

## STUDI VICHIANI IN GERMANIA 1980-1990

1. La nostra relazione intende presentare – a circa un decennio di distanza – una necessaria, anche se parziale, integrazione al lavoro apparso nel 1981 nel vol. XI del «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» con il titolo di *Materiali su Vico in Germania*, in rinnovata risposta a un invito rivoltoci allora dall'indimenticato e indimenticabile Pietro Piovani.

Attenendoci sostanzialmente all'articolazione delineata nei *Materiali*, dividiamo la nostra esposizione in due sezioni ideali. La prima sezione riguarda gli studi relativi alla prima recezione di Vico in Germania e alla discussione sull'incidenza del pensiero vichiano nella cultura tedesca fra fine Settecento e prima metà dell'Ottocento. Anche se, per quanto concerne questo secondo aspetto, va precisato che più che di incidenza si possa e si debba parlare del rilevamento di affinità, convergenze, parallelismi, delimitando per quanto possibile la loro effettiva portata. La seconda sezione riguarda alcune proposte interpretative complessive del pensiero vichiano o anche alcune utilizzazioni di esso o di aspetti di esso nella ricerca filosofica attuale.

Relativamente alla prima sezione e in particolare alla prima recezione di Vico in Germania, sul piano strettamente filologico e documentario – rispetto quindi al problema dei contatti diretti o indiretti con l'opera vichiana di Hamann o Goethe, di Jacobi, Humboldt o Herder, di Niebuhr o Hegel – non ci sembra che vi siano state negli ultimi anni nuove, importanti acquisizioni rispetto a quelle consolidate nella *Vico-Forschung* a partire da Croce e Auerbach e che hanno trovato una puntuale sistemazione in un saggio del 1979 di Fulvio Tessitore (*Vico nelle origini dello storicismo tedesco*)<sup>1</sup>.

Merita tuttavia di essere segnalata la breve ricognizione della prima recezione di Vico in Germania che si trova nell'appendice al libro sulla filosofia della storia di Vico pubblicato da Richard Wilhelm Schmidt nel 1982<sup>2</sup>, nel quadro di un confronto tra la filo-

<sup>1</sup> Cfr. questo «Bollettino», LX (1979), pp. 5-34 (anche in F. TESSITORE, *Comprensione storica e cultura. Revisioni storicistiche*, Napoli, 1979, pp. 58-93).

<sup>2</sup> Cfr. R.W. SCHMIDT, *Die Geschichtsphilosophie G.B. Vicos. Mit einem Anhang zu Hegel*, Würzburg, 1982, con una Premessa di O. Marquard.

sofia della storia vichiana e quella hegeliana e marxiana impiantato sulla tesi della progressiva «secolarizzazione» e «umanizzazione» della filosofia della storia che porta dalle sue origini in Vico fino al suo compimento e alla sua fine in Hegel e Marx. Nell'appendice, dedicata alla recezione del pensiero vichiano, Schmidt osserva conclusivamente che nell'epoca classica della cultura tedesca «Vico fu conosciuto e insieme non conosciuto», perché anche quando vi furono contatti diretti o indiretti con la sua opera «non fu preso adeguatamente in considerazione il suo intento filosofico fondamentale»<sup>1</sup>.

Una maggiore conoscenza dell'opera vichiana va riconosciuta invece, secondo Schmidt, nell'ambito delle *Altertums-wissenschaften*, anche qui però senza uscire da una certa «vaghezza». Schmidt si riferisce ovviamente alle polemiche sulla questione omerica e sulla storia romana: a Wolf, a Niebuhr e in particolare a von Orelli (il cui *Vico und Niebuhr*, ci piace segnalarlo in questa sede, è stato recentemente presentato in traduzione italiana da Giuseppe Di Costanzo nel «Bollettino del Centro di Studi Vichiani»)'. Ma più interessante ci sembra il riferimento che Schmidt fa al filologo e storico dell'antichità danese Zoëga che già nel 1788 citava la *Scienza Nuova* in un suo lavoro su Omero e che era in corrispondenza epistolare con Christian Gottlob Heyne, il quale – osserva Schmidt – «si esprime nel 1790 al modo di Vico sulla genesi dei poemi omerici»<sup>2</sup>. Questo riferimento ci appare interessante anche perché – passando ora dal piano strettamente documentario a quello del confronto teorico – ci sembrano ancora particolarmente appropriate le osservazioni fatte da Valerio Verra in un saggio del 1968 su *Linguaggio, storia e umanità in Vico e in Herder*, là dove, a proposito del confronto tra Vico e Herder, sottolinea le «differenze profonde» tra i due pensatori e quindi la necessità, già indicata da Auerbach, di procedere con grande cautela in tale confronto, e richiama invece l'attenzione sulla opportunità di un confronto tra Vico e Heyne: «Assai più che in Herder si trova infatti 'in Vico e Heyne' una conoscenza filologica ed erudita del mondo classico, il gusto per sviscerare i sensi più riposti del linguaggio, un giudizio meno 'sentimentale' e meno impressionistico della civiltà greca e latina. Analoga poi sembra la loro interpretazione del mito come forma genuina e spontanea di parlare primitivo». E Heyne «pur affermando i limiti del linguaggio primitivo (...) non manca però di

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>2</sup> Cfr. J.K. VON ORELLI, *Vico e Niebuhr*, in questo «Bollettino», XIV-XV (1984-1985), pp. 379-388; G. DI COSTANZO, *J.K. von Orelli su Vico e Niebuhr*, *ibid.*, pp. 375-378.

<sup>3</sup> R.W. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 145.

ravvisarvi la fonte primaria e più ricca di conoscenze del mondo antico» e di condannare le anguste considerazioni del mito da parte delle concezioni razionalistiche, per ritrovarvi invece, non diversamente da Vico, «gli incunaboli non solo della sapienza, ma anche della storia del mondo umano»<sup>6</sup>. Un suggerimento, questo di Verra, che merita di essere ripreso, perché non ci sembra che nella più recente *Vico-Forschung* vi siano stati studi tematici su Vico e Heyne, neppure in area tedesca.

Si devono segnalare, invece, alcuni studi che hanno affrontato nuovamente i problemi del rapporto tra il pensiero vichiano e le concezioni di filosofia della storia e di filosofia del linguaggio della *Goethe-Zeit*. In questo ambito rientra anche la seconda parte della ricognizione di Schmidt, in cui, dopo aver ricordato i riferimenti a Vico presenti in esponenti della scuola hegeliana (Goschel, Gans), e dopo aver riconosciuto che non vi sono indizi per affermare che Hegel abbia potuto conoscere direttamente o indirettamente l'opera di Vico, lo studioso tedesco si sofferma a indicare i punti di contatto, i «paralleli» esistenti tra le concezioni dei due pensatori. Un primo punto di contatto - a nostro avviso generico ma che pure ha costituito un *topos* della lettura di Vico come «precursore» dell'idealismo tedesco - sarebbe costituito dal «parallelo» distacco di entrambi i pensatori dalle filosofie dominanti nel proprio tempo considerate come astrattamente razionalistiche, e quindi dal «parallelo» volgersi del loro pensiero «verso il concreto», sicché «al tentativo in Vico di gettare un ponte tra filologia e filosofia» corrisponderebbe in Hegel «quello di pensare insieme logica e storia». Un secondo «legame» sarebbe costituito dalla «posizione della religione cristiana all'interno della filosofia della storia»: una posizione ambivalente tanto per Vico quanto per Hegel, come mostra il fatto che il loro pensiero è stato oggetto di infinite discussioni circa l'attribuzione al campo dell'ateismo moderno o del pensiero cristiano. Un terzo punto di contatto - collegato con il primo - sarebbe costituito dalla centralità che ha nel pensiero di Vico e di Hegel l'interesse per la «prassi oggettiva», ovvero per lo «spirito oggettivo»; e a questo proposito Schmidt mette in rilievo l'analogia funzionale tra l'hegeliana *List der Vernunft* e la vichiana *Provvedenza*. Un quarto punto di contatto, infine, sarebbe costituito dall'idea dello sviluppo storico e quindi dall'idea dell'uomo come «essere che si sviluppa» in opposizione a ogni concezione «giusnaturalistica» dell'essere umano. Schmidt, peraltro, non manca di segnalare una significativa differenza tra Vico e Hegel: mentre Vico delinea «una storia com-

<sup>6</sup> Cfr. V. VERRA, *Linguaggio, storia e umanità in Vico e in Herder*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 346-349.

parativa dello sviluppo dei popoli», Hegel costruisce «una *Weltgeschichte*». Inoltre, ciò che unisce Hegel e Vico è «la considerazione evolutiva della storia», ma la dottrina dei corsi e ricorsi storici «consentiva a Vico di pensare in modo storico-evolutivo, senza l'idea di un progresso universale, che è subordinata a una concezione lineare della storia»<sup>7</sup>.

Sul confronto Hegel-Vico si sofferma nel 1981, da una prospettiva differente, anche Günther Wohlfart in un ampio saggio (*Vico e il carattere poetico del linguaggio*) pubblicato proprio nei *Materiali su Vico in Germania* da noi curato, saggio poi ripubblicato nel 1984 come primo capitolo del volume *Denken der Sprache* dedicato a linguaggio e arte in Vico, Hamann, Humboldt e Hegel<sup>8</sup>. Wohlfart, ricostruendo una linea di interpretazione dell'essenza non strumentale del linguaggio che egli fa risalire alla mistica del *logos* di Eckhart, ricollegandosi agli studi di Liebrucks, Coseriu e Apel, considera Vico come il primo pensatore che ha fondato filosoficamente il carattere poetico del linguaggio e ne ha riconosciuto l'essenza creativa, istituitiva di significati universali. Proprio in relazione a questa concezione di un intimo nesso tra poesia arte e linguaggio, fondato sul riconoscimento dell'essenza del linguaggio come attività mediatrice tra sensibile e non sensibile, Wohlfart scorge la più consistente vicinanza tra Vico e Hegel. L'«universale fantastico» può essere considerato come un'intuizione dell'universale nell'individuale. Esso si colloca, perciò, secondo Wohlfart, in prossimità del concetto singolare di Kant e ancor più della *cognitio sensitiva* di Baumgarten; ma altrettanto è vicino alla concezione hegeliana dell'«ideale» come idea individualizzata, come «l'idea considerata dal lato dell'esistenza, ma in quanto questa è conforme al concetto» (come scrive Hegel nella *Propedeutica*, par. 66 della *Begriffslehre*)<sup>9</sup>. Al tempo stesso Wohlfart - riprendendo un'affermazione di Liebrucks - avvicina gli universali fantastici, il linguaggio del mito, a «quella non visibilità visibile» con cui Hegel designa l'essenza del linguaggio: rappresentazione del pensiero, medio tra intuizione e pensiero, elemento «sensibile non-sensibile» nel quale il senso, vale a dire «il significato, il pensiero, l'universale», configurandosi si manifesta e si realizza<sup>10</sup>. All'essenza del linguaggio si apparenta quella dell'arte. Per Hegel - osserva ancora Wohlfart - l'ideale dell'arte è «l'idea assoluta in individuo». E l'ideale classico o

<sup>7</sup> Cfr. R.W. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 147-150.

<sup>8</sup> G. WOHLFART, *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Freiburg-München, 1984 (cap. I: *Vico. Der poetische Charakter der Sprache*, pp. 52-118).

