

UN ASSIOMA (GRUND-SATZ) DELLA SCIENZA NUOVA
COME PRINCIPIO-GUIDA (LEITSATZ) PER LA "CRITICA
DELLA RAGIONE STORICA"

Wilhelm Dilthey non ha completato il suo progetto della critica della ragione storica; anche la sua scuola non ha portato a termine questo piano. A cento anni dalla sua formulazione, sembra si debba definitivamente constatare che il progetto di Dilthey - così come egli lo ha inteso - è fallito, e ciò malgrado l'imponente fortuna del suo pensiero nel complesso. Nel dibattito teorico attuale, comunque, la critica della ragione storica non costituisce un tema; come tale essa, la critica storica della ragione, sopravvive solo nella ricerca storiografica su Dilthey, e anche qui ha tutta l'aria di sopravvivere a se stessa.

Motivo dominante nel progetto di Dilthey, e che ricorda Giambattista Vico, era la determinazione dell'uomo in quanto «essere» profondamente «storico», un essere cioè che è «passivamente implicato nella storia e che pure fa la storia attivamente»¹. Se anche è vero che nel corso degli ultimi decenni questo motivo ha trovato spazio in analoghi tentativi filosofici di «situare la ragione nella storia e nella società»², bisogna pur sempre tener presente che lo scopo in funzione del quale Dilthey ha formulato il suo progetto, ossia la «fondazione teoretico-conoscitiva» delle scienze dello spirito³, è oggi, piuttosto che raggiungibile in assoluto, ritenuta obsoleta. Attualmente sussiste tuttavia ampio consenso tra gli studiosi di Dilthey sul fatto che l'elaborazione di una critica storica della ragione sia da ritenere un «desideratum di grande importanza»⁴. Come si deve intendere tutto ciò? Come si può conciliare il «fallimento» del progetto di Dilthey con la proclamazione di un «desideratum» di

¹ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (d'ora in poi GS), Leipzig-Berlin, 1927, vol. VII, p. 278.

² J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M., 1988, p. 28.

³ GS, VII, p. 117.

⁴ H.-U. LESSING (hrsg. v.), *Wilhelm Dilthey. Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Göttingen, 1983, p. 24; P. RICKMAN, *Vico's First Principle and the Critique of Historical Reason*, in AA.VV., *Vico: Past and Present*, ed. by G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands, 1981, vol. I, pp. 206-215. Rickman osserva sull'epistemologia e metodologia delle scienze dello spirito: «There is unfinished business and Vico's ideas may help us to get on with it» (*ibid.*, p. 206). Cfr. il capitolo *The Critique of Historical Reason*, in P. RICKMAN, *Wilhelm Dilthey - Pioneer of the Human Studies*, London, 1979, pp. 123-142.

una critica della ragione storica? Quali sono le cause di questo «fallimento», e qual è precisamente il «desideratum»? La realizzazione di una critica della ragione storica, ora non più insidiata dal rischio del fallimento, deve essere forse in certo qual modo un andare oltre Dilthey?

Ritengo che una critica della ragione storica non costituisca semplicemente un *desideratum di grande importanza*, ma un *desideratum* che può essere finanche *adempiuto*³. Penso però anche che una critica della ragione storica che voglia essere davvero «critica della ragione» non possa essere realizzata nell'ambito della *forma di pensiero* di Dilthey. Ed infine sono dell'avviso che, nell'indispensabile *revisione*⁴ del programma diltheyano – col che intendo: nell'elaborazione, per la critica della ragione storica, di un *profilo teorico* funzionale dal punto di vista della filosofia e delle scienze dello spirito – potrebbe essere utile il ricorso a principi fondamentali o assiomi di Vico; poiché la *Scienza nuova* è insieme filosofia fondante la scienza dello spirito e scienza dello spirito filosoficamente fondata.

Nella prima parte del mio discorso metterò in luce alcuni punti da cui deve innanzitutto prendere le mosse la revisione della critica della ragione storica. In una seconda parte, poi, illustrerò uno degli assiomi di Vico che va preso in considerazione nell'ambito di una simile revisione. Le mie riflessioni riguardano esclusivamente il profilo teorico di una possibile critica della ragione storica. Tale *profilo teorico* dovrà differenziarsi nettamente dalla *forma di pensiero* con cui Dilthey ha disposto il suo programma storico-critico. Mi soffermo pertanto prima di tutto sul concetto di «profilo teorico».

Con questo concetto intendo designare il quadro delle condizioni che permette il collegamento di singoli asserti teorici. Per consentire un simile risultato, il quadro delle condizioni deve *corrispondere* ai singoli asserti teorici, essere *adeguato* ad essi e ad essi *improntato*. Un profilo teorico che non «corrisponda» ai singoli asserti di una teoria non può neanche collegare questi asserti tra loro: esso non è il «profilo» di questi asserti teorici. Una critica della ragione storica è allora sin dall'inizio un'impresa paradossale; poiché essa deve consistere sia di asserti teorici sulla «ragione» (o di asserti teorici filosofici) sia di asserti teorici «sull'empiria storica» (o di asserti teorici di scienza dello spirito, che poi necessitano a

³ S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, Erster Teil: «Historisch-kritische Bestandsaufnahme», München, 1982 (Zweiter Teil: «Systematische Ausarbeitung», in preparazione).

