

## VICO E KANT IN CAMMINO VERSO LA RAGIONE STORICA

«Ragione storica» è uno di quei concetti chiave della modernità, che designano un fenomeno sconosciuto nell'antichità e nel Medioevo. Naturalmente in queste epoche la storia si è parimenti scritta e si è riflettuto su di essa. Le due forme di riflessione storica erano il pragmatismo della storia e la teologia della storia, che faceva dipendere il corso della storia umana dalla volontà di Dio. La ragione storica designa, invece, l'idea che la realtà storica formi un'unità di senso prodotta dagli uomini stessi, dalla quale dipende l'autocomprensione del presente. Dal punto di vista della teoria della coscienza, questa idea comporta che la ragione stessa venga liberata da una normativa sovratemporale, che ci sia ragione solo nella teoria e in quanto storia. La riflessione sulla storia dal punto di vista dell'autocostituzione della ragione divenne, nel XIX secolo, la forma di pensiero epocale che distingue lo storicismo dai progetti di sistema dell'idealismo.

L'autore presso il quale si trova la corrispondente definizione del concetto di ragione storica è Dilthey. Egli definisce la ragione storica come la «facoltà dell'uomo di conoscere se stesso e la società e la storia da lui create»<sup>1</sup>. Questa definizione poco appariscente contiene implicazioni di vasta portata. Essa riassume in un concetto il lato pratico e quello teorico della storia, un nesso che così si esprime nelle parole di Dilthey: «colui che studia la storia è quello stesso che fa la storia» (GS, VII, p. 278). In ciò non ne va naturalmente di un'identità personale. Gli attori e i ricercatori della storia si incontrano piuttosto nell'aver parte entrambi in una comune connessione di senso, che sola rende possibile la conoscenza storica. La comune connessione di senso si estende certamente oltre il contesto motivazionale pragmatico di coloro che agiscono storicamente. La ragione storica trascende ogni volta i motivi dell'agire; essa produce significati che danno luogo a sempre nuove interpretazioni. In tal modo il concetto di ragione storica rimanda ad una dimensione profonda della realtà storica che agisce dietro la storia degli eventi. Di conseguenza, per lo storicismo la storia è primariamente storia

<sup>1</sup> W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, (d'ora in poi GS), Leipzig-Berlin, 1927, Bd.I, p. 116.

dello spirito, dove «spirito», tuttavia, ha perso il suo carattere sostanzialistico. Storia dello spirito significa, piuttosto, storia delle forme della coscienza, il cui sviluppo ha permesso all'uomo di riconoscere in ogni passato il proprio presente.

Le accennate implicazioni relative alla teoria della coscienza contenute nel concetto storicistico della storia fanno comprendere che il programma diltheyano di una «critica della ragione storica» non si esaurisce in una metodologia delle scienze storiche. Dietro di ciò sta l'idea di un ampliamento della logica, che significa che «dal punto di vista logico è ormai completo solo quel concetto che contiene in sé una coscienza della sua provenienza» (GS, I, p. 118). Ragione critica e coscienza storica coincidono qui nella forma di una fondazione genetica della logica. «Ragione storica» diventa, in tal modo, titolo per il compito dell'uomo di riconoscere se stesso quale creatore di tutte le pretese di validità. La riflessione sulla ragione storica va, quindi, oltre la deduzione razionale delle forme di pensiero e comprende i processi di mediazione che compongono l'autocostituzione della coscienza. È questo ciò che Dilthey intende quando sviluppa la ragione storica nell'ambito di una «analisi delle condizioni della coscienza» (GS, I, p. 116).

La fondazione della ragione storica dal punto di vista della teoria della coscienza fa comprendere che essa non funge da principio metafisico a partire dal quale si possa costruire a priori il corso della storia. Ciò si riflette nell'atteggiamento esplicitamente ostile dello storicismo verso la filosofia della storia. Pertanto Dilthey intende il suo concetto di ragione storica come congedo dalle storie costruttive di Hegel e di Comte. Il concetto di ragione storica si avvicina, in tal modo, ai concetti di «coscienza storica» e «senso storico», che dapprima implicano la comprensione della relatività di ogni divenuto, poi però pongono in risalto la funzione normativa della comprensione del divenire.

L'ostilità, che viene alla luce in Dilthey e in altri storicistici, nei confronti della filosofia della storia non esclude, tuttavia, che il concetto di ragione storica abbia in essa la sua origine. Solo che non si può ancorare la filosofia della storia unilateralmente sul tipo teologico, che fa dipendere il movimento della storia verso un fine determinato dall'attività di una volontà sovrumana. Le filosofie della storia dell'età moderna concepiscono la storia piuttosto come un processo puramente umano e cercano, attraverso l'analisi dei fattori attivi, di sviluppare un modello generale di corso della storia. La considerazione della storia della filosofia della storia, nella misura in cui rinuncia al ricorso ad una volontà sovrumana, libera aspetti della realtà storica che restano nascosti al di sotto della storia degli eventi, ed è di conseguenza perfettamente in grado di servire come

filo conduttore per l'indagine scientifica della storia. Perché la scienza empirica della storia, se non vuole limitarsi a registrare dei fatti, presuppone già sempre un concetto universale della realtà storica. Senza un concetto della storia che funga da guida essa manca del criterio per distinguere, nello studio delle fonti, tra materiali essenziali e non essenziali.

Sono state le filosofie della storia «borghesi» del XVIII secolo a sviluppare per prime un concetto di realtà storica che conducesse oltre la concezione pragmatica della storia degli eventi. La storia viene ora interpretata come processo orientato verso uno scopo e autoregolandosi, processo nel quale i fatti conseguono il carattere di eventi storici. Proprio questo concetto della storia della filosofia della storia, concetto che coglie la realtà storica come connessione di senso, come dimensione propria dello spirituale, ha reso per primo possibile il concetto di ragione storica. Perché la ragione storica è il *medio* in cui la storia diviene comprensibile come connessione di senso.

Quanto fu operato dalle filosofie materiali della storia del XVIII secolo quali momenti preparatori al concetto di ragione storica dev'essere mostrato in Vico e Kant. Entrambi i filosofi sono nel cammino verso la ragione storica ed appartengono dunque alla preistoria dello storicismo, anche se questo vorrebbe non avere più niente a che fare con la filosofia della storia. La tesi secondo cui Vico e Kant sono nel cammino verso la ragione storica non vuole negare le differenze che sussistono tra la filosofia della storia del XVIII secolo e lo storicismo. Al contrario: sottolineando le concordanze, tanto più si dovranno evidenziare le differenze. Certo esse non si ritrovano nel concetto della storia stessa, bensì nella determinazione del suo *status*. Le filosofie della storia classiche assumono la storia come concetto della ragione teoretica; lo storicismo, invece, come concetto della ragion pratica. Ciò implica il rifiuto di misurare le realtà storiche su qualcos'altro che su se stesse. In questo modo la ragione storica perde il suo carattere ontologico, viene trasformata pragmaticamente e può così fungere da metodologia che fa uso dei concetti di realtà delle filosofie naturali della storia come principi regolatori della ricerca storica.