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.* pp. 70-71.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, p. 69.

dell'arte classica è per Hegel l'ideale eroico, che è appunto «vivente individualità», in cui si compenetrano, si mediano, intuizione e concetto, singolarità e universalità. E a fondamento tanto del linguaggio quanto della poesia e dell'arte vi è la fantasia, l'immaginazione produttiva che è essenzialmente memoria produttiva: «Come creazione di senso, ποιησις – scrive Wohlfart che riprende qui il paragrafo 158 dell'Enciclopedia filosofica della *Propedeutica* hegeliana – la *Mnemosyne* è l'origine del linguaggio»<sup>11</sup>. A tale origine o linguisticità originaria deve risalire ogni ulteriore creazione di senso, e in arte, come Wohlfart scrive al termine della sua *Einleitung* al libro del 1984, è il produrre che porta in primo piano l'essenza del linguaggio come formazione di senso, apertura di senso, apertura di un mondo: «la creazione artistica è la memoria (*Mnemosyne*) dell'origine del linguaggio come *Poiesis*, creazione di senso», origine che per lo più resta per noi nascosta<sup>12</sup>.

Sempre nel saggio citato del 1981 (e quindi nel primo capitolo del volume del 1984) Wohlfart pone in rilievo le affinità e la sostanziale continuità tra la concezione vichiana del linguaggio e quelle di Hamann e di Humboldt. A proposito di Vico e Hamann egli sottolinea la comune convinzione della priorità del linguaggio poetico rispetto a quello in prosa, e vede nell'idea vichiana del «dizionario comune mentale» «un'anticipazione» dell'affermazione hamanniana secondo cui «nella lingua di ogni popolo troviamo la sua storia» e «nella lingua possiamo trovare la storia del nostro genere e dell'anima»<sup>13</sup>. Rispetto a Humboldt l'affinità con Vico va ricercata, secondo Wohlfart, non tanto «con una più o meno eclettica compilazione di passi», quanto paragonando le loro fondamentali concezioni del linguaggio e della poesia. La determinazione della natura del linguaggio in Humboldt – vale a dire la capacità del linguaggio di «aderire a tutto ciò che è presente, corporeo, singolare» e insieme di «trasferire tutto questo in ambito spirituale, universale e necessario e conferirgli una forma che ricorda la sua origine», cioè una forma sensibile – ricorda, secondo Wohlfart, precisamente il carattere poetico di Vico, cioè i concetti generali o «universali fantastici»; e lo stesso sembra potersi dire per la determinazione del carattere poetico di un'opera d'arte posto da Humboldt «nell'unione del semplice e del sublime, del pienamente individuale e del perfettamente ideale... nella medesima esposizione e nella medesima figura»<sup>14</sup>. Così anche

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 82-83 (Si veda anche G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. di B. Croce, introduzione di C. Cesa, Bari, 1984<sup>4</sup>, par. 458, pp. 447-448).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 63-66.

in Humboldt, secondo Wohlfart, si consolida una tradizione di pensiero che, attraverso Herder e Schelling (ai quali egli accenna soltanto), giunge, come si è visto, fino a Hegel: quella cioè che concepisce il linguaggio non come strumento, ma come *poiesis*, attività fondamentale della creazione di sensi e significati e perciò della istituzione stessa del mondo umano e storico.

Se il saggio di Wohlfart e ancor più il libro che lo ricomprende, in quanto rivolti appunto a delineare la continuità di una tradizione del pensiero moderno, mirano soprattutto a porre in rilievo convergenze, affinità, identità tra il pensiero vichiano e quello dei pensatori della *Goethe-Zeit*, un atteggiamento differente e in qualche misura contrario caratterizza la ricerca di Jürgen Trabant su *Phantasie und Sprache bei Vico und Humboldt*, del 1988<sup>12</sup>. Lo studio di Trabant ci sembra particolarmente interessante innanzi tutto sul piano metodologico, in quanto, pur riconoscendo «importanti elementi di affinità che indicano anche una 'tradizione' comune europea», si preoccupa soprattutto di porre in rilievo la individualità dei singoli pensatori, la «specificità» del loro pensiero, irriducibile allo schema di «precursori» e «successioni»: un atteggiamento che negli studi italiani su Vico si è ampiamente e autorevolmente consolidato a partire dal secondo dopoguerra. Più che le affinità, ciò che interessa Trabant sono le divergenze, le differenze tra Vico e Humboldt e perciò la sua attenzione si ferma specialmente su tre aspetti del rapporto, nei quali sono state per lo più viste la maggiori affinità tra i due pensatori. 1) il concetto di fantasia; 2) la critica comune alla convenzionalità e arbitrarietà del linguaggio, e quindi la teoria dell'origine per così dire «naturale» del linguaggio, per cui la parola, secondo l'espressione di Humboldt, è ad un tempo «immagine/riproduzione (*Abbild*) e segno (*Zeichen*)»; 3) il programma di un dizionario mentale comune (Vico) e di una scienza comparativa del linguaggio (Humboldt).

1) Pur ribadendo l'affinità nella valutazione della centralità della fantasia nella vita umana e nella costruzione del mondo umano tanto per Vico quanto per Humboldt, Trabant sottolinea la differenza nel rispettivo concetto di fantasia. Quello vichiano è intimamente legato alla memoria e quindi al materiale dell'esperienza, percepito e ricordato. Questo vincolo empiristico verrebbe invece a scomparire in Humboldt per il quale la fantasia nel suo grado più alto è creazione del non-reale; è kantianamente «immaginazione produttiva», quindi una facoltà distinta e intermedia tra sensibi-

<sup>12</sup> J. TRABANT, *Phantasie und Sprache bei Vico und Humboldt*, in «Kodikas/Code. Ars Semiotica», XI (1988) 1-2, pp. 23-41.

lità e intelletto, che crea un mondo «nuovo», «altro» rispetto a quello empirico percepito e ricordato. Per Humboldt la fantasia di cui parla Vico sarebbe soltanto un grado inferiore rispetto alla vera e propria fantasia che è la fantasia artistica, che pone dinanzi a sè e agli altri uomini un altro mondo, un mondo col quale il soggetto spirituale può «simpatizzare» (o un mondo che il soggetto spirituale – come dirà Hegel – può riconoscere assolutamente come il proprio mondo, come se stesso)<sup>16</sup>.

2) Per quanto riguarda l'origine e la natura del linguaggio, Vico e Humboldt si iscrivono certo nella stessa linea anticartesiana e antiaristotelica che attraversa tutto il XVIII secolo. Tuttavia vi sono anche qui differenze. La teoria del linguaggio di Vico sarebbe secondo Trabant «primariamente una cronologia dello sviluppo del linguaggio». La naturalità del linguaggio, il carattere di «copia», di «riproduzione» apparterrebbe alle fasi iniziali dello sviluppo, all'età degli dei e degli eroi, mentre nell'età propriamente umana, e man mano che si sviluppa il mondo delle nazioni, gli inizi «naturali» del linguaggio, i suoi caratteri corporei, fisici, passionali, non ancora spirituali o puramente mentali, vengono non cancellati, ma dominati dalla convenzionalità, che perciò non è assolutamente arbitraria, non è creazione dal nulla, ma lavora a partire dall'eredità di quegli inizi naturali. In Humboldt, invece, la coppia *Abbild/Zeichen* avrebbe un significato prevalentemente *funzionale e trascendentale*, in ciò rivelandosi l'impostazione kantiana. Certo anche in Vico si può parlare di una dimensione funzionale del rapporto immagine o riproduzione/segno, perché evidentemente anche nelle lingue moderne permangono elementi metaforici, fantastici, riproduttivi; ma questa è la conseguenza di una dura necessità, di una finitezza costitutiva della condizione umana, che non consente una completa trasformazione del linguaggio in sistema segnico, un completo prevalere dell'elemento semeiotico, convenzionale, cioè una completa razionalizzazione dell'elemento poetico, mitico, simbolico, dominante nell'età degli dei e degli eroi. Secondo Trabant (che su questo punto dà un'interpretazione diversa da quella che abbiamo visto al centro dell'analisi di Wohlfart) in Vico vi è quindi una «valutazione in ultima istanza negativa dell'elemento poetico del linguaggio umano» e ciò lo «separa di nuovo radicalmente da Humboldt», il quale respinge l'idea di uno svolgimento del linguaggio verso una struttura puramente segnica. Certo egli riconosce l'esigenza di un linguaggio formalizzato e quindi prevalentemente segnico in alcuni ambiti

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 27-32.

dell'attività pratica e nelle scienze, «ma il predominio di esso è un vero e proprio fenomeno di decadenza del linguaggio»<sup>17</sup>.

3) Per quanto concerne l'idea del «vocabolario mentale comune» Trabant osserva che mentre Vico si preoccupa di trovare «la lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intende la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole», Humboldt col suo studio comparativo delle lingue intende mettere in risalto proprio la pluralità delle lingue umane, le diverse prospettive dei diversi popoli, le diverse lingue che vanno conservate come «individualità viventi», nella convinzione che solo la loro ricchezza manifesti l'universalità del linguaggio umano, dal punto di vista formale, o la sua unità come totalità, dal punto di vista materiale<sup>18</sup>. È interessante osservare come un'analoga distinzione si può fare – come ha suggerito Valerio Verra – nel caso del confronto Vico-Herder su questo stesso tema. Mentre Vico svolge la sua ricerca comparativa per ritrovare «le costanti di significato che esprimono la radicale omogeneità di certe tendenze e di certi aspetti dell'umanità», per Herder, come scrive Verra, «attraverso questo processo di comparazione si tratta non di giungere a un 'senso comune' del genere umano, ma piuttosto di cogliere 'il carattere e l'intelletto di un popolo'»<sup>19</sup>.

Proprio in relazione al confronto Vico-Herder, particolarmente rilevanti dal punto di vista di una sua corretta impostazione storiografica ci sembrano, infine, le osservazioni avanzate da Wolfgang Pross nel suo saggio del 1987 su *Herder und Vico: Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens*<sup>20</sup>. Secondo Pross, molte delle letture finora proposte del rapporto Vico-Herder, ma più in generale molte delle interpretazioni della concezione della storia dei due autori, sono state condizionate da punti di vista errati o comunque unilateralmente accentuati. Si sono considerate le concezioni della storia di Vico e Herder proiettando su di esse il concetto di totalità della storia che appartiene all'epoca della filosofia della storia kantiano-hegeliana; oppure si è proiettata su Vico e Herder la distinzione tra scienze della natura e scienze della cultura o dello spirito che per essi non esiste. Si è infine richiesto eccessivamente di trovare in Vico e in Herder una tendenza senza riserve

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 33-34.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 38-40. Sul saggio di Trabant si veda anche la scheda di S. CALAMIELLO in questo «Bollettino», XX (1990), p. 284.

<sup>19</sup> Cfr. V. VERRA, *op. cit.*, pp. 355-356.

