

SULLA RICOSTRUZIONE TRASCENDENTALE DELLA FILOSOFIA DI VICO

1. Ogni interpretazione sistematica di testi rilevanti per la storia dello spirito, che avanzano la pretesa di costituire anche una testimonianza filosofica, deve essere fondata, in modo particolare, dal punto di vista metodologico. I testi che hanno intento filosofico non si lasciano interpretare solo con gli strumenti della critica storica o filologica, dunque « specialistica » — il loro proposito filosofico rimane sempre qualcosa da interpretare, che ha bisogno di un apparato interpretativo ad esso corrispondente, piú precisamente di un apparato interpretativo che sia in grado di recuperare l'intenzione filosofica inclusa nel testo; perciò deve trascendere quel contesto linguistico e storico, in cui si presenta la pretesa filosofica del testo in una forma mediata piú o meno riuscita. L'esigenza di un apparato interpretativo corrispondente è ancora maggiore per i testi, che non sono inseribili in una tradizione chiaramente determinabile, che di per sé mette già a disposizione adeguate categorie interpretative. L'indagine storico-filosofica s'imbatte perciò sempre nel problema della esposizione interpretativa, quando si rivolge ad autori o scritti che non sono, senz'altro, paragonabili con altri o la cui trama deve essere decifrata. Una nota e spiacevole conseguenza di questo problema sono gli « schemi canonici » della storia della filosofia, il che vuol dire: quei quadri sistematici elaborati rispetto a filosofi « riconosciuti », in cui solo difficilmente trovano ingresso autori ed opere, che senz'altro non si lasciano collocare in già predisposte genealogie e che perciò facilmente sono spinti in posizioni marginali o semplicemente dimenticati.

L'accesso a tali autori o testi e alla loro intenzione filosofica può riuscire solo con l'aiuto di un metodo che deve essere indicato come « metodo di ricostruzione ». Per quanto solo possibile, rimane irrinunciabile, anche nell'ambito di questo metodo di ricostruzione,

una indagine delle costellazioni storiche e dei contesti linguistici. Tuttavia per scoprire quell'orizzonte intenzionale a cui mira la pretesa filosofica di un'opera inclusa nel testo, e perciò bisognosa di interpretazione, occorrono altri mezzi oltre quelli soltanto del metodo storico-critico; occorrono almeno strumenti supplementari; devono essere avanzate ipotesi interpretative che in sede di ricostruzione possano essere riferite al sottofondo concettuale dell'opera indagata. Solo tali ipotesi interpretative possono « ricostruire » l'intenzione filosofica di un lavoro mascherata dal testo. Devono certo corrispondere al suo sottofondo concettuale, ovvero devono inserirsi nella tendenza della sua intenzione filosofica. In breve; i testi, la cui intenzione non si deduce solo dall'ambito storico in cui si collocano, vengono interpretati come « corrispondenti », solo se può essere enunciata una ipotesi interpretativa ad essi conforme, la quale sia adeguata alla pretesa filosofica o almeno la raggiunga approssimativamente.

Gli scritti di Vico — tranne forse l'opera teorica sul metodo degli studi, *De studiorum ratione* — appartengono senza dubbio a quel genere di testi, rilevanti per la storia dello spirito, con pretesa filosofica, rispetto a cui la storiografia filosofica ha il problema di una esposizione interpretativa; essi non si schiudono ad un accesso immediato. Nell'area linguistica tedesca, fino a non molto tempo fa, Vico era considerato un epigono alquanto inattuale ed enigmatico dell'Umanesimo — apprezzabile, ma filosoficamente poco importante. Diversa è certamente la situazione in Italia e nei paesi di lingua inglese — qui l'indagine dei passati decenni si è occupata molto di Vico, tuttavia più per un interesse concernente in senso ampio la storia dello spirito che non nella forma di una intensiva interrogazione intorno alle sue intenzioni filosofiche. Per cui, a ragione, si è osservato che il primo obiettivo della critica vichiana deve essere innanzi tutto, quello di conseguire una comprensione del concetto vichiano della « unità del sapere »¹.

Nel quadro della problematica dell'idea vichiana dell'« unità del sapere » è nata la proposta per una interpretazione filosofico-trascendentale di Vico². Il *liber metaphysicus* da una parte e la *Scienza*

¹ G. TAGLIACOZZO, *Epilogue*, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo e H. V. White, Baltimore, 1969, p. 599.

² Cfr. S. OTTO, *Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms « verum et factum convertuntur »*. *Ueberlegungen zu Giambattista Vicos « Liber metaphysicus »*, in « Philosophisches Jahrbuch », 84 (1977), pp. 32-54. Rist. in S. OTTO, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München, 1979, pp. 174-196 [cfr. la segnalazione di G. Cacciatore in « Boll. del Centro di studi vichiani », X (1980), pp. 250-51]. Id., *Interprétation transcendentale de l'axiome verum et factum convertuntur*, in « Archives de philosophie », 40 (1977), pp. 13-19 [segnalato da Pietro Piovani nella recensione *Etudes sur Vico*, in « Boll. del Centro di studi vichiani », VIII (1978), pp. 138-39].

Nuova dall'altra forniscono l'occasione testuale per l'elaborazione di questo modello interpretativo. A prima vista sembra che alla base di queste due opere vi sia tutt'altro che un'idea di « unità del sapere ». Se il *Liber metaphysicus* rappresenta il tentativo di progettare una teoria del potere e dei limiti del conoscere umano in base all'assioma *verum et factum convertuntur* e con l'inserimento di riflessioni sul « vero » metodo geometrico, d'altra parte, la « Scienza Nuova » sembra porsi un compito del tutto diverso: cioè quello di delineare una morfologia comparativa della cultura che è guidata in primo luogo da un concetto religioso e teologico della provvidenza divina da prendere assolutamente sul serio e, in secondo luogo, sulla base di una teoria del mito, intraprende un'analisi della effettiva storia culturale dei popoli; la funzione del principio *verum-factum* per la costruzione della *Scienza Nuova* con ciò non diventa tuttavia senz'altro chiara.

Se il problema interpretativo della *Scienza Nuova* consiste nel fatto che deve essere chiarita la struttura del rapporto tra provvidenza e corso effettivo della storia, si pone, in riferimento al nesso dell'intera filosofia vichiana, il problema di come le riflessioni gnoseologiche del *Liber metaphysicus*, teorico-conoscitive ed orientate sul modello della commensurabilità geometrica, possono essere conciliate con l'analisi dei fattori morfologico-culturali della *Scienza Nuova* e con il suo concetto guida di « storia ideale eterna ». Si è sempre cercato di sfuggire a questo difficile problema filosofico interpretativo, per il fatto che si è indicato il *Liber metaphysicus* come irrilevante per il modo di pensare del Vico « maturo ». L'esempio piú recente di tale metodo selettivo è l'affermazione di Eckart Strohmaier: « L'unica delle sue opere che Vico ritenne meritevole di essere tramandata

Id., *Faktizität und Transzendentalität der Geschichte. Die Aktualität der Geschichtsphilosophie G. B. Vicos im Blick auf Kant u. Hegel*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 31 (1977), pp. 43-60. Rist. in *Materialien*, cit., pp. 197-214 [segnalato da G. Cacciatore nel « Boll. del Centro di studi vichiani », X (1980), pp. 251-52]. Id., *Die Geschichtsphilosophie Giambattista Vicos*, in « Philos. Rundschau », 25 (1978), pp. 232-249 [segnalato da G. Cacciatore in « Boll. del Centro di studi vichiani », IX (1979), pp. 211-12]. Id., *Geistesgeschichte zwischen Philosophie und Feuilleton*, a proposito del volume di Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, in « Zeitschr. f. philos. Forschung », 32 (1978), pp. 77-82 [segnalato da G. Cacciatore in « Boll. del Centro di studi vichiani », X (1980), pp. 252-53]. Id., *Einleitung a G. B. Vico, Liber metaphysicus / Risposte*, tr. ted. di S. Otto e H. Viechtbauer, München, 1979 [cfr. recensione di G. Cacciatore in « Boll. del Centro studi vichiani », X (1980), pp. 196-203]. Id., *Vico als Transzendentalphilosoph*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 62 (1980), pp. 67-79. Id., *Imagination und Geometrie: Die Idee kreativer Synthesis. G. B. Vico zwischen Leibniz und Kant*, in « Archiv f. Gesch. der Philos. », 63 (1981) [Si tratta della comunicazione presentata al Congresso Vico/Venezia di cui dà notizia G. Costa nel « Boll. del Centro di studi vichiani », IX (1979) p. 156]. Cfr. inoltre H. VIECHTBAUER, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München, 1977 [cfr. la recensione di G. Cacciatore in « Boll. del Centro di studi vichiani », X (1980), pp. 196-203].