⁴ *Ibid.*, pp. 48; 63-67; 71, 161 sgg.

loro volta di una fondazione filosofica). Una critica della ragione per la fondazione della scienza dello spirito consiste, pertanto, non solo di asseriti teorici *singoli* (e dunque da collegarsi), ma di asseriti teorici ciascuno dei quali ha ogni volta *pretese di validità diverse*. Qui sta la vera problematicità della critica della ragione storica: il quadro delle condizioni o «profilo» teorico della critica storica della ragione si deve adeguare e conformare alla eterogeneità degli asseriti teorici. Dopo queste considerazioni preliminari passerò ora ad esaminare il progetto di Dilthey.

1. La forma di pensiero diltheyana di una totalità della «vita»⁷ – una vita che deve essere insieme struttura dello spirito e struttura della realtà – non è all'altezza della problematicità della critica della ragione storica cui si è or ora accennato. Con la sua forma di pensiero di filosofia della vita, infatti, Dilthey costringe i *singoli* asseriti teorici della critica della ragione storica con le loro *diverse* pretese di validità in una formula di uguaglianza che le livella. Per quanto la forma di pensiero della «totalità» della vita poggi su di un valido principio di pensiero – l'accettazione inabbreviata dell'esperienza storica nello «*Erlebnis*» – come quadro delle condizioni per una critica storica della ragione che sia in grado di sostenere le pretese teoriche, essa è *troppo deficitaria* e, inoltre, anche *troppo poco consistente*. Proprio qui sono da individuare le cause del fallimento del modello diltheyano di una critica della ragione storica: in una *forma di pensiero* che non raggiunge il livello di un *profilo teorico* che renda possibile la critica della ragione storica. Ora, in cosa è deficitaria, in che cosa inconsistente la forma di pensiero di Dilthey di cui Hans Georg Gadamer ha già argomentato la «discrepanza» [*Zwiespältigkeit*] e la mancanza di unità interna?⁸

Si continua a leggere che Dilthey, con la sua critica della ragione *storica* avrebbe voluto «completare» la critica della ragione *pura* di Kant⁹. Notoriamente Kant non ha scritto una critica della ragione

⁷ Cfr. F. RODI, *Dilthey's Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System?*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», III (1983).

⁸ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975⁴, pp. 206-224.

⁹ *Ibid.*, p. 206. Cfr. M. RIEDEL, *Das erkenntniskritische Motiv in Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften*, in AA.VV., *Hermeneutik und Dialektik*, hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer u. R. Wiehl, Tübingen, 1970, pp. 233-255: «In analogia con la 'critica della ragione pura', la critica della ragione storica indaga sulle condizioni della possibilità di un'esperienza delle scienze dello spirito» (*ibid.*, p. 238). Proprio perché Riedel dimostra in che misura in Dilthey «si sia spostato il problema kantiano», sorprende che egli parli di «analogia». Una critica della ragione storica *deve* certamente fare alcuni passi teoretici che sono senz'altro simili a quelli della fondazione trascendentale della ragione di Kant; ma in quan-

storica - ma non avrebbe neanche mai potuto scriverla persistendo nella sua comprensione della fondazione trascendentale della ragione. Ci si chiede pertanto ancora una volta: cosa si intende precisamente con la parola «completare»? Se essa sta ad indicare uno stato di fatto esattamente determinabile, può allora essere riferita solo alla convinzione di Dilthey che bisognasse «estendere»¹⁰ l'analisi della ragione trascendentale di Kant mediante un'analisi della coscienza storica. Ma una tale estensione è in assoluto possibile? Il *ductus* di una critica della ragione storica deve certamente mirare a spezzare l'incantesimo dell'astoricità della critica della ragione pura di Kant. Questo Dilthey lo sapeva molto bene, proprio per questo voleva «uscir fuori dall'aria pura e delicata della critica kantiana della ragione»¹¹. «Estensione», allora, del trascendentalismo kantiano - oppure un vero e proprio «uscir fuori» da esso?

Una critica della ragione storica degna di questo nome non potrà derivare da una semplice «estensione» della logica, dell'estetica e dell'analitica trascendentale di Kant. E questo per diversi motivi¹²: in primo luogo perché il concetto di esperienza kantiano non implica la qualità specifica di esperienza storica (e della scienza dello spirito); in secondo luogo, perché il concetto kantiano di soggetto non si apre ad un abbozzo di soggettività storico-concreta (e quindi neanche al soggetto della ricerca della scienza dello spirito); in terzo luogo perché la figura concettuale [*Denkfigur*] kantiana di una «oggettività in generale» include la differenza di oggetti nella natura e oggetti (della scienza dello spirito) nella storia in una formula di equivocità; quarto, perché la teoria kantiana della costituzione dell'oggetto, concepita per il campo della conoscenza della natura, è inutilizzabile, senza una trasformazione, nel campo della conoscenza della storia (e delle scienze dello spirito); quinto, perché l'idea della ragione kantiana di «totalità» vuol essere solo un postulato di senso trascendentale, ma non esprime l'idea di un «tutto della vita» storico che Dilthey aveva presente per la sua fondazione delle scienze dello spirito. In breve: la «tesi dell'estensione», tratto fondamentale della forma di pensiero diltheyana, fa mettere in dub-

to critica della ragione sulla base dell'esperienza storica e sulla base della coscienza storica non può assolutamente essere considerata in «analogia» all'operazione kantiana.