<sup>20</sup> In AA.VV., *Johann Gottfried Herder 1744-1803 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 9)*, hrsg. v. G. Sander, Hamburg, 1987, pp. 88-113.

all'individualizzazione storica, laddove tanto nell'uno quanto nell'altro si troverebbe la controtendenza alla ricerca di unità, di regolarità, di costanti. «L'interesse di Vico alla unicità di principio dei fenomeni storici - scrive Pross - è disturbata dalla ricerca di un principio di conoscenza che valga per tutte le varianti dei fenomeni storici e per le loro serie, e la ricerca di questo principio viene perseguita senza interruzioni dalle opere giuridiche fino alla *Scienza Nuova*; e parimenti non si può assolutizzare la ricerca herderiana «delle proteiche forme fenomeniche dell'umanità». In realtà, se si fa attenzione ai presupposti del sapere del loro tempo e si prendono in esame le fonti, le situazioni culturali, le tendenze scientifiche e ideologiche circostanti, si deve riconoscere che tanto Vico quanto Herder nella loro concezione del processo storico manifestano una caratteristica oscillazione tra una tendenza all'«atomizzazione» dei fenomeni storici e altrettanto dei saperi e una tendenza ad una cogente concentrazione in una legge del corso storico: un'oscillazione corrispondente, come Mannheim ha messo in luce, ad una situazione storico-sociale e culturale<sup>21</sup>.

2. Passando ora alla seconda sezione vogliamo soffermarci innanzi tutto e in modo particolare sullo sviluppo degli studi vichiani di due studiosi che - insieme con Ernesto Grassi che ha aperto la strada - maggiormente hanno contribuito negli ultimi decenni a tener desto, da prospettive differenti, l'interesse della cultura tedesca per il pensiero di Vico.

Già nel 1981 - a testimonianza del tentativo di dare maggiore consistenza alla circolazione della filosofia vichiana in Germania - Ferdinand Fellmann curava un'antologia della *Scienza Nuova*<sup>22</sup>. Nell'introduzione ad essa (*Vico und die Macht der Anfänge*) viene sviluppata e precisata una linea interpretativa avviata col libro del 1978 sul *Das Vico Axiom* e che si basava sulla messa in questione del *topos* dell'uomo che «fa» la storia come luogo d'origine d'ogni processo di storicizzazione tanto dei procedimenti di razionalizzazione della realtà quanto dei motivi dell'agire politico. Cosicché, affrontando il tema vichiano degli «inizi», Fellmann ribalta la tradi-

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 91-93, 101, 113. Sul rapporto Vico-Herder si devono ricordare anche i brevi contributi di J. RATHMANN, *Vico Herder und Hegel*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XXVI (1978), pp. 1294-1297, e *Kann man Herder als Vermittler zwischen Vico und Hegel betrachten?*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der F. Schiller Universität», XXXIII (1984) 1, pp. 13-16.

<sup>22</sup> G.B. VICO, *Neue Wissenschaft, Auswahl, Übersetzung und Einleitung* von F. Fellmann, Frankfurt a. M., 1981; vedi la recensione di G. CACCIATORE in questo «Bollettino», XIV-XV (1984-1985), pp. 349-355.

zionale genealogia illuministico-ottimistica che colloca nella serie *arché-telos* il percorso progressivo della filosofia della storia e della stessa razionalità, scandito dalla successione dal logo al mito. Proprio in Vico è possibile scorgere il consapevole tentativo di ampliare la visione del mondo storico agli elementi mitici e pre-logici e ciò non attenua, anzi, per molti versi, rafforza il significato della storia come «scienza nuova». «Sulla base del principio che l'ordine dell'idee deve procedere secondo l'ordine delle cose', per Vico scienza storica come conoscenza dei principi, significa la costruzione di una coerenza tra genesi e validità, dal momento che la storia umana rappresenta un processo che ha prodotto i principi della sua ricostruzione anche successivamente»<sup>23</sup>. La scienza storica aumenta il suo raggio d'azione quanto più è in grado di attivare meccanismi analogici tra principi e fenomeni. Questa impostazione non deve indurre a collocare Fellmann tra coloro che hanno considerato Vico come precursore di un modello di costruibilità della storia incardinato sulle movenze di autorealizzazione dello spirito. «Soltanto quelle oggettivazioni dello spirito, che, nella riflessione, sono adeguate alle forme del pensiero storicamente rinvenute, possono essere accolte come autentici principi del mondo storico. Questa verifica dei contenuti tramandati, ma non la produzione dei contenuti stessi, è ciò che l'autocomprensione dello spirito può oggettivamente offrire per la conoscenza della realtà storica»<sup>24</sup>. Sulla base di queste premesse, Fellmann interpreta la stessa congruenza *verum-factum* quasi come l'effetto di una irrisolta oscillazione tra una metodica storico-comparativa e la ricerca di un fondamento gnoseologico della prassi storico-sociale. Tale convincimento porta lo studioso di Münster ad entrare in diretta polemica con quelle interpretazioni (ci riferiamo, in modo particolare, a Stephan Otto) della filosofia di Vico in chiave «trascendentale». Abbiamo già chiarito - nelle pagine del nostro contributo del 1981 - e ancora cercheremo di chiarire, successivamente, i tratti essenziali della lettura avanzata da Otto e dalla sua scuola. Per il momento è sufficiente sottolineare la distanza tra una posizione, quella di Fellmann, che contesta l'appartenenza di Vico a un filone di costruttivismo razionale della storicità e l'altra, quella di Otto, che insiste sulla connessione tra *topica*, come capacità «costruttiva» e «creativa» della umana *inventio*, e metodicità fondante della ragione.

<sup>23</sup> F. FELLMANN, *Vico und die Macht der Anfänge*, in G.B. VICO, *Neue Wissenschaft*, cit., pp. 3-6.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 7.

Ma, quali che siano gli articolati livelli della controversia interpretativa (che tocca, tra l'altro, anche la diversa valutazione dei rapporti tra Vico e Cartesio)<sup>25</sup>, ciò che ora preme porre in risalto è la centralità che, per Fellmann, assume la vichiana «considerazione filosofica della storia», sia pur sottratta ad ogni schematismo razionalistico. Si tratta di una «considerazione» che, mettendo in campo non astratti principi logico-relativi, rivaluta, come lo definisce Fellmann, tutto un «mondo di mondi di senso» ed incide, consequenzialmente, su una chiara configurazione dei nessi tra teoria e agire sociale. «Risultato dell'attività dello spirito sono dunque rappresentazioni che orientano l'azione, attraverso cui le stesse azioni arbitrarie dell'uomo vengono guidate all'interno di una generale direzione»<sup>26</sup>. S'innesta a questo punto uno dei passaggi più fortemente innovativi della interpretazione di Fellmann. La famosa affermazione del capov. 347, secondo la quale la «scienza nuova» altro non è se non la «storia dell'umane idee, sulla quale sembra dover procedere la metafisica della mente umana», è da considerare come una vera e propria fondazione di una «ragione pratica», della quale le idee sarebbero, appunto, le rappresentazioni. Cosicché, la *Scienza nuova* introduce a una vera e propria «filosofia dell'autorità» che radica il suo senso non certamente nel «costruttivismo politico» di Hobbes, quanto, piuttosto, nella rivendicazione «umanistica» della genesi storica del diritto e dei costumi. Questo è il momento, secondo Fellmann, di maggiore vicinanza tra Vico e Kant, nella misura in cui la determinazione del principio di «autoconservazione» fonda l'obbligatorietà del potere sulla genesi storica dell'insicurezza, dei bisogni e della insocievolezza. A Vico, comunque, mancherebbe, sostiene opportunamente Fellmann, l'ultimo anello della catena e, cioè, l'affiancarsi all'elemento decisivo della costituzione sociale del mondo storico, della scoperta kantiana dell'autodeterminazione del volere. L'esemplare modello kantiano di passaggio dalla «natura» alla «cultura» potrebbe, così conclude Fellmann, essere riconsiderato proprio tenendo conto della riflessione vichiana sugli «inizi», anche se Vico non raggiunge, in definitiva, la piena consapevolezza della funzione critica della soggettività e, tuttavia, non si può certo prescindere da Vico quando si voglia «ricostruire l'orizzonte delle possibilità storiche entro cui si è formata la realtà storica della moderna filosofia della storia»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Su quest'ultimo punto rinviamo all'analisi di G. CACCIATORE, nella recensione citata *supra* (n. 22), p. 352.

<sup>26</sup> F. FELLMANN, *Vico und die Macht der Anfänge*, cit., p. 15.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 25.

Le ricerche di Fellmann su Vico si inseriscono in una più ampia prospettiva teoretico-storiografica che ha al centro uno degli scenari emblematici della modernità: la «sfida» tra razionalità del logos scientifico e mito. Le riflessioni vichiane servono a Fellmann per avvalorare il convincimento che il «mito non rappresenta una pre-forma obsoleta della ragione, bensì una permanente possibilità del pensiero, che ha bisogno di sempre nuove elaborazioni»<sup>28</sup>. Nella storia delle teorie del mito Vico è collocato, da Fellmann, tra coloro che, in modo autonomo rispetto ai campi di ricerca etnologica, hanno elaborato i «lineamenti di una teoria sociologica del mito». La *Scienza nuova* è un tentativo di rispondere alla questione di come possano sorgere ordinamenti sociali, «senza che gli uomini siano consapevoli dei principi giuridici e politici secondo i quali questi ordinamenti funzionano»<sup>29</sup>. Perciò il problema di Vico, ed il compito della sua analisi, consistono nel ricostruire la genesi della società complessa a partire dalla vita animale, e ciò in una congiuntura culturale in cui (il riferimento è al costruttivismo meccanicistico) le teorie moderne della società esibiscono «costruzioni ideali» senza nulla dire sulla loro storica effettualità. Riprendendo spunti già formulati nelle sue precedenti ricerche, Fellmann individua l'elemento portante della vichiana teoria sociologica del mito nelle tre fondamentali istituzioni dell'umana convivenza: religione, matrimonio, culto dei morti. Questo significa che tali istituzioni, al di là del loro carattere funzionale, posseggono un «aspetto simbolico» che viene rappresentato attraverso il mito. Vico, dunque, non nega che le istituzioni abbiano una funzione regolativa e stabilizzatrice; piuttosto, sostiene che la «forza» di esse sia da individuare proprio nel fatto che il loro riconoscimento non dipende da una «fondazione razionale». La loro legittimazione è direttamente connessa al fatto della loro esistenza, cosicché si istituisce una vera e propria «reciprocità strutturale» tra mito e istituzioni. «Il mito non si presenta per Vico come sospeso in aria, bensì sempre e soltanto come modi di rappresentazione ovvero di interpretazione di realtà sociali, alla cui razionalità sono pienamente conformi. I miti rappresentano, così, l'aspetto interno delle istituzioni, essi rafforzano la loro funzione attraverso lo sviluppo dei sentimenti di obbligazione, che assumono il carattere di regole e norme della vita sociale»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> F. FELLMANN, *Mythos in Institutionen: Vico und Sorel*, in AA.VV., *Konstanten für Wirtschaft und Gesellschaft. Festschrift für W. Wintzenmann*, Konstanz, 1988, p. 210.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 213-214.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 214.

È muovendo da questa concezione del mito che, nella convinzione di Fellmann<sup>11</sup>, diventa possibile una comparazione tra la teoria sociale del mito in Vico e l'attivismo politico di Sorel. Non è questa la sede per discutere di tale nesso (al quale, peraltro, hanno dedicato analisi e ricerche Pagliano Ungari, Cristofolini, Nicasro, Badaloni etc.), anche per l'estrema problematicità di una sia pur molto indiretta analogia tra la vichiana reciprocità mito-istituzioni e la concezione soreliana dell'azione politico-rivoluzionaria. Quel che a noi preme qui segnalare è soltanto il richiamo ad una possibilità di utilizzazione teorico-concettuale della concezione vichiana del mito come contributo ad una fondazione delle norme regolanti le istituzioni, basata non più soltanto su una astratta congruenza logico-conoscitiva, ma sulla pregnanza della dimensione etico-volontaristica della «storia ideale».

