

VICO E DILTHEY.

LA STORIA DELL'ESPERIENZA UMANA COME RELAZIONE FONDANTE DI CONOSCERE E FARE *

I. È indubbio che sia possibile rintracciare, nelle argomentazioni diltheyane tese a determinare la dimensione gnoseologica e pratica del mondo della storia, spunti e temi che ci riconducono all'immissione, da parte di Vico, del problema della « coscienza storica » nel mondo moderno. Un tale sforzo di individuazione dovrà necessariamente andare al di là della genericità con cui, molte volte, la letteratura critica ha affrontato specificamente il rapporto Vico-Dilthey e superare i limiti di un ricorso poco problematico e analiticamente scarno a un *topos* storiografico che si restringe a una generale consonanza di concezione storica della natura umana o di essenza storica del mondo. Per questo, sarà opportuno esporre, interpretare e significativamente raggruppare i riferimenti testuali attraverso i quali Dilthey cerca di richiamarsi ai nodi essenziali della filosofia vichiana, tenendo, comunque, costantemente presenti — sia pur sullo sfondo della trattazione — le linee direttrici della ispirazione centrale dello « storicismo » diltheyano: la critica della ragione storica e la comprensione delle oggettivazioni della vita, intesa come « *totalità produttiva* » (*verum et factum*) della prassi umana.

L'atto del comprendere (*Verstehen*) si converte nei movimenti di formazione dello spirito nel mondo storico-sociale e, per questa via, si coglie il « nesso di comunanza » tra soggetto conoscente, complesso di soggetti produttori di oggettivazioni, oggettivazioni stesse. Da questo punto di vista — ci pare possa essere questa la *Frage* di fondo che caratterizza questo approccio allo studio del nesso Vico-Dilthey — l'identità diltheyana (che fonda la stessa conoscenza sto-

* Comunicazione presentata al Convegno Vico-Venezia (Isola di S. Giorgio Maggiore, 21-25 agosto 1978).

rica) tra colui che conosce i processi storici e colui che in questi agisce, può ben ricondursi, sia pur in un ambito di riferimenti più teoretici che *stricto sensu* storiografici, alla fondamentale ipotesi vichiana della convertibilità di prassi e conoscenza.

II. Quando Dilthey nell'*Einleitung*, ponendo come obiettivo della sua ricerca la « fondazione » di nuovi strumenti per lo studio della società e della storia, vuole criticare le premesse « metafisiche » tanto della filosofia della storia, quanto della sociologia, individua in Vico una delle fonti principali della prima di queste « scienze ».

« L'origine dell'una di queste scienze risiede nell'idea cristiana di una interna connessione di una educazione progressiva nella storia dell'umanità. Clemente e Agostino la prepararono, Vico, Lessing, Herder, Humboldt, Hegel la condussero a compimento. Essa, ancora oggi, sta sotto il potente impulso che ha ricevuto nell'idea cristiana di una generale educazione di tutte le nazioni attraverso la Provvidenza e di un regno di Dio che così si realizzerebbe »¹.

Potrebbe, così, sembrare che Dilthey voglia annoverare Vico nel filone della filosofia cristiana della storia, creando un legame significativo che, non a caso, riconduce tanta della metafisica occidentale da Agostino fino a Hegel. Ma il problema ha bisogno di maggiori approfondimenti, a partire dalla definizione che Dilthey dà della stessa filosofia della storia.

« Per filosofia della storia io intendo una teoria che tenta di conoscere la connessione della realtà storica attraverso un nesso corrispondente ad una unità di principi collegati. Questo dato caratterizzante dell'unità del pensiero è inseparabile da una teoria che proprio nella conoscenza della connessione della totalità trova il suo compito distintivo. Perciò la filosofia della storia ha trovato questa unità, ora in un piano del corso storico, ora in un pensiero fondamentale (un'idea), ora in una formula o in una combinazione di formule che esprimono la legge dello sviluppo »².

In questo senso non ci sembra che Dilthey sia molto lontano da alcune delle più recenti e accreditate letture critiche della filosofia vichiana. Pur rimanendo ancora aperto — e non è qui la sede per riproporlo — il dibattito sulla finalizzazione « metodologica » ovvero

¹ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, vol. I, Stuttgart - Göttingen, 1966, p. 90. D'ora innanzi si citerà con la sigla GS.

² *Ivi*, p. 93.

« teologico-metafisica » della *nuova scienza*, è chiaramente individuato da Dilthey il punto d'incrocio che in Vico (e in generale in tutta la seconda fase di *crisi* della metafisica classica) si palesa tra fondamento teologico della filosofia della storia e determinazione di un autonomo ambito di costruzione del mondo storico-umano delle nazioni. Ma, per meglio chiarire questo passaggio, è utile cogliere, sia pur sinteticamente, il significato che la storia della metafisica assume nella elaborazione diltheyana di una moderna teoria del sapere fondata sulle scienze dello spirito³.

Le tappe attraverso cui Dilthey scandisce la storia della metafisica — e di cui qui non è possibile dare analiticamente conto — che si condensano nel secondo libro dell'*Einleitung*, sono significativamente incardinate lungo un percorso teorico e storiografico che è quello del processo di autodeterminazione di ambiti oggettuali e istanze metodologiche peculiari delle scienze dell'uomo, un processo che si connette alla concomitante opera di demolizione di ogni riduzione metafisica dell'esperienza storico-umana a principi unificanti e totalizzanti, tanto derivanti dalla filosofia della storia, quanto dal naturalismo scientifico e dal positivismo. Una tappa fondamentale, all'interno di questa storia « critica » della metafisica, è costituita dal lento ma costante processo di « secolarizzazione » della storia che prelude alla decisiva, essenziale scoperta della coscienza storica a cavallo tra i secoli XVIII e XIX. A partire da Agostino, dove il decorso della storia mondana è subordinato al disegno unitario della *civitas Dei*, per passare attraverso la « metafisica medioevale dello spirito » che riuscì a fornire una più rigorosa base teorica all'originaria ispirazione agostiniana, per giungere al *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet, ove si perviene ad una più accurata teorizzazione, tanto della connessione causale, quanto del concetto di « spirito generale delle

³ È utile ricordare, sia pur sinteticamente, l'atmosfera spirituale e le istanze culturali che s'intrecciano negli anni nei quali Dilthey elabora temi e abbozzi di ricerca che confluiranno nell'*Einleitung*. Sono gli anni, cioè, in cui maggiormente appaiono connessi il problema della fondazione delle *Geisteswissenschaften* e quello dell'analisi storica e sistematica dello sviluppo delle scienze; significativa, perciò, diviene, da un lato, la ricognizione delle fonti della metafisica (dal suo sviluppo al suo declino) e del « sistema naturale delle scienze dello spirito ». L'istanza antimetafisica, tuttavia, si collega alla tematica della teoria del sapere scientifico emergente dal confronto serrato che Dilthey apre con il positivismo. « Dilthey » — scrive Groethuyssen — « è pieno della coscienza scientifica dell'epoca. Questa coscienza giungeva ad essere predominante lottando con i sistemi metafisici precedenti. La scienza pura in contrasto ad ogni metafisica: questa è l'idea che in primo luogo determina la concezione di Dilthey » (cfr. *Wilhelm Dilthey*, in « Deutsche Rundschau », 1913, p. 78). Ma per una più ampia trattazione del problema della metafisica in Dilthey ci sia consentito rimandare al nostro *Scienza e filosofia in Dilthey*, Napoli, 1976 (in particolare cfr. i capp. II e III del primo volume) dove è anche articolatamente discussa la letteratura critica sull'argomento.