alla posterità è la *Scienza Nuova*»; poiché in questa sono confluiti certamente « le idee essenziali » dei primi scritti, « però dal punto di vista di un principio completamente nuovo, cioè quello della storia »³. Dopo che la ricerca ha unanimamente riconosciuto l'importanza dei primi scritti di Vico, queste affermazioni sono interessanti solo perché documentano implicitamente la pretesa del loro autore di conoscere le intenzioni di Vico — sebbene proprio queste intenzioni costituiscano l'oggetto della discussione. Ma anche se fosse vero che Vico considerava solo la *Scienza Nuova* « meritevole di essere tramandata alla posterità », rimarrebbe pur sempre la domanda sulla fisionomia spirituale di questo pensatore e sul suo sviluppo, e nessuna critica filosofica di Vico può eludere questa domanda. Ma soprattutto: non una sola volta nella *Scienza Nuova* la storia funge da « principio » — eccome potrebbe!; il « principio della storia », tema fissato nella *Scienza Nuova*, è piuttosto quello della sua conoscibilità o della sua commisurabilità al conoscere. Per raccordare sensatamente questo tema della *Scienza Nuova* (« storia nella sua conoscibilità ») con quello del *Liber metaphysicus* (« potere e limiti del conoscere umano in generale »), è stata elaborata la proposta di interpretazione filosofico-trascendentale. L'obiettivo di questa proposta è di approntare un apparato interpretativo per quel chiarimento delle intenzioni di Vico ancora oscure, e che troviamo nella sua autobiografia, dove si parla dell'« argomento e nuovo e grande, che in un principio unisse egli (Vico stesso) tutto il sapere umano e divino »⁴. La critica vichiana non è finora riuscita a risolvere il problema di questo unico principio che raccoglie tutto il sapere in una unità; ma una interpretazione trascendentale di Vico potrebbe avvicinare alla soluzione questo problema. La domanda è, dunque: come Vico intende la sua idea dell'« unità del sapere » e come la fonda metodicamente nei suoi vari scritti — una prima domanda a cui si collega una seconda: come questa idea di Vico dell'unità del sapere può essere adeguatamente ricostruita attraverso le diverse forme cifrate che presenta nel testo —. Vico è significativo dal punto di vista filosofico proprio per questa idea moderna di una unità del sapere, cioè di una unità della filosofia e della scienza, come egli la postula nel secondo capitolo del *Liber metaphysicus* e — programmaticamente — nell'introduzione alla *Scienza Nuova*.

Ciò significa: il compito particolare della *Vicoforschung* deve essere di ricostruire le intenzioni di Vico sull'idea della unità del sa-

³ E. STROHMAIER, *Zur Logik der Geschichtsphilosophie bei Vico*, in *Kulturwissenschaften*. Festgabe für Wilhelm Perpeet, hg. von H. Lützel, Bonn, 1980, p. 414.

⁴ *Opere*, a cura di F. Nicolini, V, p. 31.

pere, che questa ricostruzione corrisponda alle intenzioni di Vico e allo stesso tempo queste intenzioni siano comprensibili per il soggetto della ricostruzione, l'interprete. Troppo raramente ci si rende conto nell'interpretazione di testi filosofici che le loro intenzioni si possono scoprire solo sul piano della ricostruzione. Il motivo di ciò si trova nel carattere del testo filosofico stesso. A differenza del testo scientifico, che si spiega da sé (in ciò consiste la sua scientificità), il testo filosofico ha bisogno di un apparato interpretativo; richiede uno sforzo ermeneutico, vuole essere « interpretato »: « Per esprimere l'*opinione* di un testo nel suo contenuto reale, dobbiamo tradurla nel nostro linguaggio »⁵. Del resto Vico stesso dice: « La filosofia contempla la ragione onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo (...). Questa medesima dignità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi »⁶. L'indagine storico spirituale, se vuole essere indagine filosofica, ha bisogno della posizione ipotetica di un apparato interpretativo. Storia delle idee « è soltanto ciò che noi facciamo di lei mediante sintesi intellettuale »⁷. Su questa fondamentale idea metodologica si basa la interpretazione filosofico-trascendentale di Vico.

2. Se le intenzioni di Vico debbono essere ricostruite nel senso indicato, ci si dovrà innanzi tutto intendere sul fatto che la riflessione trascendentale può essere articolata in forme diverse e così è stata articolata anche nella storia del pensiero. Allo stesso tempo si dovranno chiarire quei tratti caratteristici di una « logica della trascendentalità », i quali solo consentono questi diversi modi della sua formulazione — per cui bisognerebbe tenere presente — che una « logica della trascendentalità » non è lo stesso che « una logica trascendentale »: se quest'ultima indica le leggi del pensiero trascendentale, la prima delinea innanzi tutto l'ambito entro il quale si opera secondo queste leggi⁸. Non c'è filosofia trascendentale solo *a partire da* Kant, e la filosofia trascendentale *dopo* Kant non si può accontentare di

⁵ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965², p. 373 [tr. it. a cura di G. Vattimo, Milano 1972, p.].

⁶ *Opere*, IV/1, pp. 76-77.

⁷ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, Berlin, 1922³, p. 15 [tr. it. di A. Pasquinelli, Torino, 1952⁶, I, p. 32].

⁸ Cfr. E. SIMONS, *Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik*, in H. M. Baumgartner (hrsgb.) *Prinzip Freiheit*, Freiburg/München, 1979, pp. 44-72, in partic. pp. 68-69.

ripetere semplicemente le movenze del pensiero di Kant e certo a causa dei problemi rimasti insoluti nella filosofia trascendentale kantiana, i quali risultano dalle domande intorno alla identità di quel « soggetto » cui dovrebbero essere attribuite tutte le funzioni conoscitive; già la filosofia di Fichte si pone quindi come paradigma per la trasformazione di volta in volta richiesta del pensiero kantiano. Si dà in ogni caso filosofia trascendentale già nell'antichità, e invero come articolazione della domanda sull'identità del pensiero e del pensato; si dà inoltre filosofia trascendentale sin dal tempo di Nicolò Cusano con l'articolazione della domanda: « come la ragione concepisce il mondo da lui pensato? », e c'è già fin dal 17° secolo filosofia trascendentale con il tema: « quali sono le condizioni di possibilità di una esperienza oggettiva e di una scienza che conosca obiettivamente? »⁹.

Tuttavia una riflessione filosofico-trascendentale sulla domanda: « come bisogna recuperare l'esperienza storica in un sapere motivato criticamente? », oppure: « come bisogna fondare criticamente un sapere storico? », sembra esserci solo dopo Kant — dopo l'esperienza della coscienza storica nel 19° sec., che Kant ancora non aveva —. Come esempio di ciò possono valere gli abbozzi di Dilthey sulla *critica della ragione storica*, che non sono condotti secondo il metodo critico kantiano, ma tuttavia rinviano a Fichte attraverso Schleiermacher (il movimento che intende fondare una ermeneutica ricostruttiva)¹⁰.

Nell'ambito della storia dello spirito l'indicazione « dopo Kant » non significa perciò una dislocazione solo temporale; designa piuttosto la richiesta di una fondazione critica del sapere storico *con* Kant e allo stesso tempo *contro* Kant: *con* Kant, per quanto riguarda l'accertamento critico del sapere storico, *contro* Kant, per quanto riguarda il carattere empirico del sapere storico.

Con il concetto apriori di una « possibilità di una esperienza in generale », si può ben dire, Kant ha già trasceso la differenza qualitativa di esperienza naturale ed esperienza storica. Se la concezione della storia di Vico deve essere interpretata e ricostruita dal punto di vista filosofico-trascendentale, è allora chiaro, fin dal principio, che non si può trattare qui di un adattamento di Vico ad un modello della « filosofia trascendentale nel senso kantiano »¹¹. Ma se il pen-

⁹ Cfr. W. RÖD, *Die Idee der Transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. u. 18. Jahrhunderts*, in « Philos. Jahrbuch », 79 (1972), pp. 57-76.

¹⁰ Cfr. S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte. Eine Kritik der historischen Vernunft* (in preparazione).

