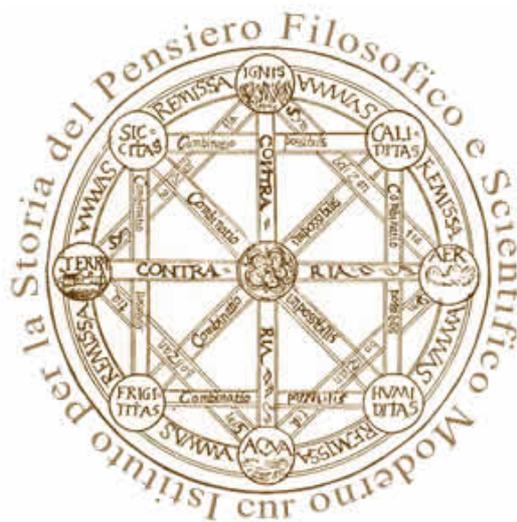


Vanna Gessa Kurotschka

La morale poetica. Vico, Aristotele e le qualità sensibili della mente



citare come: Vanna Gessa Kurotschka, *La morale poetica*, in *Il corpo e le sue facoltà*. G.B. Vico, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), I, 2005, ISSN 1824-9817. Il testo è protetto da copyright.

Introduzione

La mia relazione è divisa in tre parti.

1. Nella prima parte farò riferimento allo stato attuale del dibattito intorno alla mente nell'ambito della *Philosophy of Mind*. Alla coscienza si attribuiscono due proprietà che nella concettualizzazione generalmente vengono considerate separatamente: le proprietà causali e le proprietà fenomeniche o qualitative. Le proprietà qualitative, *ciò che si prova ad essere quell'essere che si è*, ben distinte da quelle causali, sono proprietà soggettive e, dunque, in quanto tali per la *Philosophy of Mind* più tradizionale da una parte non sono conoscibili e dall'altra sono inadatte a farci accedere al sapere. La concezione della mente che si costituisce separando in tale modo le sue proprietà è stata detta *segregativa*. Tale concezione *segregativa* della mente ha costituito il fondamento di un modo di pensare la morale di cui Mark Johnson definisce molto bene i caratteri:

Gli esseri umani hanno una natura duale, in parte corporale in parte mentale. È la loro capacità di ragionare e di agire seguendo principi razionali ciò che li distingue dagli animali. La volontà libera, che gli umani possiedono, e che invece gli animali non possiedono, è precisamente tale capacità di agire seguendo principi che noi diamo a noi stessi per dirigere le nostre azioni. Conseguentemente la nostra libertà è assicurata solamente quando agiamo seguendo principi che la nostra ragione ci assegna. Vi è una profonda tensione fra l'aspetto corporale e l'aspetto mentale del nostro essere perché le nostre passioni fisiche e i nostri desideri non hanno un nocciolo razionale. Questo è il motivo per cui abbiamo necessità di una ragione che ci dica come dobbiamo comportarci in situazioni in cui il nostro agire ha effetti sul ben-essere nostro e degli altri. La ragione guida il volere nel dargli le leggi morali [...]. La ragione universale non solo è la fonte di tutte le leggi morali ma ci dice anche come applicare quei principi alle situazioni concrete¹.

Sia la concezione della mente che abbiamo definito *segregativa* sia la concezione della morale che ad essa si collega, negli ultimi vent'anni sono state sottoposte a molte critiche. All'elaborazione di una concezione *integrativa* della mente, una concezione della mente nella quale le proprietà causali e le proprietà qualitative della coscienza vengono considerate congiuntamente, ha fatto seguito il tentativo di pensare una modalità dell'agire che definisce le proprie regole facendo uso *integrativamente* della ragione, del senso, dell'emozione e del sentimento. Al centro dell'interesse teorico e

¹ M. JOHNSON, *Moral Imagination*, Chicago and London, 1993.

pratico è la *coscienza fenomenica*, la sua conoscibilità e le sue potenzialità conoscitive e pratiche. La coscienza fenomenica e qualitativa può divenire il punto di partenza del conoscere e dell'agire? Di quale modalità del conoscere e dell'agire?

2. In una seconda parte mi ricollego alla discussione che a partire dagli anni Sessanta del secolo appena trascorso si è sviluppata intorno alla questione dell'esistenza e dei caratteri della *filosofia pratica* di Vico. La *Scienza nuova* è, come diceva Fisch, una *filosofia pratica* del tipo *attivo* e non *fattivo*? E se ciò è vero quali sono i caratteri di tale *filosofia pratica*? La risposta che è stata data a tale domanda in Germania, nell'ambito di quello che è stato chiamato neoaristotelismo, è insoddisfacente. La *filosofia pratica* di Vico, non diversamente da quella di Aristotele, viene decurtata dei suoi caratteri per noi più rilevanti. Alla *filosofia pratica* di Vico, come a quella di Aristotele, da una parte viene negato l'attributo della *scientificità* e dall'altra quello della *creatività*; il suo compito è così quello di definire l'operare della *phronesis* o del *senso comune*, un operare che utilizza l'*intuizione* e non l'*argomentazione* e riarticola, chiarendolo, ciò che è già da sempre saputo. Ma se la *filosofia pratica* di Vico non ha i caratteri che ad essa sono stati attribuiti dal neoaristotelismo, quali sono i caratteri di tale filosofia e perché per noi è ancora rilevante riflettere su di essi?

3. Nella terza parte della mia relazione cercherò di rispondere alle domande formulate nelle prime due parti. Affronterò due questioni, fra loro connesse, le quali nell'ambito della discussione sulla filosofia pratica di Vico sono state oggetto di intricate controversie. La prima riguarda la costituzione della *mente* che nell'ambito del *Sapere poetico* accede al sapere e il carattere del *sapere* a cui la *mente poetica* ci fa accedere. Se è vero che la mente che conosce poeticamente è, come è stato detto, *contratta* e se è vero che nell'ambito del *Sapere poetico* Vico descrive un cammino nel corso del quale assistiamo ad una *revocatio mentis a sensu*, significa questo che, prima che si sia *liberata* dai sensi, prima di aver acquisito pienamente la capacità di far uso dell'ironia e di aver preso le distanze dal corpo e dalle sue *facoltà sensibili*, la mente non può accedere ad alcuna forma di conoscenza? La seconda questione concerne il carattere apparentemente *non argomentativo* e legato alla *tradizione* del *Sapere poetico* – e della *filosofia pratica* in esso incapsulata – in quanto esso prende le mosse dal *senso comune*. Il fatto che il *Sapere poetico* non utilizzi la tradizionale *logica* dell'argomentazione e si serva di una forma di giudizio che Vico definisce *senza riflessione*, impedisce che nell'ambito di tale sapere sia individuabile una *logica* attraverso la quale vengono definiti criteri di *verità* e di *normatività*

validi? Quale è il significato filosofico della creatività poetica se il *sapere pratico* si ancora alla *tradizione* coagulata nel *sensus commune*?

1. *Le proprietà fenomeniche della mente cosciente e l'accesso al sapere*

Nel 1997 Ned Block, Owen Flanagan e Gueven Guezeldere curavano l'edizione del volume collettaneo *La natura della coscienza*². Il volume contiene un ricco materiale sullo stato della ricerca filosofica e scientifica intorno alla coscienza, un aspetto della mente che sia nell'ambito di ricerca della filosofia analitica sia in quello della scienza della vita solo negli ultimi vent'anni è stato fatto oggetto di studio. Nell'introduzione al volume Gueven Guezeldere affermava che molta della confusione e dell'apparente mistero intorno alla coscienza dipendono dal modo in cui vengono spiegate due sue particolari proprietà. Tali proprietà, così Guezeldere, possono essere definite nel modo seguente: «consciousness is as consciousness does» e «consciousness is as consciousness seems». La prima - dice Guezeldere - è la caratterizzazione causale della coscienza, mentre la seconda è la sua caratterizzazione fenomenica. La confusione che regna nell'ambito della *Philosophy of Mind* riguardo alla coscienza dipende, secondo Guezeldere, dal fatto che nella spiegazione di ciò in cui la coscienza consiste tali proprietà vengono considerate generalmente in maniera *esclusiva*. Se la coscienza viene definita attraverso le sue proprietà causali, i suoi aspetti fenomenici non vengono presi in considerazione; se invece sono i suoi caratteri fenomenici ad essere oggetto di studio, le sue proprietà causali non giocano nella spiegazione alcun ruolo³. Guezeldere definisce *segregativo* tale modo *esclusivo* di studiare la coscienza, e tenta, invece, di difendere una metodologia differente che chiama *integrativa*, una metodologia che nella concettualizzazione tiene conto contemporaneamente, in maniera, dunque, *integrata*, sia delle proprietà causali sia di quelle fenomeniche⁴.

²Cfr. *The Nature of Consciousness. Philosophical Dibates*, ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Guezeldere, 1997.