L'accostamento di Vico e Kant nella genealogia della ragione storica può apparire strano, dacché Vico, a partire da Croce, fu letto come lo «Hegel italiano». È tra i meriti dei recenti studi vichiani a Napoli aver liberato Vico da Hegel. La parola d'ordine diffusa da Pietro Piovani: «Vico senza Hegel», ha portato a valorizzare nell'opera vichiana il fondamentale elemento realistico rispetto alla sussunzione nell'idealismo tedesco. Perché, diversamente da Hegel, Vico costruisce il processo storico non come giungere-a-se-stesso

dello spirito, bensì come funzione della natura dell'uomo in quanto essere spirituale-sensibile. Con l'impostazione antropologica è spianata la via per una nuova lettura di Vico che libera il potenziale critico non metafisico presente nella sua opera.

Il confronto con Kant fornisce la prospettiva per la lettura antropologica di Vico. A proposito del principio del *verum-factum*, Jacobi ha già subito riconosciuto in esso «il nucleo della filosofia kantiana»<sup>2</sup>. In questo modo viene inaugurata la prospettiva orientata sulla dottrina della sintesi della *Critica della ragion pura*. Certo i due filosofi traggono dal principio comune delle conclusioni molto diverse. Kant lega l'attività della ragione a concetti necessari, fondati nell'autocoscienza. Vico, di contro, concepisce le operazioni della ragione geneticamente, come storia dell'autocostituzione della mente umana. La divergenza dei metodi è ben riconoscibile in quel che i due filosofi hanno designato come i compiti più difficili delle loro opere principali. Secondo Kant, nella *Critica della ragion pura* ciò che costò maggiore fatica fu la deduzione trascendentale delle categorie. Per Vico, invece, fu il penetrare nelle forme di pensiero dei popoli primitivi a richiederli lo sforzo maggiore<sup>3</sup>.

La divergenza tra metodo genetico e metodo critico nella *Scienza Nuova* e nella *Critica della ragion pura* non esclude, tuttavia, che nel pensiero kantiano vi siano prospettive per la svolta antropologica dalla quale Vico si è fatto guidare nella *Scienza nuova*. Supporti in tal senso sono forniti dagli scritti minori di Kant di antropologia e di filosofia della storia, in cui egli tratta la dimensione storica della ragione, posta in secondo piano a partire dalla «ragion pura». Al posto della «ragion pura» si trova qui una elaborata teoria antropologica della ragione storica, che Kant definisce la «ragione che spinge incessantemente» (*vastlos treibende Vernunft*). Si fa così pienamente valere il principio pragmatico che guida anche la costruzione vichiana dello spirito umano come funzione simbolica della conservazione della vita. È qui insito il principio realistico fondamentale che permette di accostare i due filosofi per quanto riguarda la nascita di un concetto di ragione che faccia saltare il costruttivismo della ragion pura, senza ricadere nell'ontologismo della metafisica dello spirito.

Al confronto con Vico è particolarmente adatto il breve saggio

<sup>2</sup> Cfr. lo studio, divenuto frattanto un classico, di K. LÖWTH, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg, 1968.

<sup>3</sup> G. VICO, *Scienza nuova* (d'ora in poi SN), in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1933, capov. 338.

di Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*<sup>4</sup>, dell'anno 1786. Rispetto alla *Scienza nuova* di Vico, risalta qui naturalmente uno squilibrio per quanto concerne la posizione e il significato delle rispettive opere nel contesto della produzione dei due filosofi. Questo squilibrio viene, però, compensato dal fatto che l'accostamento tra opere non equivalenti permette di fatto un confronto preciso per quanto riguarda la funzione, in relazione alla teoria della coscienza, che viene attribuita alla fantasia (all'immaginazione [*Einbildungskraft*]) nella ricostruzione della genesi della ragione umana. In entrambi i filosofi, la fantasia funge da organo sociale elementare, ed è perciò di centrale importanza dal punto di vista della filosofia della storia.

Da quanto detto risulta il seguente schema espositivo: seguendo il filo conduttore della funzione della fantasia, si porrà dapprima in rilievo come si formi la ragione storica nella *Scienza nuova* di Vico come collegamento tra i modi di comportamento umani guidati dall'affettività e le funzioni simboliche del suo rappresentare (I). Poi, sulla base delle *Congetture sull'origine della storia*, si mostrerà come Kant sviluppi ulteriormente lo stesso principio pragmatico-simbolico in un modo che fa saltare l'universo chiuso delle forme simboliche nel quale rimane imprigionato il concetto vichiano di spirito, e in tal modo dischiude alla ragione storica un orizzonte infinito (II). Infine seguono alcune osservazioni sul concetto di ragione storica nello storicismo del XIX secolo, in particolare in Dilthey, che incorpora il concetto di immaginazione in quello di ragione storica e in tal modo trasforma la filosofia della storia in archeologia del sapere (III).

1. *La trasformazione della metafisica nella Scienza nuova.* Per ricostruire la struttura della *Scienza nuova*, è necessario tener presente lo sfondo storico spirituale in rapporto al quale è sorta la concezione vichiana. Motore del suo pensiero è l'opposizione al cartesianesimo dominante la situazione spirituale del suo tempo, cartesianesimo il cui modello di razionalità doveva sembrare al pensatore educato nella tradizione scolastica e umanistica come una distruzione dello spirito. Nei suoi scritti giovanili in latino Vico tenta, perciò, di tener testa al cartesianesimo. Ciò avviene nel campo della pedagogia attraverso la rivalutazione del concetto di probabile, di

<sup>4</sup> I. KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786 (*Congetture sull'origine della storia*, tr. it. in I. KANT, *Scritti politici di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari, Torino, 1956).

cui si argomenta la centralità per la formazione della mente. Alla rivalutazione del probabile corrisponde uno spostamento nel concetto di ragione, rispetto alla sua riduzione a pensiero puro in Cartesio. Vico vede il nucleo dell'attività della ragione nel rinvenimento di rapporti, nell'«invenio», attività che è di competenza dell'ingegno. Qui, sta, secondo Vico, l'attività creativa vera e propria dello spirito umano, rispetto alla quale al metodo cartesiano spetta tutt'al più una funzione di controllo. In questo modo, topica e retorica si spostano al centro della formazione (*Bildung*) spirituale che rimane legata all'antico ideale della «saggezza pratica». Nel suo scritto programmatico *Del metodo degli studi del nostro tempo* (1708), l'ideale di *Bildung* dell'umanesimo rinascimentale festeggia così il suo tardivo trionfo.

