condizione originaria dell'uomo; era infatti forte la dottrina di chi — come il padre Bonifacio (nato Germano Federico) Finetti — sostenesse che mai il genere umano fosse stato in una condizione di corruzione. Don Finetti scrisse per questo nel 1768 una *Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta bestia* (che avrebbe avuto a influenzare, tra gli altri, Nicolini e Croce<sup>33</sup>). In questo quadro il peccato è sì intervenuto *ab origine* ma anche il primo Peccatore, quantunque peccatore, era uomo — uomo peccatore. L'uomo è sempre stato tale, prima e dopo il peccato; certamente, intervenuto il peccato nella storia, l'uomo ha perso la propria condizione edenica e, così facendo, deve conquistarsi a fatica quanto gli necessita. L'idea di Vico è piuttosto un'altra: l'uomo si fa uomo con la graduale conquista della civiltà; il lavoro non è il fio della caduta dei progenitori ma il mezzo con cui si sviluppa il compimento della vita civile. Il lavoro, in questo modo, occorre a emancipare i *bestioni* dei tempi risalenti verso la civilizzazione dell'uomo politico, sia a livello dell'istituzione familiare sia a livello dell'ordine politico<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Botturi 2005: [29]-54, qui 42-43.

<sup>33</sup> Croce editerà l'opera in oggetto come *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro Giambattista Vico* (Bari, 1936); cf. anche Botturi 2005: 42 e n. 27.

<sup>34</sup> Intorno a Ercole e alle sue fatiche come introduzione di un ordine aristocratico vs plebeo, come evermerismo della famiglia e aspetti circonvicini, cf. per uno sguardo sintetico Pons 2004: 120-124.



Può quindi dirsi, con Andrea Battistini, che Ercole («Ercole immerso nella selva nemea») condensi in sé lo sviluppo darwiniano dell'uomo remoto («prima furono le selve») verso la sua piena umanità (Battistini 2004: 7). Come Ercole è eroe positivo<sup>35</sup>, così positivo è il senso delle fatiche che gli pertengono e che fondano le prime nazioni civilmente associate<sup>36</sup>. Tale positività della dinamica del lavoro nell'economia universale che governa la storia e i suoi corsi aveva spinto Ernesto Grassi a scorgere in Vico i tratti seminali di una certa qual simiglianza con certe pieghe marxiane: l'uomo, assediato dagli stimoli del bisogno, si provvede di quanto gli fa necessità attraverso l'esercizio del lavoro (Grassi 1978: 118–143). Occorre notare che certamente in Vico interviene anche una visione tragica della vita dell'uomo, percepito in un'ottica quasi herderiana di debolezza e inettitudine costitutiva, cui supplisce mediante l'ingegno (cf. *Scienza nuova* III, §17); purtuttavia, come si è constatato, il senso complessivo della mitopoiesi di Ercole è sviluppata da Vico in un orientamento più ampio, in armonia con il carattere di universale fantastico accordato alle dodici fatiche. L'universale fantastico, infatti, non consiste nella mera sostituzione di un individuo a una classe (partecipa anche di questa accezione sineddochica ma non vi si risolve) né nella semplice sommatoria di aspetti plurimi giustapposti, bensì «conserva la sua unità pur presentandosi in diverse ipostasi»<sup>37</sup>. Per conseguenza di ciò, in Ercole e nei tanti Ercoli di altre tradizioni<sup>38</sup> si esprime il genio dell'umanità che cerca se stessa e, in tale ricerca, il lavoro trionfa della natura quando essa si oppone all'efflorescenza dell'umano che è nell'uomo. Procacciarsi di che vivere è solo uno degli aspetti di cui si compone la vita dell'uomo ma non l'unico né tampoco il primo, per quanto fondamentale. L'uomo si fa uomo non perché si sfama ma perché, una volta sfamatosi, coltiva la parte più nobile della natura, aiutandola a emergere e a realizzarsi. Questo sarà il valore del percorso su cui le fatiche erculee affacciano: non c'è più spazio

<sup>35</sup> Ercole è, agli occhi di Vico, eroe positivo a tal segno da essere preferito a Giove (compromesso, per molti aspetti, da una condotta libertina) per richiamare il mondo *sub specie deorum* nella «Discoverta del principio de' caratteri poetici» (Vico, *Scienza nuova* I III 5 [pp. 136–138]).