nazioni » (*Begriff von nationalem Gesamtgeist*): questi i momenti che precedono l'opera immane di mediazione tra « filosofia teologica della storia » e tentativi di spiegazione « scientifica » delle individualità storiche autonome che emergono da un mondo sempre più umanizzato e sottratto al « metafisico gioco d'ombre ». Opera di mediazione che inizia col secolo XVII, si sviluppa nel XVIII, trova apparenti soluzioni (in Hegel e in Comte) che sostituiscono alle vecchie entità metafisiche o quelle della « ragione universale » e dello « spirito del mondo » o quelle della metafisica naturalistica della storia e della gerarchizzazione delle epoche agli stati di conformità del genere umano rispetto alla regolarità dello sviluppo delle scienze fisico-naturali ⁴.

Dilthey individua in Vico uno di quei pensatori (insieme a Turgot, Lessing, Herder) preoccupati di razionalizzare, da un punto di vista filosofico, il nesso tra lo spirito delle nazioni e il senso generale del corso storico.

« *I Principi di una scienza nuova* del Vico lasciano sussistere i contorni esteriori della filosofia teologica della storia: tuttavia, all'interno di questa immane costruzione, si è collocato il suo positivo lavoro — una reale ricerca storica con intento filosofico — nella storia degli antichi popoli e ha seguito il problema dello sviluppo storico dei popoli e delle epoche di questo sviluppo comuni a tutti i popoli » ⁵.

Lenti, ma inarrestabili processi di trasformazione subisce, nel corso del secolo XVIII, « l'idea di un piano unitario degli avvenimenti storici », ma non nel senso di una completa rinuncia ad una intuizione « generale » del processo storico, ma in quello di una generale connessione, necessaria, di questa intuizione con la corposa realtà del materiale storico prodotto dagli oggetti reali del mondo umano: i popoli, le scienze, le istituzioni, i sistemi culturali.

« Dall'ambito della scienza universalmente valida della connessione dell'universo conforme a leggi, venne il concetto della solidarietà e del progresso del genere umano... Anche se le epoche successive lo limitarono e lo determinarono ulteriormente, tuttavia era stata conseguita una idea-guida, dimostrabile in determinati limiti, per la scienza storica » ⁶.

L'antico edificio metafisico non poteva trovare più il suo cemento nel « corpo mistico » medioevale, ma in nuove idee direttrici, pur

⁴ Cfr. i capp. XV e XVI del primo libro dell'*Einleitung* (GS, I, pp. 93-109).

⁵ *Ivi*, p. 99.

⁶ W. DILTHEY, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, in GS, vol. III, p. 223.

sempre scaturenti dal fecondo impatto con la realtà storica: l'autonomia della ragione, la « solidarietà » tra le nazioni, lo « spirito di potenza », la sovranità della conoscenza scientifica.

Anche in questo grandioso lavoro, Vico trova, ad avviso di Dilthey, un posto ben preciso. Era necessario identificare una rigorosa base metodica per quella che indubbiamente era la fondamentale *Frage* storiografica del secolo XVIII.

« Dai concetti dell'unità del genere umano, dalla connessione dei fenomeni culturali in ogni epoca, dallo sviluppo della grande civilizzazione del presente, derivò anche il compito di descrivere la *linea* del processo che conduce dalla barbarie delle condizioni primitive alla costruzione delle grandi monarchie, alla formazione di una scienza universalmente valida, all'illuminismo e ai buoni costumi... Tutti gli storici dell'illuminismo sono tra loro apparentati nei tratti fondamentali. Per tutti il fine del movimento storico risiede nell'indipendenza della ricerca scientifica, nella tolleranza, nell'illuminismo religioso, nell'arte stilisticamente compiuta e nella nuova libertà dell'uomo di dispiegare la sua personalità... Come il genere umano — attraverso la follia, l'illusione e le confusioni passionali — sia salito, di grado in grado, a questo livello di civiltà: questo è il punto di vista dal quale ogni sezione della storia viene trattata dagli storici »⁷.

E se Voltaire rappresenta il momento più esplicito di « rottura » con la storiografia teologica di Bossuet, guidato, da un lato, dalla ottimistica fiducia nel progresso del genere umano sulla base di una unificazione del sapere del tutto nuova e, dall'altro, dallo « spirito critico » (*Geist der Kritik*) che apriva spregiudicatamente inesplorati orizzonti alla analisi della materia storica del passato⁸, tuttavia ancora molta strada era da percorrere perché la dirompente soggettività dello storico, finalmente divenuta libera, potesse armonizzarsi, in senso rigorosamente scientifico, con l'inesauribile oggettività del mondo storico. Era, dunque, necessario porre le basi di un articolato, e metodologicamente indipendente, sistema di scienze umane che potesse superare il mero stadio di recezione della molteplicità delle forme storiche, che fornisse strumenti di comprensione delle diverse

⁷ *Ivi*, pp. 230-231.

⁸ È interessante osservare come Dilthey, pur sottolineando l'enorme novità rappresentata dalla critica storica di Voltaire, ne indichi anche la discontinuità e lo scarso rigore. Anzi, per Dilthey, Voltaire è « molto al di sotto della profonda critica combinatoria di Vico » (*ivi*, p. 232).

In una lettera all'amico Yorck del 1896, discutendo dei rapporti tra metodi di spiegazione dei fenomeni storici e metodi comparativi tipici della linguistica e della mitologia, Dilthey introduce il tema dell'analogia con esplicito riferimento a Vico (cfr. *Briefwechsel W. Dilthey und P. Yorck von Wartenburg*, Halle, 1923, rist. Hildesheim-New York, 1974, p. 206).

forme di associazione civile e di ordinamento politico, che desse salda base teorica e sufficiente struttura metodica ai procedimenti comparativi.

«Era necessario proseguire lungo la via tracciata da Vico, Grozio, Bodin. E fu Montesquieu, innanzitutto, ad abbracciare questo compito»⁹.

Ci pare, così, che, più che affidare la lettura del rapporto Vico-Dilthey ad una generica appartenenza a un *tipo* filosofico — quello che, in contrapposizione alla scienza naturale, si concentra sugli studi storico-sociali e sul mondo umano¹⁰ — o a fragili comparazioni storiograficamente poco utilizzabili¹¹, possa essere più adeguato impiantare il confronto proprio a partire dall'uso che Dilthey fa della opera di Vico nella ricostruzione di un processo (che è innanzitutto storico) di fondazione delle *Geisteswissenschaften*.

