

GIAMBATTISTA VICO: RAZIONALITÀ E FANTASIA

Chi voglia trovare un accesso a Vico, deve prendere una lunga rincorsa, storica e riflessiva. Questi deve percorrere sentieri della storia delle idee i quali, sulle mappe di un pensiero che ritiene se stesso illuminato e critico, sono appena segnalati e che noi soltanto ora ci accingiamo a riscoprire. Un cammino lungo questo sentiero è faticoso — e nondimeno conduce soltanto alla soglia della filosofia di Vico, a lungo non ancora all'interno del suo pensiero. Vico è un autore difficile da decifrare, come sa ognuno che abbia sfogliato i suoi libri. Questi scritti, a chi li interroghi senza mediazione e direttamente, a chi li legga, per così dire, *in intentione recta*, in generale non rispondono. Essi non rispondono però nemmeno a quella *Geistesgeschichte* del passato che sfocia in essi e attraverso i cui fitti sentieri ci si è forse appena aperti un varco. Essi sono difficili da decifrare in quanto nel loro contesto e subtesto racchiudono idee che precorrono di gran lunga l'epoca. Essi rivelano il proprio nucleo solo quando li si sottoponga ad una interrogazione che — similmente alla hegeliana nottola di Minerva — giunge « troppo tardi », ad una interrogazione che sia anche venuta in chiaro con se stessa circa questo « troppo tardi ». Detto altrimenti: il pensiero di Vico si dischiude solo a partire dalla distanza fatta consapevole dei due secoli che lo hanno dimenticato. Il risultato è semplice, ognuno lo conosce: chi da Vico voglia entrare precipitosamente in casa attraverso la porta, non sarà ricevuto. Solo la storia dell'oblio di Vico sembra cioè istruirci su ciò che qui è stato dimenticato.

Di proposito dico: « sembra ». Giacché le idee di Vico si mostrano nel presente certamente del tutto moderne — epperò anche *tanto* attuali, che il mondo concettuale di Vico somiglia ora a una cava di pietra con i cui blocchi e massi sia storici, filosofi, sociologi e studiosi di letteratura che psicologi e pedagogisti sollecitamente adornano i propri giardini teoretici. Una scheggia di pensiero della *Scienza nuova* di Vico è sempre utilizzabile: si inizia con 'Vico e Hegel', si prosegue con 'Vico e Marx', e con 'Vico e Joyce' si va all'infinito. Come se si trattasse semplicemente di *chi* pensa,

e non di *che cosa* viene pensato. Qui c'è qualcosa che non va. In effetti, *ciò che* da Vico viene pensato (e quindi *ciò che* è stato poi dimenticato) non è affatto così facile da conoscere interrogando. Perciò Vico, anche alla fine della storia del suo oblio e perfino dall'ottica soccorrevole, in quanto liberante la vista, dei posteri, resta ancora un enigma. Se questo enigma deve essere risolto, allora un'ermeneutica storico-comparativa non aiuta ad andare oltre. Piuttosto c'è bisogno del rinvenimento di appropriati moduli interpretativi, che siano adeguati a portare alla luce le intenzioni riposte nei testi di Vico. A tal fine però non è ancora sufficiente estrarre dal suo edificio concettuale questa o quella pietra e levigarla. Il modulo interpretativo propriamente adeguato al pensiero di Vico può essere soltanto quello che scopre e rende intelleggibili i fondamenti del suo filosofare. Questo fondamento lo ha indicato Vico stesso, quando nella sua *Autobiografia* annotava che « tutto il sapere umano e divino reggesse dappertutto con uno spirito e costasse in tutte le parti sue »¹. Vico intende dunque la fondazione del sapere e della scienza da un unico principio; egli pretende perfino di poter portare in campo per questo problema « un argomento e nuovo e grande »². Sta *qui* il nocciolo, è *qui* che si deve porre la domanda su che cosa Vico pensi e su come egli lo intenda; e sta *qui* anche il motivo della modernità e attualità di Vico — e non invece nelle allitterazioni nello stile di 'Vico e questo', 'Vico e quello'.

Tuttavia sul suo « argomento e nuovo e grande » Vico non ha scritto alcun trattato. Forse si dovrebbe essere napoletani per poter capire perché egli celasse in tal modo quest'argomento sotto lo sterminato materiale delle sue indagini sulla « comune natura delle nazioni », come suona il sottotitolo della sua *Scienza nuova*. Vico cifra se stesso. In ciò egli è d'altronde molto simile al suo grande antagonista Descartes, che, com'è noto, diceva di sé: « *larvatus prodeo* »³, « avanzo mascherato ». Ma il mascheramento di Descartes ha motivi strategici, funzionali cioè all'affermarsi delle proprie tesi. Se Vico dissimula i propri pensieri, possiede motivi sostanziali. Le cui tracce si scorgono immediatamente non appena si sfogliano le prime pagine della *Scienza nuova*. Vico infatti premette al suo libro un frontespizio, non però come ornamento, bensì come istruzione per la lettura e chiave di decifrazione. Vi è rappresentata una donna con la testa alata, i piedi sul globo terrestre, lo sguardo rivolto verso un triangolo con l'occhio veggente di Dio. Questa

¹ G. B. VICO, *Autobiografia*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 24.

² *Ibid.*

³ R. DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, Paris, 1964, vol. X, p. 213.

donna raffigura la metafisica, che « sopra l'ordine delle cose naturali, ... piú in suso innalzandosi, contempla in Dio il mondo delle menti umane ». E Vico annota: « noi qui diamo a vedere una *Tavola delle cose civili*, la quale serva al lettore per concepire l'idea di quest'opera avanti di leggerla, e per ridurla piú facilmente a memoria, con tal aiuto che gli somministri la fantasia, dopo di averla letta »⁴. Le immagini rendono visibili i pensieri; esse mettono le ali alla fantasia e imprinono il pensiero nella memoria. Vico non isola il pensiero, egli lo colloca al centro tra immaginazione e memoria legando con ciò il pensiero alle facoltà sensibili dello spirito. Il *cogito* è intessuto di *imaginatio*, *phantasia* e *memoria*. La istruzione per la lettura celsa in Vico la matrice della sua filosofia dello spirito, e questa discende dal concetto di *ingenium*, quale lo avevano sviluppato il Rinascimento e l'Umanesimo. Subito balza agli occhi che cosa separi Vico da Descartes, il dogmatico dell'*ego cogito*. Nella XII delle *Regulae ad directionem ingenii*, certo anche Descartes constata che: « In noi ci sono quattro facoltà: intelletto, immaginazione o fantasia, sensazione e memoria »⁵, e certo ammette che la facoltà in forza di cui noi conosciamo le cose viene, secondo le diverse funzioni, « chiamata ora intelletto puro, ora sensazione », ed essa si chiama *ingenium* « quando ora traccia nuove idee nella fantasia, ora si occupa di quelle già tracciate ». Tuttavia, la conclusione che da tutto ciò Cartesio trae è altra da quella di Vico: « se l'intelletto si occupa di quelle cose nelle quali non c'è niente di corporeo o di simile al corporeo, esso non può essere aiutato da queste facoltà; ma che al contrario, affinché non venga da esse ostacolato, è necessario che siano tenuti lontani i sensi, e l'immaginazione per quanto è possibile, sia spogliata di ogni impressione distinta »⁶.