Un altro importante aspetto delle analisi svolte da Fellmann è legato all'ipotesi che in Vico si possa parlare di una origine della filosofia della storia a partire dalla metafisica<sup>12</sup>. Secondo Fellmann, l'affermazione contenuta nel capov. 347 sulla «scienza nuova» come «metafisica della mente umana» (già a tal proposito bisognerebbe evitare una assimilazione di significati tra «mente», che conserva una concettualizzazione umanistica e neoplatonica, e «*Geist*», che già risente dell'ipoteca post-kantiana e idealistica), poggerebbe sulla distinzione vichiana tra mondo della natura e mondo storico, e sulla costruibilità di quest'ultimo a partire dal nesso di conformità al «mondo metafisico». La grande novità della filosofia vichiana sta proprio nel tentativo di superamento delle aporie cartesiane derivanti dalla «dissociazione» tra verità e realtà e nell'introduzione, a partire dal *De antiquissima*, di un nuovo criterio di verità basato sul nesso *verum-factum*. Proprio per evitare le difficoltà connesse ad una riformulazione della metafisica, Vico deve elaborare una «trasformazione filosofico-storica dell'ontologia» ed una tale trasformazione s'accompagna, significativamente, al costituirsi «scientifico» della storia. La vichiana «storia ideale», in tal senso, non intende interdire allo storico la ricerca del fatto, ma assume la funzione di «principio di ricerca», nella misura in cui la storia non può arrestarsi al dato empirico, ma lavora anche con le rappresentazioni dello

<sup>11</sup> A questo proposito si tenga presente anche la vecchia indicazione contenuta nel libro di W. WINTZENMANN, *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. Giambattista Vico und die Lehre des Faschismus*, Berlin, 1953.

<sup>12</sup> F. FELLMANN, *Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vicos «Neuer Wissenschaft»*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLI (1987) 1, pp. 43-60; di tale saggio discute S. CAJANIELLO in questo «Bollettino», XLIX (1989), pp. 297-298.

storico, cioè con le connessioni concettuali deducibili dal corso delle umane idee. Viene qui dal Fellmann riproposta la centrale tesi della sua analisi: «la costruzione vichiana dello svolgimento ideale della storia, che, come schema gnoseologico conduttore, deve porsi a base di ogni ricerca storica empirica, riceve la sua giustificazione dal principio del verum-factum»<sup>33</sup>. Anche Fellmann è convinto che la costruzione della storia ideale possa richiamarsi, analogicamente, al costruttivismo matematico-geometrico, anche se, sulla scorta del citatissimo capov.349, essa si distingue dalla visione geometrica per il maggior contenuto di realtà dei suoi costrutti, rispetto a «punti, linee, superficie e figure». Viene qui avanzata una diversa interpretazione del *Liber metaphysicus*, che si discosta non poco – come vedremo meglio anche in seguito – da quella formulata da Otto e da Viechtbauer, i quali individuano una possibile connessione tra il tentativo di fondare una metafisica della natura e i presupposti di una teoria sistematica della storia. Ma Fellmann respinge anche l'altra tesi secondo la quale vi sarebbe un rapporto di continuità tra il *De antiquissima* e la *Scienza nuova*. Anzi, sostiene Fellmann, proprio il «fallimento della metafisica della natura e la trasformazione del concetto di metafisica hanno reso possibile l'applicazione del principio verum-factum alla storia»<sup>34</sup>. Il fallimento, in effetti, deriverebbe proprio dall'aver affidato il possibile superamento del dualismo cartesiano non a un principio di congruenza motivato dalla razionalità costruttiva della scienza moderna (Fellmann, tra l'altro, insiste sulla sostanziale incomprensione vichiana di Galileo), ma ad una visione dell'unità tra verità e fattualità di chiaro segno teologico. Così che la radicale torsione, nell'individuazione dell'oggetto di indagine, che si registra nella *Scienza nuova*, altro non è che la scettica constatazione (sugli elementi di scetticismo nella riflessione vichiana insiste il libro di Schmidt, esplicitamente richiamato dal Fellmann, sul quale si dirà più innanzi) delle difficoltà di fondazione di una metafisica della natura. Non possiamo qui soffermarci in modo puntuale su tutta l'articolata analisi che lo studioso tedesco compie sulle conclusioni cui Vico giunge in ordine alla considerazione «finzionalistica» del costruttivismo matematico o alla teorizzazione della geometria sintetica come funzione mediatrice tra matematica e fisica o, infine, in ordine alle differenze che corrono tra metafisica vichiana e quella leibniziana<sup>35</sup>.

Quel che preme qui sottolineare è la conclusione del ragiona-

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

mento di Fellmann. La conoscenza del mondo naturale può appartenere, in modo assolutamente conforme a un criterio di verità, solo al suo fattore, cioè alla mente divina. L'esito agnostico riguarda, dunque, la metafisica della natura, ma non certo il mondo storico-sociale. «La *Scienza nuova*, che si presenta anche come metafisica dello spirito umano, segna, rispetto al *Liber metaphysicus*, un mutamento radicale nel concetto di metafisica. La metafisica si identifica con la storia genetica delle forme dello spirito, in conformità alle quali gli uomini hanno prodotto il mondo. Questa storicizzazione della metafisica, il suo rinnovamento come storia delle idee (*Ideengeschichte*), come lo stesso Vico afferma (capov. 6), ha luogo nel senso che alla 'metafisica filosofica' viene opposta una 'metafisica poetica' come forma pre-riflessiva del concetto di essere»<sup>36</sup>. Il vero elemento fondante della metafisica vichiana sta, dunque, nella fantasia come «nocciolo storico del concetto metafisico dell'essere». È questa conclusione che induce Fellmann a considerare la metafisica vichiana della *Ideengeschichte* a partire dalla costruibilità del mondo storico nella sua distinzione da quello naturale e a ritenere improponibile ogni assimilazione della *Scienza nuova* a un modello di riflessione filosofico-trascendentale. Le argomentazioni svolte da Fellmann per dare consistenza alla sua ipotesi sono quelle su cui già precedentemente abbiamo soffermato la nostra attenzione: l'abbandono del costruttivismo razionalistico, attestato dal delinarsi di una vera e propria «filosofia delle istituzioni», è reso possibile dalla fissazione di un concetto di realtà storica che non si riduce alla fattualità, ma misura la sua stessa rappresentabilità al «fatto che il regno delle idee viene mediato, simbolicamente, con la realtà concreta della vita umana»<sup>37</sup>. Ciosicché, quali che siano le aporie della metafisica trasfigurata di Vico, e quali che siano le innegabili distanze che separano il filosofo napoletano dagli esiti del razionalismo e del criticismo moderni, non v'è dubbio che «Vico, con la trasformazione dello spirito metafisico in un concetto strutturale genetico, ha provocato le premesse per rendere leggibile l'ordinamento del mondo sociale come storia delle idee istituzionalizzate»<sup>38</sup>.

Chi, invece, continua a sostenere – come abbiamo avuto modo di vedere già per gli anni precedenti il 1980 – una ipotesi che riconduca Vico nell'ambito del costruttivismo trascendentale, è Stephan Otto. Per il filosofo dell'università di Monaco Vico non è

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 38.

solo un momento centrale di una personale ricerca storiografica (che pure ha il merito di aver riproposto l'opera vichiana all'attenzione filosofica tedesca). Il confronto con le tesi dell'autore della *Scienza nuova* s'inserisce in un più vasto progetto di ripensamento del «profilo teorico dialettico-speculativo della critica della ragione storica»<sup>39</sup>; un progetto già avviato nel libro del 1979, *Materialen zur Theorie der Geistesgeschichte*, nel quale si disegnavano i tratti salienti di un rimodellamento della «storia dello spirito» che, liberandosi dalle opposte ipoteche del riduzionismo storiografico e del riduzionismo filosofico, potesse approdare a un concetto di «ricostruzione» della storia fondato sulla connessione critica tra conoscenza storica e teoria del sapere storico. Nel volume del 1982, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*<sup>40</sup>, discutendo in un serrato «corpo a corpo» le tesi di Dilthey e Husserl, Otto giunge alla sua autonoma concezione di una *geistesgeschichtlichen Rekonstruktion*, nel cui ambito il tradizionale rapporto (avviato, ma non concluso da Dilthey) tra critica della ragione storica e validità della conoscenza storica apre al più vasto problema della fondazione trascendentale del sapere. Ai fini di una chiarificazione speculativa di questo problema – che mette in gioco la possibilità di una rinnovata dialettica tra critica e metacritica della storia e che respinge la riduzione del profilo trascendentale alla sola funzione analitica – un ruolo decisivo assume l'utilizzazione di alcune ipotesi vichiane, come quelle motivate a criticare la soluzione cartesiana. «Vico vede giustamente che il metodo trascendentale di fondazione del sapere deve procedere analiticamente e sinteticamente. Analiticamente e, in pari tempo, sinteticamente procede, secondo Vico, non l'intelletto calcolante, bensì la ragione «ingegnosa», dal momento che essa applica il metodo geometrico deduttivamente nell'ambito del diverso, di ciò che è separato e del molteplice. Ma applicazione deduttiva del metodo geometrico in Vico significa: sintesi di «ritrovamento topico» del molteplice storico e «critica» che opera analiticamente»<sup>41</sup>.

La novità e fecondità della scoperta vichiana deduttiva è tale, secondo Otto, da collocarsi al di qua dello stesso Kant. Vico, infatti, non riconduce la fatticità storica alle forme a priori dell'intelletto,

<sup>39</sup> Così suona il titolo di un saggio di Stephan Otto pubblicato originariamente in italiano negli «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», XCVII (1986), pp. 33-73.

<sup>40</sup> S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, München, 1982.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 53.

né la considera come elemento residuale ed inintelligibile, ma, utilizzando la metodologia dell'*ars inveniendi*, oltrepassa i rigidi limiti di un concetto di esperienza come «unità sintetica dei fenomeni secondo concetti» e delinea un diverso modo di pensare all'unità sintetica come connessione tra esperienze *topicamente* ritrovate e *critica* di esse sulla base del modello di congruenza filosofico-trascendentale del principio *verum-factum*. La «modernità» della soluzione vichiana è tale da potere essere avvicinata, sia pure a livello di generale convergenza problematica, alla riflessione fenomenologica e al tentativo husserliano di penetrare le stratificazioni sedimentate della storia con l'ausilio della «costruzione di senso geometrica e originariamente fondante», lungo un percorso, cioè, che richiama l'utilizzazione vichiana della «geometria sintetica» e del suo essenziale assioma: la convertibilità *verum-factum*. Ma è ancora una volta il modello umanistico della «invenzione topica» a segnare, alla fine, la specificità della soluzione vichiana, secondo la quale il metodo è in grado di «ritrovare», senza dover subire nessuna «riduzione» all'evidenza trascendentale, il materiale empirico nel mondo dell'espressione linguistica e della storia e di misurare, altresì, la sua certezza, in maniera mediata, sulla base di «una riflessione fondante geometrico-filosofica sulla 'identità' e sulla 'congruenza'»<sup>42</sup>. Come già in altra occasione si è osservato, «il modello vichiano della *synthesis* tra invenzione topica e fondazione del sapere colma il *deficit* della fenomenologia trascendentale nel suo rapporto 'apodittico' e 'immediato' con l'esperienza (...). Otto sottolinea la distanza che separa l'intelletto analitico dall'*ingenium* e la centralità del concetto di *verosimile*, che consente di collocare (...) la critica accanto alla topica, l'*ars iudicandi* accanto all'*ars inveniendi*»<sup>43</sup>.