¹¹ F. FELLMANN, *Ist Vicos « Neue Wissenschaft » Transzendentalphilosophie?*, in « Archiv. f. Gesch. der Philos. », 61 (1979), p. 69 [cfr. segnalazione di C. Cesa in « Boll. del Centro di studi vichiani », X (1980), p. 244].

siero di Vico può veramente essere interpretato in modo filosofico-trascendentale, ciò è importante proprio per la filosofia *dopo* Kant. Giacché proprio la domanda, che a partire « dal secolo della storia » è divenuta pressante, e cioè la domanda — « Come bisogna garantire criticamente il sapere storico, in quanto un sapere qualitativamente specifico » — è anche la domanda di Vico. Vero tema della *Scienza Nuova*, questa domanda conserva il suo profilo solo in connessione con le riflessioni del *Liber metaphysicus* sul potere e i limiti della conoscenza umana in generale. Per questo aspetto il pensiero di Vico, quasi cento anni prima di Kant, si trova già sulla linea della critica postkantiana a Kant, e perciò si avvicina al problema essenziale filosofico-trascendentale, analogamente al filosofare di Kant. Questo stato di cose non si rende accessibile ad un'indagine storico-filosofica di Vico; ha bisogno di essere ritrovato attraverso una interpretazione e una ricostruzione.

Vico è certamente tanto poco kantiano *ante festum*, quanto discendente di Descartes alla maniera dell'uccello di Minerva. Tuttavia il cardine del suo pensiero può essere compreso adeguatamente solo in un confronto con la « svolta copernicana » di Kant. Questa svolta, dal canto suo, ha il suo presupposto nel concetto kantiano di ragione, che è però comune al filosofare kantiano e vichiano.

La premessa della « svolta copernicana » di Kant è la sua idea di una ragione creativa e spontanea; proprio su questa idea si basa anche la dottrina di Vico dell'*ingenium* e della *facultas ingenii*¹² (dove non si deve trascurare che l'*ingenium* di Vico è attivo dal punto di vista creativo anche nella forma dell'induzione topica¹³; il concetto vichiano di ragione ha dunque dimensioni più universali di quello di Kant). Il pensiero di Vico, evidentemente, non solo è affascinato dall'idea concepita da Cusano di una ragione creatrice, ma condivide anche con Kant la sua idea di uno spirito creativo ed agente. Come Kant spiega, la ragione può sempre riconoscere solo quella che essa stessa ha prodotto, cosa di cui è convinto anche Vico: criterio e norma di ogni verità è unicamente il fatto che lo spirito ha prodotto questa verità: *Veri criterium ac regula ipsum est fecisse*¹⁴. Pensare come produrre, come agire, come azione (*Tat*), questo è anche il tenore della critica cartesiana di Vico. Poiché lo spirito può acquisire un sapere di sé e della sua capacità di cogliere la verità solo nella riflessione sulla struttura del suo operare. La distinzione di

¹² *Opere*, I, p. 179.

¹³ Cfr. E. GRASSI, *Vom Vorrang des Gemeinsinns und der Logik der Phantasie*, in « *Zeitschr. f. philos. Forschung* », 30 (1976), pp. 491-509.

¹⁴ *Opere*, I, 136.

Vico tra *verare* e *facere*¹⁵ indica proprio questa differenza tra capacità del vero e atto conoscitivo. L'essere intellettuale e l'essere attivo sono i due momenti strutturali dello spirito che vanno distinti l'uno dall'altro. Vero o intellegibile a se stesso è lo spirito solo quando diventa consapevole della struttura di questo agire e tale divenire cosciente è a sua volta un atto mentale. Per Descartes era già l'*idea clara et distincta*, che il *cogito* ha di se stesso, il criterio di verità sufficiente; Descartes non riflette espressamente sulla differenza tra *verare* e *facere*. Anche per questo Vico può rilevare che la filosofia di Descartes è *coscientia* piuttosto che *scientia*¹⁶, cioè autocoscienza passiva piuttosto che sapere fondato sulla struttura dello spirito.

Lo spirito agisce: questa è anche l'affermazione fondamentale della dottrina della conoscenza di Kant, e come Vico lascia che l'azione dello spirito si manifesti particolarmente nella produzione di figure geometriche, così anche Kant determina la costruzione di figure geometriche come azione, cioè come « attività trascendentale della immaginazione ». Kant sottolinea: tale azione « appartiene non soltanto alla geometria, ma anche alla filosofia trascendentale »¹⁷. L'assioma vichiano *verum-factum* si può intendere solo supponendo che lo spirito sia sempre creativo e produttivo — una supposizione che è esposta nella dottrina della *prima operatio mentis*; nella *prima operatio mentis*, *sensus*, *memoria*, *phantasia* e *ingenium* diventano attivi¹⁸. La ricettività di *sensus* e *memoria* si lega con l'attività di *phantasia* e *ingenium*; giacché l'*ingenium* si può manifestare solo operativamente, esso è anche capacità di ricostruzione geometrica¹⁹.

Solo su questa base l'assioma *verum-factum* è operativo tanto per l'ambito della costruttività geometrica, quanto per l'ambito della conoscenza storica, in quanto conoscenza delle creature agenti. Così Vico si avvicina molto ad una « logica della trascendentalità ».

Proprio come assiomatizzazione del potere creativo dello spirito, il principio vichiano di convertibilità conduce ora dinanzi a quell'essenziale problema trascendentale, per cui Kant compie la sua svolta copernicana. Convertibilità è possibile solo là dove i momenti da convertire sono « omogenei » ovvero si trovano su un unico e medesimo piano ontologico. In altre parole: conoscenza « vera » è

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Opere*, I, 139.

¹⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, B, 154, B, 155 Anmerkung [tr. it. di G. Colli, Torino, 1957, p. 190]. Cfr. su ciò S. OTTO, *Imagination und Geometrie*, cit.

¹⁸ *Opere*, I, p. 175.

¹⁹ Cfr. L. PAREYSON, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in « Atti dell'Acc. delle Scienze di Torino » (classe di Scienze morali, storiche e filologiche), vol. 81-83, tomo II, Torino 1949, p. 93.

solo quella che « riferisce a sé » ciò che è conoscibile nell'oggetto della conoscenza. Per la conoscenza razionale ciò non può essere la « realtà » sensibile dell'oggetto della conoscenza, ma unicamente quello che in esso è convertibile con la ragione. Kant parla perciò di « un duplice modo » secondo cui la conoscenza razionale è riferita al suo oggetto: l'uno consiste « nel determinare soltanto l'oggetto », l'altro « nel renderlo anche reale »²⁰. Per Kant la differenza di questi due modi di conoscenza razionale è la differenza tra ragione teoretica e ragione pratica. Solo alla ragione pratica Kant riconosce la conoscenza della storia, e cioè la conoscenza della storia dal punto di vista morale, vale a dire come realizzazione del *dovere*. Con ciò è chiaro che non si pone più per Kant il problema di una fondazione *del sapere storico dal punto di vista teoretico*. Per Vico, invece, proprio questo problema apre l'accesso alla storia. Vico non distingue tra ragione teoretica e ragion pratica, una tale distinzione andrebbe in direzione diametralmente opposta alla sua idea dell'unità del sapere umano. Ma egli distingue molto bene ciò che la ragione può « determinare » e quella dimensione della realtà e della realizzazione, che si sottrae alla ragione determinante. Egli vede chiaramente i limiti della ragione: essa non raggiunge mai la realtà, sebbene possa effettuare determinazioni nella realtà. Non raggiunge la « realtà » della natura, perché non essa ma Dio ha creato la natura²¹; non raggiunge la realtà della storia, perché in questa realtà è insito anche il piano della provvidenza. Tuttavia mediante la ragione qualcosa è determinabile nella realtà della storia: essa è creata *anche* dall'uomo. La storia è omogenea alla ragione nella misura in cui è sorta attraverso l'agire umano. Proprio questo essere prodotto dall'uomo è ciò che può essere « ritrovato » nelle « modificazioni » del nostro spirito²². Detto in termini kantiani: la storia può essere conosciuta dalla ragione nella sua determinabilità *come* creata dall'uomo, ma non la storia nella sua « realtà » (secondo cui il suo corso appartiene al piano della provvidenza). Solo il momento del suo essere prodotta dallo spirito umano è convertibile con questo.