Razionalità senza immaginazione o razionalità in lega con l'immaginazione — *hic Rhodus, hic salta*. Le *Regulae* nella originaria redazione latina vennero stampate per la prima volta nel 1701, ma esse sono state scritte presumibilmente nel 1628; la *Scienza nuova* di Vico apparve nella sua redazione definitiva nel 1744. Razionalità e fantasia — la disputa intorno alla loro congiunzione e opposizione, che possiamo illustrare nei due citati testi esemplari, attraversa il XVII e il XVIII secolo. *Ratio*, *imaginatio* e *memoria* fungono in questa disputa da cifre: se la *ratio* sta per la consapevolezza dell'evidenza dei princípi, la *memoria* sta per la coscienza storica, e la

⁴ G. B. Vico, *Principi di scienza nuova*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 379.

⁵ R. CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, XII, in *Opere*, a cura di E. Garin, Bari, 1967, vol. I, p. 55.

⁶ *Ibid.*, p. 59.

imaginatio per la facoltà della figurazione sensibile del mondo. Il XVII e XVIII secolo, l'epoca di Bach e di Händel, diventa un'inquietante epoca di conflittuale confronto intorno alla costituzione fondamentale dello spirito umano, non appena e solo che si rimuova la superficiale etichetta storico-filosofica del XVII e XVIII secolo — epoca del razionalismo e dell'Illuminismo. E l'« argomento e nuovo e grande » di Vico per l'ancoraggio del sapere e della scienza « in uno spirito » — lo si vede immediatamente — diventa comprensibile solo se si segue la « istruzione per la lettura » di Vico: il pensiero è il medio unificante tra fantasia e memoria.

Se non si conosce questa istruzione per la lettura, deve necessariamente rimanere oscuro ciò di cui si tratta nella filosofia di Vico. Sta qui uno dei motivi del fatto per cui Vico è considerato come un eccentrico solitario cui la corporativa storia della filosofia nega l'ammissione nella confraternita dei suoi santi riconosciuti. Se non si segue la chiave con cui Vico decifra se stesso, non si sa più neanche come ci si debba avvicinare a questa personalità ricca di contraddizioni: egli era un geniale giurista e indagava le leggi della fantasia poetica; teneva una cattedra di retorica e scriveva una metafisica; risaliva ai miti degli antichi e progettava una *Scienza nuova* — e per di più tale, che tenesse testa alla nuova idea di scienza del cartesianismo e insieme alla logica di Port Royal, osando compensare la certezza del vero con la sicurezza di un verosimile: il verosimile nella storia e nel linguaggio. Vico era giurista, storico e linguista; ma con tutto ciò egli restò filosofo, filosofo del *verum* e del *verosimile*. Tuttavia un filosofo, la cui filosofia difficilmente dall'epoca cartesiana poteva essere considerata come non pregiudicata e pura (*astrein*). Epperò nel X assioma della *Scienza nuova* è detto che quei filosofi che non accertarono i loro ragionamenti con l'autorità dei filologi, degli storici e dei critici, sono rimasti « a metà strada ». Tali espressioni dovevano gabbare i « puri spiriti », quali già Gassendi aveva irriso, e creare una distanza — una distanza che non sembrava più colmabile anche per il fatto che Vico vedeva ugualmente « a metà strada » i filologi, storici e critici, laddove essi non curavano di verificare le tradizioni storiche con l'aiuto della ragione filosofica⁷. I temi di Vico erano conformi ai tempi, non lo erano le sue soluzioni di questi temi. Nel suo *Discours de la méthode* non aveva forse Descartes dimostrato con buone ragioni tutta l'irrazionale opinabilità della storia e del linguaggio? Nella *querelle des anciens et des modernes* non era forse stato pronunciato il giudizio definitivo sulla tradizione degli antichi? Ed ora ecco che un

⁷ G. B. Vico, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 434 (degnità X).

professore napoletano faceva stampare un'opera dal polveroso e antiquato titolo *De antiquissima Italorum sapientia*, e per giunta un'opera il cui primo libro si intitolava anche *liber metaphysicus*! Non si era forse d'accordo sul fatto che la scienza potesse fondarsi solo su un concetto di metodo, a cui, con metodo geometrico, dovessero essere assoggettati tutti gli ambiti del sapere? Ed ora se ne veniva questo Vico, imperturbabilmente dichiarando che « le cose non vi si adagiano »⁸, non si adeguano cioè a questo metodo geometrico, e parlava in favore perfino di un « vero » metodo geometrico, che egli affermava essere il solo in grado di adattarsi alle cose « conformemente alla diversità e molteplicità degli oggetti »⁹!

Per gli spiriti dell'incipiente epoca illuministica, che aspiravano a istituire un dominio della ragione *sulle cose*, ciò suonò come una provocazione. Peggio ancora: apparve a loro come una ricaduta in quella tenerezza « lesbia » per le cose, che Aristotele e l'Umanesimo rinascimentale avevano mostrato dunque come una ricaduta nell'« antico », che, come essi non intendevano, in verità era già da molto tempo ridiventato nuovo e, come oggi noi sappiamo, pregno di futuro.

Nel suo libro, ancora oggi degno d'esser letto, *La crise de la conscience européenne*, lo storico francese Paul Hazard circa cinquanta anni fa scriveva: « Povero e grande Vico! Non era compreso; era appena ascoltato; le sue idee erano troppo nuove, troppo diverse da quelle acclamate dai suoi contemporanei. Gli altri propugnavano l'astratto, il razionale; arrossivano di un passato che appariva come un'onta per la loro civiltà progressiva; consideravano la storia come una menzogna e la poesia come un artificio; bandivano la sensibilità, questa malata, e l'immaginazione, questa pazza ». Vico invece « si spingeva sin nel profondo degli abissi millenari, per scoprire a un tempo la storia della nostra evoluzione e le forme ideali del nostro spirito »¹⁰.

In effetti Vico è alla ricerca della « forma ideale del nostro spirito ». In ciò egli però non è quel nemico della *ratio*, come ripetutamente lo si è voluto dipingere, e come anche Hazard sembra vederlo. Piuttosto, Vico vuole congiungere l'una all'altra razionalità e immaginazione, senza — come farà più tardi Kant — scindere e sezionare l'immaginazione in una « produttiva » e in un'altra « meramente riproduttiva »¹¹. Lo spirito in ognuna delle sue facoltà, in

⁸ *Ibid.*, (degnità VIII).

⁹ G. B. VICO, *Seconda Risposta*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 164.

¹⁰ P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, tr. it. Milano, 1983, p. 518.