¹⁰ GS, I, Leipzig-Berlin, 1922, p. 117.

¹¹ GS, VII, p. 278.

¹² Cfr. S. OTTO, *Das dialektisch-spekulative Theorieprofil der Kritik der historischen Vernunft*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», V (1968), pp. 38-79, in part. p. 75 (tr. it. *Il profilo teorico dialettico-speculativo della critica della ragione storica*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», XC VII, 1966, pp. 33-73, in part. p. 69).

bio che Dilthey avesse messo in chiaro che alla critica della ragione storica è necessario un profilo teorico totalmente *nuovo* ed espressamente *improntato ad essa*. Dubbio consolidato da un appunto rivelatore nei diari di Dilthey, in cui si parla di una «nuova critica della ragion *pura* sulla base della nostra concezione del mondo *storico-filosofico*»¹³ – per così dire una *contradictio in adiecto*. Certamente il pensiero di Dilthey era critico nei confronti di Kant, ma in modo tale che egli allo stesso tempo cercava continuamente un nesso con Kant, e non certo nel modo in cui sarebbe stato necessario: non cioè nella prospettiva di una *trasformazione* delle proposizioni trascendentali di Kant in proposizioni della coscienza storica, ma solo in quella della loro *estensione*. Continuamente Dilthey affianca «asserti trascendentali» a «asserti empirici», senza mediare tra questi asserti teorici, certamente diversi nella loro pretesa di validità, con l'ausilio di un profilo teorico ad essi adeguato e che li colleghi – soltanto l'espandibile forma di pensiero «vita come totalità» dovrebbe tenere insieme gli asserti dissimili. Così, ad esempio, Dilthey affianca, senza mediare teoricamente (e li intreccia in una semi-identità) da un lato il principio legittimabile solo nell'ambito della filosofia trascendentale: «Il comprendere ha... il proprio *oggetto unitario* nell'oggettivazione della vita», e dall'altro il principio di estensione [*Erweiterungssatz*] in senso storico-empirico: «Le scienze dello spirito hanno come loro *datità comprensiva* l'oggettivazione della vita»¹⁴ – una costruzione, si potrebbe dire, plausibile nella forma di pensiero diltheyana di filosofia della vita, che tuttavia manca di un profilo teorico che solo la renda possibile. Ed allo stesso modo Dilthey vuole riallacciarsi al principio dell'appercezione trascendentale, al principio della sintesi nell'«io penso» – e tuttavia subito la estende al principio della coscienza storico-empirica «io penso, io temo, io voglio»¹⁵. E qui egli sostiene questa strategia dell'«estensione» dichiarando che Kant ha commesso «soltanto» l'errore di «*delimitare intellettualisticamente*» l'unità della coscienza¹⁶.

Vorrei sottolineare: con la sua strategia di una «estensione» dei principi trascendentali kantiani a principi della coscienza sto-

¹³ *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, Göttingen, 1960*², p. 120. L'appunto nel diario è datato 1860; è dunque significativo quanto all'intenzione con cui Dilthey si volgeva alla sua critica della ragione storica.

¹⁴ GS, VII, p. 148.

¹⁵ GS, XIX, Göttingen, 1982, p. 173 (Kapitel XII der «Breslauer Ausarbeitung»).

¹⁶ *Ibid.*, p. 155.

rica Dilthey manca la costruzione di un profilo teorico, che solo sarebbe «adeguato» alla paradossalità della critica storica della ragione.

Ma, si potrebbe ora forse obiettare, Dilthey non si è però mosso, con la tesi «storia come vita - vita come storia», in una forma di pensiero perlomeno *teoreticamente aperta*, aperta alla critica della ragione storica? Al che vorrei rispondere: ogni lettore di Dilthey ne conosce l'enfatica affermazione: «Dietro la vita il pensiero non può retrocedere»¹⁷. Può ben darsi che sia così. Ma anche la critica storica della ragione non può fare a meno di portare la vita storica *davanti a sé* se vuol essere critica *della ragione*, poiché ciò significa pur sempre «fondazione della ragione» per la vita storica, per quanto adesso nelle condizioni della storicità e in modo assolutamente non necessario nella comprensione idealistica di una fondazione ultima. Per Dilthey, invece, la ragione, da lui intesa come ragione storica, si *rappresenta* anche solo nella storia come «vita». Egli non opera una distinzione tra la vita storica *che rappresenta* la ragione e la *rappresentabilità* di questa vita attraverso la ragione. Al contrario: la storia come vita contiene per lui già in sé in modo inaggirabile tutti i *modi* della rappresentazione della vita - *modi* che innanzitutto dovrebbero essere aggirati da una teoria storico-critica della ragione *della rappresentazione e della rappresentabilità*¹⁸.

In breve: alla forma di pensiero «storia come vita - vita come storia» manca la *forma della ragione* che è irrinunciabile per una critica della ragione storica. Dal che derivano conseguenze determinanti per Dilthey.