³Cfr. G. GUEZELDERE, *The Many Faces of Consciousness: A Field Guide*, in *The Nature of Consciousness*, cit., pp. 3-61 e in partic. p. 11.

⁴ Guezeldere definisce la prospettiva *integrativa* come segue: «what consciousness does, qua consciousness, cannot be characterized in the absence of how consciousness seems, but more importantly, that how consciousness seems, cannot be conceptualized in the absence of what consciousness does» (*ibid.*, p. 11). Mentre il presupposto metodologico *integrativo* può essere sinteticamente definito dicendo che connette proprietà soggettive e oggettive della coscienza e le chiarisce come proprietà che

Nell'ambito della *filosofia della mente* la concezione *segregativa* della coscienza è stata quella più generalmente condivisa. Essa ha però fatto sorgere molti problemi giudicati irrisolvibili proprio da coloro che ne avevano elaborato e difeso il concetto⁵. Ciò ha indotto molti esponenti di spicco della *filosofia della mente* a sperimentare ipotesi di lavoro *integrative*, ipotesi che fino agli anni ottanta del Novecento sarebbero state considerate inaccettabili e scandalose. Se le proprietà fenomeniche della coscienza sono soggettive, se corrispondono ad esperienze vissute in prima persona, esse da una parte non sono conoscibili e dall'altra non possono essere il tramite di conoscenze affidabili intorno al mondo. L'ipotesi *integrativa* mette di nuovo in discussione sia la prima che la seconda affermazione, avanzando così dubbi sulla validità di due presupposti irrinunciabili della metodologia su cui la scienza moderna si era costituita e sviluppata se essi vogliono essere considerati come criterio univoco per definire ciò che è conoscibile. In particolare la seconda delle questioni affrontate dal dibattito intorno alla coscienza nell'ambito della *Philosophy of Mind* è per noi qui particolarmente interessante. La mente fenomenica, ciò che si prova, ciò che si sente può essere la base di una modalità del sapere o deve essere sempre messa da parte quando ci poniamo lo scopo di conoscere?

Tali interrogativi intorno ad una proprietà tanto interessante della mente quale la coscienza fenomenica, *ciò che si sente ad essere quel determinato essere che si è*, hanno una rilevanza pratica oltre che teorica. La riflessione intorno alla morale perlomeno per tutta la seconda metà del Novecento è stata profondamente segnata dalla crisi della deontologia⁶. Si è messo in discussione proprio l'esito più rilevante che sul piano della pratica ha avuto una considerazione del soggetto che, utilizzando il linguaggio di Guezeldere, possiamo dire *segregativa*. Il soggetto morale è stato pensato, infatti, non diversamente dal soggetto epistemico, eminentemente come capace di fare astrazione da sensi, sentimenti e passioni. La facoltà su cui la riflessione intorno alle regole dell'agire morale si è costituita è, analogamente a quanto è avvenuto nell'ambito del conoscere, la ragione *segregata* dalle altre facoltà della mente. Anche nell'ambito della riflessione morale negli ultimi decenni del Novecento,

operano assieme, il metodo *segregativo* separa per principio le proprietà soggettive da quelle oggettive.

⁵ Si veda almeno N. BLOCK, *Trouble with Functionalism*, in *Perception and Cognition*, ed. by C. WADE SAVAGE, Minneapolis, 1978. Ma anche TH. NAGEL, *What is it like to be a Bat?*, in «*Philosophical Review*» 83 (1974), pp. 434-450; e F. JACKSON, *What Mary didn't know*, in «*Journal of Philosophy*» 83 (1986), pp. 291-295.

⁶ Cfr. V. GESSA KUROTSCHKA, *Dimensioni della moralità*, Napoli, 1999.

analogamente a quanto è avvenuto nell’ambito della teoria, contro la considerazione *segregativa* del soggetto dell’agire è stata messa in gioco una concezione *integrativa*. Se la morale pura teorizzata da Kant presupponeva un soggetto che nella scelta pratica si lasciasse motivare dall’unico sentimento morale del rispetto per la legge, le morali dell’avanzato secondo Novecento tentano di pensare una modalità dell’agire morale che, invece, prenda le mosse da un soggetto capace di integrare nella scelta ragione, sensi, sentimenti e passioni⁷. La questione a cui trovare una risposta è, dunque, legata anche nell’ambito della riflessione morale ai caratteri fenomenici del soggetto agente. Senza mettere da parte e, anzi, anche attraverso l’uso di facoltà soggettive, quali sensi, sentimenti e passioni, è possibile individuare criteri validi per la scelta moralmente valida?

La discussione filosofica nei secoli XVII e XVIII è stata caratterizzata dallo scontro fra due posizioni analoghe a quelle che velocemente ho sopra delineato e analogamente contrapposte. Fondamento del sapere è per Descartes una modalità della coscienza che si costituisce mettendo da parte metodologicamente sensi, sentimenti e passioni. Per Vico al contrario, fondamento del sapere non può essere la *certezza di sé* del soggetto separata dai sensi, dai sentimenti e dalle passioni. Con la teoria del *sapere poetico* e degli *universali fantastici* Giambattista Vico ha attratto l’attenzione dei suoi contemporanei su una forma del sapere nella quale la mente che conosce è contratta, «rintuzzata» dice Vico, nei sensi, nei sentimenti e nelle passioni, un sapere che possiede, dunque, un carattere eminentemente *integrativo*. Mentre per Descartes la coscienza fenomenica non può essere il tramite del conoscere, conoscere è per Vico prima di tutto e originariamente possibile se si utilizza quella che, con un linguaggio a noi contemporaneo, possiamo definire la coscienza fenomenica e qualitativa, e cioè *ciò che un essere prova ad essere quel determinato essere che è*⁸. La discussione fra coloro che

⁷ Anche se non si condividono gli esiti a cui le loro posizioni filosofiche hanno condotto, i comunitaristi in USA e i neoaristotelici in Germania hanno posto tale problema. Ma anche nell’ambito della deontologia, non solo in quello dell’aristotelismo pratico, l’esigenza di ricollegare la riflessione sull’azione ad una antropologia più vicina al nostro senso comune si è largamente diffusa. È stato il Kant della *Critica del Giudizio* a fornire le categorie filosofiche più adatte a pensare una forma di universalismo che non voleva mettere da parte la prospettività del punto di vista di colui che compie le scelte pratiche.

⁸ Come esempio nella discussione contemporanea dell’uso di una metodologia segregativa cfr. D. DENNETT, *Consciousness Explained*, Boston, 1991. Per quella integrativa invece cfr. J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, 1992. Importante è anche la ricerca neurobiologica sulla coscienza, su

oggi si interrogano sul rapporto che intercorre fra proprietà causale e fenomenica della mente cosciente nell'attività conoscitiva e nell'azione sembra, dunque, riaprire con linguaggi *aggiornati* un problema che già fra il Seicento e il Settecento era stato impostato. Tale problema, mai definitivamente risolto o accantonato, ha, infatti, continuato a inquietare i filosofi, giungendo riformulato fino a noi senza aver perso però niente della rilevanza teorica e pratica che aveva avuto nel momento del suo moderno *nascimento*.

Una ulteriore precisazione deve essere ancora fatta. Nel XVII e nel XVIII secolo la contrapposizione fra concezione *integrativa* e *segregativa* della mente presupponeva il dualismo di sostanza. Mente e corpo erano considerate generalmente realtà sostanziali diverse. Nella discussione contemporanea la distinzione fra proprietà causali e proprietà fenomeniche o qualitative della mente non fa invece in generale riferimento al dualismo di sostanza. Sono differenti proprietà della mente quelle sulle quali si discute quando ci si interroga se, e eventualmente come, tali proprietà intervengono positivamente nell'attività conoscitiva e nell'attività pratica. Ciò non significa però che la separazione o l'integrazione fra *causal and phenomenal characterisation of consciousness* non sia rilevante per il modo in cui si concepisce il rapporto della mente con il corpo nel conoscere e nell'agire, se di rapporto si può parlare quando, come oggi avviene per lo più, non si prendono le mosse dal dualismo di sostanza. È vero piuttosto il contrario. Le proprietà fenomeniche e qualitative della mente sono infatti strettamente connesse al corpo. Sia che si assuma una posizione dualistica sia che si assumano altre posizioni metafisiche quali il dualismo delle proprietà o il monismo materialistico, se si afferma che la coscienza fenomenica e qualitativa non è né conoscibile né mezzo per conoscere veritieramente, si esclude tacitamente l'intero mondo sensibile ed emozionale legato al corpo dall'ambito in cui si definisce *cosa* e *come* si può conoscere veritieramente. E se ciò ha una evidente rilevanza per la teoria, per la pratica le cose non vanno diversamente. Se il soggetto delle scelte pratiche è il *segregato* soggetto epistemico, queste verranno compiute mettendo da parte ogni indicazione, eventualmente positiva per il carattere della scelta, proveniente dalla sensibilità e dal sentimento, da facoltà per definire le quali è necessario pensare ad una mente integrata in un corpo. Poiché, dunque, la *phenomenal characterisation of consciousness* è una proprietà della mente incarnata, di una mente che non può essere definita se non in un rapporto strettissimo con un corpo fisico, sia che si aderisca a una posizione metafisica dualistica

cui cfr. V. GESSA KUROTSCHKA, *La non riducibilità della coscienza fra Philosophy of Mind e neurobiologia*, in «Iride» XL (2003), pp.467-493.

sia che, invece, si assuma una concezione materialista, quando ci si interroga sulle proprietà fenomeniche e qualitative della mente si mette necessariamente in gioco il corpo e il suo rapporto con la mente. Anche la forma più nuova che la questione della mente ha assunto sembra, dunque, potersi ricollegare utilmente a quella della discussione sei-settecentesca e rendere assai produttivo un confronto con quest'ultima.