¹¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten (1781 = A) und zweiten (1787 = B) Original - Ausgabe neu hrsg. von R. Schmidt, Hamburg, 1976 (durchgesehener Nachdruck), A, p. 118. Su ciò cfr. S. OTTO, *Imagination und Geometrie*.

quelle intellettuali altrettanto che in quelle sensibili, è forza attiva e produttiva — sia che esso crei immagini e si esprima in un linguaggio mitico, sia che inventi « metodi » di pensiero: tale è l'insegnamento fondamentale di Vico. Vico lo illustra con l'ausilio di un assioma chiave, che egli stesso non designa come tale, ma che però noi possiamo interpretare come assioma filosofico-trascendentale. Esso suona: *verum et factum convertuntur*, il vero che lo spirito umano conosce e ciò che da esso è « fatto » sono convertibili l'uno con l'altro. Vico espone questo principio nel suo *Liber metaphysicus*, e lo pone a fondamento della sua *Scienza nuova*. Il principio di Vico, come ogni principio filosofico, ha però non solo un contenuto (*Wortlaut*), bensì un punto principale (*Pointe*), e questo dice: tutto ciò che l'uomo produce nelle sue creazioni concettuali, linguistiche o storiche, è per lui stesso conoscibile e vero, *in tanto e in quanto* egli stesso lo ha prodotto. Nell'assioma vichiano della reciproca convertibilità del « vero » e del « fatto » questo punto principale viene per lo più ignorato — però è esso ciò che importa. Esso è cioè una punta molto razionale da cui è possibile rilevare in che misura Vico appartenga all'epoca dell'Illuminismo. Certamente non è una punta razionalistica, e non può esserlo perché il concetto vichiano di spirito non è un concetto razionalistico.

A ragione Vico è considerato oggi come un pensatore moderno, come un pensatore diventato « di nuovo moderno ». Egli lo è — prescindendo del tutto dalle sue scoperte storico-culturali, per esempio la sua scoperta del « vero Omero » — sotto un duplice aspetto. Innanzitutto, perché egli abborda il grande tema di Kant e dell'idealismo tedesco — tema che qui suona: « Come è lo spirito presso se stesso e presso il mondo? » — in un modo che non toglie allo spirito la tenerezza per le cose del mondo; per Vico il ponte dallo spirito al mondo è sempre già gettato attraverso la *memoria* che rammemora il mondo e la *phantasia* creatrice del mondo. Sotto questo primo aspetto, egli è *di nuovo* moderno sul fondamento della sua comprensione dello « spirito ». Sotto un secondo aspetto, Vico può essere considerato come *sempre ancora* moderno a causa della punta razionale, del tutto illuminata, di quel principio fondamentale che costituisce il supporto della sua filosofia dello spirito, il principio della convertibilità del *verum* e del *factum*. Ricordo questa punta: tutto ciò che lo spirito umano produce nelle sue creazioni, è per esso stesso intelligibile e vero *in tanto e in quanto* egli stesso lo ha prodotto. Desidero svolgere innanzitutto questa seconda prospettiva sulla modernità di Vico, per ritornare di seguito alla prima.

Nella punta razionale della tesi vichiana, per cui ciò che è fatto dall'uomo *in tanto* è vero o conoscibile, *in quanto* è prodotto da lui, si cela una teodicea moderna, una moderna « assoluzione » divina, assieme a una moderna filosofia dell'autolegittimazione dell'uomo al cospetto della Provvidenza ovvero, come la formulava Turgot, della « mano di Dio » nella storia. La Provvidenza divina viene per Vico « giustificata » in modo tale che essa non può rovesciarsi per l'uomo in « cieco fato ». Vico giustifica però la mano di Dio nella storia *in quanto egli nello stesso tempo* legittima il « fare » storico dell'uomo. Come gli riesce questa quadratura del cerchio? Nel capitolo finale della *Scienza nuova*, il nostro filosofo scrive: « Perché pur gli uomini hanno essi *fatto* questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza...) », e Vico continua: « ma egli è questo mondo, senza dubbio, *uscito* da una mente ... sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti »¹². Tuttavia, con una semplice distinzione dell'esser provenuto del mondo da Dio e del suo esser fatto dall'uomo, la quadratura del cerchio non sarebbe ancora riuscita. Vico pensa più sottilmente dei nominalisti medievali. Il Dio provvidenziale, così egli scrive, è solo spirito, « *pur mente* »; lo spirito umano è « *intelligenza* »¹³, nozione. Dio è puro spirito in senso archetipico; egli non deve procurarsi alcuna nozione, « sa »; egli sa anzitempo la storia, ed è perciò « solo spirito ». Lo spirito umano non sa nulla anzitempo; esso deve dapprima produrre la sua nozione del mondo e della storia, e in ciò anch'esso sta al cospetto del limite di un « solo »: giacché esso può procurarsi nozione solo di ciò che esso stesso ha generato. Ma proprio ciò esso può. La *intelligenza* dà all'uomo, al cospetto di Dio in quanto *pur mente*, la sua indipendenza. L'assioma della convertibilità del *verare* e del *facere*, del conoscere e del fare, costituisce la base di un'autogiustificazione dell'uomo che crea ed agisce al cospetto della Provvidenza. Vico legittima l'uomo nel *suo* esser creativo al cospetto della mano di Dio, senza respingere questa mano. La quadratura del cerchio è ora riuscita.

Tuttavia non voglio abbandonare questa prima prospettiva su Vico, in quanto pensatore sempre ancora moderno dell'assoluzione divina e dell'autogiustificazione dell'uomo, senza sottolineare il fatto che la sua strategia di discarico di Dio e di carico dell'uomo costituisce una conseguenza conclusiva del principio della convertibilità; né posso ancora abbandonare questa prima prospettiva senza osservare come la punta razionale del principio *verum et factum convertuntur* possa essere messa fuori gioco non appena non si perce-

¹² G. B. Vico, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 700.

¹³ *Ibid.*, p. 701.

pisce piú che essa è illuminata e insieme critica dell'Illuminismo. Essa è *illuminata*, in quanto rende l'uomo artefice della storia, attribuendogli consapevolezza e responsabilità delle e per le proprie azioni — e ciò di fronte al Dio preveggenente in quanto « solo spirito », in quanto « puro spirito », in quanto spirito che non ha bisogno di alcuna nozione *a posteriori* della sua creatura. Essa è *critica dell'illuminismo*, nella misura in cui chiede ragione all'uomo *solo* per quanto riguarda ciò che questi *ha fatto*. Vico non parla di una convertibilità dell'intelligenza con un che di possibilmente *fat-tibile*, bensí con ciò che è *fatto*. Ciò significa che Vico non è un teorico del progresso. La sua filosofia della storia è in punti decisivi piú razionale e illuminata della filosofia illuministica del progresso. Richiamiamo per un momento alla memoria la risposta che Kant dà lui stesso alla sua propria domanda su come la storia potrebbe essere possibile *a priori*, e cioè: « Se colui che predice il futuro fa egli stesso gli avvenimenti che annuncia anticipatamente »¹⁴ — di questa risposta Vico, il filosofo dello storicamente certo e della consapevolezza della certezza di ciò che è fatto, avrebbe presumibilmente sorriso. Egli avrebbe sorriso perché è convinto che « ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere piú certa l'istoria »¹⁵. Narrare è qualcosa di diverso dall'annunciare anticipatamente: può essere narrato solo ciò che è passato. E quando Vico dichiara che l'uomo narra a se stesso « questa storia ideal eterna »¹⁶, con ciò egli intende che questi la può narrare solo in quanto lui stesso ha cooperato ad essa. Tuttavia Vico sarebbe stato d'accordo con Kant per quanto riguarda la condizione che deve essere realizzata *prima* che la storia debba in generale poter essere predetta; questa condizione è: l'uomo deve essere un soggetto emancipato. Per Vico egli resta un soggetto emancipato anche di fronte alla Provvidenza: emancipato cioè nei limiti della sua intelligenza, che al « puro spirito » richiede i suoi propri diritti — certo anche non piú di questi diritti.