Nel secondo dei due scritti giovanili in latino *Sull'antichissima sapienza degli italiani* (1710), Vico estende la sua opposizione contro il razionalismo cartesiano alla conoscenza della natura. Egli cerca di colpire alla radice il concetto cartesiano di ragione, sostituendo il criterio di verità dell'idea chiara e distinta con il principio della convertibilità di *verum e factum*. Sulla base di questo principio Vico sviluppa una metafisica dello spirito creativo che deve dischiudere all'uomo l'accesso all'essenza della natura. Il passaggio dalla metafisica alla fisica è reso possibile, secondo Vico, dalla matematica, alla quale spetta il compito di mediare tra l'ontologia dei «punti dinamici» e la gnoseologia delle «forme plastiche». In questo senso Vico definisce la geometria come l'unica ipotesi per giungere dalla metafisica alla fisica<sup>1</sup>.

Questa mediazione, secondo Vico, non può certamente essere realizzata dalla geometria analitica dell'età moderna, bensì solo dalla «geometria sintetica» dell'antichità che ripercorre concretamente l'atto creativo dell'origine del mondo in forma di costruzioni intuitive<sup>2</sup>. Il procedimento intuitivo della costruzione geometrica possiede un'affinità strutturale con l'attività dell'ingegno, cosicché a Vico appare possibile riunificare ancora una volta filosofia pratica e conoscenza della natura, topica e geometria nell'unitaria figura di pensiero di una metafisica universale della mente creativa<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. VICO, *Liber metaphysicus* (d'ora in poi LM), in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1953, I, p. 163.

<sup>2</sup> Il contesto storico del concetto vichiano di geometria sintetica è chiarito da D. LACHTERMAN, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, in questo «Bollettino», XX (1980), pp. 10-35.

<sup>3</sup> Per la ricostruzione della filosofia vichiana come metafisica unitaria della mente, cfr. S. Otto, *Giambattista Vico, Grundzüge seiner Philosophie*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1989.

Per quanto imponente possa apparire il progetto sistematico di metafisica della mente rispetto all'ideale metodico del cartesianesimo, i limiti della sua operatività per quanto riguarda la teoria della scienza non sono trascurabili. Ciò vale innanzitutto per la valutazione della capacità operativa della geometria intuitiva come strumento della conoscenza della natura. Qui Vico rimane legato all'ideale pre-moderno della ricostruzione meccanica dei singoli fenomeni naturali. Il passo verso la conoscenza della natura come sistema di leggi universali formulabili matematicamente è al di fuori delle sue possibilità di pensiero. Quanto di residui tradizionalistici ci sia nel pensiero di Vico su questo punto è dimostrato dalla sua considerazione di Galilei come un «meccanico» il cui contributo viene ridotto in questo modo al tipo preteoretico del pensare «ingegnoso» che vedremo personificato alla fine del Rinascimento da Leonardo (LM, I, pp. 184 sgg).

La posizione retrograda di Vico per quanto riguarda la teoria della scienza si esprime anche nel fatto che egli pone come equivalenti i progressi della fisica moderna e le invenzioni delle arti meccaniche nell'antichità e nel Medioevo. La sua fedeltà alla forma di pensiero tipica dell'ingegno ha evidentemente distolto l'attenzione di Vico dal progresso fondamentale che il costruttivismo matematico ha costituito per la conoscenza della natura. Perché solo rinunciando alla intuizione nello svolgimento delle operazioni il metodo matematico riesce a ricostruire la natura nella sua legalità. Questa svolta metodica della razionalità scientifica nei secoli XVII e XVIII non si può più annullare ricorrendo alla dottrina dell'ingegno della poetica del Rinascimento.

L'indiscutibile ritardo nella teoria della scienza ha il suo fondamento nelle difficoltà teoretico-conoscitive da cui è affetto il principio del *verum-factum*. Se si intende il principio in modo puramente costruttivistico nel senso del moderno ideale metodico matematico, come ha fatto più tardi Kant, non vi sono difficoltà di nessuna specie. Queste sorgono solo quando si intende il principio del *verum-factum* ontologicamente nel quadro di una metafisica della natura. Allora la conoscenza della natura naufraga nel carattere fittizio (*Fiktionalität*) degli oggetti matematici che Vico riconosce espressamente e del quale si dà ragione solo sostituendo il principio della costruzione progressiva matematica con il principio della costruzione concreta di figure. In questo modo, però, tutto il peso dimostrativo della conoscenza della natura ricade alla fine sull'intuizione, la cui inaffidabilità fu per Descartes proprio il motivo per lo sviluppo della moderna razionalità metodica matematica. L'appello di Vico all'intuizione e all'immaginazione (*Imagination*), alla costruzione geometrica e all'ingegno, priva la sua metafisica dello spirito della

pretesa universale di verità e conduce, di fronte ai progressi delle scienze naturali matematiche, ad una situazione aporetica che non era più possibile superare con lo strumentario concettuale della topica. Come segno esteriore del fatto che Vico stesso avvertisse come insuperabili queste difficoltà si può considerare il fatto che dei progettati tre libri della sua opera *Sull'antichissima sapienza degli Italiani* egli abbia portato a compimento solo il primo, ossia il *Liber metaphysicus*<sup>4</sup>.

Le aporie della metafisica della mente che sono presenti nel *Liber metaphysicus* trovano nella *Scienza nuova* una soluzione sorprendente e ricca di sviluppi futuri. Il pensiero fondamentale - comparativamente semplice - di questa soluzione è il seguente: se anche l'uomo non può conoscere l'essere della natura perché non l'ha creata, gli rimane comunque l'accesso all'essere della coscienza, poiché questa è un prodotto della produttività storica dell'uomo stesso. Con questa riflessione si era trovata la chiave per avere ragione del problema della metafisica spostandone le pretese di validità. La *Scienza nuova* si può leggere, pertanto, come continuazione della metafisica con altri mezzi, ossia con i mezzi della ragione storica. Nella *Scienza nuova*, la metafisica con altri mezzi, ossia con i mezzi della ragione storica. Nella *Scienza nuova*, la metafisica viene trasformata in storia delle idee, un processo che libera Vico d'un colpo dalla insolubile problematica della fondazione. La storicizzazione della metafisica, il suo farsi «da capo sopra una storia dell'idee umane», come si esprime Vico (SN, capov. 6), ha luogo in forma di logica genetica, in seguito alla quale la metafisica filosofica viene derivata dalla «metafisica poetica» come sua forma preriflessiva<sup>5</sup>.

Il «fare» la storia, cui Vico riconduce la sua conoscibilità da parte dell'uomo, si mostra in questo modo primariamente come

<sup>4</sup> Ho mostrato i limiti relativi alla teoria della scienza della riabilitazione della teoria dell'ingegno rispetto all'ideale di metodo delle scienze naturali matematiche nel mio libro: *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München, 1976. Per coloro i quali vedono nella topica la panacea contro i presunti mancati sviluppi del razionalismo moderno, ciò appare come un «tradimento di Vico». Al contrario, a me pare ora e sempre indispensabile preferire una valutazione differenziata e distanziata per rendere giustizia a ciò che è rimasto veramente vivo nella sua opera. La pretesa di universalità della «filosofia topica» nasce da una metafisica della presenza che è diventata per sempre impossibile a causa del dominio dei segni nell'epoca moderna. Al contrario, la lettura pragmatico-simbolica di Vico offre la possibilità di far emergere la dimensione antropologica del suo pensiero relativo alla filosofia della storia.