La ragione, per Vico come per Kant, sta di fronte a due diverse « oggettività »: dinanzi all'oggettività del « determinabile » e dinanzi all'oggettività del « reale ». Nel reale sensibilmente esperibile è conoscibile solo ciò che la ragione può determinare in essa, ovvero ciò che può divenire oggetto *noematico*. Solo il *noema* è omogeneo alla *noesis*. Ciò che è prodotto attraverso l'attività del

²⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, B, X [tr. it. cit., p. 19].

²¹ *Opere*, I, p. 85.

²² *Opere*, IV/1, p. 128.

pensiero è omogeneo al pensiero ed è convertibile con esso — il reale esperibile sensibilmente è eterogeneo allo spirito pensante; solo quello che l'azione del pensiero produce e determina in questo reale, è conoscibile per lo spirito e convertibile con esso. Questa differenza tra reale e ciò che è determinabile logicamente nel reale potrebbe intendere Vico, quando nella *Scienza Nuova* scrive: « Così questa scienza procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto piú di realtà quanta piú ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure »²³.

L'esegesi vichiana tende a interpretare questa proposizione nel senso che Vico abbia separato la realtà dall'agire storico e di ciò che è prodotto nella storia dalla produzione intellettuale della costruzione geometrica intesa come non reale, al punto che egli nella *Scienza Nuova* non si è potuto piú attenere alla concezione gnoseologica del *Liber metaphysicus*; essa crede perciò di poter usare questa proposizione anche come argomentazione contro una interpretazione filosofico-trascendentale di Vico. Così scrive Ferdinand Fellmann: « Quanto lontano Vico rimanga anche nella *Scienza Nuova* dalla visione trascendentale può dimostrarlo un passo raramente citato dagli interpreti, il quale approda nell'analogia della teoria storica con il procedimento costruttivo della geometria, sottolineando nello stesso tempo la differenza: gli ordini umani posseggono piú realtà di punti, linee ecc. », e continua: « Non riesce alla *Scienza Nuova* di far coincidere i due tipi di produzione, quella storica e quella logica. Se anche è vero che ciò che è dotato di senso diviene accessibile solo alla riflessione, tuttavia il creativo si oppone alla risoluzione integralmente concettuale. L'oggettività temporalmente condizionata delle produzioni reali chiude l'accesso trascendentale alla storia »²⁴. Con la giusta osservazione del problema di una congruenza tra produzione geometrico-logica e quella storica e parimenti con la giusta affermazione che la fatticità storica non può non risolversi integralmente sul piano concettuale, Fellmann è vicino al problema sollevato da Vico; egli non vede però questo problema nella prospettiva da cui solo può essere risolto e giunge perciò all'errata conclusione: « L'oggettività temporalmente condizionata delle produzioni reali chiude l'accesso trascendentale alla storia ». È vero invece esattamente l'opposto: l'oggettività temporalmente condizionata, ovvero

²³ *Opere*, IV/1, p. 129.

²⁴ FELLMANN, *art. cit.*, pp. 72-73.

la *realtà* della storia effettiva, *impone* l'accesso trascendentale alla storia!

Vico vede chiaramente ciò, sebbene non disponga di un adeguato apparato concettuale per la esposizione di questo accesso trascendentale. Egli non aderisce in modo acritico alla tradizione di una « metafisica dello spirito di taglio neoplatonico », come Fellmann ritiene²⁵. Il passo citato della *Scienza Nuova* fa vedere piuttosto che Vico, sulla base della sua idea di ragione creativa, si vede posto di fronte al problema della portata del pensiero produttivo: questa ragione raggiunge la piú ampia « realtà » della storia in relazione all'oggetto noematico? La ragione riconosce sempre solo ciò che è prodotto da essa, in quanto questo *come* prodotto è convertibile con essa. Ciò che è prodotto nella costruzione geometrica non costituisce per il pensiero creativo alcun problema; come *factum* noematico è omogeneo alla *noesis* e perciò con esso « convertibile ». Viceversa quello che gli uomini producono nella storia non è, come *factum* reale, storico, omogeneo alla *noesis* (proprio perciò Kant attribuì la filosofia della storia non alla ragione « pura », ma a quella pratica, « realmente produttiva »: un'attribuzione che è estremamente problematica, perché non consente piú la elaborazione di una « teoria del sapere storico »). La fatticità concreta della storia perciò è « convertibile » con la conoscenza razionale, solo *nella misura in cui* diviene conoscibile ciò che in essa è prodotto dall'uomo, ovvero *nella misura in cui* è « determinabile » *come factum* dell'uomo e del suo spirito. La « realtà » della storia sensibile-oggettiva non rientra nella omogeneità richiesta dal principio di convertibilità tra *verum* e *factum*. Non si tratta affatto per Vico « di far coincidere la produzione storica e logica », se con ciò si debba intendere che la produzione logico-geometrica sia *la stessa cosa* della produzione storica; egli stesso sarebbe in contraddizione con l'esigenza della omogeneità, che solo rende il principio *verum factum* un principio logicamente significativo. Ma certamente per Vico si tratta di rendere congruenti le produzioni logico-geometriche (e i prodotti logico-geometrici) con ciò che è prodotto dall'azione storica nel suo aspetto determinabile *come* prodotto dello spirito umano — ad esclusione della « realtà » che in quanto tale non è mai congruente con l'elemento logico. Questo per il motivo già enunciato: la « realtà » della storia è debitrice — secondo la concezione religiosa di Vico, anche alla provvidenza mai comprensibile attraverso la mera ragione; l'« intera » realtà della storia è eterogenea rispetto allo spirito finito. Solo in questo senso Fellmann ha ragione

²⁵ *Ivi*, p. 69.

quando scrive che « non riesce alla *Scienza Nuova* di far coincidere i due tipi di produzione, quella storica e quella logica ». Non le può affatto riuscire, e non è nemmeno suo proposito tentare ciò. Nonostante ciò Vico si attiene all'unità dell'atto conoscitivo quale unità produttiva, tanto riguardo alla costruzione geometrica, quanto riguardo alla conoscenza storica. In questo atto conoscitivo la ragione conosce la storia solo *in quanto* « fatta » — nella misura in cui essa è un *factum* dell'uomo.

Essa riconosce e può solo riconoscere nella storia ciò che le è omogeneo: la sua fatticità in senso trascendentale. Solo *perché* l'epistemologia vichiana della storia — e ora potremmo dire: trascendentale — procede così, resta alla provvidenza il suo diritto e la *Scienza Nuova* diventa una « teologia civile » della provvidenza²⁶. Come l'uomo non può conoscere la natura nella sua intera realtà, perché l'ha creata Dio, così non può concepire « raziocinando » neanche la storia nella sua intera realtà, perché essa è condotta al suo traguardo dalla provvidenza; la conoscenza razionale è sempre soltanto: determinazione di ciò che le è omogeneo. Se fosse altrimenti, come si dovrebbe intendere il fatto che Vico chiama la sua *Scienza Nuova* apertamente una « dimostrazione di fatto storico della provvidenza »²⁷? La realtà della storia come fatto storico ha il suo fondamento in quell'« unica mente », che « è sempre superiore » all'uomo²⁸; la conoscibilità della storia, in quanto essa è fatta dall'uomo, ha perciò il suo fondamento in una fatticità omogenea alla ragione: nel fatto che l'uomo — nella misura in cui gli è possibile — può considerare la storia come sua opera. Questa è la « Teodicea » di Vico: proprio questa limitazione « giustifica » la provvidenza.

A partire da ciò soltanto sembra divenire comprensibile anche l'oscura formulazione di Vico: « Perché, ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'istoria »²⁹. Quando è narrata la storia non sono narrate solo le azioni dell'uomo, ma si narra già anche dell'agire della provvidenza; nell'intera realtà della storia operano Dio e l'uomo. Questo è narrabile — ma anche *solo narrabile*. L'uomo *crea* per se stesso la storia, riflettendo su necessità e leggi nella storia e riflettendo su ciò che « dovrebbe, deve, dovrà »³⁰. L'*elemento creativo* della storia si limita anche qui alla conoscenza della legalità storica come tale. Soltanto il pensiero di

²⁶ *Opere*, IV/1, p. 125.

²⁷ *Opere*, IV/1, p. 126.

²⁸ *Opere*, IV/2, p. 164.

²⁹ *Opere*, IV/1, p. 129.