Se non si riconosce nella teodicea di Vico questa strategia di disarcio di Dio, si mette fuori gioco la punta razionale del principio della convertibilità — cosí come la mettono fuori gioco Hans Blumenberg e Jürgen Habermas. Blumenberg suppone erroneamente che la distruzione del pensiero di una Provvidenza, « nella mano della quale sta la totalità della storia », sarebbe l'irrinunciabile presupposto per la validità di una « concezione razionale totale » della

¹⁴ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin-Leipzig, 1900 e sgg., Bd. VII, pp. 79-80.

¹⁵ G. B. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 467.

¹⁶ *Ibid.*

storia, di una concezione razionale totale il cui « fondamento di verità » risiederebbe nella filosofia di Vico, cioè in una applicazione conseguente dell'assioma formulato da Vico: *verum et factum convertuntur*¹⁷. Ad ogni modo Vico non distrugge né il pensiero della Provvidenza, né il suo principio della convertibilità avanza la pretesa di una concezione razionale *totale*. Il principio della convertibilità mira « solo » alla parte di un tutto, allo storicamente già fatto — anche se esso è dedotto speculativamente dalla coincidenza di sapere e fare in Dio, anche se esso viene fondato sul paradigma della costruttività geometrica in quanto norma per ogni conoscere umano. E che la « totalità della storia » — se proprio essa esiste — *non stia solo* nella mano del Dio preveggenete, appunto proprio ciò Vico intende anzi chiarire nella differenza tra « sapere » divino e « nozione » umana.

Ed è perfino doppiamente erroneo quando Habermas chiama « retrospettiva » la filosofia di Vico, in quanto essa fisserebbe la sua attenzione sul già sempre fatto, affermando nello stesso tempo — sebbene però ciò sia una contraddizione — che la *Scienza nuova* vorrebbe gli uomini « fatti legittimamente partecipi della Provvidenza »¹⁸. Proprio quest'ultima cosa, cioè rendere gli uomini partecipi della prescienza di Dio, persino legittimamente partecipi, è a essa estranea: essa però certo distingue tra il « sapere » archetipico del Dio della Provvidenza e la « nozione » *a posteriori* che l'uomo possiede di ciò che egli ha prodotto. La prima cosa, cioè la « retrospettiva », non può esser detta della *Scienza nuova* perché essa vuol comprendere ciò che è fatto e passato, ovvero perché essa — così ancora Habermas — all'opposto della filosofia kantiana non produrrebbe alcuna funzione « prospettica », vale a dire prognostica. Tutto al contrario: il pensiero di Vico è razionale e tanto più futurativo del concetto kantiano di progresso, e precisamente nel modo di condursi della sua ricerca della certezza, nel modo di condursi della sua ricerca del *certum* storico, come Vico si esprime¹⁹. Lo storicamente certo risiede al di qua del limite al progresso pronosticato. Habermas deplora il fatto che Vico sia « ancora » chiuso alle concezioni del progresso « che domineranno il secolo ». La verità è che Vico, per motivi di razionalità, invoca uno « stop » nei confronti dei progetti di progresso che già dominavano l'epoca. Per farla breve: chi con Blumenberg o Habermas applica al filosofare di Vico solo il metro di concetti illuministici quali « prospettività »

¹⁷ H. BLUMENBERG, *Die Legitimation der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 1966, p. 25.

¹⁸ J. HABERMAS, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft*, in Id., *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin, 1963, pp. 207-209.

¹⁹ G. B. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 434 (degnità IX).

e « concezione razionale totale della storia », copre con questo metro univoco la peculiare dialettica di un pensiero illuminato e insieme critico dell'Illuminismo, mettendo fuori gioco una dialettica che si fissa in una differenza velata dall'Illuminismo del XVIII secolo: la differenza tra « puro spirito » e « nozione » umana storicamente condizionata. Nella messa in rilievo di questa differenza sta la punta non-razionalistica, bensí razionale del principio della convertibilità formulato da Vico.

Sul fondamento della sua critica razionale alle concezioni razionalistiche e prospettivistiche totali del progresso, Vico è, così credo, *sempre ancora* moderno e attuale. La razionalità della sua critica al razionalismo possiamo rilevarla dalla punta, critica del progresso, propria del suo principio di convertibilità, la quale dice che alla ragione umana sono posti dei limiti dalla fatticità di ciò che è fatto dall'uomo. L'assioma della convertibilità « operazionalizza » però solo l'idea vichiana della « forma ideale del nostro spirito »; esso traspone questa idea nel lavoro di conoscenza di mondo e storia. La concezione vichiana della forma ideale del nostro spirito — di essa ora *non* si può dire che sarebbe *sempre ancora* moderna, nel XVIII e XIX secolo essa infatti cadde in oblio. Alla fine del XX secolo, però, essa può valere come *di nuovo* moderna. In quanto segue intendo aprire la prospettiva su questa idea *diventata* di nuovo moderna.

In modo del tutto appropriato Paul Hazard nel suo già menzionato libro sul trapasso del XVII nel XVIII secolo scrive: « Allora avvenne nella coscienza europea una crisi: tra il Rinascimento, da cui derivava direttamente, e la Rivoluzione francese, che preparò, non ce ne fu nella storia delle idee nessuna di piú importante »²⁰. Qual è la struttura di questa crisi? Hazard la identifica in modo quasi appropriato quando nota: « Nel profondo delle coscienze, la storia fece bancarotta: e lo stesso sentimento della storicità venne meno. Si abbandonò il passato, perché esso apparve inconsistente, difficile da cogliere, e sempre falso. Si perdé la fiducia in coloro che pretendevano di conoscerlo: essi s'ingannavano o mentivano. Ci fu come un gran crollo, dopo il quale non si vide piú nulla di certo, fuorché il presente; e tutti i miraggi dovettero rifluire verso il futuro (...) »²¹. In complesso ciò non è falso, nel dettaglio però sicuramente non esatto. Hazard sottovaluta la comparsa dei protagonisti della *fides historica*, della fiducia della storia, che procedono contro il cartesianismo; egli non fa attenzione alla concettualità di cui essi, per amore della coscienza storica, si servono. È una con-

²⁰ P. HAZARD, *op. cit.*, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 50.

cettualità che era familiare al Rinascimento, e che ritroviamo nella filosofia dello spirito di Vico. Le sue voci di riferimento sono: *memoria*, *imaginatio*, *verisimilitudo*. Al servizio della verosimiglianza storica vengono citate le facoltà sensibili dello spirito. Qui non posso abbordare le tumultuose battaglie a colpi di spada che nel XVII secolo vengono tirati nella cifratura attraverso queste voci di riferimento a favore della certezza storica e contro la certezza del pensiero puro. Devo tuttavia presentare la battaglia di fioretto in cui Gassendi avanza contro Descartes; essa non solo è ricca di spirito, bensì tipica per l'abito linguistico con cui il razionalismo da un lato e la coscienza storica dall'altro si vestono.