Prima di tutto quel relativismo storico che lo ha perseguitato fino alla fine e che conferisce al suo pensiero - dopo che, legandosi fermamente alla «vita», esso rinuncia ad una fondazione razionale - un carattere tragico¹⁹. In secondo luogo, il passaggio dalla ragione «fondante» alla ragione «comprendente»²⁰: solo se la ragione cerca il proprio fondamento nella vita storica per Dilthey è «fondata», perché solo ora essa «comprende» la vita. Terza conseguenza, per la

¹⁷ GS, V, Göttingen, 1968, p. 5.

¹⁸ S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte I*, cit., pp. 146, 154-161; Id., *Das dialektisch-spekulative Theorieprofil*, cit., pp. 68-79 (tr. it. *Il profilo teorico dialettico-speculativo*, cit., pp. 62-73).

¹⁹ GS, XIX, p. 359. Cfr. F. BIANCO, *Dilthey und das Problem des Relativismus*, in AA.VV., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg-München, 1985, pp. 211-229.

²⁰ Cfr. M. RIEDEL, *Dilthey's Kritik der begründenden Vernunft*, in *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, cit., pp. 185-210.

metafisica: la «metafisica taciuta» di Dilthey, come è stata definita²¹, è in realtà una metafisica col segno invertito; essa infatti non si arroga più il compito di fondazione della ragione, ma lascia che la ragione riposi sul fondamento dell'«inesplorata natura della vita»²². Della metafisica sopravvive così soltanto e unicamente «il meta-fisico della nostra vita come esperienza personale»²³. E, infine, la forma di pensiero della vita che «produce sempre nuove formazioni»²⁴ porta ad una quarta conseguenza: la rinuncia alla verità. «C'è solo un ordine delle verità, in base al quale esse si presentano l'una affianco all'altra e si susseguono... condizionato solo dal rapporto di reciproca dipendenza di tali verità»²⁵. Così alla fine della filosofia di Dilthey c'è ancora la speranza: «il coltello del relativismo storico, che ha... si può dire fatto a pezzi ogni metafisica, deve provocare la guarigione»²⁶.

Dilthey voleva collegare la «critica della ragione storica» con una «filosofia della vita» – questo progetto doveva necessariamente fallire. A questo proposito annota criticamente Konrad Cramer: «ciò che in pratica Dilthey fa è... rinunciare ad ogni teoria dell'esperienza vissuta. A Dilthey va contestato che il suo postulato metodico, secondo il quale la teoria non può retrocedere dietro la vita, fintanto che esso permane non si comprende come lui stesso possa essere rimproverato di non retrocedere affatto alla vita, ma di limitarsi a riprodurre un'evidenza insita in essa»²⁷. Sostanzialmente è esatto – con una precisazione. Dilthey opera totalmente nella «teoria». Solo: la sua teoria resta sempre *teoria positiva* – o, come egli stesso dice: teoria che collega «ciò che è dato»²⁸. Tuttavia questa

²¹ *Ibid.*, p. 191.

²² GS, XIX, p. 359. Sulla «Fenomenologia della Metafisica» di Dilthey cfr. H.-U. LESSING, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Freiburg-München, 1984, pp. 140-144; al confronto di Dilthey col problema della metafisica è dedicata la raccolta: AA.VV., *Wilhelm Dilthey. Critica della Metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Bologna, 1985.

²³ GS, I, p. 384.

²⁴ GS, VIII, Leipzig-Berlin, 1931, p. 87.

²⁵ GS, XVIII, Göttingen, 1977, p. 10.

²⁶ GS, VIII, p. 232.

²⁷ K. CRAMER, *Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtsein mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in AA.VV., *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hrsg. v. H.G. Gadamer (Hegel-Studien, Beiheft 11), Bonn, 1974, p. 592.

²⁸ GS, VIII, p. 226. Da questa teoria positiva della connessione del «dato», che si presenta nella figura di un'ermeneutica del dato, è deducibile nondimeno l'idea abbozzata di un apriori determinato dall'esperienza e che allo stesso tempo determina l'esperienza. Dilthey spiega infatti: «Ciò che è risulta inseparabile da ciò che esso vale e da ciò che esso deve. Così ai fatti della vita fanno seguito le sue norme». Ma Dilthey non vuole (e, sulla base della sua concezione di filosofia della vita, non può) convenire sul fatto che tra pro-

teoria positiva non è tale da poter collegare *asserti teorici* con diversa pretesa di validità, ossia *teoria di grado superiore*²⁹. La critica della ragione storica – e con questo concludo il mio breve accenno al fallito progetto di Dilthey – ha bisogno invece di una teoria superiore, di un quadro di condizioni, cioè, per i suoi *diversi asserti teorici*, filosofici e delle scienze dello spirito. Ha bisogno di un profilo di teoria. Vico, nominato ma non realmente conosciuto da Dilthey, ci fornisce tutta una serie di principi-guida per la costruzione di questo profilo teorico, dei quali voglio trattarne uno soltanto.

2. La *Scienza nuova* opera con principi scientifici di diverso tipo: nel raggruppare i suoi 114 assiomi o «elementi» Vico distingue *asserti «filologici»* e «filosofici»³⁰, ed inoltre proposizioni sul «vero» e sullo storicamente «certo»³¹, poi «principi»³² ed infine proposizioni «generalì» e «particolari»³³; fra i principi conta le proposizioni sul «vero»³⁴. Ricostruire l'impianto teorico della *Scienza nuova* dalla sua assiomatica, seppure possibile, lo è solo con grande fatica, e non è facile cogliere nell'assiomatica della *Scienza nuova* i principi fondamentali che possano essere principi-guida per la costruzione di un profilo teorico della critica della ragione storica.