<sup>5</sup> SN, capov. 405. Per la trasformazione storico-antropologica della metafisica in storia delle idee come contributo determinante della *Scienza nuova* cfr. F. FELLMANN, *Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vicos «Neuer Wissenschaft»*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1987, pp. 43-60.



processo dello sviluppo spirituale del genere umano, dell'autocostituzione dello spirito, rispetto al quale le azioni dell'uomo sono solo ancora di secondaria importanza. Non come agenti, bensì per così dire come autori, gli uomini hanno prodotto la realtà storica, che, perciò, è primariamente realtà della ragione divenuta storia. Alla storia delle idee spetta pertanto il primato nei confronti della storia degli eventi. Nello sviluppo della mente, nel quale l'umanità crea se stessa come specie razionale, Vico vede l'unica realtà storica autentica, nella quale l'uomo incontra sempre solo se stesso.

La tesi qui sostenuta, della trasformazione della metafisica della mente in storia delle idee, necessita di un'osservazione che chiarisca il rapporto tra *Liber metaphysicus* e *Scienza nuova*. Naturalmente è corretto osservare che nel *Liber metaphysicus* vengono elaborati dei concetti decisivi per la comprensione della *Scienza nuova*. In questo bisogna concordare con coloro che considerano le due opere come un'unità sostanziale. Ma la loro sostanziale unità non può far trascurare il fatto che nella *Scienza nuova* i concetti metafisici acquistano un nuovo valore. Accanto all'identità sostanziale compare in questo modo la differenza funzionale. Il fondamento ontologico della metafisica della mente è sostituito dal principio dell'autoattività (*Selbsttätigkeit*) dell'uomo nella storia, che ora gli permette di rendere tutti i concetti metafisici comprensibili come genetici. In questo modo è obbligata una operazionalizzazione dei concetti metafisici in vista della metodologia della conoscenza storica, la quale - in quanto archeologia del sapere - si basa sul postulato di riconoscere nelle forme presenti della mente le forme anteriori del passato. L'idea metafisica dell'unità del sapere viene trasformata, nella *Scienza nuova*, in metodo genetico, che pone colui che conosce nella condizione di riconoscere tutto ciò che è dato come divenuto. È in questa trasformazione della metafisica della mente, e non nella sua restaurazione, che bisogna cogliere il compimento epocale della *Scienza nuova* di Vico.

La trasformazione della metafisica in storia delle idee avviene nella forma di un'antropologia storica, attraverso la quale Vico può misurarsi con i moderni pensatori della teoria politica del suo tempo, in modo particolare con Hobbes. La costruzione della realtà storica come storia delle idee si basa, nella *Scienza nuova*, su di un concetto empirico dell'uomo, che trasforma sociologicamente la metafisica della mente. Vico articola la produzione delle forme umane del sapere su di un fondamento antropologico: in principio sta l'uomo come essere corporeo che deve affermarsi in un mondo a lui ostile.

L'autoaffermazione dell'uomo ha luogo mediante l'attività della sua fantasia, che produce immagini con le quali l'uomo si dà ragio-

ne dei fenomeni naturali e che allo stesso tempo retroagiscono sul suo comportamento regolandolo<sup>10</sup>. In questo modo le immagini prodotte dalla fantasia si distinguono da puri prodotti dell'arbitrio. In quanto funzioni del comportamento naturale, esse garantiscono la sensatezza dell'agire umano anche laddove l'umanità deve cavarsela senza la guida della Rivelazione divina. Il momento pragmatico e quello simbolico vanno per essenza insieme, e costituiscono l'autonomia della produttività storica dell'uomo. È questa l'originaria intuizione della *Scienza nuova* della struttura antropologica del concetto storico di realtà, intuizione che distingue la filosofia della storia nelle sue origini in modo altrettanto netto dal tipo medioevale della teologia politica quanto dal platonismo rinascimentale. Il «fare» la storia significa per Vico tutt'altro che realizzabilità politica di idee sovratemporali. L'attività dell'uomo che costruisce la storia consiste primariamente nel produrre immagini che si associano in ordini costanti di forme di pensiero e di vita.

In questo senso Vico concepisce la produzione di miti come prototipo di attività storica dell'uomo, nella quale interagiscono con la medesima originarietà, teoria e prassi. Quanto il concetto pragmatico-simbolico vichiano dell'attività storica rappresenti una trasformazione antropologica della metafisica della mente, si può dedurre dalle tre istituzioni «eterni» con le quali, per Vico, inizia la storia di ogni popolo: religione, matrimonio e sepoltura (SN, capov. 333). In quanto i «tre primi principi» della *Scienza nuova*, essi rappresentano l'«umanesimo» che distingue il concetto vichiano del mondo sociale dalla concezione meccanicistica di Hobbes.

La scelta di queste tre istituzioni non è assolutamente casuale. Esse corrispondono alle tre idee della *metaphysica specialis*: Dio, libertà e immortalità. Nella *Critica della ragion pura* Kant le definisce ancora le tre «idee metafisiche» e, in accordo con la tradizione, le riconduce alla natura sovrasensibile della ragione<sup>11</sup>. La concezione vichiana, orientata ad una sociologia del sapere, consiste, invece, nel fatto che le tre idee sono sorte come prodotti della fantasia naturale dell'uomo nel processo della socializzazione. In quanto tali, esse costituiscono la teoria implicita delle tre istituzioni menzionate, la

<sup>10</sup> Il tentativo più completo di ricostruire sulla scorta di Cassirer la teoria vichiana del sapere a partire dal concetto di fantasia risale a D. PH. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca-London, 1980. È merito di Verene aver evidenziato la fondazione della fantasia nella memoria. Diviene così comprensibile come Vico possa attribuire alla *Scienza nuova* il carattere di una «storia ideale eterna». L'idealità della narrazione storica deriva dalla memoria mitica nella quale spazio empirico e tempo empirico vengono colti.

<sup>11</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Milano, 1976, B 260n.

loro forma simbolica. Con ciò Vico apre l'accesso alle preliminari forme sensibili delle idee metafisiche, alle leggi di formazione della ragione, attraverso cui la metafisica diviene interpretabile geneticamente come storia delle idee.