Credo sia generalmente condiviso che la concezione della mente che Guezeldere ha chiamato *segregativa* abbia *aggiornato* trasformandolo il modello cartesiano di mente cosciente. In contrapposizione a tale modello è, come è stato detto, un modello *integrativo* di mente quello che oggi si cerca di mettere in gioco sia nell'ambito della teoria che in quello della pratica. Ripensare il modello di mente che Giambattista Vico ha elaborato nell'ambito del *Sapere poetico*, mi sembra, dunque, rilevante oltre che da un punto di vista storico e ricostruttivo anche da un punto di vista specificamente filosofico⁹. Io credo che far riemergere nella discussione filosofica contemporanea il concetto di mente integrata che Vico elaborava nell'ambito del 'Sapere poetico' sia un compito di rilevante interesse filosofico soprattutto perché è proprio l'aspetto fenomenico della mente, quello che oggi suscita le questioni più difficili da risolvere,

⁹ Se coloro che hanno elaborato e difeso una concezione *segregativa* della mente non hanno perso la memoria delle origini cartesiane di tale concezione, da parte di chi oggi tenta di elaborare sia nell'ambito della teoria che nell'ambito della pratica un concetto *integrativo* di mente la memoria del concetto vichiano di mente integrata non è sempre presente. Nella discussione filosofica contemporanea i contorni complessivi sei-settecenteschi della discussione intorno alla mente sono stati infatti spesso dimenticati. Ciò continua a mio avviso ad essere vero anche se gli sforzi fatti da molti meritevoli studiosi di Vico hanno tentato di porre rimedio a tale parzialità della memoria storica della filosofia contemporanea. Il discorso da fare a questo proposito sarebbe lungo. Implica infatti che si distingua fra la tradizione analitica e quella così detta continentale e che ulteriormente si distingua fra tradizioni nazionali differenti. La discussione a cui ho fatto riferimento e all'interno della quale sarebbe a mio avviso importante tener presente la filosofia di Vico è quella post-analitica anglo-americana che si incrocia con alcune frange della tradizione ultima tedesca, una discussione che solo molto parzialmente è stata recepita in Italia in ambiente analitico. A questo proposito non si può dimenticare di menzionare i meriti dell'attività di Giorgio Tagliacozzo e di Donald Philip Verene. Successivamente è stato soprattutto Marcel Danesi a farsi carico non solo di diffondere la filosofia di Vico nell'ambito della filosofia cognitiva, ma anche di elaborare una concezione del linguaggio che mette a frutto la logica poetica. A questo proposito si veda almeno M. DANESI, *Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise*, Emory, 1995.

che Vico pone al centro della sua riflessione¹⁰. La *consciousness seems*, ciò che si prova e si sente, è per Vico il punto di partenza per la formulazione di un concetto nuovo di sapere, un sapere che ha una eminente rilevanza pratica. Quali sono per Vico i caratteri della mente che conosce poeticamente? La forma di sapere che si costituisce a partire da una mente che integra caratteri generalmente pensati separatamente e spesso in opposizione fra loro è il punto di partenza di una modalità particolare di concepire la *morale*, una modalità differente da quella che congruentemente è stata pensata a partire da un modalità del sapere che si costituiva sulla base di una concezione *segregativa* del soggetto epistemico?

2. Le pratiche della Scienza nuova e la scienza della prassi.

Vico non dedica molte pagine della *Scienza nuova* del 1744 alla morale poetica¹¹. Con quelle che Vico ha chiamato le *pratiche* le cose non vanno meglio. Nella *Scienza nuova* del 1725 alle *pratiche* è dedicato il breve libro IV dell'opera¹², mentre le pagine dedicate alla *pratica*, aggiunta all'edizione del 1730¹³, vengono, notoriamente, eliminate nell'edizione del 1744, senza che Vico senta il bisogno di giustificare filosoficamente tale scelta che è parsa, invece, degna di nota a interpreti di Vico come Fisch, Pons, Nuzzo e, da ultimo, Cacciatore¹⁴. Se si tiene conto del limitato materiale testuale su cui

¹⁰ Cfr. D. CHALMERS, *La mente cosciente* [*The Conscious Mind*, Oxford, 1996], trad. it., Milano, 1999.

¹¹ G. VICO, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, pp. 411-971, in partic. pp. 643-654; d'ora in poi *Sn44*.

¹² ID., *Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* [1725], in *Opere*, cit., vol. II, pp. 975-1222, in partic., pp. 1167-1171.

¹³ ID., *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collab. di M. Sanna, Napoli, 2004, pp. 511-514.

¹⁴ Cfr. M. H. FISCH, *Vico's Pratica*, in *Giambattista Vico Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene, Baltimore-London, 1970, pp. 423-430; A. PONS, *Prudence and Providence: The Pratica della 'Scienza nuova' and the Problem of Theory and Practice in Vico*, in *Giambattista Vico Science of Humanity*, cit., pp. 431-448; E. NUZZO, *Vico e l'Aristotele pratico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XIV-XV (1984-1985), pp. 63-129; G. CACCIATORE, *Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, H. Poser e M. Sanna, Napoli, 1999, pp. 25-44. Più in generale sulla filosofia pratica e politica di Vico si vedano anche i capitoli quinto e sesto in G. DI CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte*, Berlin, 2002, pp. 141-190.

ragionare, a cui ho fatto riferimento, il compito di riflettere sulla concezione della morale di Vico sembra agevolmente risolvibile. Le cose però non stanno esattamente in questo modo. Se ciò che Vico ha da dirci intorno alla morale fosse contenuto in tali pagine in cui il filosofo definisce le pratiche della sua nuovissima scienza, le novità della teoria di Vico non sarebbero tanto rilevanti quanto al filosofo, invece, sembravano. In quelle pagine, come giustamente hanno notato Nuzzo e Cacciatore, Vico trasporta dentro la *Scienza nuova* uno spezzone di aristotelismo e lo fa sapendo bene che il nuovo della *Scienza nuova*, il nuovo che Vico crede di aver scoperto e della cui paternità va orgoglioso, non è coagulato in tale teoria¹⁵. Dove cercare allora la rivoluzionaria scoperta scientifica riguardo alla morale contenuta nella *Scienza nuova*? O dobbiamo pensare che Vico sia stato eminentemente un filosofo *contemplativo*, un filosofo che o non aveva interessi per la pratica o, pur avendo interesse per tale parte della filosofia, non ha avuto il tempo di trattarne esaurientemente nella sua opera? Tale domanda pone in altri termini la questione più generale del carattere più proprio della *Scienza nuova* e può essere così riformulata: è la ‘nuova scienza’ di cui Vico è lo scopritore una scienza teorica che non riguarda la vita pratica? Che a tale domanda possa darsi una risposta affermativa pare difficile. Basta leggere la frase con cui Vico inizia la settima orazione inaugurale nella quale il danno maggiore del metodo critico è individuato dal filosofo nel fatto che tale metodo induce a trascurare la morale e, cioè, specifica Vico, la ricerca sul modo in cui gli uomini possano acquisire le virtù, per sapere che, invece, è proprio l’interesse per la vita pratica a motivare fortemente Vico nella sua ricerca di una nuova forma di scienza¹⁶. «E poiché» – dice Vico - «oggi l’unico fine degli studi è la verità, noi studiamo la natura in quanto ci sembra certa e non osserviamo la natura umana, perché incertissima a causa dell’arbitrio»¹⁷. In tale affermazione è annunciato un programma di lavoro che è in grado di illuminare non solo gli scopi che Vico perseguiva nella sua ricerca ma anche gli esiti di tale ricerca. Se «la critica ci dà quel primo vero del quale si è certi anche nell’atto di dubitare»¹⁸, essa non ci offre la possibilità di conoscere la natura umana il cui carattere più proprio è

¹⁵ Ma la *pratica*, aggiunta da Vico all’edizione del 1730 è poi davvero scomparsa nell’edizione del 1744? La mia ipotesi è che la *pratica* non sia affatto scomparsa e che il contenuto filosofico di quella che Vico nell’aggiunta all’edizione del 1730 chiama *pratica* si ritrovi, perfettamente conservato, nella *Scienza nuova* del 1744 sparso in vari luoghi del testo.