Certamente di questi principi-guida per il profilo teorico di una critica della ragione storica non fanno ancora parte quei «tre principi» che Vico formula nel V elemento: «che si dia provvidenza

posizioni teoretiche su «dati di fatto» e proposizioni teoretiche su «norme» – proprio perché vengono formulate con una pretesa di validità per ciascuna diversa – debba prima di tutto essere creata una *mediazione* attraverso un profilo teoretico che includa entrambe. Se egli continua affermando: «La separazione in due classi di proposizioni, di cui le une contengono ciò che è e le altre dicono ciò che deve essere, priva la conoscenza della sua produttività... poiché dati di fatto e norme sono indissolubilmente legati, la loro connessione passa attraverso tutte le scienze dello spirito» (GS, V, p. 267), qui si coglie chiaramente il deficit teoretico della concezione diltheyana. A questo proposito cfr. S. OTTO, *Dilthey und der Begriff des «empirischen Apriori» im Kontext der Kritik der historischen Vernunft*, in «Philosophisches Jahrbuch», XCI (1984), pp. 376-382 (tr. it. *Dilthey e il concetto di «apriori empirico» nel contesto della critica della ragione storica*), in AA.VV., *Wilhelm Dilthey Critica della metafisica e ragione storica*, cit., pp. 75-85).

²⁹ Nel primo capitolo di *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft, Zweiter Teil. Systematische Ausarbeitung* («Die Eröffnung systematischer Reflexion über die Durchführbarkeit historischer Vernunftkritik») esaminerò attraverso quale «teoria di grado superiore» debba essere strutturata la critica della ragione storica.

³⁰ G. VICO, *Scienza nuova* giusta l'edizione del 1744, a cura di F. Nicolini, in *Opere*, Bari, 1973, vol. IV n. 1 e 2 (d'ora in poi SN), capov. 119.

³¹ *Ibid.*, capov. 163.

³² *Ibid.*, capov. 130.

³³ *Ibid.*, capov. 164.

³⁴ *Ibid.*, capov. 163.

divina; che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù, e che l'anime umane sieno immortali»³⁵. Questi principi su cui si basa la *Scienza nuova*, sono improntati alle istituzioni che devono garantire la conservazione del mondo storico-sociale, alla religione, al matrimonio e alla sepoltura. La religione è per Vico la risposta dell'uomo alla provvidenza, da essa hanno origine ordine e diritto nella società³⁶; i matrimoni tengono a freno le passioni e sono le istanze naturali di conservazione degli stati³⁷, la sepoltura, infine, è espressione della speranza nell'immortalità e quindi un atto di conservazione nella prospettiva dell'Aldilà³⁸. I tre «principi» di Vico sono quindi principi di conservazione, principi di una *conservatio mundi et hominis*, come anche il Rinascimento ne aveva formulati; nuovo in essi è però il fatto che legano la conservazione ad istituzioni create nella storia dall'uomo stesso. Nei principi di conservazione vichiani trova così riscontro l'assioma fondamentale del *Liber metaphysicus*, l'assioma della convertibilità del *verum col factum*³⁹: religione, matrimonio e sepoltura hanno nella *Scienza nuova* il valore di «fatti storicamente» dagli uomini e pertanto anche «storicamente veri». Ma con questo la *validità* dei principi di conservazione non è ancora *dimostrata criticamente*: spostando l'onere della conservazione dalla provvidenza e dalla natura, almeno in parte, sull'agire storico dell'uomo, esse racchiudono certo un potenziale critico rilevante nei confronti di un pensiero di conservazione teologico o filosofico-naturale; ma questo potenziale critico è ancora totalmente privo di una *fondazione* di validità. I principi vichiani di conservazione «fondamentali» [*prinzipiell*] esigono chiaramente l'impiego di una ragione che li fondi storicamente.

Volendo chiedere alla *Scienza nuova* principi-guida per la costituzione di un quadro di condizioni della critica storica della ragione, bisogna perciò prendere le mosse da questi principi di conservazione. Essi fungono infatti da materiali con una *doppia pretesa epistemologica*. In essi, infatti, Vico da un lato afferma che tutti i popoli devono *effettivamente* alle suddette istituzioni la propria conservazione; dall'altro chiarisce che, per questo, questi principi dovrebbero contenere anche un *principio comune di vero*

³⁵ *Ibid.*, capov. 130.

³⁶ *Ibid.*, capovv. 177-179.

³⁷ *Ibid.*, capov. 11.

³⁸ *Ibid.*, capov. 12.

³⁹ *Id.*, *Liber metaphysicus*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p.

[*Wahrheitsgrund*]⁴⁰. Di che fondamento di verità si tratta? È un fondamento di verità contingente, posto nella storia effettiva e convertibile con la sua fatticità, o è un fondamento di verità metastorico, al di là della contingenza dell'agire storico degli uomini? Cosa intende Vico quando afferma che il mondo storico creato dagli uomini «può fornire i principi comuni ed eterni di cui ogni scienza ha bisogno»⁴¹? I suoi principi di conservazione o *principi* mirano, comunque, non solo alla *realtà* storica, ma anche alla *scienza* nella sua validità universale.