«L'analisi comparativa delle istituzioni» — ha scritto Georges Gusdorf — «dei sistemi giuridici e politici, delle lingue e delle letterature, delle mitologie, permette di porre in luce le grandi linee di una verità in divenire... Fino a quel momento le filosofie cercavano la loro materia di riferimento nella teologia o nelle scienze esatte, nella fisica o nella matematica; Vico riflette sul fenomeno totale della cultura, di cui cerca di giustificare lo sviluppo storico... Il mondo delle nazioni, pazientemente analizzato, ci svelerà, dunque, molto meglio del mondo delle scienze, il segreto dei destini umani»¹².

È indiscutibile che la scienza storica — nella convinzione di Dilthey — ha bisogno di riferirsi a un'idea di «connessione» della realtà del mondo storico-sociale, anche quando abbandona schemi e modelli fissati alla filosofia metafisica della storia e abbraccia una

⁹ GS, III, p. 233. Ma, osserva Dilthey, anche in un altro rilevante ambito Vico aveva anticipato l'opera di Montesquieu: in quello del pensiero politico. «Egli cerca le forze psichiche e morali sulle quali riposa la conservazione di una determinata forma di governo, egli riconosce la loro diversità nei governi dispotici, aristocratici, democratici e monarchici. Le forme principali di costituzione nascono e si conservano attraverso la forza dei corrispondenti tipi dello spirito generale. Vico qui lo aveva preceduto» (*ivi*, p. 234).

¹⁰ Cfr. H. A. HODGES, *Vico and Dilthey*, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, Baltimore, 1969, p. 439.

¹¹ Hodges crede di individuare caratteristiche affini ai due pensatori nella utilizzazione della biografia come forma storiografica (da un lato il *Leben Schleiermachers*, dall'altro il *De rebus gestis Antonii Caraphei*) e nei comuni generici interessi per l'arte e l'estetica (cfr. *art. cit.*, p. 440).

¹² Cfr. G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines*, Paris 1960 (tr. it., Bologna, 1972, p. 410). E, più in là, lo studioso francese afferma, pur avvalorando il *topos* di un Vico «solitario e mistico», che «l'analisi strutturale della storia abbozza una vera enciclopedia comparata delle scienze umane».

« teoria del progresso storico » che segua la *dinamica* storica della società e il susseguirsi di uno *status societatis* rispetto all'altro. Resta, tuttavia, l'impossibilità, secondo Dilthey, di « dedurre direttamente dalla realtà storico-sociale una legge generale di questo progresso » tale da garantire una rigorosa determinazione; e questo innanzitutto perché si dovrebbe, in astratto, possedere, fin dall'inizio, « relazioni tra formule esprimenti ciascuna l'insieme di un certo *status societatis* », da cui, poi, far derivare la legge unitaria del progresso o, addirittura, possedere una unica formula capace di esprimere globalmente l'insieme dei nessi causali. Ma se l'analisi delle relazioni del mondo storico-sociale ha bisogno di far ricorso ai metodi dell'esperienza, allora non si può non partire dai « nessi particolari » e dalla loro scomposizione.

« Lo studio dell'individuo come unità di vita nella *Zusammensetzung* della società è la condizione per l'indagine degli stati di fatto che, per astrazione, possono essere *separati* dall'interazione di queste unità di vita nella società; soltanto a partire dal dato fondamentale dei risultati dell'antropologia, attraverso le scienze teoretiche della società nelle loro tre classi principali — l'etnologia, le scienze dei sistemi culturali, quelle dell'organizzazione esterna della società — il problema della connessione tra gli stati successivi della società può essere gradatamente avvicinato a una soluzione »¹³.

Si tratta, come si vede, della essenziale funzione affidata alle « scienze dello spirito » nei processi di comprensione dei fenomeni della vita storico-sociale. Una funzione che, nella filosofia della storia, poteva ancora muoversi lungo una direttrice tesa a determinare il *corpus* delle « verità effettive », ma che già veniva indicando tutta la fecondità di una visione complessiva della relazione tra le scienze, quale doveva poi porsi nella costruzione della « scienza storica moderna ».

« Vico, Turgot, Condorcet, Herder erano, in prima linea, cultori di storia universale da un punto di vista filosofico. La visione complessiva attraverso la quale essi combinavano le scienze l'una con l'altra — come per Vico la giurisprudenza e la filologia, per Herder le scienze naturali e la storia, per Turgot l'economia politica le scienze naturali e la storia — ha per prima aperto la via alla moderna scienza storica »¹⁴.

Non sono numerosi — nel complesso dell'opera diltheyana — gli altri luoghi nei quali è possibile individuare riferimenti alla filo-

¹³ Cfr. GS, I, p. 111.

¹⁴ *Ivi*, p. 112.

sofia e, in generale, all'opera di Vico. Spesso, in tali riferimenti, ritorna la collocazione di Vico tra i fondatori della tematica dell'evoluzione storica delle nazioni, lungo una tradizione filosofico-culturale che si snoda da Polibio a Machiavelli, fino a Herder e allo stesso Hegel¹⁵. Ma, al fondo di questa pur generica osservazione, resta il riconoscimento centrale che Dilthey attribuisce al pensiero vichiano: il senso dell'unità del corso storico percepito sempre a partire dall'articolazione delle unità individuali della vita storica. A conclusione delle pagine che Dilthey dedica a Sebastian Franck (all'interno di quel grandioso affresco che è la *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*), si può leggere un preciso accostamento tra il teologo-storico tedesco e Vico, proprio sulla base di una affine concezione della storia.

« Egli considera la connessione della storia, per così dire, nel senso della profondità. Egli indaga come dalle forze sempre attive si producano le forme della vita storica. Come nella sua sensibilità è affine a Schlosser, così lo è, per questa grande intuizione, a Giovanni Battista Vico »¹⁶.