¹⁶ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., vol I, pp. 87-215, e in partic. p. 131.

¹⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸ *Ibid.*, p. 99.

definito dalla considerazione che il libero arbitrio, di cui gli esseri umani dispongono, rende l'uomo e il suo mondo, il mondo, cioè, frutto dell'azione che scaturisce dal libero arbitrio, *incerto* e, dunque, non adatto ad essere conosciuto con il metodo utilizzato dalla critica. La scienza che interessa Vico, questo il programma di ricerca annunciato nelle *Orazioni* e portato a termine con la *Scienza nuova* del 1744, riguarda l'uomo e il suo mondo, l'uomo e il mondo che l'uomo costruisce liberamente il cui carattere è incerto ma che, ciò non ostante, Vico vuole conoscere *scientificamente*. La scienza che Vico è interessato a costruire riguarda allora eminentemente la pratica, è, cioè, *scienza della prassi umana*.

Se ciò è vero, se il problema della 'scienza nuova' è quello di scoprire come si può conoscere scientificamente l'incerta prassi umana, la più generale ricerca di Vico sulla pratica concerne la definizione dei caratteri di tale prassi. La questione di cui Vico si occupa nelle così dette *pratiche*, il cui compito è quello di individuare le modalità dell'acquisizione delle virtù da parte degli uomini, è solo un aspetto limitato e non quello centrale della ricerca di Vico sulla pratica. Su tale distinzione già Fisch aveva attratto l'attenzione¹⁹. «Cosa significa *pratica* nella *Pratica* di Vico?»²⁰. Pratica significa, così Fisch, la parte pratica della *scienza dell'umanità*. E Fisch cita il libro IV della *Scienza nuova* del 1725 in cui Vico distingue due tipi di pratiche: la prima viene detta critica e la seconda diagnostica. «La *Scienza nuova*» – aggiunge Fisch – «[...] è una scienza del tipo pratico, sebbene della specie *attiva* piuttosto che di quella *fattiva* di tale tipo»²¹. Ricollegandosi ad Aristotele, Vico avrebbe, così Fisch, distinto la *filosofia pratica* dalle *pratiche* della scienza. La *Scienza nuova* corrisponderebbe alla aristotelica *filosofia pratica* e le *pratiche* corrisponderebbero alla parte *prudenziale-fronetica* della *scienza pratica* propriamente detta. Se l'osservazione dello studioso americano è condivisibile, e a me pare una buona ipotesi da cui partire, ci si deve però chiedere in che senso Vico ha inteso ricollegarsi ad Aristotele, in che senso la *Scienza nuova* è aristotelicamente *scienza pratica* della specie *attiva* e non *produttiva*.

Intorno a tale questione fra gli anni Sessanta e Settanta del secolo appena trascorso si è sviluppato un acceso dibattito che al suo centro aveva Aristotele e la sua eredità ma che ha toccato direttamente

¹⁹Nel volume collettaneo uscito nel 1976 *Giambattista Vico's Science of Humanity* a cura di Tagliacozzo e D. Ph. Verene, già citato, la quinta parte è dedicata interamente alla questione della pratica. La quinta parte del volume contiene oltre che i saggi di M. Fisch e A. Pons, già citati, anche un lungo saggio di P. Piovani e di A. M. Jacobelli.

²⁰M. H. FISCH, *Vico's Pratica*, cit., p. 426.

²¹*Ibid.*, p. 426.

anche Vico. Non importa qui ricostruire una discussione che si è sviluppata soprattutto in Germania dopo la pubblicazione di *Wahrheit und Methode* di Hans Georg Gadamer²². Gadamer, va però ricordato, nel contrapporre all'ideale dimostrativo della scienza moderna un metodo del sapere che si costituisce sul *sensu comune*, cita notoriamente Vico. Vico, così Gadamer, avrebbe avuto il merito di aggiornare la *filosofia pratica* di Aristotele. E, quasi contemporaneamente a Gadamer, Wilhelm Hennis faceva come Gadamer riferimento oltre che ad Aristotele a Vico nel contrapporre al metodo *produttivo* della scienza politica moderna il metodo *attivo* di quella antica e nel richiedere che la moderna scienza politica si ricollegasse alla antica, acquisendone di nuovo il suo carattere *attivo*²³. Il capitolo di *Politik und praktische Philosophie* che Hennis dedica alla questione del modo in cui deve ricostruirsi il rapporto fra *topica* e scienza politica inizia proprio con un riferimento a Vico. È stato, Vico ricorda Hennis, ad attrarre l'attenzione di nuovo sulla *topica* il cui uso avrebbe per Vico dovuto sostituire il metodo dimostrativo nella trattazione delle questioni pratiche²⁴. La *topica*, così Hennis, permette di trarre conclusioni da premesse probabili. Per questo pare perfettamente adeguata all'ambito della prassi nel quale le conclusioni dei ragionamenti non scaturiscono da premesse necessarie ma da premesse sempre *plausibili, probabili, accettabili*. Tutte le nostre azioni hanno un carattere contingente. «La conduzione della vita dei singoli e delle comunità» – dice Hennis - «è un tentativo continuo di trovare soluzioni adeguate ai problemi che si presentano senza interruzione»²⁵. La *scienza pratica* ha, dunque, molto poco di scientifico per Hennis. «La stringenza delle dimostrazioni apodittiche» – dice Hennis - «non le conviene»²⁶. Da una parte una ricerca condotta con metodo dialettico prende sempre le mosse dalle opinioni *dominanti* e ipotizza che fra queste ve ne sono alcune più congruenti e condivisibili; dall'altra lo scopo di una tale ricerca non è la scoperta di nuove conoscenze. Attraverso l'uso della *topica*, così Hennis, si fa venire alla luce solo ciò che i *partner* di una discussione già sapevano e che deve solamente essere pensato meglio.

La reazione a tale definizione poco attraente della *filosofia pratica* di Aristotele e alla sua trasposizione moderna ad opera di Vico

²² Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*, Tuebingen, 1960.

²³ W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Stuttgart, 1977 [prima ed. 1963], in partic. pp. 88-118.

²⁴ *Ibid.*, 89.

²⁵ *Ibid.*, p. 95.

²⁶ *Ibid.*, p. 97.

non ha tardato a farsi sentire. È stato Helmuth Kuhn a reagire per primo. Kuhn accetta la definizione della dialettica di Hennis. La dialettica opera con premesse non vere ma probabili (*wahr-scheinlich*), e cioè, con opinioni, *endoxa*.²⁷ Dal momento che la *filosofia pratica* ha per oggetto il *probabile* e non il *necessario*, si chiede Kuhn, la dialettica non potrebbe essere la *logica* specifica della filosofia pratica, come Hennis ha ipotizzato? La risposta di Kuhn a tale domanda è negativa. Il termine probabile, in tedesco *Wahr-scheinlich*, ha due possibili significati. Il primo è quello del termine *probabilitas* e l'altro è quello del termine *verisimilitudo*. Mentre la *probabilitas* è definita a partire dall'oggetto che nella sua particolare costituzione impedisce deduzioni apodittiche, perché la regolarità che opera in esso ha un carattere che è quello del *per lo più*, la *verisimilitudo* è definita a partire dal soggetto che conosce, le cui opinioni non sono vere ma solo *simili al vero*, e questo è il caso degli *endoxa*. A partire da tale distinzione Kuhn fa notare che la probabilità nel senso degli *endoxa* non è compatibile con la scienza. «Inquadrare la politica e con essa l'etica» – dice Kuhn – «nell'ambito della *dialettica* significa, dunque, negare a tale scienza, che Aristotele in quanto *conoscenza pratica* ha ordinato sistematicamente nell'ambito della *filosofia prima* [...], l'attributo della scientificità»²⁸. Ma ciò in riferimento ad Aristotele è, secondo Kuhn, evidentemente assurdo.