Nel caso della religione e delle sepolture, la corrispondenza tra le tre istituzioni e le tre idee metafisiche è evidente. Vico pensa che l'idea della libertà trovi la sua realizzazione istituzionale nel matrimonio, nel senso che il matrimonio protegge i coniugi dalle casualità della attività sessuale libera, e crea in questo modo lo spazio per un comportamento morale indipendente dagli istinti. Pertanto il concetto di libertà che è qui alla base non ha nulla a che fare con la libera scelta, bensì viene inteso antropologicamente come conformità a regole del comportamento. In tutte e tre le istituzioni, alle immagini che regolano il comportamento dell'uomo prima dell'uso della ragione spetta una funzione guida per la nascita delle idee. Ciò va reso evidente sull'esempio della nascita dell'idea di Dio nell'ambito del comportamento religioso. Il punto di partenza per la coscienza religiosa è costituito da una costruzione ideal-tipica nella quale Vico combina dati geologici (o meglio quelli che ritien esser tali) con costanti antropologiche. Il dato geologico principale è il prosciugamento delle paludi dopo il diluvio universale, per il quale, per la prima volta, avvengono fenomeni atmosferici irregolari, ossia i fulmini. La costante antropologica è costituita dal terrore per l'ignoto e per i fenomeni naturali inspiegabili all'uomo ignaro. La reazione degli uomini ai primi fulmini è di formare rappresentazioni che integrino questi fenomeni nel limitato orizzonte di esperienza degli uomini e, in questo modo, le neutralizzano emozionalmente. Nel caso dei fulmini è così: essi vengono interpretati come segni di un essere di grandezza e di potere sovrumani attraverso i quali questo essere vuole comunicare o comandare qualcosa agli uomini (SN, capov. 379). Il contenuto del comando divino emerge dal comportamento degli uomini, dal modo in cui reagiscono al fenomeno atmosferico sentito come minaccioso: essi si rintanano nelle caverne e sono così costretti ad un modo di vivere che si allontana dal loro originario nomadismo. Sorgono rapporti interumani costanti, e il comandamento che gli uomini credono di sentire nel linguaggio dell'essere celeste, è di osservarli e svilupparli ulteriormente. Così nasce il primo attributo divino, ossia la provvidenza operante nel fatto che la rappresentazione della divinità spinge gli uomini alla stabilità di dimora: Giove come «soter» e «stator» (SN, capov. 379).

In questo intreccio apparentemente fantastico di verità e poesia sono nondimeno presenti intuizioni fondamentali dei meccanismi della sociogenesi e della genesi delle idee, che val la pena di pren-

dere in esame per comprendere la funzione della fantasia nel processo del comportamento e del pensiero umano. L'aspetto relativo alla teoria del comportamento della fantasia si può descrivere come meccanismo di autoregolazione. L'interpretazione per immagini che l'uomo dà del fenomeno naturale insolito e perciò inquietante si ripercuote sul suo comportamento con effetti stabilizzanti. Perché nell'immagine del Dio che parla viene il terrore per i fulmini fissato in forma durevole: la rappresentazione di una forza sovrumana agisce anche quando non si verifica il fenomeno naturale.

Certo l'azione durevole delle immagini presuppone che esse non vengano riconosciute dagli uomini come prodotte da sé. Vico formula il principio qui attivo con le parole di Tacito: «fingunt simul creduntque» (SN, capov. 376). Ciò non ha niente a che fare con i meccanismi dell'impostura dei preti smascherata dall'illuminismo, poiché sono gli uomini stessi che «si lasciano abbindolare» dai prodotti della loro propria fantasia. L'impenetrabilità dei prodotti della propria immaginazione appartiene, secondo Vico, piuttosto all'essenza della forma della fantasia da lui definita «immaginazione corporea», che non ha in sé ancora nulla dell'arbitrio della riflessione. Poiché i contenuti della immaginazione corporea sono già dati dalla natura dell'uomo, essa non si lascia strumentalizzare e manipolare. Essa costituisce la forma originaria della fede, la cui verità sta nella sua funzione socializzante.

All'aspetto sociogenetico della fantasia è strettamente collegato l'altro aspetto della genesi delle idee che, tuttavia, a prima vista non viene così chiaramente alla luce. Il problema che la teoria vichiana della fantasia aspira a risolvere, è il seguente: come da rappresentazioni momentanee, che colgono fenomeni concreti, si costituiscano concetti universali che contengono rappresentazioni astratte di valore. Come possa l'immaginazione, dal terrore degli uomini per i fulmini, produrre l'attributo divino della bontà. A questo punto è necessario un processo di trasformazione, uno spostamento di senso che, grammaticalmente, equivale alla formazione del condizionale. Secondo la formulazione vichiana Dio appare all'uomo come salvatore per il fatto che non lo ha colpito con il lampo, sebbene avrebbe potuto colpirlo (SN, pp. 379, 385). Attraverso questo confronto tra ciò che è dato con il possibile, la fantasia apre al pensiero l'orizzonte dell'ideale, che non si raggiungerebbe tramite il procedimento di mera accumulazione di esperienze. La logica della fantasia si distingue, pertanto, dal principio dell'induzione, per il principio dell'opposizione che è immanente all'immaginazione: ogni immagine produce l'immagine ad essa opposta.

Un'ulteriore peculiarità formale caratterizza la logica della formazione di idee guidate dalla fantasia, che si differenzia così netta-

mente dalla logica della formazione di concetti. La peculiarità sta nel modo in cui la fantasia coglie l'universalità. L'universale della fantasia non si basa sull'astrazione, bensì sulla rappresentazione del tutto per mezzo di una parte significativa. Sull'esempio del cielo lampeggiante lo schema diviene evidente: la fantasia degli uomini naturali coglie nelle immagini per così dire il «momento spaventoso» del guardare, il cielo che simboleggia l'essenza degli dei. L'immagine di Giove che scaglia fulmini diventa contemporaneamente simbolo della sua potenza e della sua bontà.

Il principio qui attivo della rappresentazione costituisce il fondamento della teoria vichiana degli «universali fantastici», che costituiscono la forma preliminare dei concetti astratti. La differenza con i concetti astratti si può anche formulare così: contenuto del concetto scientifico è la legge che caratterizza l'oggetto concepito in tutti i suoi momenti; contenuto dell'«universale fantastico» è la forma che si distingue per la sua pregnanza. Su questa differenza si basa l'evidenza preconettuale del linguaggio del mito che, di conseguenza, viene trattato da Vico come un analogo del linguaggio poetico. I fondatori dei popoli erano «poeti-teologi», perché sulla base della loro immaginazione naturale hanno portato per primi nei fenomeni naturali minacciosi un ordine delle idee. Essere stati sconvolti dalle proprie stesse immagini ed avere formato, nello sconvolgimento, una rappresentazione del soprannaturale, costituisce la «sublimità» della fantasia dei poeti-teologi (SN, capov.376).

Queste argomentazioni basteranno forse a chiarire quali fondamentali intuizioni Vico ricavi dall'analisi della fantasia per la nascita della ragione. Certo la sua prospettiva genetica segna contemporaneamente i limiti che sono insiti nel suo concetto di ragione. La capacità operativa - messa in evidenza da Vico - delle immagini per lo sviluppo e la stabilizzazione del comportamento umano è ottenuta al prezzo dell'imprigionamento della ragione umana nel guscio dell'intuitività (*Anschaulichkeit*). Tutte le possibilità della mente umana sono per lui già contenute nelle immagini dell'inizio. Alla ragione non resta altro da fare che sviluppare la ricchezza degli inizi. Quando la scorta di immagini-guida è esaurita, laddove il loro vincolo è posto in dubbio, la ragione umana, secondo il convincimento vichiano, perde il controllo e cade in uno stato di assenza di orientamento e di imprevedibilità, che la *Scienza nuova* ha efficacemente descritto come «barbarie della riflessione». Di fronte a questa condizione, Vico considera ogni prassi umana inefficace.