Ci pare, così, che l'interesse diltheyano per il pensiero di Vico sia dettato non soltanto dalla individuazione di fecondi germi del robusto tronco dello storicismo e della coscienza storica moderna¹⁷, né soltanto da una ricostruzione storiografica della moderna filosofia della storia che vede proprio in Vico uno degli essenziali momenti di transizione dalla metafisica classica. Esso è dettato anche, e in ma-

¹⁵ Cfr. *Die Jugendgeschichte Hegels*, in GS, IV, Stuttgart-Göttingen, 1968⁴, p. 160. Anche negli appunti e schemi per le lezioni di storia della filosofia, ristampati nel 1949 dal Gadamer, vi è un richiamo all'opera vichiana nelle pagine introduttive alla sezione dedicata al secolo XVIII e all'epoca dell'illuminismo. Il dato significativo che caratterizza questa epoca è la conclusione del processo di formazione dei grandi Stati nazionali, accompagnato dall'autonomo prodursi di lingue e letterature nazionali, oltre che di sistemi filosofici. Dilthey traccia — sia pur in maniera estremamente sintetica, quale richiede un canovaccio per lezioni — le tappe significative di uno sviluppo delle scienze del secolo XVIII, sia di quelle naturali, sia di quelle storico-culturali. « La storia attraverso Kant e Herder viene posta in connessione con la geografia. Analisi dei sistemi di cultura. Storia dello sviluppo dell'arte greca con Winkelmann. Storia universale di Turgot, Condorcet, Gatterer, Herder e Johannes Müller. Utilizzazione del concetto di sviluppo per la storia. Le intuizioni *geschichts-philosophische* di Vico (Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni 1725). Turgot. La transizione dell'economia politica dal sistema mercantile a quello fisiocratico; Quesnay, Gournay e Turgot. I sistematici inglesi: Hume, Smith. La statistica: Süßmilch. La teoria dello Stato: Montesquieu. La scienza sociale » (cfr. DILTHEY, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 1949, pp. 168-169).

¹⁶ Cfr. GS, II, Stuttgart-Tübingen 1968⁸, p. 87.

¹⁷ Non a caso, infatti, il Gadamer a piè delle pagine del *Grundriss* diltheyano innanzi citato richiama nelle note come riferimenti bibliografici sia Meinecke (*Le origini dello storicismo*) sia Cassirer (*La filosofia dell'illuminismo*).

niera non trascurabile, dallo specifico contributo offerto dal pensatore napoletano alla determinazione di un autonomo sistema di conoscenze e metodi a partire dai quali sempre più si sviluppò l'ambito di esplicazione dei livelli conoscitivi del mondo storico (ma anche di quelli teoretici per un rinnovato senso della ricerca filosofica nel suo rapporto con le singole branche del sapere) da parte delle scienze dello spirito, e, in particolare, delle possibilità che, con queste, si realizzano di costruire strumenti di comprensione e *interpretazione* delle manifestazioni della storicità insite in ogni espressione dell'attività umana. Non a caso, allora, un posto non irrilevante assume Vico nella ricostruzione di un momento decisivo della nascita e dello sviluppo della scienza storica moderna: l'assunzione dell'ermeneutica come metodo *scientifico* non solo di critica storica della sacra scrittura ma, più in generale, di avvio alla comprensione storica come fondamento delle *Geisteswissenschaften*¹⁸. Emerge allora il grosso problema dell'*individuazione storica*, della rilevanza teorica del *particolare* correlato alle forme del processo storico e alle leggi dell'*uniformità storico-naturale*¹⁹. Però il particolare può risaltare non nell'astratta contrapposizione all'universale, ma proprio a partire dall'uso dei metodi storici di comparazione, dei metodi, come li definisce Dilthey, della « comparazione storico-universale » e della « relazione tipica dei caratteri distintivi ». Tali metodi vengono affinandosi sia attraverso lo sviluppo storico della filologia²⁰ e con l'uso del principio di *analogia* e dell'*interpretazione allegorica*, sia attraverso la moderna costituzione dell'ermeneutica rinascimentale e l'esegesi biblica d'origine protestante, fino alla fondazione della scuola storico-grammati-

¹⁸ « Questa comprensione si estende dall'apprendimento dei suoni infantili, sino all'intelligenza di Amleto o della critica della ragione. Nelle pietre, nel marmo, nelle note musicali, nei gesti, nelle parole e nella scrittura, nelle azioni, nei sistemi economici e nelle costituzioni, ci parla il medesimo spirito umano e chiede di essere interpretato » (DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, GS, V, Stuttgart-Göttingen, 1968⁵, p. 318).

¹⁹ « Grandi rapporti determinati da leggi regolano l'intera natura e formando il milieu condizionante per il mondo spirituale, si manifestano in questo attraverso una uniformità dei loro effetti. Ma questo è nello stesso tempo condizionato dalla omogeneità e dall'affinità interna del dato spirituale; che si esprime come validità generale nel pensiero, trasmissibilità dei sentimenti, concatenazione logica dei fini e come simpatia... Così dalle unità spirituali della vita fino ai sistemi di cultura nelle forme della organizzazione, dappertutto, le uniformità sono connesse all'individuazione. In ogni scienza dello spirito si esprime questa relazione. Essa forma uno dei problemi più peculiari delle scienze dello spirito » (DILTHEY, *Beiträge zum Studium der Individualität*, GS, V, p. 268).

²⁰ « La filologia in quanto arte di stabilire il testo, di criticarlo, interpretarlo e valutarlo, arte fondata su una comprensione intima del linguaggio, era diventata una delle ultime e peculiari creazioni dello spirito greco » (DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, cit., p. 321). Dilthey analizza i risultati della filologia alessandrina e del dibattito apertosi tra questa e le scuole di Pergamo e Antiochia.

cale da Semler a Ernesti, da Baur a Michaelis, da Meier a Schleiermacher²¹. Con quest'ultimo si raggiunge uno stadio di sviluppo dell'ermeneutica in cui si sintetizza la molteplicità di apporti e di metodi e canonici particolari legati ai processi interpretativi e si perviene a una fondazione « filosofica » della comprensione come rapporto di espressioni spirituali²².

In questo quadro, e non a caso, il nome di Vico ricorre frequentemente nel secondo volume del *Leben Schleiermachers* curato dal Redeker sulla base di un'attenta e rigorosa ricognizione del *Nachlass* diltheyano²³. Quando Dilthey, nella terza sezione, esamina il sistema ermeneutico di Schleiermacher e il suo rapporto con l'antica ermeneutica protestante, dedica una serie di paragrafi a Flacius, Glassius, alle teorie analogiche, alle allegorie, ai tropi, all'ermeneutica del pietismo, al metodo logico di Wolff, al sistema ermeneutico di Baumgarten e, infine, al movimento dell'ermeneutica storico-grammaticale di Michaelis e Semler²⁴. Il principio fondamentale che caratterizza la « scuola » di Semler è, oltre che l'introduzione di una interpretazione « spirituale e morale » la quale si affianca a quella tradizionale, l'insistenza sull'*allegoria*. Attraverso questa, infatti, come attraverso metafore e traslati, è possibile spiegare i processi di acquisizione di conoscenze che gli ebrei ricevevano dalle tradizioni di altri popoli antichi, secondo un metodo già sviluppato nella *Scienza nuova* di Vico²⁵. Proseguendo nell'*excursus* storico della scienza ermeneutica — finalizzato al preciso compito di isolare e individuare strumenti di conoscenza del mondo umano che avessero adeguati livelli di validità generale — Dilthey affronta gli sviluppi delle teorie storico-grammaticali dell'interpretazione: la scuola di Gottinga, Kant (con riferimenti di estremo interesse alle pagine kantiane sulla religione positiva e il

²¹ Dilthey segue l'evoluzione storica della scienza ermeneutica, tenendo conto delle diverse condizioni storiche (prima fra tutte lo sviluppo delle nazionalità) che si determina nell'età della Rinascenza e nel rifiuto protestante della dottrina cattolica della tradizione, un rifiuto che respingeva — favorendo l'evoluzione dell'esegesi e dell'ermeneutica — « il diritto della tradizione a determinare l'interpretazione delle scritture in contrasto col principio scritturale del protestantesimo »; e ciò poteva avvenire — osserva Dilthey — soltanto nella misura in cui veniva mostrandosi la « impossibilità di far derivare dagli scritti biblici una interpretazione sufficiente e universalmente valida » (*ivi*, p. 324).