<sup>36</sup> «Gli Ercoli fondatori delle prime nazioni gentili» (Vico, *Scienza nuova* III, §14 e *passim*).

<sup>37</sup> Su questo cf. Battistini 2004: 185 e n. 30 e cf. anche Coseriu 2001: 11–22.

<sup>38</sup> Vico in questo è consentaneo con il Vossius (con il quale condivide una interpretazione fondamentalmente retorica della storia): «[...] mos ueterum, ut fortes fere Herculis nomine insignirent, quorum gesta poëtæ in unum commiscuere» (G.J. Vossius, *De theologia gentili et physiologia christiana siue de origine ac progressu idolatrie*, I 12, p. 13).

per una concezione postlapsaria (mitica o biblica) del lavoro, ormai guadagnato nella sua prospezione laicale come via regia della realizzazione dell'uomo.

## 5. Per un bilancio conclusivo

Vico mostra di conoscere e di voler valorizzare il dettato mitico del ciclo delle dodici fatiche, cui ascrivere un ruolo di pernio nella maturazione della sua dottrina. Le fatiche segnano il percorso con cui l'uomo si apre la strada nel suo divenire storico attraverso le foreste della natura inimica; così facendo, ogni impresa veicola una conquista della civiltà lungo l'itinerario della vita associata. In tale quadro, proprio in tanto in quanto fonda la civiltà dell'uomo, il *πρόνος* di Ercole fa il suo corso ribaltando l'ottica invalsa del lavoro del Genesi (lavoro come castigo per la caduta dallo stato edenico) ed esiodico (*mutatis uerbis*, lavoro come pena per aver perduta l'età dell'oro). Vico percepisce piuttosto il valore positivo del lavoro e della fatica: ricorrendovi, Ercole realizza le sue imprese e fonda città, esattamente come il giovane Vico ricordava — ormai anziano, in apertura della sua autobiografia<sup>39</sup> — che erano state le *fatiche* della sua giovinezza scolastica ad aver seminato le premesse del suo perfezionamento di adulto. Si può ben dire, allora, che tutto il corso della vita di Vico sia stato ricompreso dal mitema delle 12 imprese, fermo nel convincimento che attraverso i *πρόνοι* — nodo d'oro capace di saldare eroico e umano — l'uomo si rende *artifex* di se stesso (sia dal punto di vista etico sia da quello delle istituzioni), *faber suæ quisque fortunæ* sotto l'ègida della Provvidenza, come la vicenda biografica di Vico medesimo stava a testimoniare. Questo sarà il monito più alto che Vico consegna con l'interpretazione delle fatiche di Ercole: la dignità delle mani non è inferiore a quella dell'intelletto, nella capacità di intervenire sul mondo e modificarlo a favore della vita umana. Tale è la natura dell'uomo: è solo con lo sforzo che l'uomo si rende più umano e, inventando il con-vivere civile, si fa *inuentor* di se stesso. «È davvero meno sudicio l'amore, quell'amore che crea la vita?» (É. Zola, *L'Argent*).

## Referenze bibliografiche

AMOROSO, L. (2011) *Introduzione alla Scienza Nuova di Vico*, Pisa, ETS.

BATTISTINI, A. (1975a) *La dignità della retorica: studi su G. B. Vico*, Pisa, Pacini.

<sup>39</sup> Fubini 1965: [3]-4.