È necessario, allora, esaminare lo status gnoseologico che si addice ai tre principi della *Scienza nuova*. Prima di tutto è chiaro che si tratta di principi *costruttivi*: poiché la promozione di religione, matrimonio e sepoltura ad istanze di conservazione è dovuta alla costruzione istitutrice di senso dello storico delle idee. Ora, le proposizioni costruttive sono sempre anche proposizioni teoriche – ma a che genere di teoria appartengono? Io definirei i principi teorici materiali di Vico sulla conservazione *principi di teoria positiva*. Una teoria positiva, per dirla con Dilthey, segue il «dato», formula asseriti «sul dato». Le asserzioni di Vico sulla religione, il matrimonio e la sepoltura seguono l'effettiva tendenza degli uomini alla conservazione; allo stesso tempo queste asserzioni devono essere tuttavia più che meri asseriti di teoria positiva – e cioè asseriti con pretesa di validità generale e persino, come dice Vico, di «eternità»⁴².

Qui ci imbattiamo nel doppio status gnoseologico dei principi di conservazione di Vico: essi rimandano a qualcosa che va oltre il loro status di principi di teoria *positiva*. Si riferiscono così ad una *teoria superiore*, dalla quale sono condizionati ed in cui deve avere fondamento la loro validità. Le tre proposizioni di principio di Vico possono pertanto essere definite allo stesso tempo *costruttive per una teoria positiva e rese possibili da una teoria superiore*. Vico è consapevole del fatto che il *valore* positivo delle sue asserzioni del principio di conservazione – asserzioni con cui egli opera come storico delle idee, asserzioni, inoltre, che sono prima di tutto altrettanto contingenti di quel «dato» che esse seguono – ha bisogno di una *fondazione a mezzo di asserzioni di validità non contingente* – asserzioni che egli come filosofo deve formulare e che solo come filosofo può formulare. In altri termini: la teoria positiva «di scienza dello spirito» relativa alla realtà storica, ha bisogno di essere fondata da una teoria «filosofica» superiore, se vuol essere fondata teoria

⁴⁰ *SN*, capov. 33.

⁴¹ *Ibid.*, capov. 332.

⁴² *Ibid.*, capov. 333.

positiva o *teoria derivante dalla scienza stessa* [*Theorie aus Wissenschaft*]. La scienza in grado di fondare la teoria positiva della realtà storica deve però essere una scienza completamente nuova. Per questo Vico scrive una *Scienza Nuova*.

Se ora andiamo in cerca della teoria di grado superiore nella *Scienza nuova* dobbiamo abbandonare il piano della teoria positiva delle proposizioni di conservazione. Troviamo allora – non a caso nel capitolo *Del metodo* – alcuni assiomi che appaiono un po' diversi dalle proposizioni scientifiche del capitolo *Degli elementi*; di questi assiomi ne ho scelto uno in particolare. A proposito del metodo della sua *Scienza nuova* Vico scrive: «La propria continua prova che qui farassi sarà il combinar e riflettere se la nostra mente umana, nella serie de' possibili la quale ci è permesso di intendere, e per quanto ce n'è permesso, possa pensare o più o meno o altre cagioni di quelle ond'escono gli effetti di questo mondo civile»⁴³.

Il procedimento della scienza *nuova* nella conoscenza della storia deve essere da un lato un «combinare», dall'altro un «riflettere». Il «combinare» – Vico parla anche di un «vederne l'ordine», «a quali tempi e luoghi loro propri nascano le cose»⁴⁴ – resta ancora una teoria del «dato» o teoria positiva. Con essa Vico combina fenomeni isolati della storia facendone dei tipi: le egoistiche tendenze degli uomini alla conservazione diventano i «tipi della conservazione» istituzionalizzati: religione, matrimonio e sepoltura; gli intricati corsi della storia diventano il tipo di epoca «divina», «eroica» ed «umana». Nel trattare le scienze dello spirito Vico si serve sempre di questo procedimento della combinazione o tipizzazione come di un metodo di teoria positiva. Ad esso potrebbe pressappoco corrispondere quella che anche Dilthey indica come «costruzione di tipi» [*Typenbildung*] o come scoperta dell'universale e condensazione del particolare in ciò che è storicamente specifico⁴⁵. Ma la costituzione di tipi in Dilthey resta «analitica» e «descrittiva», poiché *descrivendo*⁴⁶ l'ordinamento dello «spirito oggettivo» articolato in classi essa non si apre ad un procedimento «genetico», «basato su

⁴³ *Ibid.*, capov. 345.

⁴⁴ *Ibid.*, capov. 344.

⁴⁵ *Ibid.*, capov. 32.