Abbiamo ricordato i termini di un dibattito che oggi sembra lontano e forse anche invecchiato, per prendere le distanze con chiarezza dalla ricezione di Aristotele e, analogamente, di Vico proposta sia da Hennis e Gadamer che da Kuhn. Se si ritiene che Fisch abbia ragione nel dire che la *Scienza nuova* è una scienza aristotelicamente *pratica* del tipo *attivo* e non del tipo *produttivo*, ciò non significa che la 'scienza nuova' delle incerte cose umane elaborata da Vico abbia il carattere anticheggiante e antimodo che alla *filosofia pratica* di Aristotele e alla filosofia di Vico hanno attribuito Gadamer e Hennis. È vero che anche Vico polemizza, come vuole Hennis, con il fatto che nel moderno l'attributo di scientificità venga assegnato solamente alle scienze dimostrative e, dunque, con il fatto che si espunga dal novero di ciò che si può conoscere veritieramente ciò che dipende dall'arbitrio umano, tutto ciò che è incerto e, in quanto tale,

²⁷ H. KUHN, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, in «Zeitschrift fuer Politik» XII (1965), pp. 101-120. Il saggio è stato rielaborato e ripubblicato lo stesso titolo prima in *Methoden der Politologie*, hsg. von R. H. Schmidt, Darmstadt, 1967, pp. 521-553, e successivamente in *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, hsg. von M. Riedel, 2 voll., Freiburg, 1973-1974, vol. II, pp. 261-290. Citerò dal testo pubblicato nel 1967.

²⁸ *Ibid.*, p. 531.

non permette l'utilizzazione del metodo dimostrativo. D'altra parte anche Vico pensa che il punto di partenza di quella scienza che chiama *Scienza nuova* siano le opinioni degli uomini e non i principi certi e indubitabili. Se pare che Hennis abbia ragione a ricollegarsi a Vico nella sua critica alla definizione di un unico modello di scientificità da applicare ad ogni oggetto del conoscere, poiché Vico definiva la forma di conoscenza delle incertissime cose umane una scienza, la critica di Kuhn a Hennis ci colpisce favorevolmente. La questione a cui trovare una risposta può essere così formulata: se la vichiana *nuova scienza* aggiorna la *filosofia pratica* di Aristotele, quali caratteri ha tale scienza? Il riferimento al *senso comune* per Vico tanto rilevante, fondante addirittura, impedisce, di attribuire il carattere della scientificità alla forma di sapere che prende le mosse dal comune senso degli uomini? E, ulteriormente, una scienza che si serva del metodo *dialettico*, una scienza che opera con il *senso comune*, con le opinioni degli uomini, può davvero come Gadamer e Hennis pensano solamente assolvere al compito di riarticolare ciò che da sempre è saputo?

Qualche velocissima considerazione sul concetto di *filosofia pratica* di Aristotele è necessaria se si vuole sgombrare il campo da equivoci prima di affrontare le questioni relative al carattere pratico della *Scienza nuova*. La filosofia pratica nel modo in cui la intende Gadamer e, non molto diversamente da lui Hennis, trasforma profondamente il concetto aristotelico. Dietro la concezione della filosofia pratica di Gadamer si trova, come bene hanno dimostrato sia Volpi che Berti, Heidegger e la sua interpretazione dell'etica di Aristotele²⁹. «Gadamer», così Berti, «riduce il significato della *filosofia pratica* al valore ermeneutico della *phronesis* e le sottrae ogni carattere argomentativi»³⁰. Non meraviglia, dunque, afferma ancora Berti, che una tale forma di aristotelismo sia stata accusata di conservatorismo. La definizione della filosofia pratica di Gadamer «non solo ripropone attraverso Heidegger, la filosofia pratica di Aristotele come filosofia *tout court*, ma elimina da essa proprio il momento dialettico, cioè la discussione, la critica delle opinioni e della stessa realtà esistente, riducendola all'intuizione propria del *phronimos*, vale a dire al giudizio dell'uomo saggio, espressione

²⁹ Cfr. E. BERTI, *L'influenza di Heidegger nella 'Riabilitazione della filosofia pratica'*, in *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di P. Di Giovanni, Palermo, 1994, pp. 307-331; F. VOLPI, *'Essere e Tempo': una versione aggiornata dell'Etica Nicomachea? Heidegger e il problema della filosofia pratica*, in *Heidegger e la filosofia pratica*, cit., pp. 333-370.

³⁰ Si veda su ciò anche E. BERTI, *Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie*, in M. RIEDEL, *Fuer eine zweite Philosophie*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 171-196.

dell'*ethos* dominante»³¹. Da una parte per Berti è proprio il carattere dialettico e argomentativo della filosofia pratica di Aristotele a permettere di dire che la filosofia pratica è una scienza³². Dall'altra la filosofia pratica, pur prendendo le mosse dalle opinioni qualificate intorno ad un argomento, non si limita solo a chiarirne il senso recondito. Essa, nella disamina dialettica delle opinioni, può invece giungere a nuove verità per Aristotele³³.

L'immagine dell'Aristotele pratico che, assieme a quella di Vico, alcuni importanti filosofi nella seconda metà del secolo appena trascorso hanno diffuso pare, dunque, alquanto distante da quella che, invece, qualificati studiosi dell'antico filosofo difendono. Possiamo dire la stessa cosa per Vico? Se Vico, come dice Gadamer, ha aggiornato la *filosofia pratica* di Aristotele, o, come dice Fisch, se la *nuova scienza* di Vico è una *filosofia pratica* del genere *attivo* e non del genere *poietico*, i caratteri di tale *filosofia pratica* sono quelli che Gadamer e Hennis hanno diffuso?

3. *La morale poetica.*

La prima questione da affrontare riguarda il carattere della mente che conosce poeticamente e il carattere del sapere a cui la *mente poetica* ci permette di accedere. Vico, come Aristotele, situa lo studio della *forma umana* nell'ambito della *fisica*. «La maggior e più importante parte della fisica», dice Vico, «è la contemplazione della

³¹ Si veda ID., *L'influenza di Heidegger nella 'Riabilitazione della filosofia pratica'*, cit., p. 322; corsivo nostro. Ad accusare il neoaristotelismo di conservatorismo a partire da una posizione kantiana sono stati Juergen Habermas e Herbert Schnaedelbach (Cfr. J. HABERMAS, *Ueber Moralitaet und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform Rational?*, in *Rationalitaet*, hsg. von H. Schnaedelbach, Frankfurt a. M., 1984; H. SCHNAEDELBACH, *Was ist Neoaristotelismus?*, in *Moralitaet und Sittlichkeit. Das Problem Hegel und die Diskursethik*, hsg. von W. Kuhlmann, Frankfurt a. M., 1986).

³² L'essere scienza a tutti gli effetti della filosofia pratica non è inficiato dal suo *status* particolare, legato al carattere ontologico dell'essere di cui la filosofia pratica è scienza. Occupandosi di conoscere un tipo di essere caratterizzato non dalla necessità ma dal fatto che nel suo ambito ciò che accade, accade *per lo più* in un determinato modo, la filosofia pratica è conoscenza *vera* di tale regolarità probabile. Su tutto ciò si veda E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Bologna, 1988.

³³ Su ciò cfr. O. HOEFFE, *Ethik als praktische Philosophie. Die Begrueundung nach Aristoteles*, in ID. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Frankfurt a. M., 1971; ID., *Il comunitarismo come alternativa? Considerazioni sulla critica comunitarista al liberalismo morale*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche» I (1998), pp. 19-30.

natura dell'uomo»³⁴. La *fisica* nel trattare dell'uomo prende le mosse dall'esito dell'*Iconomia poetica*, dal luogo, dunque, in cui Vico ha mostrato come gli autori del genere umano «edussero da' loro corpi giganteschi la forma delle nostre giuste corporature, e [...] da' loro animi bestiali, edussero la forma de' nostri animi umani»³⁵. Il *corpo* e l'*anima*, le parti di cui la *forma umana* si compone, vengono pensati originariamente «con aspetto di rozzissima fisica»³⁶. Tale modo di pensare *riduce* - questo è il termine che Vico utilizza - le *funzioni dell'anima* a tre parti del corpo: «al capo, al petto, al cuore»³⁷. La mente che Vico descrive nella *fisica poetica* è, dunque, una mente che, per avere accesso al sapere, utilizza le sue facoltà fisiche integrandole fra loro, componendole in maniera *complessa* e facendole contribuire congiuntamente al costituirsi del *sapere*³⁸. Al capo vengono *ridotte* le facoltà *cognitive*, al petto le facoltà *passionali*, che Vico distingue in *irascibili* e *concupiscibili*, e al cuore quelle *sensibili*. Ma se Vico definisce come facoltà specificamente cognitive solamente la *fantasia*, la *memoria* e l'*ingegno*³⁹, che vengono *ridotte* al capo, ciò non

³⁴ *Sn44*, p. 763; corsivo nostro.

³⁵ *Ivi.*

³⁶ *Ibid.*, p. 764.

³⁷ *Ibid.*, p. 766.

³⁸ Uso il termine *complesso* nel significato che ad esso è stato assegnato nell'ambito della filosofia della scienza contemporanea. Cfr. W. BECHTEL, *Filosofia della scienza e scienza cognitiva*, Bari-Roma, 2001. «Non è sempre certo», dice Bechtel, «che le proprietà scoperte studiando in isolamento le entità di livello inferiore siano quelle essenziali per spiegare la loro prestazione in un sistema complesso» (*ibid.*, p. 130).