- (1975b) *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, Guerini.
- (2004) *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, il Mulino.
- BOTTURI, F. (1991) *La Sapienza della storia: Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e Pensiero.
- (1996) *Tempo, linguaggio e azione: le strutture vichiane della «Storia ideale eterna»*, Napoli, Guida.
- (2005) «Caduta e storia: note sul 'peccato originale' in G.B. Vico», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 97, [29]–54.
- BRELICH, A. (1958<sup>1</sup>) *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo (rist. Milano, Adelphi, 2010).
- BRILLANTE, C. (1981) *La leggenda eroica e la civiltà micenea*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- BULFERETTI, L. (1952) «L'ipotesi vichiana dell'erramento ferino», *Annali della facoltà di Lettere, Filosofia e Magisterio dell'Università di Cagliari* 19, 3–26.
- CACCIARI, M. (2019) *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi.
- CANTELLI, G. (1986) *Mente Corpo Linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Milano, Sansoni.
- COSERIU, E. (2001) *El lugar de los universales fantásticos en la filosofía de Vico*, in E. Hidalgo-Serna et al. (eds.) *Pensar para el nuevo siglo. Vico y la cultura europea*, vol. 1, Napoli, La città del sole, 3–22.
- FUBINI, M. (1965) *G. Vico: Autobiografia. Seguita da una scelta di lettere, orazioni e rime*, Torino, Einaudi.
- GRASSI, E. (1978) *Humanisme et marxisme* (trad. fr. di *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*, 1973), Lausanne, L'Age d'homme.
- GRASSI, E. (1990) *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, Peter Lang.
- HEMBERG, B. (1954) «ΤΡΙΠΑΤΩΡ und ΤΡΙΣΗΡΩΣ, Griechischer Ahnenkult in klassischer und mykenischer Zeit», *Eranos* 52, 172–190.
- KERÉNYI, K. (1986) *Gli dei e gli eroi della Grecia* (trad. it. di *Die Mythologie der Griechen*, 1966), Milano, Il Saggiatore.
- MILANI, C. (2005) *Varia Mycenaea* (a cura di M. G. Iodice), Milano, EDUcatt.
- NANETTI, E. (2014) *G. Vico: De mente heroica*, Pisa, ETS. Neri, F. (2010) *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI–IV sec. a.C.)*, Bologna, il Mulino.
- NICOLINI, F. (1948) «L'erramento ferino e le origini della civiltà secondo Giambattista Vico», *Rivista storica italiana* 60, 250–273.
- NUZZO, E. (2004) *Eroi ed età eroiche attorno a Vico. Atti del Convegno internazionale di studi (Fisciano-Vatolla-Raito, 24–27 maggio 1999)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- PACI, E. (1941<sup>1</sup>) *Ingens sylvia*, Milano, Mondadori (rist. Milano, Bompiani, 1994).
- PARADINAS FUENTES, J. (2004) «Fundamentos bíblicos del pensamiento económico de Pedro de Valencia», in J.F. Domínguez Domínguez (ed.) *Humanae Litterae. Estudios de Humanismo y tradición clásica en homenaje al profesor Gaspar Morochó Gayo*, Salamanca, Kadmos, 381–390.
- PIZZANI, U. (1990) «L'erramento ferino e lo sviluppo della società umana nei Nutricia di Angelo Poliziano», in G. Tarugi (ed.) *Homo sapiens. Homo humanus*, vol. 2, Firenze, Olschki, 389–406.

- PONS, A. (2004) «Vico, Ercole e il 'principio eroico' della storia», in A. Pons (ed.) *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995* (trad. it. di Vico, *Hercule et le «principe héroïque» de l'histoire*, 1994), Pisa, ETS [109]-129.
- SALUTATI, C. (1951) *De laboribus Herculis*, 2 voll., (ed. B.L. Ullman), Zürich/Padova/Milano, Giuffrè.
- SANNA, M. & VITIELLO, V. (2012) *G. Vico: La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, Milano, Bompiani.
- SCARPI, P. & CIANI, M. G. (1996<sup>1</sup>) *Apollodoro: I miti greci*, Milano, Mondadori (rist. Milano, Mondadori, 2000).
- VERNANT, J.-P. (1970) *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica* (trad. it. di *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, 1965), Torino, Einaudi.
- VISCONTI, G. G. (1996) *G. Vico: Varia. Il De mente heroica e gli altri scritti latini minori*, Napoli, Guida.