A fondamento di una riflessione eminentemente teorica, che intende, come si è visto innanzi, ripensare, in radice, il «profilo speculativo» della critica della ragione storica, Otto pone una articolata e puntuale ricerca storico-critica sulla filosofia di Vico. Essa, come abbiamo avuto modo di riferire nella parte della rassegna che si fermava al 1980 (ed alla quale si rinvia per i riferimenti bibliografici), assume come fulcro del discorso la «rilevanza filosofico-trascendentale» dell'assioma *verum et factum convertuntur*. Dal momento che, per Otto, «il problema sistematico della critica della ragione storica

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>43</sup> Cfr. la scheda di G. CACCIATORE sul volume di Otto in questo «Bollettino», XVI (1986), p. 471; ricostruisce i passaggi essenziali della proposta teoretica di Otto A. GIUGLIANO, *Critica della ragione storica e ricostruzione della storia*, in «Prospettive Settanta», 1987, 2-4, pp. 234-243.

è (...) il problema della 'ragione della storia', ovvero quello della rappresentabilità della ragione nella storia e nella conoscenza storica<sup>41</sup>, è necessario, allora, ripensare le possibili modalità della presenza della ragione nella storia e ciò proprio a partire dalla convertibilità di fatticità e intellegibilità. «Per la elaborazione di questo profilo teorico - scrive Otto - ritengo indispensabile una ripresa dell'assioma vichiano della convertibilità», anche se, è bene precisarlo, essa non appare, allo studioso tedesco, sufficiente, se non venga accompagnata (e qui entra in gioco la personale lettura di Otto delle conclusioni della riflessione hegeliana) anche da una «teoria della rappresentazione della ragione. Giacché l'assioma della convertibilità di intellegibile e fattuale implica una rappresentabilità dell'intellegibile nel fattuale»<sup>42</sup>.

Ma cerchiamo ora di ripercorrere, sia pur in rapida sintesi, gli ulteriori elementi di analisi dell'opera vichiana messi in campo da Otto negli interventi di questo decennio. Un avvertimento metodologico preliminare costituisce una sorta di filo conduttore dell'approccio all'opera vichiana. Già nelle prime battute di un saggio del 1981, *Imagination und Geometrie: Die Idee kreativer Synthesis. Giambattista Vico zwischen Leibniz und Kant*<sup>43</sup>, ma anche nel libro del 1989, di cui si dirà innanzi, la presa d'atto del rinato interesse per Vico, attestato dai numerosi tentativi di una sua attualizzazione, è opportunamente accompagnata dalla consapevolezza che una reinterpretazione del pensiero vichiano non può non poggiare su una chiarificazione delle «intenzioni filosofiche e metodologiche di questo pensiero». E la principale di queste intenzioni - rispetto alla quale intende misurarsi la lettura di Otto - è rinvenibile in quel programma di lavoro, enunciato già nella *Autobiografia*, in quella individuazione di un «argomento e nuovo e grande», costituito dalla questione dell'«unità del sapere». Ora, il terreno di verifica ermeneutica sul quale Otto intende muoversi, e che costituisce uno degli essenziali motivi conduttori della sua indagine, è la ricerca dei presupposti teorici della vichiana «unità del sapere», individuabili non soltanto nell'assioma della convertibilità *verum-*

<sup>41</sup> Cfr. S. OTTO, *Das dialektisch-spekulative Theorieprofil der Kritik der historischen Vernunft*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», V (1988), pp. 38-79, p. 60 (tr. it. *Il profilo teorico dialettico-speculativo della critica della ragione storica*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», XCVII 1986, pp. 33-73).

<sup>42</sup> *Ivi*.

<sup>43</sup> S. OTTO, *Imagination und Geometrie: Die Idee kreativer Synthesis. Giambattista Vico zwischen Leibniz und Kant*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXIII (1981) 3, pp. 305-324.

*factum*, non soltanto nella teoria dell'*ingenium* e nella fondazione della topica come *ars inveniendi*, ma anche ed essenzialmente – e sta qui il forte tratto di originalità della proposta interpretativa dello studioso tedesco – nel concetto del «vero metodo geometrico», cioè nella possibilità di concepire l'unità del sapere a partire da un ambito «materiale» della realtà storica e dalla sua intelleggibilità mediante un elemento formale. Per dare consistenza a questa ipotesi, Otto non solo deve dimostrare che le stesse riflessioni vichiane sull'immaginazione e la fantasia sono connesse all'ideale del metodo geometrico, ma deve, altresì, dare risalto al fatto che «il 'vero' metodo geometrico di Vico non è un procedimento razionale nel senso della metodologia cartesiana, bensì un metodo razionale che lega gli atti del pensiero inventivo-immaginativo e di quello razionale-giudicativo nella sintesi creativa di un sapere compiuto»<sup>47</sup>. Viene qui riproposta, con evidenza, la principale chiave d'accesso della quale Otto intende servirsi, anche polemicamente contrapponendosi ad altri autorevoli «vichisti», per penetrare in una più adeguata comprensione del metodo geometrico vichiano. La stessa *Scienza Nuova* è una peculiare e chiara espressione di una costruzione concettuale basata sul metodo geometrico, la quale trova le sue mai smentite premesse nel *Liber metaphysicus*. In questo senso la prospettiva di Otto non può seguire quanti (è il caso di Spaventa e Croce) tendono a porre una netta separazione tra la teoria del «senso comune» e dell'«universale fantastico» formulata nella *Scienza Nuova* e la metafisica «geometricamente fondata» disegnata nel *Liber metaphysicus*. Non possiamo esporre nel dettaglio le argomentazioni e le analisi che Otto (in questo come negli altri saggi) costruisce sulla base della sua personale lettura dei testi vichiani: il diverso significato che il concetto di geometria assume in Cartesio e Vico, il nesso tra analisi e sintesi, la connessione tra immaginazione inventiva e costruzione geometrica, i punti di contatto tra Vico e Leibniz (che lo studioso tedesco ipotizza possibili sulla base della conoscenza degli scritti leibniziani dei quali Vico poteva avere notizia attraverso gli *Acta Eruditorum Lipsiensis*). Qui possiamo soltanto limitarci a dare rilievo alla struttura di fondo dell'intera argomentazione. La «congruenza geometrica» di vero e certo si riflette, in sostanza, nei tentativi vichiani di pensare il rapporto tra cosa e parola, tra storia ideale eterna ed empiria storico-fattuale. Sta in tale cruciale nodo il significato di quella che Otto chiama la fenomenologia vichiana dello spirito: «la conformità 'geometrica' di spirito assoluto, divino, da un lato, e di spirito contingente, umano,

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 307.

dall'altro. In Dio *verare e facere*, spirito e azione sono talmente tra essi congruenti che tale congruenza trapassa in identità; nell'uomo, al contrario, pensare e agire stanno esclusivamente in un rapporto di proporzione geometrica, che svela la congruenza, ma esclude l'identità. La geometria consente asserzioni sulla *conformità* di spirito contingente ed assoluto, di provvidenza divina e sapere storico umano, di diritto ideale e positivo, avvalendosi del concetto fondante del metodo sintetico geometrico, del concetto di congruenza»<sup>48</sup>.

La premessa argomentativa della linea di continuità tra *Liber metaphysicus* e *Scienza nuova* conduce ad una prima rilevante conclusione e, cioè, che il metodo geometrico va ad integrare le «produzioni» topiche della fantasia, dell'*ars inveniendi*, in un procedimento di vera e propria fondazione «critica» del sapere. «In modo del tutto diverso da Cartesio, che non può inserire le scienze del linguaggio e della storia nel suo concetto geometrico-analitico di scienza, procedono Patrizi, Leibniz e Vico: il loro metodo geometrico opera sinteticamente, esso muove dalle *notiones communes* o *prolepsis*, che vengono 'fondate' con l'aiuto dell'immaginazione topica. Non può allora stupire che Vico, anche col suo discorso sul *metodo geometrico vero*, trovi un precursore in Leibniz, che spiega esplicitamente (Otto cita il *Brief an Molano*) come il 'vero' metodo geometrico, poggiante sull'invenzione e sull'immaginazione, non sia rinvenibile in Descartes»<sup>49</sup>. Anche se sono rari i luoghi dove esplicitamente Vico cita Leibniz, Otto è convinto che vi sia una profonda analogia tra i due filosofi proprio a partire da un comune rinvio alla topica degli storici e degli umanisti. In questo senso va interpretata la leibniziana *geometria imaginaria*, che, com'è noto, è fondata sulla *geometria situs* e sul suo *topos* fondamentale, la *similitudo*, che dà origine allo stesso concetto di congruenza (o incongruenza). Conclusioni simili sono, per Otto, esplicitamente rinvenibili nella concezione vichiana del «punto geometrico» e nel suo metafisico correlato, il *conatus*. Leibniz e Vico, dunque, «sostengono una concezione della geometria e del metodo geometrico fondata sull'immaginazione e sull'invenzione topica. In questo senso il capitolo *De certa facultate sciendi* nel *Liber metaphysicus*, con la sua composizione di *percipiendi topica* e *iudicandi critica*, è da interpretare come *geometrica ratiocinandi methodus*: l'argomento metodico geometrico combina l'*invenire* e il *iudicare* in una 'unità del sapere'»<sup>50</sup>. Anche la

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 317.

*Scienza nuova* resta fedele al modello immaginativo della geometria sintetica. Anch'essa lavora sulla scorta di assiomi, postulati e definizioni, ma servendosi della facoltà immaginativa e dell'invenzione topica. Cosicché ogni separazione, così Otto ribadisce la sua convinzione, tra il concetto vichiano di geometria e la sua logica dell'immaginazione, tra *ingenium* e *mos geometricus* va incontro a un evidente fraintendimento.

Otto affronta, poi, l'ulteriore questione delle possibili affinità tra Vico e Kant, proprio muovendo da quella che è una vera e propria *crux interpretationis* dell'esegesi kantiana: il problema della facoltà immaginativa (*Einbildungskraft*). In questa sede a noi non preme tanto seguire la pur interessante analisi delle aporie che Otto individua nella teoria kantiana dell'immaginazione<sup>31</sup>. Dobbiamo, invece, necessariamente limitarci a richiamare la possibile analogia che vi sarebbe, secondo Otto, nel modo di concepire, sia in Vico che in Kant, l'attività trascendentale nella produzione costruttiva degli oggetti geometrici. Se Vico individua il criterio della «vera» conoscenza nell'attività della mente che, a sua volta, diventa consapevole della sua verità solo nella produzione degli oggetti geometrici, anche Kant «tematizza la connessione di costruzione degli oggetti geometrici e attività spirituale»<sup>32</sup>, là dove esplicitamente parla di «operazione trascendentale dell'immaginazione»<sup>33</sup>. In conclusione anche l'idea vichiana della convertibilità di *verare* e *facere*, di conoscenza e sua produzione, può essere interpretata nel senso dello schematismo.