³⁹ «E dal capo richiamavano tutte le cognizioni; che perciocch'erano tutte fantastiche, collocarono nel capo la memoria, la quale da' latini fu detta per 'fantasia'. E a' tempi barbari ritornati fu detta 'fantasia' per 'ingegno', e, 'n vece di dir 'uomo d'ingegno', dicevan 'uomo fantastico'» (*Sn44*, p. 766). E ancora Vico significativamente aggiunge: «Ora, perché la mente umana de' tempi che ragioniamo non era assottigliata da verun'arte di scrivere, non spiritualezzata da alcuna pratica di conto e ragione, non fatta astrattiva da tanti vocaboli astratti di quanti or abbondan le lingue [...], ella esercitava tutta la sua forza in queste tre bellissime facoltà, che le provengon dal corpo; e tutte e tre appartengono alla prima operazione della mente, la cui arte regolatrice è la topica, siccome l'arte regolatrice della seconda è la critica; e, come questa è arte di giudicare, così quella è arte di ritrovare [...]. E, come naturalmente prima è 'l ritrovare, poi il giudicar delle cose, così conveniva alla fanciullezza del mondo di esercitarsi d'intorno alla prima operazione della mente umana, quando il mondo aveva bisogno di tutti i ritrovati per le necessità e utilità della vita, le quali tutte si erano provvedute innanzi di venir i filosofi» (*ibid.*, p. 767). Si veda su ciò da ultimo M. SANNA, 'La fantasia,

significa che le *passioni* e i *sentimenti* non siano per lui uno strumento importante per accedere al sapere e non abbiano, dunque, anche esse carattere cognitivo. È vero piuttosto il contrario. Gli eroi, dice Vico, «non pensavano d'intorno alle cose agibili senonsé scossi da passioni» e, Vico aggiunge, essi «come sentivano così giudicavano»⁴⁰. Il punto di partenza del sapere è, dunque, il senso, concepito come una facoltà cognitiva *complessa*, e ciò che in modo sensibile da singolarissimi esseri corpulenti viene saputo è la singolarità. «Ora», dice Vico, «poiché i primi uomini del gentilesimo erano di menti singolarissime, poco meno che di bestie, alle quali ogni nuova sensazione cancella affatto l'antica [...], perciò le sentenze tutte dovevan essere singolarizzate da chi sentivale»⁴¹.

A partire dal singolare e prospettico sentire di ogni singolo si mette però in moto un *processo* che Vico considera *conoscitivo* e *pratico* insieme. Il sapere che si costituisce a partire dalle facoltà sensibili, dalla *memoria-fantasia-ingegno*, da intendersi come un'unica facoltà mossa dalla *passione* e dal *sentimento*⁴², è un sapere eminentemente pratico che si sviluppa in un momento in cui «il mondo aveva di bisogno di tutti i ritruovati per le necessità ed utilità della vita»⁴³. E, infatti, tali *ritruovati per le necessità e le utilità della vita*, dice Vico, «si erano provvedute innanzi di venire i filosofi, come più pienamente il dimostreremo nella discoperta del vero Omero»⁴⁴. Tale forma di sapere eminentemente pratico non ottiene, dunque, i suoi scopi conoscitivi e pratici lasciando da parte il corpo e le sue facoltà ma si costituisce su tali facoltà, *integrando* dunque le molteplici facoltà sensibili di una mente ancora *incorporata*. Ciò che è particolarmente rilevante sottolineare, soprattutto in relazione alle questioni che inquietano il dibattito contemporaneo sul carattere della coscienza fenomenica, di ciò che si prova ad essere l'essere che si è, a cui generalmente si è negato un carattere cognitivo, è che nell'ambito di quella forma del conoscere che prende le mosse dalle facoltà fisiche della mente Vico colloca anche la genesi di una forma particolare di coscienza. Devo su ciò ricollegarmi al lavoro di Verene che, io credo, per primo ha messo in evidenza come nell'ambito del *Sapere poetico* Vico propone una soluzione alla questione della *genesì delle*

'ch'è l'occhio dell'ingegno'. *La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2002.

⁴⁰ *Sn44*, p. 768.

⁴¹ *Ivi*.

⁴² Vico parla della, memoria, della fantasia e dell'ingegno come di un'unica facoltà.

⁴³ *Sn44*, p. 767.

⁴⁴ *Ivi*.

*condizioni del conoscere*⁴⁵. Verene è in verità maggiormente interessato alla questione del *dato*, al problema di definire i caratteri oggettivi dell’oggetto del conoscere. Invece che cercare un criterio che permetta di affermare l’oggettività di ciò che la mente si trova davanti e vuole conoscere, Vico si chiede, così Verene, «in che modo accade che la mente si trovi davanti qualcosa». La risposta che, nella prospettiva *genetica* proposta da Vico, si trova al problema di definire le condizioni del conoscere, è rilevante anche per definire il *soggetto di tale conoscere*. «La capacità della mente», dice Verene, «di avere qualcosa davanti a sé riposa su quella di elevarsi al di sopra dell’immediatezza, la quale è lo stato della mera particolarità in cui ogni momento è inedito, in cui non c’è posto, *topos*, per il pensiero»⁴⁶. Il processo che dallo stato in cui le menti singolarissime hanno sensazioni singole che si susseguono senza sosta, sostituendosi l’una all’altra, una condizione di *nulla totale*, conduce ad una condizione nella quale *qualcosa è davanti a noi e ha per noi un significato*, è anche il processo che fa emergere una prima forma di identità che Verene definisce bene chiamandola *identità sensibile*. Tale prima forma di *identità sensibile*, un’identità legata, dunque, a ciò che si prova ad essere quell’essere che si è, è strappata, dice Verene, «alla negatività del flusso delle sensazioni»⁴⁷. Sottraendo «un *topos*, in cui l’attività mentale può concentrarsi e venire a capo di quell’erosione della sua energia che si determina a causa della cancellazione di una sensazione da parte di un’altra»⁴⁸, la sensazione si trasforma da materiale del pensiero a *forma* del pensiero. Il medio del divenire di tale processo è una *passione*, è la *paura*. «Vico non intende la *paura* come passività», dice Verene, «ma come una passione attiva,

⁴⁵ Cfr. D. PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia* [*Vico’s Science of Imagination*, Ithaca-London] tr. it., Roma, 1984, p. 86; citerò dalla traduzione italiana del libro di Verene. Su ciò si veda V. VITELLO, ‘...*Quell’innata proprietà della mente umana di dilettersi dell’uniforme...*’, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo e M. Sanna, Napoli, 2004, pp. 55-73. Su ciò anche G. PATELLA, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l’origine dell’estetica moderna*, Milano, 1995.

⁴⁶ D. PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, cit., p. 94. Verene in effetti dedica un maggiore interesse alla questione del *dato*. Ciò avviene perché nel momento in cui lo studioso americano studiava Vico, nell’ambito della *Philosophy of Mind* si discuteva animatamente proprio il problema della costituzione del *dato* del conoscere. Si veda W. SELLARS, *Science and Metaphysics*, London, 1968.

⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁸ D. PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, cit., p. 94.

formativa, che ha il suo sbocco positivo nell'ordinare l'attività corporea dei primi uomini»⁴⁹. La paura, operando come una *passione attiva*, sprigiona la *fantasia-memoria-immaginazione* e dà origine a un primo nucleo di identità legata ai sensi e al primo *pensare* dei sensi.

La grande scoperta di Vico è stata che vi è un tipo di sapere, quello *poetico*, il cui carattere più eminente è il fatto che esso sia *pratico*, un tipo di sapere che si costituisce in uno *stadio intermedio* di un processo in cui la mente emerge dalla sua *contrazione* in un primo barlume di coscienza – la *identità sensibile* – attraverso la *paura* e inizia ad operare coscientemente con facoltà che sono *ancora* fisiche ma anche *già* mentali e coscienti⁵⁰. La critica al soggetto *epistemico*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁹ *Ivi.*