²² « La possibilità di un'interpretazione universalmente valida può essere dedotta dalla natura della comprensione. In questa l'individualità dell'interprete e quella dell'autore non si contrappongono come due dati di fatto non comparabili; ambedue si sono formati sulla base della generale natura umana, rendendo con ciò possibile la reciproca comunione degli uomini per la comprensione dialogica » (*ivi*, p. 329).

²³ DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, Zweiter Band (*Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*), Berlin, 1966.

²⁴ Cfr. *Leben Schleiermachers*, II tomo del secondo volume, *cit.*, pp. 597-639.

²⁵ *Ivi*, p. 637.

suo « idealismo morale »), Friedrich Ast, Fichte, l'idealismo etico e il concetto di individualità di Schleiermacher, Friedrich Schlegel²⁶. Infine Dilthey affronta, in maniera più approfondita, l'ermeneutica schleiermacheriana a partire dalla rappresentazione comparativa di essa con gli antichi sistemi ermeneutici. Dopo aver collocato l'ermeneutica nel rapporto coll'intero sistema filosofico di Schleiermacher — in particolare con le sue concezioni estetiche e i tentativi di classificazione logica del reale — Dilthey riprende la questione del posto assunto dall'ermeneutica nella costruzione di un « sistema naturale delle scienze dell'uomo », a partire dalle espressioni teoriche più indicative del secolo XVIII: Leibniz e Vico. Già Leibniz — osserva Dilthey — aveva richiamato l'attenzione sul nesso di lingua, mitologia e storia; ma una via feconda aveva tracciato Vico

« la cui presaga *Scienza Nuova* appartiene ai più grandi trionfi del pensiero umano, in primo luogo ad una più elevata, fruttuosa relazione tra storia e filosofia. Il metodo dell'interpretazione dei più antichi poeti, che egli enuncia nella sua '*metafisica poetica*' e nella sua '*logica poetica*', certamente non dispiagato nella maniera in cui poté esserlo quello schleiermacheriano, il quale era innanzitutto volto alla comprensione dei poeti come i *rappresentanti di un'epoca dello spirito umano*, contiene tuttavia la medesima concezione dell'arte della interpretazione come scienza storico-speculativa »²⁷.

²⁶ *Ivi*, pp. 640-689.

²⁷ *Ivi*, p. 698. Qui, come negli altri luoghi, Dilthey cita la *Scienza Nuova* nella traduzione tedesca, dell'edizione del 1725, di W.E. Weber (1822). Ha scritto di recente FERDINAND FELLMANN: « La mitologia viene designata come 'prima scienza' della riflessione storica. Poiché, come nell'arte e nella lingua, anche nel mito l'uomo ha 'fatto di se stesso un intero mondo'. Alla descrizione di questo mondo mitico è dedicata la parte fondamentale della *Scienza Nuova*. Nei miti Vico trova il cosmo generale del sapere umano preparato in forma 'poetica', dalla 'metafisica poetica' fino alla 'geografia poetica', dunque, press'a poco, quel che Dilthey ha descritto come 'sistema naturale delle scienze dello spirito nel XVIII secolo' » (cfr. *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München, 1976, p. 25). Fellmann fa riferimento, nel testo, ai capoversi 51 (« E [da ciò deriva] che la prima scienza da doversi apparare sia la mitologia, ovvero l'interpretazione delle favole... e che le favole furono le prime storie delle nazioni gentili. E con sí fatto metodo [son da] rinvenire i principi come delle nazioni così delle scienze, le quali da esse nazioni son uscite e non altrimenti ») e 405 (« Lo che tutto va di séguito a quella dignità: che 'l'uomo ignorante si fa regola dell'universo', siccome negli esempi arrecati egli di se stesso ha fatto un intero mondo. Perché come la metafisica ragionata insegna che '*homo intelligendo fit omnia*', così questa metafisica fantasticata dimostra che '*homo non intelligendo fit omnia*'; e forse con più di verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa »). Cfr. *La Scienza Nuova seconda*, Bari 1967⁵, p. 40 e p. 163. È forse proprio in questo capoverso 405 che è possibile rinvenire una concreta anticipazione di tutta la tematica che Dilthey svolge sulla base del concetto di « natura umana ». Infatti, quando il filosofo tedesco affronta la polemica nei confronti di una psicologia di derivazione positivistica

In maniera più approfondita si sofferma Dilthey sul contributo vichiano alla definizione dei presupposti delle teorie dell'interpretazione, quando, analizzando la « parte grammaticale » dell'ermeneutica (dalla lingua al sistema concettuale), dedica un paragrafo a *Vico sui tropi*. Il punto d'avvio è, com'è ovvio, la descrizione del sistema schleiermacheriano; in particolare il tentativo di connessione tra interpretazione grammaticale e interpretazione psicologica dell'espressione²⁸ e l'analisi della classificazione tentata da Schleiermacher di « combinazione libera come espressione dell'individualità » (e l'oggetto dell'ermeneutica può essere, in tal senso, esemplato nella lirica) e di « forma scientifica » in cui s'esprime la prosa attraverso mezzi squisitamente deduttivi e rapporti di subordinazione e coordinazione. Ma Schleiermacher affronta anche quella che Dilthey definisce la più importante e complessa « classe » di strumenti di rappresentazione, quella dello storico, che usa « espressioni metaforiche » (*bildlichen Ausdrücke*). Ancora una volta Dilthey traccia un rapido *excursus* storico sulla formazione di teorie sui tropi, da Melantone a Glassius, da Ernesti a Keil. In questo *excursus* un posto di rilievo è assegnato a Vico che, ad avviso di Dilthey, è autore di una « trattazione scientifica dei tropi » non a pieno utilizzata²⁹. L'autore del *Leben Schleiermachers* cita il capoverso 409 della *Scienza nuova*³⁰ e spiega la connessione vichiana dei tropi ai « due fenomeni » di cui uno (la lingua) racchiude i fondamenti della spiegazione nell'azione e l'altro (il mito) tende alla analogia³¹.

Si tratta, com'è facile capire, di un lungo e complesso processo di ricostruzione compiuto da Dilthey, che non si limita alla pur rile-

fondata essenzialmente su procedimenti analitici, tenta di elaborare le linee di una psicologia « descrittiva e comprensiva », proprio a partire dalla necessità di « descrivere », comprendendola, l'intera natura umana, depositaria non soltanto di espressioni logico-analitiche, ma anche di sentimenti, pulsioni, atti di volontà. L'uomo dunque va compreso anche nelle sue manifestazioni pre-logiche e in tutto quel complesso di esperienze non riconducibili all'intelletto astratto e nelle quali, tuttavia, egli trasferisce (« col trasformandovisi », come scrive Vico) il suo essere e quello degli altri.