⁴⁶ GS, VII, p. 213: «Lo Spirito oggettivo e la forza dell'individuo determinano insieme il mondo spirituale. Sulla comprensione di entrambi si fonda la storia»; GS, I, p. 32: «L'uomo che una sana scienza analitica ha a proprio oggetto è l'individuo come parte della società»; GS, I, p. 33: «Il risultato più semplice che l'analisi della realtà storico-sociale possa conseguire è nella psicologia». Dilthey distingue la psicologia come «scienza descrittiva» dalla «scienza esplicativa»: GS, I, pp. 32, 33.

leggi del pensiero a priori» [*Denkgesetzen a priori*]⁴⁷ – ed in questo si manifesta la sua differenza dal procedimento metodico di Vico. Vico collega la «combinazione» che costituisce dei tipi con una «riflessione» genetica, con una riflessione, cioè, rivolta alle *possibilità*, alle *possibili* cause di conseguenze storiche, a cause dunque che sono «altre» da quelle *realmente* constatabili. Tali cause possono essere solo «immaginate». Per questo Vico nel passo citato prosegue dicendo che con la «riflessione» lo spirito umano si apre anche a «contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni»⁴⁸.

Già nell'introduzione alla *Scienza nuova* tale contemplazione è detta «metafisica». Ma sarebbe ora assolutamente errato ricondurre ad un unico e comune denominatore la scienza che Vico definisce metafisica e le metafisiche scolastiche del suo tempo o addirittura la metafisica stigmatizzata da Kant come un «procedere a tentoni». Quella di Vico è una metafisica del tutto nuova e particolare: è una metafisica dello spirito storico dell'uomo – e soprattutto è importante il fatto che Vico fonda le sue asserzioni teoriche «positive» con principi desunti dalla teoria di grado «superiore» di questa metafisica. Ripeto: non di una metafisica *della natura*, non di una metafisica *del mondo* e neppure di una metafisica *della storia* – simili genitivi oggettivi sono del tutto fuori posto – ma di una metafisica di cui egli dice che è una scienza «che va a prendere le sue prove non già da fuori ma da dentro le modificazioni della *propria mente di chi le medita*», cioè dello storico e filosofo. Da questi la metafisica può trarre le proprie prove *per il fatto che* in queste modificazioni, «perché questo mondo di principi egli certamente è stato fatto dagli uomini, se ne dovevano andar a trovar i principi»⁴⁹. La metafisica di Vico è una metafisica delle «modificazioni della nostra medesima mente umana»⁵⁰ – il mondo storico reale si riflette del *modus* di questo spirito. Questo spirito pensa però anche il «possibile»: riflette sui pensieri divini come *possibili* cause della storia *reale*, contempla «questo mondo di nazioni nella sua idea eterna»⁵¹, e riguardo a questo spirito Vico formula principi di una teoria di grado superiore che determinano, fondano e soprattutto *conferiscono validità* agli asserti della sua teoria positiva.

Il discorso di Vico sulla contemplazione del mondo storico nei pensieri «divini» o nella sua idea «eterna» non suona certo affatto

⁴⁷ GS, XIV/2, Göttingen, 1966, p. 660. (Dilthey si confronta qui col metodo genetico di Fichte). Cfr. anche GS, I, p. 31: «Finzione dell'interpretazione genetica».

⁴⁸ *Ibid.*, capov. 343.

⁴⁹ *Ibid.*, capov. 374.

⁵⁰ *Ibid.*, capov. 349.

⁵¹ *Ibid.*, capov. 163.

come una critica della ragione storica, ma fa pensare piuttosto ad una filosofia della storia che non può rinunciare ad assegnare a Dio il ruolo di soggetto di tutta la storia, e che così si serve della metafisica come di un *deus ex machina*. Ma i testi di Vico sono testi innovativi, e i testi innovativi vanno letti con cautela, altrimenti si rischia di non vedere quanto in essi c'è di nuovo. Qualcosa di nuovo, che non bisognerebbe farsi sfuggire, c'è anche nelle asserzioni di Vico sullo spirito umano che riflette sulle cause possibili della storia reale. Il nuovo è nel concetto modale stesso di «possibilità». La *Scienza nuova* non separa il «mondo delle menti umane», il «mondo metafisico», dal «mondo della volontà umana», il «mondo civile»⁵²; questi due mondi non possono assolutamente venir separati l'uno dall'altro, poiché l'uno deve poter essere ritrovato nelle modificazioni dell'altro. Oggetto della nuova metafisica della *Scienza nuova* è pertanto la *connessione* del mondo «ideale» e del mondo «storico effettivo»; ancora più precisamente: la *possibilità* di connettere idealità e fatticità⁵³. Il concetto modale di «possibilità» fa parte dunque del nucleo teorico di questa metafisica. Da esso la riflessione dello spirito umano è pilotata verso la «serie de' possibili la quale ci è permesso d'intendere» nell'esplorazione delle cause della storia reale. Se Vico contempla «nelle divine idee» una possibile causa della storia reale, non si nasconde però in lui il teologo di una *historia salutis*, ma un metafisico – *sui generis* – che riflette su possibili cause ideali di reali effetti storici. La sua riflessione, nella *Scienza nuova*, sul concetto modale di «possibilità» ha inoltre un precedente; essa ha inizio già nel *Liber metaphysicus*. Qui è detto che nella mente divina risiede l'«infinito» e «più esatto» vero, nella mente finita, invece, solo il vero «umano»; che la mente divina conosce la verità nel momento stesso in cui la «genera»; la mente umana, invece, «crea» combinando il conoscibile, e Vico conclude: «Nella cogni-

⁵² *Ibid.*, capov. 2.