⁵⁰ Se la tesi interpretativa di Verene è esatta, prima di procedere a definire il modo in cui le facoltà mentali e fisiche operano nell'elaborazione dei criteri di verità che sono contemporaneamente criteri per valutare le operazioni pratiche che si costituiscono sulla base del sapere del corpo, è necessario prendere in esame un'interpretazione del *verum-factum*, che mette profondamente in crisi tale tesi. «L'uomo», dice Badaloni, «vive dunque una situazione di tal fatta, che la *operatio*, cui egli dà luogo, è un risultato della sua stessa struttura [...] e quindi rimanda a sua volta alla nostra natura. La *fictio* va vista anch'essa in questo quadro; in apparenza essa è integralmente una invenzione umana; in realtà essa è l'espressione di un *facere*, la cui capacità inventiva è contenuta nella nostra stessa *essentia* e ne è l'espressione» (N. BADALONI, *Introduzione a: G. VICO, Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. IX-LIX., e in partic. p. XXXII). Queste sono per Badaloni le implicazioni metafisiche del *verum-factum*, implicazioni che non possono essere taciute. E Badaloni significativamente aggiunge «Lo stesso principio attivo del *facere* umano ha la sua giustificazione nella dipendenza della nostra capacità ideante dal Dio-anima del mondo. È una forzatura dei testi vichiani quella di ritenere che la *inventio* umana, la *fictio* ed in generale il *facere*, siano sganciati dai modelli ideali che sono *eminenter* del Dio-anima del mondo [...]. Nella *Scienza nuova* la convertibilità del vero e del fatto [...] avviene dentro un'alternativa ben precisa: o l'uomo nell'epoca della ragione tutta dispiegata sa provvedere alla propria conservazione e progressivamente imprime nei fatti i sigilli di idealità (l'ordine giusto) che egli possiede in sé, ovvero la sua ragione sarà strumentalizzata da una idealità di cui non è cosciente e sarà provvidenzialmente riassorbita nella fantasia od addirittura nel senso» (*ibid.*, pp. XXVIII-XXIX). Insomma, così Badaloni, «la natura ha una sua struttura che l'uomo non può conoscere perché in essa tale struttura non appare. Ciò che appare è l'estensione e non il punto metafisico e il movimento e non la quiete. La nostra natura è però provvidenzialmente fatta in modo tale che la nostra capacità di inventare è commisurata provvidenzialmente alla necessità di operare come esseri naturali. Ciò è tanto più vero che se non ci mostriamo all'altezza di operare coscientemente in maniera adeguata, sarà la natura a

non conduce Vico a pensare la genesi del sapere come un processo *agito oggettivamente*. Il soggetto del processo che, a partire dal suo stato *contratto* nel senso, conduce la mente a raffinarsi, non è, dunque, né la natura né la provvidenza. In quello stadio *intermedio* nel quale la mente è ancora «rituzzata dentro il corpo» e si forma un nucleo di *identità sensibile*, il conoscere e l'agire sono presi in carico da soggetti che conoscono e agiscono sulla base di ciò che sentono, di quella, cioè, che oggi viene chiamata la coscienza fenomenica, utilizzando una modalità di argomentare e di giudicare che Vico definirà nella *logica poetica*.

È stato, notoriamente, Ernesto Grassi a definire per primo il carattere *argomentativo* della logica della fantasia⁵¹. La mente, non ancora capace di *ironia* dei bestioni dalla sviluppatissima fantasia, inventa i *generi* utili ad ordinare l'esperienza attraverso una forma particolare di logica che utilizza quella che Grassi chiama *l'induzione del simile*⁵². Non mi soffermo ulteriormente su questo perché la *logica* è la parte del sapere poetico più ampiamente studiata anche nella prospettiva delle problematiche contemporanee⁵³. Rilevante è però individuare il significato della logica poetica in relazione alla questione dei caratteri della *filosofia pratica* di Vico. Se la *memoria-fantasia-ingegno*, nell'individuare i «ritruovati per le necessità della vita», segue una *logica* ben precisa e se le indicazioni che giungono da quella *triplice facoltà* sono il frutto di un giudizio, il *sensu comune*, *senza riflessione*, attraverso l'uso di quei particolarissimi criteri che Vico chiama *universali fantastici*, ciò significa che a guidare la prassi di quei soggetti forniti di un'identità sensibile è un *sapere eminentemente pratico-normativo* e non un *bruto* istinto, concepito

riprendere in mano le cose e ad operare per noi tramite la fantasia e il senso. Ciò significa ulteriormente che la nostra prassi conoscitiva e produttiva deve di necessità adeguarsi ad un disegno che si realizza dietro le nostre spalle indipendentemente dalla nostra convinzione, legata al nostro senso comune, di essere almeno in una certa misura i protagonisti attivi della nostra prassi» (ivi).

⁵¹ E. GRASSI, *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza della filosofia di Vico oggi*, in ID., *Vico e l'umanesimo*, Milano, 1990, pp. 41- 67. Ma questo è solo uno dei molti lavori che Grassi ha dedicato all'argomento.

⁵² D. DI CESARE, *Parola, logos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in *Vico in Italia e in Germania*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli, 1993, pp. 251-287.

⁵³ Rinuncio qui a citare l'ampia bibliografia sull'argomento. Si veda però almeno J. TRABANT, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt a. M., 1994; ID., *Vico und die Zeichn*, a cura di J. Trabant, Tuebingen, 1995.

come opposto alla ragione gestita dal soggetto epistemico segregato dal corpo e dalle facoltà fisiche della mente. In quello *stadio intermedio* in cui la mente non è ancora libera dai sensi e non conosce l'ironia, essa, utilizzando facoltà fisiche e criteri di giudizio concretissimi, conosce, dunque, in un certo particolare modo e, sulla base di ciò che conosce, agisce⁵⁴. Vico pone al centro della sua filosofia il *sensu comune* e ne fa notoriamente un'arma contro la filosofia *critica*. Ma quale è il carattere del *sapere pratico*, se esso si costituisce sul *sensu comune*? In quale rapporto si connettono il *sapere pratico* e ciò che da sempre è, la *tradizione*? Se le scelte sono affidate al giudizio del *sensu comune*, la poeticità attribuisce un carattere e un valore creativo al *sapere pratico*?

In un passo della *fisica poetica* che ho citato più sopra, Vico afferma che il *Sapere poetico* assolve il compito di provvedere «ai ritruovati per le necessità della vita». In quello stesso luogo il filosofo fa riferimento ad un'altra parte della *Scienza nuova*, quella in cui espone la sua *Discoverta del vero Omero*⁵⁵. Che alla scoperta di tali utili *ritruovati* si era provveduto prima che la mente si liberasse dai sensi «il dimostreremo», dice Vico, «nella discoverta del vero Omero»⁵⁶. È riflettendo su questa parte della *Scienza nuova* che dobbiamo, dunque, cercare di approfondire il significato che Vico attribuisce alla *creatività* nell'ambito del *Sapere poetico*. Il senso filosofico più profondo della *Discoverta del vero Omero* è, infatti, coagulato nella definizione del valore creativo, conoscitivo e, insieme, normativo della poesia. Il vero Omero è un universale fantastico⁵⁷. L'aedo, a cui la cecità aveva potenziato la vista dell'*immaginazione*, è il coagulo di tutta la prepotente fantasia che ha reso possibile

⁵⁴ *Sn44*, p. 591.

⁵⁵ V. GESSA KUROTSCHKA, *Introduzione a Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, cit., pp. 15-26.

⁵⁶ *Sn44*, p. 767.

⁵⁷. «Or tutte queste cose e ragionate da noi e narrate da altri d'intorno ad Omero e i di lui poemi [...], ci strascinano ad affermare che tale sia advenuto di Omero appunto quale della guerra troiana, che, quantunque ella dia una famosa epoca de' tempi alla storia, pur i critici più avveduti giudicano che quella non mai siesi stata fatta nel mondo. E certamente, se, come della guerra troiana, così di Omero non fussero certi grandi vestigi rimasti, quanti sono i di lui poemi, a tante difficoltà si direbbe che Omero fusse stato un poeta d'idea, il quale non fu particolar uomo in natura. Ma tali e tante difficoltà, e insieme i poemi di lui pervenutici, sembrano farci cotal forza d'affermarlo per metà: che quest'Omero sia egli stato un'idea ovvero un carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano, cantando, le loro storie» (*ibid.*, p. 841).

l’invenzione di quel mondo di dei e di eroi che ha dato origine al processo della creazione della *forma umana*⁵⁸. La sua poesia, prodotta da una *fantasia* che è insieme *memoria*, è vero sapere, conoscenza ordinata dall’*ingegno*, delle *gesta* che hanno generato la *forma umana*. In Omero, nel suo dire creativo, è contenuto il *modello* di una modalità del sapere che è ad un tempo anche *produzione* della verità e della norma.

Che nel momento in cui vuole definire il valore sapienziale e creativo della poesia omerica Vico si confronti con Platone e con Aristotele non è certo un caso. Sul significato filosofico del riferimento positivo di Vico ad Aristotele ho già scritto. A Vico interessava mettere in evidenza il valore conoscitivo e insieme normativo della poesia e si ricollega per questo positivamente alla *Poetica* di Aristotele in cui trova una concezione della poesia utile ad avvalorare la sua tesi. «[...] Aristotele nella *Poetica* dice che le bugie poetiche si seppero unicamente ritruovare da Omero, perché i di lui caratteri poetici, che in una sublime acconcezza sono incomparabili [...], furono generi fantastici, quali sopra si sono nella *Metafisica poetica* diffiniti, a’ quali i popoli greci attaccarono tutti i particolari diversi appartenenti a ciascun d’essi generi»⁵⁹. Mentre per Platone fra poesia e filosofia esiste un’*antica inimicizia*, per Aristotele fra poesia e filosofia esiste, invece, vicinanza, o meglio, congenericità. Alla poesia non è negato da Aristotele un valore sapienziale⁶⁰. La tragedia non è antifilosofica e si serve piuttosto del *pensiero* per argomentare le scelte coerentemente con il carattere del personaggio che le compie e per dimostrare idee generali su cui la trama verte.