²⁸ Cfr. *Leben Schleiermachers*, cit., pp. 761 e ss.

²⁹ *Ivi*, p. 765.

³⁰ « Per tutto ciò si è dimostro che tutti i tropi... i quali si sono finora creduti ingegnosi ritruovati degli scrittori, sono stati necessari modi [di] spiegarsi di tutte le prime nazioni poetiche, e nella lor origine aver avuto tutta la loro natia proprietà: ma, poi che, col più spiegarsi la mente umana, si ritruovarono le voci che significano forme astratte, o generi comprendenti le loro spezie, o componenti le parti co' loro intieri, tai parlari delle prime nazioni sono divenuti trasporti. E quindi s'incomincian a convellere que' due comuni errori de' gramatici: che 'l parlare de' prosatori è proprio, improprio quel de' poeti; e che prima fu il parlare da prosa, dopoi del verso » (*Scienza Nuova*, cit., p. 165).

³¹ Dilthey cita il capoverso 406 (cfr. p. 163): « Per cotal medesima logica, parto di tal metafisica, dovettero i primi poeti dar i nomi alle cose dall'idee più particolari e sensibili; che sono i due fonti, questo della metonimia e quello della sineddoche ».

vante storia delle teorie dell'interpretazione, ma cerca di cogliere — e non a caso le ultime pagine del secondo volume della biografia di Schleiermacher sono dedicate ai problemi del nesso tra interpretazione psicologica e grammaticale — l'emergere, da questa storia, di una valenza teoretica: il ruolo dell'individualità storica e il suo rapporto di senso, di valore, di azione, con le espressioni oggettive del corso storico, da un lato, e con le permanenze uniformi e generali della stessa natura umana. Gli strumenti elaborati dall'intero *corpus* delle *Geisteswissenschaften* (preparate e introdotte dal « sistema naturale delle scienze dello spirito »), le tecniche della *Auslegungskunst*, il proporsi sempre più efficace di metodi comparativi, l'uso « scientifico » dell'ermeneutica e dei suoi canoni, l'assurgere a « scienza storico-speculativa » di tutto un settore della ricerca *geisteswissenschaftlich* (il mito, la letteratura, la psicologia dei popoli primitivi, l'etnologia etc.), conducono ad una « nuova » concezione del sapere storico che non separi la « determinazione scientifica del singolo fenomeno storico » da una visione comparativa della storia universale.

« Un fenomeno illumina l'altro. Tutti insieme illuminano i singoli. Dai profondi lavori di Winckelmann, Schiller e dei romantici, questo metodo ha sempre più guadagnato in fecondità. Esso si collega, mediante la libera utilizzazione dell'analogia, al fine della generalizzazione, nel modo in cui, in particolare, dopo la scuola aristotelica, Polibio, Machiavelli e Vico, grandi storici e pensatori politici l'hanno praticato »³².

Ancora una volta Dilthey mostra il suo tipico metodo di ricostruzione storica connesso alla definizione e alla individuazione di un peculiare problema teoretico. Così, non a caso, l'ultimo incompiuto capitolo dei *Beiträge zum Studium der Individualität*, è dedicato all'analisi dello sviluppo delle « scienze comparate dello spirito », fino all'emergere, sul piano filosofico come su quello metodologico, del problema dell'*individuazione*. Dopo aver esposto i principi essenziali posti a base del concetto di « scienza comparata » e dopo aver precisato la procedura che regge il processo di generalizzazione nelle scienze, a partire dall'analisi delle diversità, delle affinità, degli ordini di specie e generi, delle classificazioni e dei tipi³³, Dilthey passa all'esame dell'andamento storico del formarsi dei metodi comparativi, dal mondo greco fino ad arrivare alla specifica caratteristica della scienza moderna: la conoscenza causale connessa al pensiero logico-formale teso ad isolare e ad identificare rapporti retti da leggi. Ma la peculiarità del mondo moderno si mostra anche nella ri-

³² Cfr. *Beiträge zum Studium der Individualität*, cit., GS, V, p. 269.

³³ *Ivi*, pp. 303-304.

cerca di regole uniformi nella religione, nello Stato, nell'economia, nel diritto.

« Così fu concepito il sistema naturale delle scienze dello spirito, la teologia naturale, il diritto naturale, il sistema astratto dell'economia politica, la poetica di Boileau »³⁴.

Ma, allo stesso tempo, sorgeva il problema di un rapporto della materia accumulata dalla tradizione classica con la conoscenza delle epoche successive; e, ancor più, il problema di una connessione tra psicologia e ambito delle scienze dello spirito³⁵.

« Nella ricerca di questa connessione si distinse Giambattista Vico... È degno di nota il fatto che nella medesima epoca, anche attraverso la comparazione dei generi animali tra di loro e con le specie umane, si tentò di pervenire ad un'anatomia generale e ad una spiegazione fisiologica degli organi. Marco Aurelio Severino, il quale era vissuto a Napoli come professore fino al 1656, iniziò questa tendenza. Nelle successive generazioni noi troviamo questo concetto di anatomia comparata in Thomas Willis... Claude Perrault, Samuel Collins, Francesco Redi, Marcello Malpighi, Jan Swammerdam, Anton von Leeuwenhoek, lavorarono in maniera analoga.

³⁴ *Ivi*, p. 307.

³⁵ Il curatore del quinto volume delle *Gesammelte Schriften*, Georg Misch, ha raccolto nelle note tutte le varianti, gli abbozzi, gli schemi preparatori sulla base di un'attenta analisi dei manoscritti diltheyiani. A proposito dell'ultimo capitolo dei *Beiträge*, Misch riporta in nota un frammento di una prima stesura che rende più chiaro il testo e giustifica quell'improvviso attacco della frase a prima vista poco coerente con i periodi precedenti (« In diesem Zusammenhang ist Giambattista Vico emporgekommen »). Scrive, infatti, Dilthey nel frammento trascritto nelle *Anmerkungen*: « Parte storica. All'orizzonte della coscienza filosofica sorse la connessione (*Zusammenhang*) che s'impose gradualmente nell'epoca moderna, tra psicologia e concrete scienze dello spirito. Sulla base di tale ambito fu impresso uno sviluppo di ricerche diverse sui più disparati aspetti. Si sviluppò la psicologia, si cercò, per la storia, un fondamento, giunsero a maturazione l'antropologia e l'etnologia. Ad ognuna di queste ricerche toccò l'interesse del pubblico e la diffusione degli esperti. E l'una e l'altra cosa erano legittime, come mostrò lo sviluppo successivo. Di gran lunga e in profondità incise in questo ambito il potente spirito di Vico. Egli era uno studioso di grande stile » (cfr. GS, V, pp. 425-426). Questo tema della connessione tra psicologia e scienze dello spirito ritorna in un altro giudizio espresso da Dilthey su Vico. Trattando, nella prima stesura del « terzo studio » sulla fondazione delle scienze dello spirito, della delimitazione delle *Geisteswissenschaften*, Dilthey osserva come sia la loro stessa storia a mostrare la stretta relazione tra gli oggetti delle scienze e i « sistemi di cultura », da un lato, e il rapporto, altrettanto significativo, dall'altro, tra la ricerca in sé e la coscienza, l'intenzionalità, del lavoro di ricerca. « I giusnaturalisti » — è questo l'esempio addotto da Dilthey — « e i teorici dello Stato approfondiscono i metodi attraverso i quali si rese possibile la fondazione scientifica del diritto pubblico e della giurisprudenza. Vico pose in relazione le sue ricerche storico-religiose e storico-giuridiche con le più riposte profondità della conoscenza umana » (cfr. *Zusätze zu den Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, GS, VII, 1968⁵, pp. 313-314).