« Infine, voi notate di pensare », punzecchia Gassendi, « certamente, questo non si può negare; ma vi resta sempre a provare che la facoltà di pensare è talmente al di sopra della natura corporea (...). Che voi siate d'ora in avanti chiamato uno spirito »²². E Descartes risponde di rimando: « non sembra, o Carne, che voi sappiate in qualche modo che cosa significa usare della ragione (...) »²³. La razionalità *senza* le facoltà sensibili dello spirito, *senza* la « carne » — o la razionalità *in lega* con la « carne »! Già qui, nel contesto delle *Meditazioni* cartesiane e della critica di Gassendi ad esse siamo messi sulla traccia della domanda di Vico intorno alla « forma ideale dello spirito ».

Ai doveri d'ufficio del titolare della cattedra di retorica nella Regia Università di Napoli apparteneva di inaugurare l'anno accademico con una prolusione programmatica. Vico, per più di quarant'anni professore in questa Università, ha tenuto parecchie di tali orazioni inaugurali. Già nella prima, dell'autunno del 1699, egli presenta uno schizzo del suo programma di filosofia dello spirito.

« Conosci te stesso », per Cicerone ciò aveva significato: « Conosci il tuo spirito »; nelle *Tusculanae disputationes* egli esigeva che l'*ingenium* dovesse richiamare lo spirito dal mondo dei sensi²⁴. Vico invece dice: « *Sat* », basta! Egli chiarisce ai suoi ascoltatori: « Lo spirito umano ascolta nell'orecchio, vede nell'occhio, s'incolleisce nel ventre, ride nella milza, sa nel cuore e pensa con il cervello » — dunque: « Il corpo percepisce, in quanto in esso è racchiusa la forza dello spirito ». Soprattutto però la forza dello spirito è insita nella fantasia, che è co-fondatrice della forma ideale del nostro spirito. Infatti è essa stessa forza, forza formativa. « Essa conforma le immagini delle cose », scrive Vico, « e con ciò genera co-

²² *Quinte obiezioni* (di Gassendi) alle *Meditationes*, in R. CARTESIO, *Opere*, cit., I, pp. 438-439.

²³ *Ibid.*, p. 523.

²⁴ CICERO, *Tusculanae disputationes*, I, 38, 52.

stantemente nuove forme. Ora applica le forme alle cose unendole, ora in modo da separarle. È soltanto la fantasia che porta dinanzi ai nostri occhi cose talmente ancora lontane; è soltanto essa che rende accessibili quelle più inaccessibili e tiene libera la via per quelle più impervie». Ma tutto ciò è ancora il meno che si possa dire della fantasia, questa forza divina nello spirito umano»; giacché la cosa più importante è che essa è *veloce*: in un attimo essa scorge corrispondenze e somiglianze, e proprio ciò la rende una *vis conformandi*, una forza che può conformare ciò che si corrisponde²⁵ — e proprio ciò, d'altra parte, la rende irrinunciabile per il mondo del linguaggio, del parlare e dell'ascoltare. La *vis conformandi* della fantasia si mostra in primo luogo nella metafora e nel discorso metaforico. Nella sua *Rhetorica* Aristotele aveva insegnato che è caratteristica di uno spirito ben sviluppato e acuto vedere la somiglianza, la corrispondenza in cose molto distinte l'una dall'altra²⁶. Vico riprende questo pensiero aristotelico nella sua settima prolusione universitaria, il suo programma didattico-formativo dal titolo *De studiorum ratione*, laddove dice: « haec physica... eam auditoribus facultatem occludit, quae philosophorum propria est, ut in rebus longe dissitis ac diversis similes videant rationes: quod omnis acutae ornataeque dicendi formae fons et caput existimatur. Neque enim tenue idem est atque acutum: tenue enim una linea, acutum duabus constat. In acutis autem dictis principem obtinet locum metaphora, quae est omnis ornatae orationis maxime insigne decus et luculentissimum ornamentum »²⁷. Per il discorso metaforico è necessaria la fantasia; ma non la fantasia errabonda, bensì una fantasia formatrice. La fantasia è per Vico quella forza sintetica dello spirito, la cui *vis conformandi* genera il *commensus rerum*, la « commisurazione » delle cose. Così nel *Liber metaphysicus* del 1710, nel capitolo « Della memoria e della fantasia », è detto lapidariamente « l'immaginazione » è una forza « qua imagines conformamus »²⁸, e nel capitolo immediatamente seguente, « l'ingegno », Vico prosegue: « *Ingenium* facultas est in unum dissita, diversa coniungendi ». La funzione dell'ingegno è « videre rerum commensus », così egli chiarisce, e la scienza che riposa sull'ingegno, così egli conclude, non ha da produrre altro se non « ut res sibi pulchra proportionem respondeat »²⁹.

²⁵ Cfr. G. B. VICO, *Le orazioni inaugurali. I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982, pp. 78, 80, 82, 84.

²⁶ ARISTOTELE, *Rhetorica*, 1412, A 11-13.

²⁷ G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 803.

²⁸ G. B. VICO, *De Antiquissima italarum sapientia*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 115.

²⁹ *Ibid.*, p. 117.

Due cose teniamo ferme. Innanzitutto: la forza conformatrice, sintetica, della fantasia, appartiene alla forma ideale del nostro spirito intimamente e in modo costitutivo; infatti il compito dello spirito ingegnoso è quello di scorgere corrispondenze, e la sua forma ideale è raggiunta quando esso è in grado di portare ciò che è separato e diverso nella forma di una corrispondenza. Ciò significa che alla fantasia e all'ingegno è comune una forza formatrice sintetizzante e riassumete. La forma ideale del nostro spirito può dunque essere posta solo in operazioni di sintesi, che vengono suscitate in lega con la fantasia sensibile. Secondo: l'ingegno, Vico dice che la sua definizione — cioè: forza di scorgere la connessione delle cose e di informare le cose in una commisurazione ovvero in una proporzione — sarebbe rilevabile dalle leggi interne della geometria: la definizione dello *ingenium* viene *ex geometriae penetrabilibus*³⁰. Vico determina dunque la fantasia, che conforma immagini, assieme con l'ingegno, in quanto forza formatrice sintetizzante che genera la commisurazione delle cose, sulla scorta della geometria.

Questo è il nuovo che Vico introduce nel dibattito intorno alla razionalità dello spirito da un lato e le sue facoltà sensibili dall'altro; questa è la risposta che Vico impartisce alla questione della ragione pura da un lato e della sensibilità dall'altro, la questione intorno allo « spirito » e alla « carne » dibattuta da Descartes e Gassendi: entrambe, ragione e fantasia, sono forze che mirano alla sintesi, alla commisurazione e proporzione, espresso geometricamente: alla *congruenza*. « Congruenza » è il concetto chiave della geometria intuitiva e sintetica di Euclide³¹. Il modello geometrico che sta dietro la concezione vichiana dello spirito e della fantasia non è quello della geometria algebrica di Cartesio, bensì quello della geometria intuitiva di Euclide e di Leibniz.