³⁰ *Opere*, IV/1, p. 128.

questa legalità è omogeneo alla regione, non la « piena realtà » della storia con i suoi antagonismi di necessità e libertà. Se si interroga la storia narrata su ciò che in essa è creato dall'uomo e ciò che è conforme a legge, si può allora dire che l'uomo crea la storia « per se stesso »; egli riflette cioè su quei momenti della storia che sono « convertibili » con la sua ragione, il momento dell'essere prodotto dall'uomo e il momento della legalità, l'*idea* della legge. Solo questi due momenti nella storia narrata sono oggetti della conoscenza razionale e convertibili con essa. Quando si riflette su di essi, la conoscenza storica diviene « certa ». Non la « realtà » della storia è omogenea alla conoscenza « sicura », ma solo i momenti determinabili in questa realtà, omogenei alla ragione determinante, assicurano la conoscenza della storia.

Questo tentativo di una ricostruzione della filosofia di Vico con l'ausilio di un'ipotesi di interpretazione filosofico-trascendentale mostra che l'epistemologia di Vico in realtà si aggira intorno al problema fondamentale della ragione operante in modo trascendentale: come è conoscibile il reale da parte di uno spirito che ha compreso se stesso come produttore e creatore? Se egli può conoscere solo ciò che ha prodotto, si apre sulla « realtà » la scissione della eterogeneità. La ragione può superare questa scissione solo « determinando » creativamente il reale tramite ciò che essa stessa può produrre. Proprio questa intuizione costituisce per Kant l'occasione della « svolta copernicana »: non orientarsi nella conoscenza secondo gli oggetti reali, ma « orientare gli oggetti reali secondo la nostra conoscenza »³¹. Kant certo ricade dietro l'impostazione vichiana del problema, in quanto egli interroga solo sulla possibilità della conoscenza di oggetti naturali, non sulla possibilità della conoscenza della storia. Ma il postulato della omogeneità tra il conoscere e il conosciuto, tra il determinare e il determinabile costituisce il criterio anche per lui. La spiegazione dei movimenti celesti non riuscì a Copernico, finché egli ritenne che le stelle ruotavano intorno all'osservatore; gli riuscì solo quando « fece ruotare l'osservatore e per contro star ferme le stelle ». Per quanto riguarda l'intuizione degli oggetti, Kant intende trattarla allo stesso modo: « Se l'intuizione dovesse conformarsi alla struttura degli oggetti, io non riesco allora a vedere come di essa si potrebbe sapere qualcosa *a priori*; ma l'oggetto (in quanto oggetto dei sensi) si conforma alla struttura della nostra facoltà di intuizione, io posso allora rappresentarmi benissimo questa possibilità »³². Ciò che

³¹ *Kritik der reinen Vernunft*, B, XVI [tr. it. *cit.*, p. 26].

³² *Ivi*, B, XVII [tr. it. *cit.*, p. 24].

rende possibile la conoscenza non è quello che viene visto ed « appreso » in un oggetto, ma quello che in esso viene pensato dalla ragione produttiva secondo concetti a priori³³. Ciò è una chiara corrispondenza all'esigenza di omogeneità, che è alla base del principio vichiano *verum-factum*: nella storia è conoscibile solo ciò che lo spirito agente ha posto in essa. Solo *come* prodotto dello spirito umano la storia è convertibile alla ragione e « determinabile » da essa. La sua intera realtà, sia per l'aspetto in cui è « oggetto dei sensi » ed è narrabile, sia per l'aspetto in cui è debitrice alla provvidenza, non è omogenea alla ragione. La corrispondenza tra Vico e Kant certo non va oltre ciò. Ma l'argomento sostenuto da Ferdinand Fellmann contro l'interpretazione filosofico-trascendentale di Vico, cioè che secondo Kant la conoscenza « si può definire trascendentale, solo in quanto ha di mira concetti e non oggetti », l'insinuazione dunque che in Vico essa abbia di mira gli oggetti; in definitiva, l'affermazione di questo interprete di Vico che la *Scienza Nuova* pone « lo spirito umano come principio di realtà, dal quale la storia dovrebbe essere dedotta »³⁴ (in nessun passo della *Scienza Nuova* la storia è dedotta): tutto questo non coglie lo stato reale delle cose. Al contrario: in quanto secondo Vico la conoscenza storica si rivolge solo alla storia *come* prodotto umano, essa ha di mira il determinabile nella storia da parte della ragione — e per questo più un « concetto » che un « oggetto ». Ma la *Scienza Nuova* si propone una reale conoscenza dell'oggetto — altrimenti sarebbe un lavoro storico specialistico (e allora un lavoro molto singolare), né pone lo spirito umano come principio reale, dal quale la storia potrebbe essere dedotta: Dio e la provvidenza sarebbero allora superflui. Essa pone, al contrario, la ragione umana come *soggetto di riferimento*³⁵ della storia, per poter lasciare allo spirito divino l'*assoluta soggettività* di fronte alla storia: si dimostra così alla fine come teodicea moderna e razionale: « Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoiché disperammo di ritruovarla da' filosofi e da' filologi); ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini sí avevan proposti »³⁶.

³³ *Ivi*, B, XII [tr. it. cit., p. 20]. Cfr. per l'intera questione N. ROTENSTREICH, *Vico and Kant*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity* a cura di G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene, Baltimore/London, 1976, pp. 221-240.

³⁴ FELLMANN, *art. cit.*, p. 69.

³⁵ Cfr. D. HENRICH, *Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit*, in *Geschichte Ereignis und Erzählung*, a cura di R. Kosellek e W. D. Stempel, München, 1973, pp. 456-463.

³⁶ *Opere*, IV/2, p. 164.

3. La filosofia di Vico, tuttavia, è tutt'altro che filosofia trascendentale in senso kantiano. Ciò che ha in comune con il filosofare kantiano è l'idea della ragione creativa e la visione copernicana, certamente decisiva, *del* reale come qualcosa da determinare da parte della ragione creativa. Quello che invece distingue Vico da Kant e lo rende interessante per il filosofare *postkantiano* intorno alla domanda: « come si può riportare l'esperienza storica in un sapere criticamente fondato? », è la sua concezione metodologica, abbozzata nel capitolo *De certa facultate sciendi* del *Liber metaphysicus*, sviluppata nella *Seconda Risposta*, e seguita anche dalla *Scienza Nuova*. Questa concezione metodologica collega il *mos geometricus* con l'*ars inveniendi* legata all'esperienza, la Topica, per divenire così concezione del « vero » metodo geometrico.

Il « vero » metodo geometrico è un metodo sintetico, che vuole unificare esperienza e sapere, e certamente non nel senso kantiano di un semplice accesso all'esperienza del mondo della vita per mezzo di un concetto apriorico di « esperienza in generale », ma nel senso di una *mediazione della stessa esperienza sensibile* con un sapere fondato criticamente. Diversamente da Kant, Vico non guarda ad una filosofia della storia come realizzazione del dovere da parte della ragion pratica, ma ad una teoria del sapere storico, che pretende di essere « sapere », senza porre metodicamente fra parentesi il suo esser condizionato dall'esperienza sensibile-concreta della storia. Vico non pensa solo alla convertibilità della ragione con il pensato da essa, neanche solo alla convertibilità dello spirito umano con il suo prodotto nella storia; egli pensa, oltre a ciò, alla « convertibilità » dell'esperienza sensibile-concreta della storia (che viene organizzata dall'*ars inveniendi* topica come esperienza del « nuovo » e del « simile ») con un sapere razionalmente fondato della storia. Nello sviluppo e nella risposta a tale problematica Vico certamente non raggiunge quella misura di chiarezza concettuale, che lo sottrarrebbe ad ogni fraintendimento: la sua impostazione concettuale ha bisogno perciò della ricostruzione interpretativa; ma questa impostazione concettuale stessa rivela già un abisso tra il suo filosofare e quello kantiano. In Kant troviamo più un residuo trasformato del pensiero topico — nella forma di quella « topica trascendentale » che non ha più niente a che fare direttamente con l'esperienza sensibile, ma per cui si tratta ancora soltanto di « attribuire ad un concetto il suo posto o nella sensibilità o nell'intelletto »³⁷. Si dimostra qui quella che si potrebbe chiamare difficoltà trascendentale di Kant di fronte alla storia, a quella storia,

³⁷ *Kritik der reinen Vernunft* B, 324 [tr. it. *cit.*, p. 340].

che non solo *deve* essere realizzata attraverso la ragion pratica, ma che accade per gli uomini già sempre *prima* di ogni realizzazione del dovere.