Così circondato dalla tendenza a pervenire a principi generali attraverso la comparazione universale, influenzato nella particolare utilizzazione di questo procedimento, tra gli altri, anche dal trattato *de Sapientia veterum* di Bacone, dalle ricerche filologiche olandesi sulla mitologia e dagli scritti giuridici dell'epoca, soprattutto di Grozio, nacque intorno al 1725 la sua sensazionale opera: *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* »³⁶.

È in quest'opera « sensazionale » (*epochemachende*) che si gettano le basi, ad avviso di Dilthey, di una « metafisica del genere umano ». Certamente era necessario comprendere le « forze originarie » che dirigono la storia, ma ciò doveva avvenire con « gli strumenti e attraverso i metodi dei filologi e dei giuristi e storici di ogni epoca sostenuti dalla filologia ». Tuttavia quel che più colpisce Dilthey — e si capisce la simpatia verso una problematica contenente spunti di sorprendente affinità con quella « scoperta » filosofica dell'Ottocento post-illuminista e post-hegeliano che è la *Lebenserfahrung* e la sua incommensurabile articolazione aliena da ogni regola o legge di uniformità e portatrice di infiniti *Erlebnisse* riferibili non soltanto al pensiero logico-razionale, ma anche a tutto quel continente inesplorato del sentimento, delle pulsioni interne, dei moventi psicologici dell'azione³⁷ — è la « capacità di comprendere lo stato d'animo eroico-primitivo e il suo modo espressivo poetico-metaforico che è riposto nell'energia di una grande anima solitaria »³⁸. E tuttavia Vico — osserva Dilthey — pur partendo dalla comprensione di queste forze originarie e primitive, riesce, attraverso il « metodo comparativo » a determinare una legge universale in grado di uniformare lo sviluppo delle nazioni.

³⁶ Cfr. GS, V, pp. 307-208.

³⁷ « Perciò questa Scienza, per uno de' suoi principali aspetti, dev'essere una *teologia civile ragionata della provvidenza divina*. La quale sembra aver mancato finora, perché i filosofi o l'hanno sconosciuta affatto, come gli stoici e gli epicurei... o l'hanno considerata solamente sull'ordine delle naturali cose, onde 'teologia naturale' essi chiamano la metafisica... E pure sull'iconomia delle cose civili essi ne dovevano ragionare con tutta la proprietà della voce, con la quale la provvidenza fu appellata 'divinità' da 'divinari', 'indovinare', ovvero intendere o 'il nascosto agli uomini, ch'è l'avvenire, o 'il nascosto degli uomini, ch'è la coscienza... Laonde cotale Scienza deve essere una dimostrazione, per così dire, di *fatto storico della provvidenza*, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del genere umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni » (capov. 342, pp. 123-124). Cfr. quanto, su questo aspetto, per così dire, ordinatore delle forme sociali e dei rapporti interumani proprio della « provvidenza », ha scritto HORKHEIMER nel capitolo su Vico del suo volumetto *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Frankfurt am Main, 1970 (la prima edizione è del 1930); tr. it., Torino, 1978, pp. 73-74.

³⁸ DILTHEY, GS, V, p. 308.

« A partire da ciò si fonda la sua profonda rappresentazione dei costumi eroici e del carattere metaforico del pensiero primitivo. Così egli ha innanzitutto compreso la differenza psicologica degli uomini dell'epoca di Omero e agli albori di Roma rispetto a quelli più tardi, e con una incomparabile forza intuitiva di qui fa derivare le sue deduzioni su Omero, sulla più antica storia romana, sui gradi primitivi della religione, del diritto e della letteratura »³⁹.

III. Ci è parso, così, attraverso una analitica ricostruzione della lettura diltheyana dell'opera di Vico (sia pur tenendo conto della genericità dell'approccio filologico di essa che, comunque, non intacca eccessivamente la profondità dell'interpretazione), di cogliere gli essenziali livelli di « utilizzazione » della filosofia del pensatore napoletano lungo il percorso teorico della ricerca diltheyana: il ruolo della filosofia vichiana della storia nella « crisi » della metafisica; l'apporto e le « novità » metodologiche e filosofiche della *Scienza nuova* rispetto al costituirsi autonomo delle *Geisteswissenschaften*; la ripresa, infine, di intuizioni teoretiche, con un preciso punto d'avvio in Vico, all'interno di una prospettiva filosofica fondata sull'elaborazione di un sapere storico-umano, di una sua gnoseologia come di una sua « funzione pratica », che caratterizzano l'intera opera del filosofo tedesco.

Non poche sono state le interpretazioni del rapporto Vico-Dilthey, anche se, per la maggior parte di esse, si è trattato più di un parallelo costruito sulla base di generalissimi concetti (storicismo, antiscientismo, filosofia della storia etc.) che di effettivi contributi a una comprensione delle linee di incrocio o di derivazione. Certo è che le suggestive, sia pur datate, pagine di Lorenzo Giusso non hanno un segno tanto diverso da quello che ha caratterizzato anche i più recenti tentativi di definire un rapporto Vico-Dilthey⁴⁰. Ma le osservazioni del Giusso pongono in primo piano una traccia interpretativa lungo la quale andranno dislocandosi la maggior parte delle ricerche che, specialmente in occasione del tricentenario vichiano del 1968, hanno focalizzato la relazione teoretica tra il pensiero del filosofo napoletano e quello di Dilthey.

³⁹ *Ibidem*. Dilthey, comunque, indica un limite in questa costruzione vichiana, derivante dal fatto che il procedimento comparativo è sorretto soltanto dall'elemento comune dello sviluppo delle nazioni.

⁴⁰ « La carriera mentale di Dilthey interessa specialmente noi italiani in quanto, sotto più aspetti, essa ci appare un capitolo supplementare della fortuna di Vico. Il disegno d'ardimentosa ampiezza che si sborza nella sua opera, la fondazione stabile della metodica e dei canoni delle scienze dello spirito... è una riviviscenza della monumentale opera vichiana » (L. Giusso, *W. Dilthey e la filosofia come visione della vita*, Napoli, 1940, p. 2).