3. Ci siamo a lungo soffermati su questo saggio, perché, in effetti, esso contiene le linee generali della ricerca sviluppatasi in questi ultimi anni. Uno dei momenti più efficaci di tale ricerca è il *Sachkommentar zu Giambattista Vicos «Liber metaphysicus»*<sup>34</sup>, curato

<sup>31</sup> Lo studioso tedesco si sofferma sulla distinzione, operata nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, tra «sintesi produttiva apriori dell'immaginazione» e «sintesi riproduttiva» che s'origina dal molteplice empirico (cfr. A 118) e richiama, poi, la famosa definizione di «schema» come «rappresentazione del procedimento generale mediante cui l'immaginazione appronta al concetto stesso la sua immagine» (cfr. B 180).

<sup>32</sup> S. OTTO, *Imagination und Geometrie*, cit., p. 323.

<sup>33</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, B 154.

<sup>34</sup> AA.VV., *Sachkommentar zu Giambattista Vicos 'Liber metaphysicus'*, hrsg. v. S. Otto-H. Viechtbauer, München, 1985; su esso rinviamo alla recensione di S. CAJANIELLO, in questo «Bollettino», XIX (1989), pp. 261-268, e all'articolo di G. CACCIATORE, *Nuove ricerche sul «Liber Metaphysicus» di Giambattista Vico*, in questo «Bollettino», XX (1990), pp. 211-221. Quest'ultimo intervento è apparso anche in tedesco in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXII (1990) 1, pp. 94-102.

da Stephan Otto e da Helmut Viechtbauer. Nel saggio di Otto<sup>29</sup>, vengono riproposte tesi già innanzi formulate: il problema dell'unità del sapere, la rivendicazione dello stretto filo unitario che lega la *Scienza nuova* al *Liber metaphysicus*, le distanze che separano Vico e Cartesio, l'analogia tra la concezione vichiana della congruenza tra totalità della storia ideale eterna e fattualità empirica e la correlazione kantiana tra «intelletto umano e intelletto archetipo». In queste pagine, tuttavia, viene meglio precisata, proprio a partire dal confronto con Kant, la portata della ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico. Quello che in Kant restava, in effetti, inattuato e, cioè, la possibilità di una mediazione tra esperienza storica e suo sapere criticamente fondato è, invece, consapevolmente costruito da Vico nella interdipendenza di topica e critica. Si diparte da questo punto il convincimento (già espresso da Otto nei suoi precedenti interventi) di poter ritrovare in Vico una «logica della trascendentalità» che scarta dal suo oggetto il mero riferimento all'apriori e sceglie, invece, la ragione creativa e la sua applicabilità al mondo storico contingente, lungo una linea che conduce Vico nelle vicinanze del pensiero trascendentalistico post-kantiano. Ad una rilettura del complesso rapporto tra Vico e Cartesio si volge il saggio di David Lachtermann, *Mathematics and Nominalism in Vico's Liber metaphysicus*. In esso viene riproposta, con maggiore articolazione argomentativa, l'interpretazione già avanzata da Otto sulla peculiarità della geometria sintetica vichiana opposta a quella analitica cartesiana e, conseguenzialmente, vengono polemicamente rifiutate quelle letture del *Liber metaphysicus* incentrate su un presunto «nominalismo». Lachtermann individua nel *Liber metaphysicus* il luogo esplicito nel quale Vico giunge ad una concezione della geometria come mediatrice tra definizione della cosa e definizione del nome, tra fisica e matematica. Il punto, però, dove Lachtermann raggiunge una sua autonoma intenzionalità ermeneutica è quello che concerne il tema del costruttivismo matematico in Vico e Kant. Il nodo resta quello della possibile interazione tra la funzione dello schema e la sussistenza delle «forme» metafisiche, tra geometria e metafisica. La soluzione di questo nodo è affidata alla possibile interazione tra il tema kantiano dell'immaginazione trascendentale e la geometria sintetica vichiana, nella quale pure opera il nesso fantasia-intelletto. La complessa questione, come si vede, è ancora una volta ricondotta all'interpretazione trascendentale del nesso *verum-*

<sup>29</sup> S. OTTO, *Umriss einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der Philosophie Vicos anhand des Liber Metaphysicus*, in AA.VV., *Sachkommentar...*, cit., pp. 9-45.

*factum* e alla lettura del *facere* come «operazione mentale attraverso la quale vengono posti in corretto ordine elementi già esistenti, che sono essi stessi immagine di archetipi generativi divini»<sup>26</sup>. Dunque, l'immaginazione produttiva si serve delle «modificazioni della mente umana» come veri e propri schemi di idee eterne, la cui effettività è pienamente riscontrabile nel corso della storia umana, nella produzione di leggi, costumi e società. Anche Lachtermann, riprendendo spunti già offerti da Otto, si sofferma sul nesso Leibniz-Vico incentrato ancora sul problema della geometria sintetica<sup>27</sup>.

Secondo Nathan Rotenstreich in Vico sarebbero presenti due procedure di costruttività creativa: quella derivante dalla mente divina e quella ascrivibile al fare umano. Anche se si consente sulla significativa novità introdotta da Vico con l'uso di un concetto di forma ormai lontano dalle ascendenze platoniche, alla fine resta, proprio nella relazione tra forma e suo referente, la distanza tra le due modalità del fare, dal momento che, in un caso, la forma è riferita all'infinità del sapere divino e, nell'altro, alla molteplicità delle realizzazioni umane. Ora è proprio questo scarto che consente a Vico di esaltare la dimensione di costitutività dell'umana creatività. Vico, per tale via, è, ancora una volta, condotto nelle vicinanze di Kant e al suo concetto di «spontaneità»<sup>28</sup>, dove, appunto, l'attività creativa dell'uomo non è più solo «limitativa» e «riproduttiva» del modello divino, bensì «partecipativa».

Viechtbauer, infine, nel suo contributo, riprende la tesi della centralità del *Liber metaphysicus* (già formulata nel libro del 1977) ai fini di una ricostruzione trascendentale del pensiero di Vico. Questa tesi è adesso meglio articolata e diventa, per così dire, ancora più radicale, nella misura in cui l'ontologia sviluppata nel *Liber metaphysicus* è non solo rivalutata rispetto alle analisi riduttive che hanno parlato di essa come una prosecuzione della medievale metafisica dell'ente, ma è posta come avvio di una «filosofia dell'infinito» che mette allo scoperto tutta la differenza dalla metafisica cartesiana. Attraverso la teoria del punto metafisico e il concetto di *conatus*, si misura in modo evidente il superamento del carattere sostanzialistico dell'estensione e si percepisce la funzione mediatrice che la forza, il *conatus*, il movimento come processo, assumono tra la matematica e la fisica. Ma questa conclusione implica anche che

<sup>26</sup> D.R. LACHTERMANN, *Mathematics and Nominalism in Vico's Liber Metaphysicus*, in AA.VV., *Sachbcommentar...*, cit., p. 69.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 71-75.

<sup>28</sup> N. ROTENSTREICH, *Between Participation and Constitution*, in AA.VV., *Sachbcommentar...*, cit., pp. 94 sgg.

il mondo non può più essere concepito come unità costituita di sostanze, bensì come prodotto del nesso tra il dato fisico-esterno dell'estensione e quello del «conoscere commensurante» dell'intelletto. Dunque, di nuovo appare la tipica movenza che caratterizza il fulcro dell'interpretazione «trascendentalistica» di Vico: la possibilità di concepire il *facere* all'interno dell'autonomia costitutiva e progettuale della ragione umana, della sua capacità di organizzazione sintetica e di creatività ingegnosa<sup>59</sup>.

Negli ultimi suoi saggi e contributi, Stephan Otto mette definitivamente a fuoco il senso complessivo del suo approccio a Vico. Sia nel libro recentemente pubblicato in Germania, *Giambattista Vico*, che in un intervento di poco anteriore, *Giambattista Vico: razionalità e fantasia*<sup>60</sup>, il filosofo dell'università di Monaco chiarisce come la sua lettura sia ancorata non a una «ermeneutica storico-comparativa» — che consentirebbe di ricavare dall'inesauribile miniera vichiana schegge e frammenti di intuizioni e precorrimenti e di sbizzarrirsi in un gioco di rinvii e analogie tra «Vico e...» —, quanto, piuttosto, a un lavoro teso a rendere «intelligibili i fondamenti del suo filosofare». Ciò non toglie, ovviamente, che nel libro — non a caso pubblicato in una collana di tascabili a larga diffusione — Otto sappia efficacemente tracciare un profilo storico-critico che riesce a tenere insieme l'analisi dei fondamenti speculativi e delle essenziali linee teoretiche (la prima parte del libro, infatti, è dedicata ai plessi cruciali del pensiero vichiano: il nesso tra retorica e geometria, il problema della «forma ideale» dello spirito umano, l'idea dell'unità del sapere)<sup>61</sup>, e l'accurata rivisitazione storico-filologica dei passaggi centrali dell'opera vichiana, dal *De ratione* al *De antiquissima*, con al centro la delineazione della peculiare metafisica vichiana e l'analisi della polemica anticartesiana, dal *De universi juris* al *De constantia*, con la formulazione delle critiche al giusnaturalismo e la costruzione di un nesso tra diritto storico e diritto ideale eterno, dall'analisi degli scritti vichiani sulla lingua alla *Scienza nuova*<sup>62</sup>. Come s'è detto innanzi, al centro dell'accesso che Otto ritiene proficuo per penetrare nell'opera vichiana, si pone il problema della fondazione di una metafisica dello spirito umano, una metafisica, come scrive Otto, di «tipo particolare», dal momento

<sup>59</sup> H. VIECHTBAUER, *Metaphysik und Naturerkenntnis im 'Liber metaphysicus'*, in AA.VV., *Sachkommentar...*, cit., pp. 99-123.

<sup>60</sup> S. OTTO, *Giambattista Vico*, Stuttgart, 1989; ID., *Giambattista Vico: razionalità e fantasia*, in questo «Bollettino», XVII-XVIII (1987-1988), pp. 5-24.

<sup>61</sup> Cfr. ID., *Giambattista Vico*, cit., pp. 24-53.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 54-116.

che essa è essenzialmente avvio di una «metafisica dello spirito storico umano»<sup>61</sup>. Ma Otto sa bene – tanto da dedicare a ciò un paragrafo del volume, intitolato, appunto, *Wie Vico gelesen sein will* – che l'enigmaticità e la cripticità della scrittura vichiana, l'uso della metafora e dell'allegoria, non sono soltanto effetto di «mascheramento», ma costituiscono il sostrato teorico di fondo della sua opzione filosofica. «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*. L'istruzione per la lettura cela in Vico la matrice della sua filosofia dello spirito, e questa discende dal concetto di *ingenium*, quale lo aveva sviluppato il Rinascimento e l'Umanesimo»<sup>62</sup>. Sta in questo cruciale passaggio tutta la innegabile «modernità» di Vico.