La poesia usa però il pensiero in maniera molto particolare. «[...] compito del poeta» – dice Aristotele - «non è dire ciò che è avvenuto ma ciò che potrebbe avvenire, vale a dire ciò che è possibile

⁵⁸ «Ma sopra tutto, per tal scoperta, gli si aggiunge una sfolgorantissima lode: d’esser Omero stato il primo storico, il quale ci sia giunto di tutta la gentilità; onde dovranno, quindi appresso, i di lui poemi salire nell’alto credito d’essere due grandi tesori de’ costumi dell’antichissima Grecia» (*ibid.*, pp. 847-848).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 823.

⁶⁰ «Il principio dunque», dice Aristotele, «e per così dire l’anima della tragedia, è la trama; al secondo posto vengono i caratteri [...]. Al terzo posto viene il pensiero [*dianoia*], cioè la capacità di dire le cose giuste e appropriate, come nei discorsi dei politici e degli oratori. Il *carattere* è ciò che rivela la scelta – sono dunque senza carattere quei discorsi dove manca l’oggetto delle scelte, in positivo o in negativo, del parlante -, mentre il *pensiero* è ciò con cui si argomenta che qualcosa è o non è, o si dimostra qualche idea generale» (ARISTOTELE, *Poetica*, 1450 a 37 - 1450 b 14).

secondo *verosimiglianza* o *necessità*. Lo storico e il poeta non differiscono fra loro per il fatto di esprimersi in versi o in prosa – si potrebbero mettere in versi le storie di Erodoto -, ma differiscono in quanto uno dice le cose accadute e l'altro quelle che potrebbero accadere. Per questo motivo la poesia è più filosofica e più seria della storia, perché la poesia si occupa piuttosto dell'universale, mentre la storia racconta i particolari. Appartiene all'universale il fatto che a qualcuno capitò di dire o di fare certe cose secondo *verosimiglianza* o *necessità*, e a questo mira la poesia, aggiungendo successivamente i nomi; appartiene invece al particolare dire cosa ha fatto o cosa è capitato ad Alcibiade»⁶¹. La poesia si occupa dell'universale, per Aristotele, e il pensiero (*dianoia*), «la capacità di dire cose giuste e appropriate, come nei discorsi dei politici e degli oratori», è un aspetto fondamentale della poesia.

Vico attribuisce, dunque, esplicitamente ad Aristotele la paternità della descrizione del processo della creazione dei *generi fantastici* che lui definirà nella *Metafisica poetica*. Il riferimento di Vico alla *Poetica* di Aristotele è molto preciso. Non solo nel passo della *Scienza nuova* che abbiamo citato Vico attribuisce ad Aristotele la paternità del concetto di *universale fantastico* o *carattere poetico*; Vico riprende anche il raffronto aristotelico fra fatto accaduto e *genere poetico*. Aristotele usa il termine *verosimiglianza*. Inventando i *generi poetici* la poesia è più seria della storia, diceva Aristotele, perché la storia narra solamente ciò che è accaduto; la poesia invece costruisce il *genere esemplare*, narrando secondo *verosimiglianza* ciò che *deve* accadere. Vico assegnerà all'*universale fantastico* la stessa funzione paradigmatica rispetto a ciò che semplicemente accade. Il *genere fantastico* contiene anche per Vico qualcosa di più rispetto a ciò che semplicemente è. «[...] se bene vi si rifletta» – dice Vico – «il vero poetico è un vero metafisico, a petto del quale il vero fisico, che non vi si conforma, dee tenersi a luogo di falso. Dallo che esce questa importante considerazione in ragion poetica: che 'l vero capitano di guerra, per esempio, è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra»⁶². Goffredo è un condottiero più vero di

⁶¹ *Ibid.*, 1450 b 36 - 1451 a 12.

⁶² *Sn44*, p. 513. Battistini aveva sottolineato il legame della teoria dell'*universale fantastico* con gli sviluppi della retorica (cfr. A. BATTISTINI, *Antonomasia e universale fantastico*, in *Retorica e critica letteraria*, a cura di L. Ritter Santini e E. Raimondi, Bologna, 1978, pp. 105-123). Ciò che qui si vuole sottolineare è il nesso filosofico dell'universale fantastico con il concetto aristotelico di universalità esemplare, concetto che per Aristotele ha grande rilevanza nell'ambito dell'etica oltre che della poetica e che oggi è al centro dell'attenzione filosofica di un ampio settore di riflessione nell'ambito

qualsiasi condottiero, è il modello, il paradigma di ogni condottiero di valore. Che il *Sapere poetico* sia *verosimile*, dunque, non toglie verità a tale forma di sapere. L'essere *verosimile* del vero poetico coagulato nel *genere o universale fantastico* ne esprime il carattere pratico e, insieme, normativo. In quanto *verosimile* il genere fantastico è più vero di ciò che già è, è il modello, la norma a cui l'agire deve attenersi nel realizzare una verità che abbia valore.

Ma se pare indubbio che Aristotele venga chiamato in causa da Vico in quanto nella *Poetica* è contenuto un modello di sapere che si configura al contempo come norma pratica, perché Vico sente il bisogno di prendere esplicitamente le distanze da Platone? Il fatto che Platone neghi valore educativo e filosofico alla poesia non viene menzionato da Vico in questo contesto. La mia ipotesi è che Vico senta il bisogno di prendere le distanze da Platone proprio nel momento in cui deve indicare la paternità dell'idea centrale sulla quale il sapere poetico si costituisce, e cioè l'universale fantastico e il concetto di creatività ad esso connesso, per evitare di essere frainteso. Se il vero Omero è un universale fantastico, il coagulo della fantasia che ha elaborato quel sapere alla base della prassi che ha prodotto la *forma umana*, prendere le distanze da Platone era importante. Vico non voleva solamente affermare il valore conoscitivo e anzi paradigmatico e normativo del vero poetico; a Vico interessava anche, e lo dice esplicitamente, precisare che il contenuto di quella fantasia-memoria-ingegno che produce un sapere fornito di un alto valore pratico e normativo, non è il *sapere riposto*, ciò che la mente libera dal senso conosce speculativamente e da sempre è. Il contenuto del sapere poetico del sapere pratico-normativo non è ciò che sempre è stato, l'idea eterna. Il contenuto di quel vero poetico, quel vero creato da menti che ancora non si sono liberate dai sensi, prodotto da esseri corpulenti forniti di una identità solo sensibile, non è l'eterno vero che Platone ha definito nella sua atemporale universalità. Il sapere e la norma, elaborati dalle menti incorporate che pensano con facoltà fisiche, non rispecchiano ciò che da sempre è, ma inventano un sapere che contiene in sé *esemplarmente* la misura normativa del proprio valore.

del pensiero etico e politico. Sorrentino d'altra parte sottolinea che Vico aveva una precisa conoscenza delle seguenti opere: L. Castelvetro, *Poetica d'Aristotele volgarizzata e posta*, 1570; P. Beni, *In Aristotelis poeticam Commentarii*, Padova, 1613; E. Tesaurò, *Il cannocchiale aristotelico*, Venezia, 1654 (cfr. A. SORRENTINO, *La retorica e la poetica in Vico*, Torino, 1927, pp. 47 e sgg.

Vico non riteneva di aver risolto i problemi sui quali aveva attratto l'attenzione dei contemporanei nella sua critica al soggetto epistemico, e al sapere che su tale soggetto si costituiva, contrapponendo a tale modello di soggettività e al suo modo di conoscere il vero l'identità sensibile e la sua modalità creativa di conoscere. Il sapere poetico avrebbe dovuto, piuttosto che sostituirsi al *sapere riposto*, integrarsi in esso. Il suo compito doveva essere quello per così dire di *rimpolpare* il sapere riposto. Vico non ha assolto tale compito integrativo lasciandolo in eredità. Io credo che assolverlo non sia semplice. E è semplice soprattutto se si tenta di assolverlo senza operare indebite *riduzioni* di una componente all'altra. Che ne è dei caratteri del soggetto epistemico se esso deve assorbire senza annullare l'identità sensibile? O dell'identità sensibile se essa deve integrare la mente liberata dal senso? Quale tipo di sapere sarà in grado di costituire una mente che pensa utilizzando insieme le differenti logiche di cui ha tradizionalmente disposto separatamente? Quale tipo di scelte scaturiranno da una forma di giudizio che tiene conto di criteri tanto differenti quali gli universali astratti e gli universali fantastici?