⁵³ Sull'idea di modalità in Vico cfr. N. BADALONI, *Ideality and Factuality in Vico's Thought*, in AA.VV., *Giambattista Vico. An International Symposium*, ed by G. Tagliacozzo, Baltimore, 1969, p. 398: «For Vico, history is thus the actual expression of an eternal ideal order, that is, of a determinable sequence of possibilities. The science of history is the human recognition of the possible relation between the *ideal* and the *fact*». Cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Bari, 1984, p. 75 (in riferimento a SN, 345): «È da sottolineare l'importanza di questo concetto di serie di possibili» e S. OTTO, *Giambattista Vico, Grundzüge seiner Philosophie*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1989, p. 115: Vico «lavora dunque con un concetto modale regolativo del vero storico ed è un suo importantissimo merito aver inserito questa riflessione sulla modalità nell'impostazione della ricerca sulle scienze dello spirito... I «pensieri divini», nei quali Vico vuol far contemplare al lettore il mondo storico dei popoli sono veri pensieri *possibili* attraverso i quali la storia *reale* diventa comprensibile».

zione della genesi delle cose, cioè della guisa in cui esse si vengono facendo, consiste la scienza»²⁴. Questa sentenza sulla scienza *come conoscenza di modalità*, sentenza cui di rado si è dedicata sufficiente attenzione, trova nella *Scienza nuova* una triplice applicazione: in primo luogo, quando vi si dice che il mondo civile creato dagli uomini si ritrova nelle «modificazioni» della mente umana; in secondo luogo, quando si spiega che la ragione – nella ricerca delle cause del mondo storico – può «intendere una serie di possibili»; in terzo luogo, quando anche i pensieri divini vengono considerati come cause «possibili» del mondo storico. In questi casi si tratta sempre di «scienza come conoscenza di modalità». Questa conoscenza è detta da Vico «metafisica».

Infatti: la metafisica vichiana dello spirito umano – già nel *Liber metaphysicus* e poi di nuovo nella *Scienza nuova* – trae le proprie prove non «dall'esterno», ma dall'interno della ragione: dalla riflessione sul concetto modale di «possibilità».

Il discorso sui «pensieri divini» non solo non esclude tale riflessione, anzi la presuppone. È prima di tutto il concetto modale di «possibilità» a permettere infatti di pensare la *possibile connessione* tra mondo metafisico e mondo storico. Ora però un principio della possibile connessione di idealità e *fatticità* non è certo più il principio di teoria *positiva*: è un principio di teoria di grado *superiore*, ed è anche parte del «quadro di condizioni» per i principi vichiani di teoria *positiva*. A me sembra che esso possa essere considerato principio-guida per il profilo teorico di una critica della ragione *storica* riveduta, che si dia un fondamento come *critica della ragione*. Soprattutto perché essa rende pensabile un *concetto modale di vero*, un *concetto di ragione* di verità modale che riconduce il contingente *modus* della verità dello storicamente «effettuale» al *modus* regolativo della verità dell'«ideale» – di un ideale che è esso stesso soggetto ad una *regola di fatticità* e ad un *criterio di fatticità*, poiché il principio del *Liber metaphysicus: veri criterium ac regula est ipsum fecisse*²⁵ conserva la sua normatività anche per la *Scienza nuova*.

Tra gli asserti di teoria *positiva* (o di scienza dello spirito) della *critica della ragione storica* e gli asserti teorici superiori (o filosofici) della *critica della ragione storica* va creata una mediazione; essi non possono derivare da una mera estensione di queste ultime. La *Scienza nuova* non è una critica della ragione storica. Ma la sua

²⁴ G. VICO, *Liber metaphysicus*, cit., p. 249.

²⁵ ID., *Liber metaphysicus*, in *Opere*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, 1968 (1914), vol. I, p. 136.

assiomatica distingue chiaramente proposizioni scientifiche, filosofiche e filologiche, separa nettamente gli asserti sul «certo» da quelli sul «vero». Tuttavia l'assioma che io ho tentato di commentare, l'assioma sulla possibile connessione di ideale ed effettuale, presenta un profilo teorico particolare: un profilo teorico della modalità del vero. Nella *Scienza nuova* questo profilo teorico pone già in connessione, come un quadro di condizioni che le fonda ed è anche ad esse adeguato, i *singoli e diversi* asserti di questa scienza. Pertanto penso che l'assioma sulla possibilità della connessione di ideale ed effettuale, letto come principio teorico di grado superiore sulla modalità del vero, possa essere anche un principio-guida per la costituzione del profilo teorico di una *nuova* critica della ragione storica, di un profilo teorico che crei una mediazione tra i *diversi* (cioè filosofici e delle scienze dello spirito) principi teorici della critica della ragione storica e che insieme sia ad essi adeguato. La *Scienza nuova* di Vico, comunque, non a caso non incorre in quel relativismo storico che Dilthey, nonostante la sua critica della ragione storica, non riesce a superare, e non segue neppure quel percorso nell'«inesplorata natura della vita» sul quale alla *forma di pensiero* di Dilthey sfugge la possibilità di creare quel *profilo teorico* di cui necessita la critica della ragione *storica* in quanto critica *della ragione*.

STEPHAN OTTO
[tr. di Benedetta Giordano]