Una «modernità» che, secondo Otto, va considerata sotto un duplice aspetto<sup>63</sup>: da un lato la peculiarità con la quale il pensatore napoletano s'accosta al grande tema kantiano e idealistico – «Wie ist der Geist bei sich selber und bei der Welt?» – e, cioè, la costruibilità di un «ponte» tra mondo e spirito attraverso la facoltà sensibile dell'immaginazione; dall'altro, la significativa rilevanza teoretica del nesso di convertibilità *verum-factum*. «Ratio, imaginatio, e memoria fungono (...) da cifre: se la ratio sta per la consapevolezza dell'evidenza dei principi, la memoria sta per la coscienza storica, e la imaginatio per la facoltà della figurazione sensibile del mondo»<sup>64</sup>.

Il significato della possibile riconduzione di Vico alla filosofia trascendentale è essenzialmente in questo nodo. Non tanto nella intenzione di ridisegnare una genealogia storico-comparativa, quanto piuttosto nella individualizzazione di un tracciato, quello del pensiero come medio unificante tra fantasia e memoria, che giunge a Kant, anzi, che va al di là dello stesso Kant, se, come già abbiamo visto, la connessione di razionalità e fantasia, nel procedimento vichiano, non porta alla scissione tra immaginazione produttiva e riproduttiva. Non ritorniamo sul significato essenziale, già più volte richiamato, della immaginazione in Vico, nè sul tema dei rapporti con Kant. Qui, piuttosto, importa segnalare un altro aspetto interes-

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>62</sup> *Id.*, *Giambattista Vico: razionalità e fantasia*, cit., p. 7.

<sup>63</sup> *Id.*, *Giambattista Vico*, cit., pp. 38 sgg.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

sante della lettura di Vico proposta da Otto, tanto nel libro che nell'articolo da ultimo citato. Il secondo aspetto per cui Vico è «sempre di nuovo moderno» sta nella centralità del nesso di congruenza vero-fatto. Otto sa bene che la relazione Vico-Kant non può essere assunta nello schematico modello del «precorrimento» e, tuttavia, dal punto di vista dei fondamenti della moderna razionalità critica, non si può non cogliere la coappartenenza della «svolta copernicana» (l'idea di una ragione creativa) e della dottrina vichiana dell'*ingenium*<sup>67</sup>. Ciò che è al centro nella riflessione di Kant, il fatto che la ragione può conoscere solo ciò che essa stessa ha prodotto, muove anche Vico. «Criterio e norma di ogni verità è unicamente ciò che lo spirito ha reso verità. Lo spirito è attivo ed è afferabile nelle strutture dell'azione: questo è l'assunto di fondo di ambedue i pensatori. Vico rende operativo questo assunto, ma non soltanto, come Kant, nell'ambito della costruttività geometrica, bensì, superando ciò, e in modo diverso da Kant, nel campo della conoscenza storica. Perciò egli giunge molto vicino ad una 'logica della trascendentalità', abbracciante l'intera attività dello spirito»<sup>68</sup>. Vico, nella chiave di lettura datane da Otto, nasconderebbe, oltre l'immediata visibilità dell'assioma *verum-factum*, una «teodicea moderna, una moderna 'assoluzione' di Dio dal male nella storia»<sup>69</sup>. Viene qui avanzata una interpretazione della provvidenza in Vico che resta in coerente linea con la ricostruzione «trascendentale» della sua filosofia. Infatti, la giustificazione vichiana della provvidenza è, in sostanza, la riconduzione del fare storico al suo «inizio» archetipico, cosicché il problema di fondo resta quello di saper «ritrovare» le forme della congruenza tra la «mente» divina e l'«intelligenza» umana, tra una conoscenza immediata ed eterna della storia e un sapere contingente che si costruisce solo nel momento del suo stesso prodursi. L'apparente ripresa del discorso teologico si converte nella moderna assunzione di responsabilità nell'uomo del suo agire nella storia. «L'intelligenza dà all'uomo, dinanzi a Dio come *pur mente*, la sua indipendenza. L'assioma della convertibilità del *verum* e del *factum*, del conoscere e del fare, fa da base ad una autogiustificazione dell'uomo nella sua creatività dinanzi alla mano di Dio, senza respingere questa mano»<sup>70</sup>.

Otto, dunque, riconduce la modernità di Vico sino alle soglie estreme, se così possiamo dire, del suo tramutarsi in post-moder-

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>68</sup> *Ivi.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 40.

nità, dal momento che la consapevole limitazione dell'agire umano alla produzione del fatto riduce gli stessi margini di astrattezza ancora contenuti nelle filosofie razionalistiche ed illuministiche del progresso. La stretta connessione individuata tra la peculiare teodicea vichiana e l'assioma della convertibilità, induce Otto a prendere le distanze dalla tesi avanzata da Blumenberg<sup>71</sup>, che connette significativamente la critica moderna del concetto di provvidenza alla genesi di una «concezione razionale totale della storia», della quale uno dei fondamenti concettuali risiederebbe, per Blumenberg, nell'assioma *verum et factum convertuntur*<sup>72</sup>. «Vico - scrive Otto - non distrugge il pensiero della provvidenza, nè 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 venga 'metafisicamente' dedotto dalla coincidenza di sapere e fare in Dio, anche se esso venga fondato sul paradigma della costruttività geometrica come principio guida di ogni conoscere umano»<sup>73</sup>. Ma Otto prende le distanze anche dall'impostazione di Habermas<sup>74</sup>, il quale crede di cogliere una contraddizione tra la dimensione «retrospettiva» della filosofia vichiana (applicata sempre al già fatto) e la pretesa di partecipazione alla «prescienza» divina. In effetti, osserva Otto, il problema posto da Vico non è la legittimità della partecipazione umana al sapere della mente divina, quanto, piuttosto, la consapevolezza della distinzione tra il sapere «archetipico» e la conoscenza storica «a posteriori» dell'accadere. È proprio questa consapevolezza che, ripete Otto, porta fuori Vico, in modo critico, dai modelli filosofico-illuministici di progresso. «Chi, con Blumenberg o Habermas, applica al filosofare di Vico soltanto la misura di concetti illuministici di progresso come 'prospettività' e 'concezione razionale totale della storia', copre la peculiare dialettica tra un pensiero illuminato e, al contempo, critico dell'illuminismo e, altresì, mette fuori gioco una dialettica, la quale si fissa in una velata differenza dall'illuminismo del secolo XVIII: cioè, quella tra un 'puro spirito' e 'cognizione' umana storicamente condizionata. Nella puntualizzazione di

<sup>71</sup> H. BLUMENBERG, *Die Legitimation der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1966, p. 25.

<sup>72</sup> Ma si ricordi che Blumenberg anche in *Die Lesbarkeit der Welt* (1981), tr.it. *La leggibilità del mondo*, Bologna, 1984, pp. 166 sgg., sostiene che il *verum-factum* consente l'apertura, dopo quelli della Bibbia e della natura, di un terzo libro, cioè quello della storia e, dunque, l'avvio a quel processo di identificazione tra filosofia e teoria della storia.

<sup>73</sup> S. OTTO, *Giambattista Vico*, cit., pp. 41-42.

<sup>74</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft*, in Id., *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin, 1963, pp. 207 sgg. (tr. it. Bologna, 1973, pp. 356 sgg.).

questa differenza sta il culmine non razionalistico, bensì razionale, del principio della convertibilità formulato da Vico: alla ragione umana sono posti limiti dalla fatticità di ciò che è fatto dall'uomo. Proprio sottolineando ciò, si può ritenere Vico *sempre ancora attuale*<sup>75</sup>.

4. Il panorama delle ricerche tedesche degli anni '80 intorno a Vico non si limita, però, ai pur centrali e, per così dire, «egemonici» contributi di Fellmann e di Otto. Tra le ricognizioni storico-analitiche più originali ed interessanti si segnala - come s'è già detto - il volume di R.W. Schmidt<sup>76</sup>. Come già sottolinea O. Marquard, nella introduzione al volume, anche la ricerca di Schmidt non può certo prescindere da un confronto con le due principali linee di tendenza della *Vico-Forschung* in Germania: da un lato, quella che privilegia l'inserimento di Vico nella tradizione filologico-umanistica e storicistico-ermeneutica e, dall'altro, quella che intende sviluppare i contenuti «sistematico-filosofici». Tra queste due linee, Schmidt propone, per così dire, una «terza via», lungo la quale Vico, assumendo consapevolezza della crisi del sapere moderno, individua la fecondità di una «sceptsi costruttiva della scienza». Tutta l'analisi dello studioso tedesco è, dunque, commisurata alla verifica di questa ipotesi interpretativa volta a rilevare la presenza di elementi di positiva reattività allo scetticismo nella filosofia vichiana. Infatti, solo alla luce di questa «sotterranea» presenza è possibile cogliere le fasi di passaggio dalla teologia della storia alla «filosofia materiale della storia». Anche Schmidt legge la teoria vichiana della provvidenza in chiave di teodicea e nel senso di un ampliamento dell'ambito concettuale della metafisica dall'ordine naturale a quello del mondo delle nazioni. Tuttavia, a differenza di Otto, la permanenza di Vico in un contesto teologico è interpretata, più che in ragione del significato logico-trascendentale dell'assioma *verum-factum*, piuttosto alla luce del bisogno di autoconservazione delle società umane che vedono nella provvidenza quasi un elemento necessario di regolamentazione normativa. Comunque proprio dal chiaro processo di secolarizzazione e «depotenziamento» della provvidenza discende la concezione dell'uomo come «facitore» della sua storia, pur all'interno di un mai dismesso disegno di filosofia della storia. Ma, al tempo stesso, dall'irrisolto intreccio di provvidenza e attività storica dell'uomo, deriva anche la «difficoltà» di fondo di

<sup>75</sup> S. OTTO, *Giambattista Vico*, cit., pp. 42-43.

<sup>76</sup> R.W. SCHMIDT, *Die Geschichtsphilosophie G.B. Vicos...*, cit.

una ricostruzione come quella vichiana, che intende tenere insieme l'istanza della teodicea, la produttività storico-fattuale del mondo umano, e l'immagine naturalistica del mondo. Già in altra sede abbiamo discusso la soluzione, peraltro avanzata anche da R. Wisser<sup>77</sup>, che al problema crede di poter dare Schmidt e che è quella di considerare la filosofia vichiana come un tentativo di «eclettica» integrazione tra la teologia della storia e le moderne concezioni storico-antropologico-naturali<sup>78</sup>. A noi sembra, in effetti, troppo marcata la cesura, ipotizzata da Schmidt, tra gli scritti «metafisici» e la *Scienza nuova* e, di conseguenza, troppo rigida e ap problematica la ricostruzione di un processo di depotenziamento della iniziale metafisica teologica verso una matura concezione costruttivistica della storia. Comunque, al di là di questi rilievi critici, è opportuno segnalare la puntuale analisi compiuta dallo Schmidt della concezione vichiana della matematica<sup>79</sup>, la corretta lettura del rapporto Vico-Bacone, la sottolineatura delle vicinanze, che esistono più di quanto una certa critica ha voluto sostenere, tra il metodo vichiano e quello galileiano<sup>80</sup>. Fa bene Schmidt a collocare al centro della sua lettura il problema cruciale della topica e del significato logico-conoscitivo del *verosimile*, proprio perchè è a partire da essi che può realizzarsi l'esito più innovativo e speculativamente fondante del pensiero vichiano: la relazione tra «storia del conoscere e conoscenza della storia». La possibilità del «ritrovamento» delle forme archetipe nella congruenza tra vero e fatto, tra la fatticità storica e le «modificazioni della nostra medesima mente umana», consentono, secondo Schmidt, un accesso reale e nuovo alla moderna comprensione scientifica della storia, ma anche a una ipotesi inedita di correlazione tra metafisica e filosofia della prassi, tra ordine razionale e filosofia sociale dell'autorità e degli ordinamenti. Ma come si colloca, in definitiva, Schmidt nell'ambito della nuova stagione di studi vichiani in Germania? Egli, differenziandosi da quanti ritengono possibile l'individuazione di un preciso percorso sistematico-concettuale di Vico, è propenso, piuttosto, a ricondurre la trama delle riflessioni del filosofo napoletano all'interno di una più generale presa di coscienza, tipica dell'epoca, della crisi del sapere scientifico. «Questa epoca dubita del concetto cartesiano di diversità, discu-

<sup>77</sup> Cfr. R. WISSER, G.B. Vicos «Naturwissenschaft» als frühes Modell integrativen Denkens, in *Akten des Internationalen Kongress von Philosophie*, Wien, 1971, pp. 572-584.