Nella sua *geometria situs*, nella sua « geometria delle posizioni », Leibniz fa i conti con la geometria *solo* algebrica di Descartes, per presentare una geometria immaginativa³², una geometria di forme intuitive che possono venire conformate. Intorno al 1679 Leibniz scrive: « Simili sono quelle cose che posseggono la medesima forma », e « Una considerazione delle forme va ben oltre la matematica ». La « autentica analisi geometrica » — allo stesso modo di Leibniz, Vico parlerà di un « vero metodo geometrico » —

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cfr. S. OTTO, *Imagination und Geometric*, cit., p. 310.

³² Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Theoria motus abstracti*, in *Philosophische Schriften*, hrsg. von J. C. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, Bd. IV, p. 234: « constructio geometrica imaginaria ».

« bada alle somiglianze » e alle « congruenze che risultano » da esse. Infine, soprattutto: la « vera » analisi geometrica lavora con l'intuizione sensibile delle forme, con la *imaginatio*³³.

Vico ha conosciuto e citato Leibniz³⁴. Quanto estesa fosse la sua conoscenza della geometria delle posizioni leibniziane, è un problema che la ricerca non ha ancora risolto in modo definitivamente valido³⁵. Vistose tuttavia sono le affinità presenti che sono riconoscibili: il discorso di un « vero » metodo geometrico, il ricollegamento di questo metodo alla immaginazione, l'espressione chiave di questo metodo: « commisurazione » o « congruenza », e infine l'insistere sulla forza formatrice dell'immaginazione e della ragione metodicamente operante. L'idea vichiana di una forma ideale dello spirito, in cui la forza formatrice della fantasia gioca insieme con la forza del pensiero ingegnoso, che scorge, compone e connette forme, sta nel declivio di una critica a Descartes, in cui si colloca anche la geometria leibniziana delle posizioni e delle forme.

Vico non è dunque il povero grande solitario Napoletano, il pensatore ai margini dell'Europa e in disparte dai centri focali della crisi della coscienza europea; il suo teorema fondamentale della forma ideale, sostenuta dalla forza formatrice della fantasia, dello spirito generatore di congruenze — tanto simile alla teoria leibniziana — dimostra piuttosto che Vico sa pensare insieme in una sintesi geometrica la sintesi di Descartes e Gassendi, l'antitesi di « spirito » e « carne ».

Nella *Scienza nuova* Vico dà ora al suo teorema della forma ideale del nostro spirito l'ultimo e decisivo profilo. Qui egli sviluppa la sua teoria degli *universali fantastici*, i concetti universali creati dalla fantasia. Essa è, come Vico stesso sottolinea, la « chiave maestra »³⁶ della sua ultima opera. « I primi uomini », così egli argomenta, « non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici ». Così gli Egizi riconducevano la sapienza politica al genere del sapiente civile, che la loro fantasia chiamò Mercurio Trismegisto — « perché non sapevano astrarre il gener intelligibile di sapiente civile », e molto meno sapevano acquisire attraverso l'astrazione « la forma di civile sapienza »³⁷.

³³ Id., *De analysi situ*, in *Mathematische Schriften*, hrsg. von J.C. Gerhardt, Berlin-Halle, 1849-1863, Bd. V, pp. 178 sgg.

³⁴ Cfr. G. B. Vico, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 467; Id., *Autobiografia*, cit., p. 115.

³⁵ Su ciò cfr. il recente lavoro di D. R. LACHTERMAN, *Mathematics and Nominalism in Vico's « Liber metaphysicus »*, in AA.VV., *Sachkommentar zu G. Vicos Liber metaphysicus*, hrsg. von S. Otto und H. Viechtbauer, München, 1985, pp. 47-85.

³⁶ G. B. Vico, *Principi di una scienza nuova*, cit., p. 394.

³⁷ *Ibid.*, p. 444.

Dal materiale della poesia mitica e dalla genesi della creazione dei miti Vico intende elaborare una tesi sorprendente: la tesi che la fantasia può produrre la medesima funzione dell'astrazione intellettuale, nonché la tesi che l'uomo deve ricadere nella « barbarie della riflessione »³⁸, laddove egli neghi la forza formatrice della fantasia. Ma il concetto universale prodotto dalla fantasia opera non solo la medesima funzione di quello prodotto attraverso l'astrazione, di portare cioè il singolare sensibile a un denominatore universalmente valido, rappresentando in questo unico denominatore universalmente valido la commisurazione del molteplice; al di là di ciò, i concetti universali prodotti dalla fantasia costituiscono l'indice per ciò di cui ne va per Vico nella sua filosofia dello spirito; la connessione di sensibilità e pensiero, di conoscere preteoretico e conoscenza intellettuale. Ci si guardi dal liquidare l'*universale fantastico* di Vico come mera allegoria³⁹. L'universale generato dalla fantasia non è una allegoria, bensì un'idea generata dalle funzioni di sintesi della fantasia e della ragione. « Achille », così leggiamo, è « un'idea di valore comune a tutti i forti; come ... Ulisse, un'idea di prudenza comune a tutti i saggi »⁴⁰. Il concetto universale vichiano prodotto dalla fantasia è una sintesi di *generalizzazione* e percezione della cosa *singola* — e qui essa è di nuovo la tenerezza per le cose, ora però inserita in una forma ideale del nostro spirito. Sempre ancora terrorizzati dallo spettro kantiano di una « cosa in sé », inconoscibile per l'intelletto, cominciamo lentamente a comprendere che il discorso di questa « cosa in sé » può scaturire solo da un filosofare che riconosce certo del tutto alla fantasia di riuscire ad ottenere sinteticamente immagini delle cose, ma che però giustifica la *forza formativa* della fantasia, in quanto sottomette questa forza formativa alla *forza regolativa*, alla *posizione di regole* da parte dell'intelletto. Kant dichiara: « Il concetto di cane significa una regola *secondo la quale* la mia immaginazione può registrare in generale la figura di un animale a quattro zampe »⁴¹. In tale concetto regolativo intellettualistico di cane sta la difficoltà: cioè l'addestramento della fantasia a un ruolo piuttosto esemplificativo che non cooperante nella conoscenza delle cose. Vico determina la fantasia come forza formativa cooperante della conoscenza delle cose, qui ha la propria sorgente la sua tenerezza per le cose, e in ciò egli — dopo Kant e dopo la fine del neokantismo — è *di nuovo* mo-

³⁸ *Ibid.*, p. 699. Cfr. p. 488; p. 157: qui Vico — evidentemente con riferimento a Descartes — parla di una « riflessione che prende maschera di verità ».

³⁹ Cfr. su ciò F. FELLMANN, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München, 1976, pp. 38-39.

⁴⁰ G. B. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., pp. 485-486.