Qui comincia l'inesorabile corso della storia, il ritorno agli inizi causato dalle guerre civili, che del genere umano garantisce, se non la felicità, almeno la conservazione.

È fuori discussione che questa forma di teodicea filosofico-sto-

rica non poteva più soddisfare le esigenze che il XVIII secolo poneva al concetto di ragione storica. La prospettiva di progresso della ragione non si poteva più misurare sul metro della immaginazione intuitiva. L'opposizione postulata da Vico tra immaginazione e riflessione, tra intuizione e astrazione, esigeva urgentemente una soluzione mediatrice. Questa consisteva nel porre l'immaginazione stessa come momento costitutivo del sistema aperto della ragione. Questo è il punto sistematico nel quale diviene innegabile il passo dalla assolutizzazione degli inizi di Vico all'apertura kantiana della prospettiva del futuro.

2. *L'illimitatezza della ragione secondo Kant.* Per apprezzare il contributo reso da Kant alla formazione della ragione storica sviluppando ulteriormente il concetto di immaginazione, è necessario schizzare a grandi linee il quadro nel quale si muove il pensiero kantiano relativo alla filosofia della storia.

Come Vico, Kant si fa guidare, nella sua *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*<sup>12</sup>, dall'idea della teodicea. Tuttavia c'è una differenza sostanziale nella rappresentazione dell'obiettivo raggiunto nel quale deve essere dimostrata l'azione della «Provvidenza» nella storia. Per Vico è la conservazione del genere umano, per Kant il progresso continuo verso il dominio della ragione.

Certo il concetto di progresso in Kant non può essere equivocado nel senso del raggiungimento di uno stato terminale della storia definitivo ed inarrivabile. Kant è un pensatore troppo realistico per abbandonarsi a tali concezioni utopiche. Egli intende il progresso come processo infinito di avvicinamento ad uno stato che è prescritto all'umanità mediante i principi della ragion pratica. Partendo dalle domande che l'idea di diritto pone a coloro che sono attivi politicamente, ossia di istituire sulla Terra una comunità, regolata secondo il diritto internazionale, di Stati di costituzione repubblicana, sorge per Kant il problema della filosofia della storia. Esso consiste nella dimostrazione che l'andamento della storia universale, sulle cui deviazioni e vie traverse Kant non si fa alcuna illusione, si dirige verso lo scopo che la ragione esige o, almeno, in linea di principio, non rende impossibile il suo raggiungimento. La giustificazione della storia consiste, pertanto, nel mediare tra l'andamento

<sup>12</sup> I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, 1784 (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, tr. it. in I. KANT, *Scritti politici*, cit.).

naturale degli eventi e le esigenze ideali della ragione. La filosofia della storia ha, secondo Kant, il compito di trovare una prospettiva a partire dalla quale divenga visibile la congruenza di storia e ragione. La dimostrazione della possibilità di una tale congruenza è importante per l'autocomprensione umana, poiché solo così le esigenze della ragione non restano irreali e il loro adempimento non diviene privo di senso.

La mediazione tra storia e ragione non può, tuttavia, aver luogo direttamente, per la via della storia degli eventi. Kant si rendeva conto che gli uomini si fanno sempre guidare dai loro interessi e che, pertanto, ingiustizia e violenza non scompariranno mai dal corso della storia. La storia politica, della quale gli uomini sono responsabili in quanto agenti, rimarrà sempre violenta e primitiva. La mediazione con le esigenze della ragione, pertanto, può aver luogo per Kant solo attraverso il passaggio ad un'altra dimensione della realtà storica. Quest'altra dimensione non nega la realtà della storia politica, ma la integra in un continuo movimento di progresso culturale e sociale. A questo riguardo il primato spetta alla storia della cultura; la storia della cultura funge da realtà storica autentica, dalla quale alla lunga dipende la storia politica.

Kant ha fondato antropologicamente questa priorità della storia della cultura e della storia sociale come storia autentica. Egli concepisce la sociogenesi come «mezzo», ed in verità come l'unico, attraverso il quale viene accelerato, nel processo storico, lo sviluppo delle «disposizioni» dell'uomo (VII, p. 27). Per questa traversa via antropologico-culturale attraverso la psicogenesi, Kant riesce ad avvicinare l'una all'altra storia e ragione. La storia si può così costruire teleologicamente «dal punto di vista cosmopolitico» come un processo naturale che, a lungo andare, costringe gli uomini in determinate forme di vita politica. Kant si rende conto che in questa costruzione della storia come «dottrina teleologica della natura» al singolo spetta un «ruolo molto artificioso», ossia quello dello spettatore che viene sopraffatto dallo sviluppo storico della specie (VII, p. 23).

Kant con la sua concezione del progresso, in quanto a realismo, non è per nulla inferiore alla teoria dei cicli di Vico. Anche Kant non lascia alcun dubbio sul fatto che il processo storico esiga sempre delle vittime e che rimangono dei *deficit* di senso che non possono mai venir annullati. Kant non interpreta, però, i regressi nello sviluppo storico come ritorni agli inizi, bensì come «tentativi» dell'umanità di risolvere il «problema» — a lei assegnato dalla ragione — della istituzione di una comunità di Stati di diritto sulla terra.

La storia viene pertanto pensata come un grande campo di sperimentazione nel quale non si può mai essere sicuri se la generazione di volta in volta vivente superi l'esperimento.

Con la trasformazione del fine della storia in un problema che non si può mai risolvere una volta per tutte, e con l'introduzione che da ciò risulta del «tentativo» come categoria interpretativa dei movimenti storici, Kant fa saltare il cerchio – ancora chiuso in Vico – dell'inevitabile ritorno dell'uguale. All'ampliamento di orizzonte corrisponde un'apertura del concetto di ragione in direzione del futuro, che Kant esprime nella formula: «La ragione non conosce limiti ai suoi progetti». L'illimitatezza della ragione storica non corrisponde al concetto della ragion pura, per il quale l'autolimitazione rappresenta il momento essenziale. L'illimitatezza dei suoi progetti, attribuita alla ragione storica, reca una dinamica nel concetto di ragione che non si può fondare con la «critica della ragion pura». Con ciò acquista valore, nella cornice della filosofia della storia kantiana, la dimensione antropologica dei desideri, che spingono sempre la ragione oltre se stessa.