La filosofia trascendentale post-kantiana si occupa proprio del problema a cui va incontro anche l'impostazione di pensiero tipico di Vico. Essa pone la questione di come possa essere possibile il sapere *intorno* alla storia nella esperienza fisico-pratica e, piú in generale, vissuta della storia: pone la questione sull'apriori nell'empirico, su ciò che si è chiamato l'« apriori relativo »³⁸ e che forse potrebbe essere piú appropriatamente definito come *condizionato dall'esperienza* e allo stesso tempo *condizionante l'esperienza*. « La filosofia trascendentale » sulla via tracciata da questo tentativo di pensiero diventa « pragmatica trascendentale »³⁹.

*Homo enim percipit, iudicat, ratiocinatur*⁴⁰. L'intenzione di Vico di passare dall'esperienza sensibile al pensiero metodico e « determinante » si lascia interpretare sensatamente? Come deve potersi orientare l'inserimento della « topica » nel « metodo »? L'intenzione manifesta di Vico, di mediare esperienza e pensiero, è ricostruibile in generale e specificamente dal punto di vista filosofico-trascendentale? Vico stesso dice: « Se introduci il metodo geometrico nella vita pratica, nihilo plus agas quam si des operam ut cum ratione insanias, (Terenzio) ' non farai altro che darti a sragionare ragionando ' »⁴¹. D'altro canto per Vico l'intera esperienza è la premessa di ogni conoscenza: « E come si potrà esser sicuri di avere esaminato tutto ciò, se non si sviscereranno tutte le questioni che potranno esser poste nei riguardi della cosa presa in esame? (...) Al contrario, qualora si esaminino al lume della critica tutt'i luoghi della topica, allora sí che si potrà esser certi d'aver della cosa un'idea chiara e distinta »⁴². Prima di ogni altra cosa è da osservare che il progetto di metodo geometrico di Vico si distingue fundamentalmente da quello del cartesianesimo — senza con questo rinunciare al pensiero geometrico⁴³. La differenza è particolarmente chiara nella *Seconda Risposta*, dove si dice che i cartesiani nel metodo geometrico intendevano una « analisi [...] con la quale da una cosa proposta si dividono le comuni, per venire alla cognizion in questo delle proprie a fine di conoscerne

³⁸ P. KRAUSSER, *Kritik der endlichen Vernunft*, Frankfurt, 1968, p. 63.

³⁹ Significativo per ciò è K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, 2 Bd.e, Frankfurt 1973 [tr. it. parziale di G. Carchia, con il titolo *Comunità e comunicazione*, a cura di G. Vattimo, Torino, 1977].

⁴⁰ *Opere*, I, p. 180.

⁴¹ *Opere*, I, p. 181 [tr. it. in VICO, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. 297].

⁴² *Opere*, I, p. 182 [tr. it. cit., pp. 298-300].

⁴³ Cfr. S. OTTO, *Imagination und Geometrie*, cit.

le proprietà » e dove, in opposizione a questo, viene sottolineata la necessità di un procedimento del tutto diverso che prende le mosse dalla semplice esperienza sensibile, che « è guidata dalla topica ». Questo procedimento è chiamato sintetico da Vico; egli lo fa consistere nel « ritrovare » possibilità di connessione⁴⁴. L'accesso topico alla realtà empirica, come si legge nel *Liber metaphysicus*, deve trovare quel *terminus medius*, in cui diventi visibile una relazione di somiglianza tra diverse cose esperibili⁴⁵, e la *Seconda Risposta* aggiunge: come arte del ritrovamento del termine medio la topica è addirittura l'« arte del ritrovare il vero ». La topica, cioè, compone « una cosa con tutte le altre che vi hanno attacco o rapporto », e solo con tale scoperta delle relazioni di somiglianza rende possibile la conoscenza della verità riferita alla realtà⁴⁶. Come arte del ritrovamento delle possibilità di connessione nell'ambito dell'esperienza oggettiva, la topica offre al metodo sintetico connettivo della ragione il materiale, su cui essa può operare le determinazioni. Questo « offrire il materiale » non rimane però esterno al metodo. Nell'accesso topico alla realtà empirica, come Vico esprime molto chiaramente, il metodo geometrico è sempre « nascostamente all'opera »: *il metodo geometrico vero opera senza farsi sentire*⁴⁷. Così è posto in particolare luce il problema della connessione tra esperienza e ragione determinante, tra topica e metodo. L'ordinamento topico del materiale dell'esperienza rispetto al punto di riferimento di un termine medio di somiglianza è, cioè, sempre « nascostamente » *afferrato* dal metodo, in base al quale procede la ragione, quando ingegnosamente « determina » il *commensus rerum*, la simmetria delle cose⁴⁸.

Nello scritto filosofico-giuridico *De universi iuris uno principio* Vico ha definito precisamente questo metodo: *Verum gignit mentis cum rerum conformatio*⁴⁹, la « conformazione », in cui la ragione si conforma all'ordine delle cose esperibili, genera il vero. Il testo dice chiaramente e inequivocabilmente che Vico qui non intende solo una relazione oggettiva della ragione verso *le cose*, ma una relazione di intellegibilità della ragione verso *l'ordine delle cose*. Spiegando questa relazione di intellegibilità, Vico prosegue: *autem conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur ratio*. La ragione è la attiva conformazione di se stessa con l'ordine delle cose, che viene prodotto dalla ragione. Da ciò subito consegue l'applicazione di questo principio ri-

⁴⁴ *Opere*, I, pp. 270-71.

⁴⁵ *Opere*, I, p. 183.

⁴⁶ *Opere*, I, pp. 270-71.

⁴⁷ *Opere*, I, p. 272.

⁴⁸ *Opere*, I, p. 179.

⁴⁹ *Opere*, II/1, p. 35.

guardo alla storia e all'agire storico: dove l'ordine delle cose non mostra alcuna costanza e invarianza come nella storia, il sapere può avere soltanto carattere di « verosimiglianza ». Tuttavia rimane sapere — cioè sapere nel senso geometrico del commisurarsi della ragione a un ordine, che solo in quanto tale può essere oggetto omogeneo del conoscere. Ma quest'ordine è già negli obiettivi della topica, in quanto il ritrovare della topica è rivolto all'ordine delle relazioni di somiglianza tra cose dissimili.

Anche qui si dimostra: non sono gli *oggetti* del mondo dell'esperienza, ciò a cui è rivolta l'epistemologia di Vico, ma *l'ordine degli oggetti*, la connessione delle cose in un contesto, che da un lato viene « trovato » nell'accesso topico alla realtà empirica dall'altro lato viene « determinato » dalla ragione geometricamente operante. *Homo intendendo mentem modos rerum, earumque imagines et verum humanum gignit*⁵⁰. In forza dell'intenzionalità della sua ragione, l'uomo *produce* le forme delle cose reali, le loro immagini e il vero umano. Si potrebbe dire in modo ricostruttivo: qui sono abbozzati i contorni di una logica della trascendentalità, in cui la ragione, formandolo, determina ciò che le è offerto dall'esperienza percettiva — ma da un'esperienza che già di per sé è in grado di collegare il molteplice in somiglianze e unità, perché segue « nascostamente » le leggi conoscitive della ragione. « Dipenderà forse ciò dal fatto che essa scienza umana non mira ad altro che a fare corrispondere le cose tra loro con bella simmetria: cosa a cui possono dar mano soltanto gli'ingegnosi? »⁵¹.

4. La decisiva legittimazione di una ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico però è da riconoscere nel fatto che Vico sembra seguire una strategia argomentativa, che si muove nella figura dell'« argomento trascendentale ». Certo, bisognerà chiedersi che cos'è un argomento trascendentale, *secondo la cosa e la struttura* « senza limitarsi alla mera esegesi dei testi kantiani »⁵².

Il pensiero trascendentale si interroga su come è possibile la conoscenza in generale e da che cosa è condizionata. Il pensiero trascendentale *cerca*, di conseguenza, le condizioni di possibilità di ciò che è condizionato ed invero in un modo tale che queste condizioni di possibilità, di cui si va in cerca, siano anche, allo stesso tempo,

⁵⁰ *Opere*, I, p. 176.

⁵⁰ *Opere*, I, p. 176.

⁵¹ *Opere*, I, p. 179.