⁴¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A, p. 141.

derno. Di nuovo moderna è la sua idea della forma ideale dello spirito, in cui l'immaginazione intuitiva non è sottomessa alla cognizione intellettuale, bensì in cui entrambe con pari diritto possono mettere in gioco la loro forza formativa. Tale è il nucleo filosofico nella teoria vichiana degli universali prodotti dalla fantasia. La *nuova* modernità di Vico sta in ciò, che egli prende sul serio il pericolo della razionalità razionalistica — tanto sul serio che a essa fa precedere, come condizione inaggirabile, la produttività sensibilmente intuitiva, d'altra parte però facendola precedere in modo che essa possa essere intimamente legata alla forma ideale del nostro spirito.

La razionalità nella figura di una autogiustificazione dell'uomo in virtù del suo storico esser-creativo e l'inserimento della fantasia creatrice nella forma ideale dello spirito umano, le due cose sono ora tenute insieme nel vichiano « argomento e nuovo e grande » per la fondazione del sapere e della scienza. Ci ricordiamo: « tutto il sapere umano e divino » — vale a dire: anche il sapere su Dio — « reggesse dappertutto con uno spirito e costasse in tutte le parti sue ». Un tale argomento ha bisogno della fondazione metodologica. È necessaria dunque una riflessione sul metodo con cui può essere esposta l'unità del sapere e la solidità di tutte le sue parti.

Ora, la filosofia e la scienza del XVII secolo possedevano già un argomento per l'unità di tutto il sapere, e si credevano anche già in possesso di un metodo per l'organizzazione del sapere in tutte le sue parti. I pilastri portanti di questo metodo Descartes, nelle sue *Regulae ad directionem ingenii*, li aveva chiamati « intuizione » e « deduzione ». L'intuizione era per Descartes non l'oscillante testimonianza della percezione sensibile o il giudizio ingannevole dell'immaginazione bensì un indubitabile concepire dello « spirito puro », della *mens pura*, il quale scaturisce soltanto dalla luce della *ratio*; e per deduzione egli intendeva la coerente e in nessun punto interrotta attività del pensiero, che da ciò che è conosciuto intuitivamente deduce con sicurezza il resto⁴². L'ideale metodico-geometrico del XVII secolo era con ciò caratterizzato nei suoi lineamenti fondamentali. Ma proprio *in quanto* geometrico esso per Vico non è « vero ». Egli critica in esso una duplice mancanza: *primo*, che esso non renda giustizia all'esperienza sensibile, soprattutto all'esperienza linguistica e storica; *secondo*, che esso proceda soltanto costruttivamente e deduttivamente trascurando con ciò le forze immaginative del nostro spirito. Detto altrimenti: che esso non sia in grado di rendere valide tutte le parti del nostro sapere, che esso non integri tutte le forze conoscitive del nostro spirito, e

⁴² Cfr. R. DESCARTES, *Regole...*, III, in *Opere*, cit., I, pp. 23-25.

principalmente: che esso faccia a meno del medio geometrico della congruenza — quel medio della « commisurazione » che Vico riscopre nella « geometria degli antichi »: la congruenza di metodo ed esperienza intuitiva, come anche la congruenza delle facoltà razionale e immaginativa del nostro spirito. Il « vero » metodo geometrico di Vico vuole compensare questo deficit; esso intende far adattare il *mos geometricus* alla molteplicità delle cose dell'esperienza, vuole legare intimamente sensibilità, memoria e fantasia allo spirito che pensa metodicamente.

Se in generale vogliamo intendere questo nuovo ideale metodico geometrico, che, Dio appunto sa, non è proprio senza pretese, dobbiamo considerare il campo di forza culturale nei cui flussi di energia il filosofare di Vico è incanalato. La *Geistesgeschichte* caratterizza il XVII e il XVIII secolo come l'epoca della ragione e del sentimento, come *the age of reason and sentiment*. Hazard incentra la sua analisi della crisi della coscienza europea a cavaliere tra il XVII e il XVIII secolo del tutto correttamente intorno alla distinzione di due correnti, la razionalistica e la sentimentale, in cui dell'ultima egli dice che essa sarebbe « modesta all'inizio, ma che più tardi traboccherà fuori dalle sue rive »⁴³. Ora, se vogliamo intendere di che cosa si trattava per questa seconda corrente, allora non possiamo tradurre « sentimento » semplicemente con « sentimentalità ». Sentimento — ciò è soltanto una cifra. Ciò che essa copre è la spiritualità insita nella sensibilità, è la forza estetica di percezione, è — fino a Rousseau —, il ricorso alla natura incontaminata, è il prestare attenzione alla forza plastica dello spirito e alla qualità plastica del mondo. Un eccentrico del sentimento e contemporaneo di Vico, l'abbé Dubos⁴⁴, ha ben colto il motivo propulsore del movimento sentimentale, allorché, nelle sue *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, scriveva: « Io oso tentare di chiarire tale paradosso, e di spiegare l'origine del piacere causatoci dai versi e dai quadri... »⁴⁵. Ciò non è affatto tanto lontano da Vico, che certamente era tutt'altro che un eccentrico sentimentale. Infatti proprio nella forma dello spirito, Vico trova il fondamento della sentimentalità per il linguaggio e le immagini, e il suo « vero » metodo geometrico mira a produrre la congruenza, la commisurazione di sentimentalità e razionalità dello spirito. Ciò che occupa Vico è lo

⁴³ P. HAZARD, *op. cit.*, p. 557.

⁴⁴ Su Dubos cfr. A. BAEUMLER, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt, 1981 (Reprographischer Nachdruck der 2. Aufl. 1967), pp. 49-60.

⁴⁵ Le *Réflexions* furono pubblicate nel 1719. La citazione è in P. HAZARD, *op. cit.*, pp. 509-510.

« e » nella formula, oggi tanto facilmente pronunciata, *the age of reason and sentiment*.

Se ci siamo posti dinanzi agli occhi plasticamente questo sfondo, siamo allora armati per la lettura del capitolo sul metodo nel *Libro metafisico* di Vico, lo « scritto fondamentale » della sua intera opera. Questo capitolo porta il titolo « Sulla possibilità del sapere unita alla certezza ». È un tema cartesiano, ma Vico lo tematizza in modo diverso dai cartesiani. Egli non comincia con il *cogito*, bensì con l'esperienza sensibile. « Homo enim percipit, iudicat, ratiocinetur ». Tutto ciò però non produce ancora alcuna certezza: « saepe percipit falsa, saepe temere iudicat, perperam saepe ratiocinetur »⁴⁶.