Il concetto dinamico di ragione, che guida le riflessioni kantiane di filosofia della storia, trova nel suo breve scritto: *Congetture sull'origine della storia*, il suo fondamento antropologico<sup>11</sup>. Qui Kant sviluppa, sul filo conduttore degli inizi paradisiaci degli uomini, una storia ideal-tipica dello sviluppo della ragione umana, che si può confrontare con la concezione vichiana. Come Vico, Kant ascrive all'immaginazione una funzione costitutiva nel dispiegamento della ragione umana. Come punto di partenza prende l'uomo come essere sensibile guidato dall'istinto, che vive in piena armonia con il suo ambiente. L'immaginazione, che distingue l'uomo dall'animale, si afferma come deviazione dal vincolo istintuale. In questa costruzione antropologica del concetto di ragione è degno di nota che l'immaginazione non venga più interpretata sostanzialisticamente come facoltà propria, bensì funzionalmente, come un esimersi dei sensi dalla guida dell'istinto. Con tale esimersi dei sensi dall'istinto si apre per l'uomo un mondo come quintessenza della totalità di oggetti, a differenza dell'ambiente degli animali dominato da obiettivi pulsionali.

Kant ha descritto il passaggio dall'esistenza animale a quella umana a diversi livelli come quattro gradi nello sviluppo della ragione, nei quali è ogni volta il superamento del limite, in forma di immaginazione, a dare l'impulso decisivo. Il meccanismo si può ben ricostruire nel primo grado della ragione. Esso concerne l'amplia-

<sup>11</sup> Per la ricostruzione dello scritto kantiano come trasformazione del mito del peccato originale nella direzione della filosofia della storia cfr. F. GNIFFKE, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos in Kants Mutmaßungen über den Anfang der Menschengeschichte*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1984, pp. 593-606.



mento dell'offerta di cibo oltre gli obiettivi pulsionali imposti dall'istinto, che conduce alla costituzione del mondo oggettuale. L'iniziale minima deviazione dall'istinto naturale, che si esplica nell'atto del paragonare, porta ad un inaspettato risultato ambivalente. La coscienza destantesi della libertà rispetto a obiettivi pulsionali fissi viene sentita come «privilegio» (*Vorzug*) con «compiacimento» (*Wohlgefallen*), ma produce tuttavia al contempo un sentimento di «paura e angoscia» di fronte alla pretesa eccessiva dell'uomo per la molteplicità improvvisamente apertasi dell'offerta di oggetti possibili per il suo desiderio (VIII, p.112). Qui subentra qualcosa come un'astuzia dell'immaginazione, che traspone l'atto originario dell'allontanamento dalla natura su un piano più alto per l'adempimento della natura razionale. Perché di fronte alle possibilità aperte dall'immaginazione, l'uomo è posto e costretto nella condizione di costruirsi, attraverso tentativo ed errore, un mondo proprio di oggetti.

Ancor più chiaramente viene alla luce il meccanismo dialettico dell'immaginazione nel secondo grado della ragione, che descrive la nascita dell'eticità. All'inizio c'è nuovamente la trasgressione dal vincolo istintuale del comportamento animale mediante l'immaginazione. Essa porta all'incremento del piacere sessuale e dei suoi oggetti oltre la misura necessaria per la procreazione. Nell'effetto, però, la deviazione dall'istinto va nella direzione opposta all'impulso, deviate dalla natura, dell'incremento del piacere: la rappresentazione produce forme di piacere di maggiore durata della brama animale. Questo è, antropologicamente, il momento in cui nasce l'eticità, il dominio della ragione sulle pulsioni.

La ricostruzione di questi due primi gradi della ragione può bastare per chiarire secondo quale schema Kant si sia rappresentato la autocostituzione di questa con l'aiuto della immaginazione. Se si confronta il modello kantiano con la funzione della immaginazione descritta da Vico, balza agli occhi una differenza sostanziale. Per Vico, la fantasia produce immagini che si ripercuotono con effetti stabilizzanti sul comportamento degli uomini. Kant, invece, definisce l'immaginazione in modo più elementare come il superamento del vincolo istintuale, come liberazione dal meccanismo reazione-stimolo, attraverso il quale viene dischiuso l'orizzonte di esperienza specificamente umano. Da questa differenza di funzione nella descrizione della immaginazione, dipende il fatto che Kant apra alla ragione, su di un fondamento antropologico, un orizzonte di possibilità che resta ancora precluso al concetto vichiano di mente. Perciò non può sussistere alcun dubbio sul fatto che Kant, nella sua concezione della ragione storica, includendo la dimensione del futuro vada oltre Vico di un passo decisivo.

Misurato sulla concezione antropologica della ragione storica, il concetto kantiano di ragion pura si rivela nella *Critica* come astrazione. Ad essa manca la motivazione che sola rende comprensibile come la ragione giunga a produrre «idee». «Ragion pura» deve dunque essere considerata come concetto-limite della teoria della conoscenza che lascia dietro di sé la ragione concreta dalla quale è nata. È l'immaginazione che costituisce, relativamente alla teoria della coscienza, il centro dei processi concreti della ragione. Essa trasforma il momento patologico del desiderio nella dinamica dei superamenti del limite che costituiscono l'essenza della ragione. In questo senso elementare Kant parla di «ragione che muove in modo irresistibile» («unwiderstehlich treibender Vernunft», VIII, p.115). La ragione che muove non è «pura», ma la sua non-purezza non rappresenta alcun disturbo da eliminare, bensì appartiene alla dinamica del desiderio, della quale la ragione deve essere interpretata antropologicamente come rappresentazione.

Le conseguenze relative alla filosofia della storia della concezione antropologica della ragione si possono rilevare nelle *Congetture sull'origine della storia*, nella implicita critica a Rousseau, che è da annoverare tra le più importanti intuizioni kantiane di teoria della cultura. La valutazione negativa di Rousseau della prima fase dello sviluppo dell'umanità come storia di decadenza fino all'affermazione del contratto sociale viene posta in discussione nella sua premessa dalla fondazione antropologica della ragione di Kant. La premessa è nella costruzione rousseauviana dello stato di natura che, come stato ideale prestorico, deve essere contrassegnato dalla unità di felicità e libertà dell'uomo. Il concetto antropologico kantiano di ragione, secondo cui attraverso l'azione dell'immaginazione il sottrarsi agli istinti implica già sempre la perdita della felicità, smaschera «l'uomo naturale» di Rousseau come concetto in sé contraddittorio. Infatti non si può attribuire all'uomo la libertà che lo distingue dall'animale e contemporaneamente restar fedeli alla felicità guidata dagli istinti. L'esimersi dall'istinto è necessariamente legato a inquietudine e bisogno, e ciò fa dell'uomo un essere già da sempre storico.

Attraverso la critica al concetto dell'uomo naturale, l'abbandono dello stato di natura lamentato da Rousseau come una sorta di peccato originale appare agli occhi di Kant in un'altra luce. Il presunto peccato originale non è stato null'altro che l'inevitabile passo dall'esistenza animale a quella umana. L'essere-uomo è definito dall'abbandono della mancanza di tensioni dell'esistenza animale, e attraverso ciò la storia è legittimata in tutte le sue fasi. In ciò Kant concorda contenutisticamente con la posizione di Vico, il cui realismo antropologico degli inizi della storia non ha niente in comune con l'idealismo della teoria dello stato di natura di Rousseau.