⁵² R. BUBNER, *Zur Struktur eines Transzendentalen Arguments*, in « Kant-Studien », 65 (1974), p. 15.

riconosciute come condizioni *della ricerca stessa*. La riflessione su ciò che rende possibile la conoscenza non può sottrarsi a queste condizioni di possibilità. Conformemente a ciò, è caratteristica per l'argomento trascendentale un ripiegamento riflessivo del pensiero sulla sua dipendenza da quelle premesse della conoscenza, che il pensiero ha posto ipoteticamente come condizioni di possibilità per la conoscenza stessa. Queste premesse non devono in nessun modo implicare il rapporto con un'« autocoscienza trascendentale » ovvero con un « Io trascendentale » — proprio alla filosofia trascendentale kantiana non è riuscito di assicurare l'identità dell'io trascendentale da essa richiesto o in generale di chiarire che cosa sia propriamente questo io trascendentale. Il pensiero trascendentale non deve argomentare « relativamente all'io » — nel senso kantiano; argomenterà sempre « relativamente a sé »; cioè cercherà il fondamento della conoscenza, su cui esso « stesso » si basa. Il pensiero trascendentale cerca quel fondamento della conoscenza, che in *ogni* conoscenza funge da ipotesi che rende possibile e condiziona la conoscenza; ma proprio così riconosce che esso stesso dipende da questo fondamento, da questa ipotesi.

Nella prospettiva della *struttura*, qui molto approssimativamente delineata, dell'argomento trascendentale, potrebbe essere considerata la proposta di una interpretazione trascendentale di Vico: Vico delinea come premessa ipoteticamente posta di tutta la conoscenza l'idea di un vero, che è convertibile con l'idea di un prodotto — egli proietta l'idea di questa convertibilità, filosoficamente, nel concetto teologico del *Deus creator*⁵³. *Vero* come prodotto: questa idea è il fondamento ipoteticamente posto della sua filosofia della conoscenza e il fondamento di possibilità di ogni conoscere produttivo, che parimenti condiziona questo conoscere. Vico comprende molto chiaramente questa premessa anche come condizione di possibilità di quel metodo, in base al quale procede tutto il suo pensiero, il « vero » metodo geometrico, che inizia con l'organizzazione topica dell'esperienza oggettiva in un termine medio di somiglianza, per poi proseguire con la « determinazione » razionale della simmetria delle cose *more geometrico* — dove il ritrovamento topico di termini medi nel mondo dell'esperienza oggettiva è sempre « nascostamente » condizionato e reso possibile dalla premessa ipoteticamente posta del « vero come prodotto ». Anche il *ritrovare* è già un *produrre*, proprio perciò l'*ars inveniendi* è un'arte dell'ingegno⁵⁴.

⁵³ *Opere*, I, pp. 133-137. Cfr. anche S. OTTO, *Vico als Transzendentalphilosoph*, cit., p. 71.

⁵⁴ *Opere*, I, p. 179.

La convertibilità di *verum* e di *factum* funge così da premessa trascendentale di ogni conoscenza, e anche di quella conoscenza, che, a compimento del vero metodo geometrico, si rende conto della sua dipendenza dalla sua stessa premessa: dalla premessa « vero come prodotto », che il pensiero riflettente pone ipoteticamente come fase della condizione e della possibilità di ogni conoscenza stessa. In questo modello del ripiegamento riflessivo in cui il vero metodo geometrico è ricollegato al principio di convertibilità, si potrebbe ben ritrovare la struttura di un argomento trascendentale. È importante che il compimento del metodo geometrico debba compiere l'*accertamento* dell'ipotesi « vero come prodotto » posta come fondamento della conoscenza; giacché la *Scienza Nuova* non mira ad altro che a fornire l'accertamento, sul terreno della conoscenza storica, del principio trascendentale *verum-factum*. Interpretata ricostruttivamente in questo modo, la filosofia di Vico svela quella idea dell'« unità del sapere », che si è impegnata a trovare. L'intenzione dei testi vichiani si può riportare a un punto di vista filosofico-trascendentale, solo perché questa intenzione mira alla fondazione del sapere. Ma una fondazione del sapere può riuscire sempre soltanto nella riflessione filosofico-trascendentale. Certo i testi di Vico non esprimono ciò direttamente. Perciò hanno bisogno di un apparato interpretativo che è in grado di riformulare adeguatamente la loro pretesa.

Poiché l'*accertamento* della premessa condizionante appartiene alla struttura dell'argomentazione trascendentale, la domanda: « È la *Scienza Nuova* di Vico filosofia trascendentale? »⁵⁵ semplifica il problema interpretativo messo in discussione. A prima vista, questo lo si può ammettere, la *Scienza Nuova* non si lascia leggere come opera filosofico-trascendentale. Ma in connessione con il *Liber metaphysicus* e le *Risposte* e parimenti interrogata secondo il programma formulato nella sua introduzione su che cosa realmente apporti alla « considerazione del mondo delle menti umane »⁵⁶, essa si lascia riconoscere come qualcosa in più di una mera « analisi dei fattori e della struttura del processo storico »⁵⁷: cioè come accertamento dell'assioma trascendentale di convertibilità nel campo della conoscenza storica. Per cogliere questa funzione di accertamento della *Scienza Nuova*, è sufficiente rendersi conto di quello che propriamente vuol dire la proposizione nello scritto *De ratione studiorum*: « È inverso dir ' sottile ' non è lo stesso che dire ' acuto ' : il sottile consta di una linea sola, l'acuto di due. Tra i detti acuti il posto preminente spetta

⁵⁵ Così il Fellmann (*art. cit.*).

⁵⁶ *Opere*, IV/1, p. 5.

⁵⁷ FELLMANN, *art. cit.*, p. 76.

alla metafora »⁵⁸. Si tratta per Vico soltanto della retorica? Assolutamente no. Vico vuol dire: la successione puramente analitico-deduttiva di argomenti o proposizioni, quale viene praticata nel procedimento dimostrativo cartesiano, corrisponde alla rappresentazione di una linea retta; tale successione è tenue e puramente sottile. Solo un processo dimostrativo, che inizia con il ritrovamento topico dei rapporti di somiglianza e *more geometrico* procede ad una determinazione razionale di questi rapporti di somiglianza, produce un sapere acuto. Proprio questo « sapere acuto » Vico rappresenta nella *metafora* delle due linee. Le due linee del procedimento topico-inventivo e di quello razionale-determinante costituiscono il « vero » metodo geometrico, che però, a sua volta, può essere fondato soltanto in una argomentazione trascendentale, che riflette sulle condizioni della conoscenza. Seguendo queste due linee la *Scienza Nuova* si accerta continuamente dei suoi presupposti trascendentali, mostrando la corrispondenza di queste due linee (con espressione geometrica: il loro parallelismo). Anzi, nella *Scienza Nuova* si corrispondono, da un lato, la linea della « storia ideale eterna » e, dall'altro, la linea della effettiva storia umana e, parimenti, quella del passato e del sapere intorno al passato, e quella della filosofia, ovvero della ragione, e quella della filologia ovvero dell'autorità. Nella presentazione della corrispondenza di queste linee consiste l'*accertamento* dell'assioma di convertibilità trascendentale *verum et factum convertuntur*.

5. Giustamente, in un recente studio che aderisce alla proposta di una interpretazione di Vico in chiave filosofico-trascendentale, si rileva che con questa interpretazione viene allo stesso tempo proposta una fondazione trascendentale della filosofia della storia per il presente⁵⁹. Tuttavia vengono contestati la possibilità e il diritto di una interpretazione filosofico-trascendentale della *Scienza Nuova*, e invero con osservazioni tanto sul carattere della *Scienza Nuova*, quanto sulla formazione « filosofia trascendentale », le quali non reggono alla verifica.

Che Vico abbia ripensato, nella *Scienza Nuova*, alla impostazione filosofico-trascendentale del *Liber metaphysicus*, è messo in dubbio con l'argomentazione che egli non attribuisce « ai suoi primi

⁵⁸ *Opere*, I, p. 86.