La certezza non proviene già dall'esperienza, dal giudizio e dalla razionalità; la certezza scaturisce soltanto dal metodo. Vico è un pensatore del metodo, e in quanto tale egli è un anticartesiano⁴⁷. Il metodo dell'esperienza sensibile è per lui, l'umanista, la topica, l'arte del rinvenimento, determinata a partire da Cicerone e Quintiliano come *ars inveniendi*. L'esperienza diretta dall'arte del rinvenimento deve scoprire tutto ciò che in generale sta « ante pedes », che appartiene a uno stato di cose e che lo rende paragonabile con altri stati di cose⁴⁸. Essa deve congiungersi, tali le parole di Vico, « cum re simili, dissimili, contraria, maiore, minore, pari collata »⁴⁹. Detto chiaramente, ciò significa che già nell'esperienza sensibile del mondo operano dei criteri geometrici, e ciò inoltre significa che il « rinvenimento » non è possibile senza il « giudizio », che l'esperienza sarebbe troppo ridotta se essa non fosse guidata metodicamente anche dalla *ars iudicandi*. Solo quando tutti gli aspetti dell'esperienza rilevabile topicamente sono rischiarati « criticamente » — attraverso cioè il giudizio —, si può avere sapere di uno stato di cose⁵⁰. La direzione di scontro di questa riflessione, cioè la direzione di scontro con la « idea chiara e distinta » di Cartesio, è subito riconoscibile. Giudizio ed esperienza devono procedere mano nella mano. Ancora più importante è il terzo aspetto, l'entrata della ragione: essa porta ordine nel pensiero —, in un pensiero cioè che scaturisce dalla esperienza. L'aspetto più importante, però, è la direzione che esperienza, giudizio e ragione ordinatrice ricevono attraverso l'ingegno; giacché l'ingegno è quella forza dello spirito, « quo homo est capax contemplandi ac faciendi similia »⁵¹.

⁴⁶ G. B. Vico, *De Antiquissima*, cit., p. 119.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 121: « sine arte facile fallitur, quia suae unius naturae fedit ».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 121.50. *Seconda risposta*, cit., pp. 162-164.

⁵⁰ *Seconda risposta*, cit., pp. 162-164.

⁵¹ *De Antiquissima*, cit., p. 123.

Solo il proprio ingegno pone l'uomo in grado di fare esperienze *dotate di senso*, cioè di trovare ciò che è simile e ciò che è dissimile. Solo l'ingegno gli rende possibile giudicare somiglianze e dissomiglianze. L'ingegno guida anche la ragione, laddove essa porta ordine in questi passi conoscitivi. Ora, però, l'ingegno lavora «geometricamente», in quanto esso pone esperienza, giudizio e deduzione *razionale in corrispondenza e congruenza* l'uno con l'altro, lavora geometricamente già nella stessa esperienza sensibile, in quanto esso avvia e guida al rinvenimento del simile e del dissimile, di ciò che è «grande, piccolo o eguale». L'ingegno è la forza commensurante dello spirito in tutti i suoi atti conoscitivi.

Forse i rudi critici cartesiani di Vico non hanno compreso dove ciò andava a parare; ma essi forse lo hanno anche compreso molto bene: Vico infatti attaccava la tesi centrale di Descartes, secondo cui l'ingegno avrebbe bisogno della direzione attraverso regole. Ma Vico non aveva pubblicato delle *regulae ad directionem ingenii*, non aveva pubblicato alcuna prescrizione per l'addestramento dello spirito ingegnoso. La sua tesi è che l'ingegno guida tutte le altre forze dello spirito, sia quelle intellettuali che quelle sensibili; e precisamente le guida verso ciò che Aristotele aveva chiamato la superiorità di uno spirito acuto e bene sviluppato: la capacità di scorgere il simile nel dissimile. Le regole che Vico scrive, sono *regulae ingenii*. Regole con cui l'ingegno dirige le altre, tutte le altre facoltà dello spirito. Oggettivamente ciò per più di un aspetto è affine alla teoria kantiana dell'appercezione trascendentale quale fondamento di possibilità delle funzioni di sintesi del pensiero⁵². In ogni caso, chi conosca Vico e abbia familiarità con la filosofia dello *ingenium* nel Rinascimento e nell'Umanesimo, può solo stupirsi della sprovvedutezza di traduttori e commentatori che credono che le *Regulae* di Descartes siano mere «regole per la direzione dello spirito». La verità è che esse sono regole a cui Descartes sottomette l'ingegno — e contro questa sottomissione protesta Vico, non contro il fatto che lo spirito nelle sue funzioni conoscitive debba essere condotto metodicamente. Tutto parla a favore del fatto che i critici, che nel «Giornale dei Letterati d'Italia» attaccavano la teoria vichiana dello *ingenium* e del «nuovo» metodo geometrico, sapevano ciò che qui era in gioco meglio di quanto lo sappiano gli odierni lettori di Descartes.

⁵² Sulle somiglianze strutturali tra la filosofia di Vico e la filosofia trascendentale «classica» di Kant cfr. ora S. OTTO, *Umriss einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der Philosophie Vicos anhand des Liber metaphysicus*, in AA.VV., *Sachkommentar zu G. Vicos Liber metaphysicus*, cit., pp. 9-45 e N. ROTENSTREICH, *Between Participation and Constitution*, in *ibid.*, pp. 87-97.

Ai suoi critici Vico risponde: il « vero » metodo geometrico, di cui si serve l'ingegno, procede senza fragore, non parla continuamente di analisi e deduzione: « Il vero metodo geometrico opera senza farsi sentire »⁵³. Esso lavora impercettibilmente con i reticoli della intuitività geometrica — simile, dissimile, opposto, piú grande, piú piccolo o eguale — e l'ingegno dirige metodicamente per mezzo di questi « predicamenti » l'esperienza, la formazione del giudizio e il dedurre razionale.

Questo metodo geometrico, già all'opera nell'esperienza sensibile, non espelle dallo spirito la tenerezza per le cose dell'esperienza. Questo metodo geometrico collega esperienza, giudizio e deduzione razionale nell'unità di un sapere di cui ogni parte è valida in quanto abbracciata da un metodo. Le forze sensibili — percezione, memoria e fantasia — sono allo stesso modo guidate dal rinvenimento della somiglianza, così come le facoltà intellettuali dello spirito. Commisurazione o congruenza di tutte le forze della conoscenza proprie dell'uomo, delle razionali come delle sentimentali — di ciò si tratta nella teoria vichiana della forma ideale del nostro spirito. E solo a partire di qui diviene totalmente comprensibile perché Vico spieghi il frontespizio della sua *Scienza nuova* con la proposizione: la donna con la testa alata, i piedi sul globo terrestre e lo sguardo rivolto all'occhio veggente di Dio raffigura la metafisica, che « sopra l'ordine delle cose naturali... contempla in Dio il mondo delle menti umane »: giacché in Dio v'è identità assoluta, identità di sapere e produrre; lo spirito umano però comprende la sua distanza da Dio conoscendo e producendo congruenza o commisurazione: la congruenza di sapere e produrre stessi, congruenza di metodo ed esperienza, di ragione e sensibilità di « razionalità » e « sentimento ». La congruenza è la legge geometrica strutturale del « mondo delle menti umane ».

Eccettuando Leibniz, che qui non è in questione, e che non è quel razionalista in cui volentieri lo si trasforma, non conosco un pensatore, *in the age of reason and sentiment*, che abbia percepito in modo tanto penetrante la crisi della coscienza di quest'epoca, l'abbia riflettuta tanto filosoficamente e nello stesso tempo condotta a una soluzione *sempre ancora e di nuovo* moderna.

STEPHAN OTTO

(Trad. it. di Antonello Giugliano e Giuseppe Cacciatore)

⁵³ G. B. Vico, *Seconda risposta*, cit., p. 165.