È senz'altro la forza della concezione kantiana il fatto che egli, al di là della concordanza con la costruzione vichiana degli inizi della storia, compia un ulteriore passo essenziale in direzione della ragione storica. Ciò accade con l'aiuto dell'idea rousseauviana dello stato di natura da lui smascherata come contraddittoria. Perché se anche la concezione paradisiaca dello stato di natura si rivela un'illusione, il concetto antropologico kantiano di ragione mostra al contempo che si tratta di una illusione necessaria, che scaturisce proprio dall'immaginazione, la cui azione rende impossibile per l'uomo la condizione paradisiaca. Perché è nella natura della immaginazione che l'uomo senta come mancante il suo stato presente e lo trascenda attraverso l'idea di un compimento paradisiaco. In questo modo lo stato di natura rousseauviano, che Kant riduce a «creatura dell'immaginazione», diventa l'idea regolativa per la «ragione inarrestabile che spinge allo sviluppo delle capacità presenti nell'uomo» (VII, p. 115). Questo non è un ritorno inintenzionale del mito nell'Illuminismo, bensì l'intuizione della sua indispensabilità per la conservazione e lo sviluppo della ragione storica<sup>14</sup>. Kant vede nella nostalgia per una condizione priva di storia una rappresentazione necessaria senza la quale l'uomo dispererebbe a causa della costituzionale contraddittorietà del suo spirito.

Con questa svolta, Kant riesce a rendere la dimensione del futuro, scotomizzata in Vico, un momento essenziale della ragione storica, senza rimanere vittima di un idealismo utopico della storia. Mentre Vico descrive l'inizio della storia ancora in senso del tutto realistico come epoca dei miti, Kant pone in risalto il carattere mitico della rappresentazione degli inizi. In tal modo, Kant compie la svolta trascendentale per la ragione storica, che consiste nel fatto che storia è essenzialmente coscienza della storia: i mitici inizi vichiani della storia diventano in Kant teoria del mito immortale degli inizi. Sono in tal modo esaurite le possibilità aperte su di un fondamento antropologico per la ragione storica nel XVIII secolo. Quale percorso fosse ancora da compiere sulla via per la ragione storica nel XIX secolo, lo accenneremo brevemente in alcune osservazioni conclusive.

<sup>14</sup> La critica kantiana a Rousseau nella *Conjecture* come epoca nella storia della riabilitazione nella riabilitazione nella filosofia della storia del mito da Vico a Sorel ha trovato la sua competente descrizione in H.R. JAUB, *Mythen des Anfangs: Eine geheime Sehnsucht der Aufklärung*, in ID., *Studien zum Epochenwandel der Ästhetischen Moderne*, Frankfurt a.M. 1989, pp. 24-66.

3. *Coscienza storica*. Le filosofie della storia del XVIII secolo non esauriscono tutte le possibilità di razionalizzazione della storia. Già Kant, nella sua *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, segnala che in futuro dovranno essere fatti altri tentativi per interpretare la storia «da un altro punto di vista» (VIII, p. 30). Il mutamento di punto di vista annunciato da Kant si verifica in grande stile nel XIX secolo. La costruzione filosofica della realtà storica non risulta più dalla prospettiva dall'esterno dello spettatore, bensì viene riferita al soggetto storico, nel quale agire e conoscere costituiscono un'unità storicamente mediata. In questo modo è compiuto il passo verso la «coscienza storica», nel quale la ragione storica appare nella prospettiva del soggetto storico.

La costituzione della coscienza storica pone una nuova categoria al centro della riflessione relativa alla filosofia della storia: la continuità del sapere storico. Come si può vedere dall'*Istorica* di Droysen, la continuità dello sviluppo storico sul piano della coscienza diventa la questione centrale della filosofia della storia, perché dopo le esperienze dei capovolgimenti storici e la connessa perdita di valore di tutti i sistemi normativi, solo la storia stessa può conferire stabilità alla ragione. La continuità necessaria per l'auto-costituzione della coscienza storica non può certo essere raggiunta sul piano della storia degli eventi. La registrazione fedele di tutti gli eventi del passato renderebbe al contrario impossibile la costituzione della ragione storica, soffocherebbe la coscienza storica nell'oggettivismo dei fatti. La formazione della coscienza storica richiede piuttosto distanza rispetto alle realtà del passato, essa deve cercare la continuità nell'intricato e inafferrabile mutamento dei fatti.

Con la necessità di superare l'oggettivismo per puntare su di un concetto praticabile dal punto di vista della teoria della coscienza della continuità storica, entra ancora in gioco la fantasia. Certo ora non più nella sua funzione antropologica basilare come liberazione dall'istinto, bensì ad un livello più alto nella sua funzione di metodologia della storia, come liberazione dalla fatticità. Pertanto, la ragione storica, nell'*Istorica* del XIX secolo, assume la forma della coscienza storica, che pone l'uomo nella condizione di tener presente la storia come processo di formazione di significato. Perché solo in forma di significati, di «pensieri», come si esprime Droysen, la continuità della storia si fa salvare per la coscienza storica. In questo modo la storia è sempre più un'immagine fedele del passato; essa diventa l'immagine in cui l'uomo conosce se stesso.

Naturalmente la coscienza storica può anche non essere una

pura «immagine della fantasia» che sostituisce la comprensione con l'illusione della partecipazione al passato<sup>15</sup>. L'immediatezza del passato rimane preclusa ai posteri. Ciò non esclude, però, la funzione della fantasia nel processo della conoscenza storica: perché la conoscenza storica giunge solo fin dove lo storico riesce a scoprire nel passato «in un certo qual modo l'immagine di se stesso», secondo la formulazione di Droysen<sup>16</sup>. La connessione – costitutiva per la coscienza storica – di conoscenza storica e autoconoscenza si basa su forme di mediazione simbolica che Droysen, nella sua teoria delle forme di interpretazione delle fonti storiche, ha sviluppato nei suoi tratti fondamentali.

La rappresentazione simbolica, nella quale si incontrano passato e presente della coscienza storica, viene certo presentata in Droysen ancora nel senso hegeliano dell'assolutismo di una verità sovrastorica. Ciò ha per conseguenza che il concetto droyseniano di continuità venne altrimenti interpretato, in Dilthey e nei suoi seguaci, nel senso del pluralismo delle storie. Qui si dispiega il vasto campo di uno strato ancora ampiamente inesplorato della realtà storica, la cui indagine richiede nuove forme di fantasia storica; forme scettiche, che pongono lo storico nella condizione di percepire la sostanziale ambiguità e contraddittorietà delle immagini e renderla feconda per concepire la storia come stratificazione di storie. In questo modo è segnata la successiva grossa tappa sulla via verso la ragione storica, che Vico e Kant, per primi, avevano imboccato, introducendo la fantasia nel concetto della ragione storica.

FERDINAND FELLMANN  
[tr. di Margherita Romano]

<sup>15</sup> J.G. DROYSEN, *Historik*, hrsg. v. R. Hübner, München-Berlin, 1937, p. 26.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 287.