⁵⁹ E. STROHMAIER, *op. cit.*

lavori il carattere di lavoro preliminare »⁶⁰. È stato già rilevato in che misura, per l'accertamento delle intenzioni di un filosofo, non è ammessa una tale resezione chirurgica del testo; nessuno studioso di Hegel giungerebbe all'idea di non includere le lezioni sulla filosofia della religione nelle sue analisi, solo perché Hegel stesso non ha pubblicato queste lezioni e quindi non le ha « autorizzate ». Di una « auto-testimonianza » secondo cui, cioè, « Vico stesso voleva tramandata ai posteri solo la sua *Scienza Nuova* come lavoro durevole »⁶¹, non si può in ogni caso parlare. Maggiore peso ha già l'argomento secondo cui Vico « fonderebbe » storicamente nella *Scienza Nuova* la coscienza umana e nella storicità, in questo modo scoperta, della coscienza umana sarebbe « fondata ... una critica della teoria »: la *Scienza Nuova* esaminerebbe la storia, « come quel materiale, in base al quale potrebbero essere analizzati il potere e i limiti dell'intelletto umano » e: « la prova della fondazione positiva del sapere umano a partire dalla descrizione del suo dispiegamento storico » occuperebbe « la maggior parte della *Scienza Nuova* ». Di conseguenza nella *Scienza Nuova* « non è presente in nessun modo una teoria della storia fondata in modo filosofico-trascendentale, ma una teoria che esclude la filosofia trascendentale sulla base del principio della storia. È quindi superflua la domanda circa l'interpretazione della storia come di un campo speciale nell'ambito dei possibili oggetti dell'esame filosofico-trascendentale »⁶².

Sarebbe senza dubbio molto rassicurante, se il problema della conoscibilità della storia, « sulla base del principio della storia », si sottraesse a ogni accesso filosofico-trascendentale — e cioè *relativo alle condizioni di possibilità della conoscenza* —; il filosofo trascendentale se ne starebbe tranquillo e altrettanto lo storico. Il problema vichiano dell'unità del sapere non potrebbe, però, più esser posto e sarebbe preclusa ogni strada ad una teoria del sapere storico. Soprattutto l'ultima cosa, perché avrebbe ben poche possibilità di riuscita una « *fondazione* positiva » del sapere umano della storia, a partire « dalla *descrizione* » del dispiegamento dello spirito umano nella storia. In altre parole: ciò che resta in modo eclatante indifferenziato, nella contestazione di ogni possibilità di una interpretazione trascendentale di Vico (e anche di ogni possibilità di una fondazione filosofico-trascendentale sia del sapere storico, sia della filosofia della storia — l'una e l'altra cosa debbono esser tenute ben distinte), è il rapporto tra *fondazione* e *accertamento*. La *Scienza Nuova* fornisce accer-

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 424.

⁶¹ *Op. cit.*, pp. 424 e 414.

⁶² *Op. cit.*, pp. 424 e 425.

tamento, non fondazione — sarebbe fondazione « positiva », che però non sarebbe una *fondazione*. Inoltre con una fondazione del sapere storico mediante la ragione *determinante*, in nessun modo « il criterio di verità dell'adeguatezza storica viene ricondotto in un'astratta formalità destoricizzata », a svantaggio di una « umanità dello spirito che si rivela nella storia »⁶³. Se lo spirito umano vuole essere « spirito », deve determinarsi *come* spirito: cioè come produttivo — solo allora esso, inteso del tutto « umanamente », può accertarsi nella storia della sua creatività. Questo accertamento, come questo stesso interprete di Vico attesta, è assolutamente un accertamento « a partire dalle forme e dai contenuti dei suoi *facta* »⁶⁴. Una *fondazione* del sapere storico, che meriti questo nome, non è deducibile, però, né dalle forme né dai contenuti dei fatti storici. Vico ne è stato consapevole e perciò ha parlato della *conformatio* dello spirito stesso all'*ordine* delle cose.

Chi argomenta nel modo riferito e vuol provare con questa argomentazione che è « superfluo » includere la questione circa la possibilità della conoscenza storica nell'ambito della riflessione filosofico-trascendentale, deve lasciarsi interrogare sulla sua comprensione della filosofia trascendentale. « Nella riflessione filosofico-trascendentale il soggetto perviene al concetto di se stesso, come quel soggetto che pone l'oggetto, nel nostro caso la storia, nell'ordine in cui viene rappresentato »⁶⁵.

Questa affermazione dà l'occasione di riflettere se qui in generale si distingue tra auto-riflessione filosofico-trascendentale e argomentazione trascendentale e dà poi motivo di chiedere se l'argomentazione trascendentale debba poi realmente portare « un soggetto al concetto di se stesso ». Nella filosofia trascendentale di Fichte è questo certamente il caso. Ma l'argomentazione trascendentale — così è stato esposto nella IV sezione — non ha assolutamente bisogno *secondo la sua struttura* del regresso ad un soggetto trascendentale o Io. Per la sua struttura, l'argomentazione trascendentale è « relativa a sé », non necessariamente « relativa all'io » o « relativa al soggetto ». Solo se il pensiero trascendentale regredisce ad un soggetto nella forma dell'io, che deve pervenire « al concetto di se stesso », si apre lo iato rispetto ad una « umanità dello spirito che si rivela nella storia ». In altre parole: una argomentazione trascendentale « relativa a sé » sulla fondazione del sapere è già anche *trasformazione* di quel pensiero trascendentale che con il regresso alla soggettività trascendentale esce dalla storia reale e può ancora ritornare in questa storia solo

⁶³ *Op. cit.*, pp. 425-426.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 426.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 422.

quando si serve della « intersoggettività »⁶⁶ come istanza di mediazione — e anche allora la storia resta ancora una storia *per* una soggettività e una intersoggettività.

La fenomenologia trascendentale di Husserl segue questo modello; per essa la storia è soltanto « sedimento » del senso. Qui in realtà si può parlare di una « astoricità di principio »⁶⁷, non, però, in una teoria del sapere storico fondata del tutto diversamente, la quale segue l'epistemologia trascendentale di Vico.

Resta quindi la domanda se la discussione sulla interpretazione filosofico-trascendentale di Vico non debba intendersi prima sui contorni di una concezione — certo « postkantiana » — della filosofia trascendentale. Il seducente termine « trascendentale » non può tuttavia essere frainteso come invito ad una astratta controversia accademico-filosofica. Vico non ha trascurato, come filosofo della autoaffermazione dell'uomo nella storia, ciò che Turgot chiamò la « mano di Dio nella storia ». Quando, per esempio, Hans Blumenberg dice: « Proprio la *distruzione* dell'idea di una provvidenza, nella cui mano è posta la totalità della storia, è la premessa per la validità della *concezione totalmente razionale*, il cui fondamento di verità è l'uso conseguente dell'assioma, già formulato da Vico, *verum et factum convertuntur* »⁶⁸, non solo è frainteso in modo assurdo Vico, ma in generale viene disconosciuto il problema dell'autolegittimazione dell'uomo nell'età moderna. Poiché il problema dell'autolegittimazione dell'uomo nella storia rispetto ad una « provvidenza », ad una « mano di Dio », ad uno « spirito oltremondano » — non ha nessuna importanza come si definisce alla fine questo incommensurabile potere — consiste infine nell'accertare che cosa può « fare » realmente l'uomo e che cosa no. Già all'inizio dell'età moderna in Cusano e in Marsilio Ficino, si pose questa domanda nella forma: È soltanto Dio *creator* o anche l'uomo — e in che cosa l'uomo è creativo?

Vico riformula questo « problema del Rinascimento », lasciandolo esplodere nella domanda su una possibile comprensione dell'enigma della storia: solo nella produzione di tale comprensione l'uomo sembra essere creativo. Qui egli può fare qualcosa — e non molto. Questa è la domanda esattamente formulata: che cosa è possibile all'uomo per quanto riguarda l'agire e il conoscere storico e che cosa rende possibile questo agire e conoscere? Marx aveva di fronte lo stesso problema, quando si rese conto del duplice carattere del lavoro: attraverso il lavoro l'uomo prende in mano il suo

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 426.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 430.

⁶⁸ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966, p. 25.

destino storico e nel lavoro si accorge che l'organizzazione storico-sociale del processo lavorativo gli impedisce di « fare » la sua storia lavorando. I corti circuiti di Marx sono noti; né la « Mano di Dio », né la domanda sulla teoria che la rende possibile si lasciano aggirare « praticamente ». Marx non è perciò prosecutore di Vico e Vico non è precursore di Marx. Vico non « distrugge » il pensiero della provvidenza; piuttosto si chiede come *rispetto* alla provvidenza sia *possibile* l'azione creatrice dell'uomo nella storia e quali fondamenti conoscitivi fanno ritenere *possibile* questo agire. Egli interroga i *motivi* dell'agire, di cui l'uomo nell'azione si può *accertare*.

In questo senso la filosofia della conoscenza di Vico è filosofia dell'autolegittimazione dell'uomo nella storia; in questo senso le sue intenzioni sono ricostruibili dal punto di vista filosofico-trascendentale.

STEPHAN OTTO

[Traduzione di G. Cacciatore, G. Cantillo e M. Pierri]