<sup>78</sup> A tale proposito rinviamo alle osservazioni contenute nella recensione di G. CACCIATORE al volume di Schmidt, in questo «Bollettino», XIV-XV (1984-1985), pp. 361-366.

<sup>79</sup> R.W. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 65 sgg.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 68.

te la probabilità e la falsità della conoscenza umana, loda il sapere sperimentale, perchè le conoscenze delle scienze matematiche della natura posseggono solo realtà ideali-soggettive, l'ascesa della scienza si vede costretta a confrontarsi con la generale scepsti della scienza<sup>61</sup>. Nella soluzione vichiana di una vera e propria *Philosophie der Fiktion*, nell'avvio, cioè, di un filone «operazionalistico-finzialistico» che trapassa dall'ambito matematico e gnoseologico a quello storico-materiale, è possibile scorgere un nuovo livello di risposta alle questioni poste in campo dalla nuova dimensione del sapere. Anche Schmidt, malgrado le diverse accentuazioni ermeneutiche e il diverso approccio teorico, giunge a conclusioni non dissimili da quelle analizzate a proposito di Fellmann o di Otto. Quella di Vico è innanzitutto una «filosofia del mondo della vita», e lo strumento metodico per trovare accesso conoscitivo ad esso è costituito dall'immaginazione e, dunque, dalla non contraddittorietà tra la finzione scientifica delle matematica e quella creativa dell'*inventio*. Utilizzando un prezioso suggerimento di Eugenio Garin<sup>62</sup>, lo studioso tedesco considera la filosofia di Vico come una adeguata riflessione all'altezza della crisi dei fondamenti del sapere monistico e metafisico. «L'umanesimo di Vico appare così né solo 'letterario', né come semplicemente tardivo, bensì come umanesimo scettico di stampo cristiano e come una risposta, fondata sull'epoca e ad essa adeguata, alla nuova filosofia, in particolare, a quella di Cartesio»<sup>63</sup>. Meno convincente, anche se ricca di informazioni sulla recezione di Vico in Germania tra fine '700 e i primi decenni dell'800, appare la sezione del volume dedicata agli sviluppi della filosofia della storia da Vico ad Hegel e Marx. Al di là di alcune schematizzazioni e di alcune forzate riconduzioni della vichiana connessione di filologia e filosofia alla hegeliana concezione del rapporto tra logica e storia o, ancora, della possibile analogia tra «astuzia della ragione» e «provvidenza», resta impregiudicato e, per molti versi, tutto ancora da sondare e ricostruire il problema, qui comunque efficacemente sollevato, della genesi storica e concettuale, da Vico a Hegel e oltre Hegel, della filosofia della storia.

5. Avvicinandoci alla conclusione vogliamo richiamare l'attenzione su una tematica che attraversa quasi tutti gli studi finora segnalati: vale a dire la tematica della *topica* e della *retorica* come modello di pensiero e di sapere distinto se non contrapposto

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>62</sup> E. GARIN, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, Roma, 1978, pp. 16-68.

<sup>63</sup> R.W. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 133.

a quello scientifico-tecnico. Per questo aspetto sono da segnalare, innanzitutto, i noti lavori di Ernesto Grassi, e in particolare *Macht des Bildes* del 1970, recentemente apparso in traduzione italiana<sup>64</sup>.

All'interno di un più ampio discorso, volto a recuperare il significato filosofico della retorica e del linguaggio metaforico, Grassi osserva come Vico rappresenti «l'ultima attualizzazione della tradizione umanistica, prima che essa venisse definitivamente svalutata dal razionalismo e dalla filosofia razionalistica»<sup>65</sup>. Il legame stabilito da Vico tra filosofia e retorica, *pathos* e *logos*, immagine e *ratio*, sviluppa, infatti, le intuizioni dei primi umanisti italiani ponendosi allo stesso tempo come radicale alternativa alla filosofia cartesiana. Con la sostituzione della topica alla critica, della ricchezza del possibile e del verosimile alla unilateralità del vero, il pensatore napoletano – continua Grassi – restituisce a discipline quali la retorica, la poesia, la politica, la piena dignità filosofica che loro appartiene in quanto manifestazioni essenziali dello spirito umano. Quest'ultimo non si esprime solamente nell'astrattezza della sfera logico-categoriale, ma anche e primariamente nella mutevolezza del particolare e del contingente. La stessa analisi storica del termine *topica* evidenzia come l'*inventio* preceda la dimostrazione, la topica la critica, poichè – come Vico aveva ben compreso – la deduzione presuppone sempre l'attività del «trovare» gli argomenti, la ricerca dei «luoghi». Proprio la distinzione fra filosofia critica e topica così come viene rielaborata da Vico mostra – secondo Grassi – tutta la sua attualità. In un mondo in cui, con la cibernetica, il futuro della comunità umana è affidato a procedimenti logico-razionali, più che mai si pone il problema di «trovare» i punti di partenza, i presupposti stessi dell'agire umano, un compito questo che non può non appartenere all'*ingenium*, vale a dire alla ricchezza e creatività, all'essenziale storicità dello spirito umano. Da questo punto di vista – osserva conclusivamente Grassi – la filosofia di Vico non può, dunque, essere inserita all'interno della problematica idealistica e specialmente hegeliana. Essa appartiene piuttosto alla tradizione umanistica, di cui rappresenta, come si è visto, l'esito ultimo, e sulla quale sarebbe opportuno orientare con occhi nuovi la riflessione<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> E. GRASSI, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, tr. it. Milano, 1989.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>66</sup> Tra gli studi vichiani più recenti di Grassi va ricordato, per il suo carattere di interpretazione complessiva, il saggio G.B. Vico filosofo «epocale», nel volume AA.VV., *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, Brescia, 1986, pp. 103-123, e *Vico e l'umanesimo*, tr. it. Milano, 1992. Un profilo «antiaccademico» di Vico, che insiste ampiamente sulla

Sulla centralità della retorica nella filosofia vichiana si sofferma pure G.K. Mainberger in un volume del 1988<sup>87</sup>. Nel delineare un percorso all'interno della tradizione della retorica, Mainberger riconosce in essa il dispiegarsi di un modello di ragione antiscientifico e «congetturale» che avvicina Vico a Levi-Strauss, mostrando l'eredità ancora attuale del pensiero retorico nell'epoca post-moderna.

Infine, si deve ora segnalare il saggio di Otto Pöggeler, *Vico e l'idea di topica*, del 1982<sup>88</sup>. Pöggeler sostiene che l'idea di topica costituisce l'aspetto più significativo e teoricamente attuale del pensiero vichiano. Dopo aver discusso criticamente i contributi precedenti sull'argomento<sup>89</sup>, Pöggeler si sofferma a delineare l'origine e lo sviluppo dell'idea di topica a partire dal *De nostri temporis studiorum ratione*. La topica presentata nel *De nostri temporis studiorum ratione* è – a giudizio di Pöggeler – essenzialmente la «topica dei dotti», dei giuristi che «trovano» la legge adatta e applicabile al caso particolare. Nella *Scienza nuova* Vico introduce il concetto di «topica sensibile», che a partire da prime esperienze sensibili porta fino all'«esemplare», cioè all'«universale fantastico»<sup>90</sup>. Indipendentemente dalla possibilità o meno di conciliare questi due concetti di topica, resta il fatto che in quanto attenta alla pluralità dei punti di vista, ci richiama alla finitezza della conoscenza umana e ci previene dallo scambiare per verità assoluta quello che è vero da una determinata prospettiva; in questo senso – conclude Pöggeler – possiamo far intervenire la topica nelle nostre ricerche per consentire «un dialogo» alle «diverse impostazioni esistenti»<sup>91</sup>.

E questo richiamo alla *dialogicità del pensare* ci sembra essere anche la più adeguata conclusione per la nostra sia pur sommaria

sapienza poetica e l'interpretazione del mito, si trova nel volume di F. WIEDMANN, *Anstößige Denker*, Frankfurt a.M., 1988.

<sup>87</sup> G.K. MAINBERGER, *Rhetorica II. Spiegelungen des Geistes. Sprachfiguren bei Vico und Levi-Strauss*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1988.

<sup>88</sup> O. PÖGgeler, *Vico e l'idea di topica*, in «Studi filosofici», V-VI (1982-1983), pp. 65-81.

<sup>89</sup> Cfz. *ibid.*, pp. 67-74.

<sup>90</sup> Cfz. *ibid.*, pp. 76-78.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 81.

ricognizione delle differenti interpretazioni del pensiero vichiano in Germania<sup>92</sup>.

GIUSEPPE CACCIATORE - GIUSEPPE CANTILLO

<sup>92</sup> Quando già questa relazione era stata preparata e letta, Vittorio Hösle e Christoph Jermann hanno portato a compimento la traduzione tedesca integrale della *Scienza nuova* (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg, 1990). Si tratta, senza dubbio, di un evento particolarmente significativo nella *Wirkungsgeschichte* vichiana in terra germanica. Esso, perciò, merita un'analisi meno frettolosa di quanto possa consentire una rapida nota a margine. E ciò sia per le scelte interpretative, filologiche e lessicali che ogni traduzione reca con sé, sia per le dimensioni di una vera e propria monografia che l'introduzione di Hösle (*Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der «Scienza nuova»*, Bd. I, pp. XXXI-CCXCIII) ha assunto. Tale importante evento nella vicenda della presenza di Vico nella cultura tedesca orienterà senza dubbio la nuova *Vico-Forschung* e susciterà interessanti dibattiti. Tuttavia, un primo vivace momento di tale discussione è stato promosso dal «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» che, nel suo ultimo numero, ha dedicato una serie di interventi (dovuti a studiosi italiani e tedeschi: Cacciatore, Di Cesare, Fellmann, Mainberger, Trabant) all'edizione meineriana della *Scienza nuova* (cfr. questo «Bollettino», XXI, 1991, pp. 129-151). In ultimo ci pare importante segnalare - a testimonianza della sempre maggiore circolazione degli studi vichiani tra Italia e Germania - la traduzione italiana del citato volume di S. OTTO (*Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, tr. it. di S. Caianiello e M. Romano, Napoli, 1992).