« Questo criterio della certezza di Dilthey che poggia sull'identità, caratterizzatrice della conoscenza storica, fra conoscente e conosciuto, non può mancare di venire raccostato alla famosa conversione vichiana del vero nel fatto »⁴¹.

Prendendo le mosse dal famoso capoverso 349 della *Scienza nuova*⁴², che contiene, in buona sostanza, una rigorosa definizione della scienza storica e della sua funzione « produttiva » nel senso della costruzione umana del mondo e delle sue espressioni, Giussio unifica le « tendenze » filosofiche vichiana e diltheyana, assegnando loro il medesimo fine: collocare « al posto dell'uomo per metà meccanico e per metà geometricamente pensante di Descartes, la prospettiva indefinitamente mossa e varia dell'uomo storico che si evolve dal divagamento per le selve ferine fino alle società che si dissolvono per la loro eccessiva delicatezza, dagli antri dei bestioni, alle agore ed ai fori degli Stati nazionali »⁴³.

Siamo, però, a un livello estremamente generico di comparazione che rimane sostanzialmente inalterato anche in contributi più recenti, come, ad esempio, quello di Hodges. Questi prende le mosse da una contrapposizione di due *topoi*: il filosofo mosso da una ispirazione derivante dalla « natural Science » e il filosofo che si concentra sugli « historical and social Studies » e sulla « vita umana »; a questo *tipo* filosofico apparterebbero Vico, Collingwood, Croce e lo stesso Dilthey⁴⁴. Ma lo studioso inglese — pur benemerito e ap-

⁴¹ *Ivi*, p. 42. È appena il caso di avvertire che l'interpretazione giussiana della identità conoscente-conosciuto nella filosofia di Dilthey può, per molti versi, considerarsi superata, quanto meno nel senso che non ha tenuto in debito conto i ripetuti tentativi del filosofo tedesco, specialmente negli ultimi anni, di oltrepassare le basi riduttive dell'*Erlebnis* nella costruzione del sapere storico e delle connessioni tra strutture psichiche e dati oggettivi del mondo storico.

⁴² « Onde questa Scienza viene nello stesso tempo a descrivere una *storia ideal eterna*, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e finì. Anzi ci avanziamo ad affermare ch'in tanto chi medita questa Scienza egli narri a se stesso questa storia ideal eterna, in quanto — essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini (ch'è il primo principio indubitato che se n'è posto qui sopra), e perciò dovendosene ritrovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana — egli, in quella pruova 'dovette, deve, dovrà', esso stesso sel faccia; perché ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'istoria » (*op. cit.*, p. 126).

⁴³ GIUSSIO, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁴ HODGES, *op. cit.*, p. 493. A prescindere dalla discutibile contrapposizione tra filosofo « naturale » e filosofo « spirituale », Hodges mostra di trascurare le notevoli tracce che proprio la filosofia naturalistica tedesca (o alcune ipotesi della psicologia positivista o della *Völkerpsychologie*) lasciarono sulla formazione diltheyana. D'altro canto, come ben osservò Collingwood, Vico « non impugnò la validità della conoscenza matematica, ma impugnò la teoria cartesiana della conoscenza con la sua implicazione che nessun altro genere di conoscenza fosse possibile » (cfr. *Il concetto della storia*, Milano, 1966, p. 93). Sulla base della « rivolta » anti-carte-

profondito ricercatore tra i più apprezzati del pensiero diltheyano — non può fare a meno di insistere sul concetto di « anticipazione », non potendo sostenere (ma un minimo di analisi di riferimenti testuali è pur possibile come abbiamo cercato di mostrare) l'esistenza di elementi di conoscenza diretta dell'opera vichiana da parte di Dilthey. Cosicché si riprende — sia pur non direttamente — l'antica argomentazione giussiana tesa a evidenziare l'affinità tra la fondazione diltheyana delle *Geisteswissenschaften* e il ruolo centrale affidato alla storia nella *Scienza nuova* vichiana⁴⁵. Un ruolo che emerge innanzitutto a partire dalla reazione anticartesiana immediatamente ricondotta alla reazione antipositivistica di Dilthey, alla polemica contro i tentativi di estendere alle scienze metodi e approcci propri delle scienze fisico-naturali⁴⁶. Se per Dilthey l'« enemy » è il positivismo, per Vico il nemico è il cartesianesimo, la pretesa di fondare sulla matematica ogni conoscenza umana⁴⁷. Di qui la comune critica alla conoscenza naturale nella sua pretesa di un sapere monistico con unici strumenti d'indagine e la comune aspirazione a un « sapere storico » sulla base di ciò che l'uomo conosce e crea nella storia⁴⁸.

Anche il Rickman sottolinea — sulla scorta di un'osservazione di Collingwood — l'importanza di Vico nello sviluppo del pensiero storico tedesco dell'Ottocento e gli sforzi che sia questi che Dilthey hanno impresso alla determinazione di una epistemologia delle scienze

siana di Vico, anche L. RUBINOFF (*Vico and the Verification of Historical Interpretation*, in « Social Research », numero dedicato a Vico e il pensiero contemporaneo, vol. 43, n. 3, 1976, pp. 490-492) traccia un parallelo Vico-Dilthey. Anche il filosofo tedesco, infatti, giunge alla conclusione che è possibile comprendere solo ciò che lo stesso spirito ha creato e, come Vico, crede che l'essenza della realtà umana coinvolga l'intera natura dell'uomo in ogni sua espressione (ragione, linguaggio, arte, diritto etc.).

⁴⁵ HODGES, *cit.*, p. 440.

⁴⁶ Qui, a prescindere dalla complessa articolazione (che lo stesso Hodges riassume) che reca con sé la tematica delle scienze in Dilthey, non riducibile a una distinzione di puri metodi tra i due ambiti del sapere, appare discutibile la sussunzione del positivismo e del kantismo sotto un'unica matrice « empiristica ».

⁴⁷ HODGES, *cit.*, p. 441.

⁴⁸ Hodges è troppo fine interprete dell'opera diltheyana per non sottolineare il processo inverso che Dilthey opera dalla psicologia alla storia; il processo, cioè, che pone in evidenza la funzione condizionante del *milieu* sulle stesse espressioni dell'individualità. Ma anche a tal proposito non possono trascurarsi tutte le articolate significazioni che vanno connesse al rapporto provvidenza-storia-umanità nella filosofia vichiana. Non è questa la sede per soffermarsi su tale tema, già, peraltro, oggetto di numerose e proficue indagini; vogliamo qui riproporre una pagina di LÖWITZ che, proprio polemizzando con l'interpretazione crociana della « provvidenza », scrive: « Egli concepì il corso della storia molto più adeguatamente, cioè come un mondo creato dall'uomo, ma al tempo stesso culminante in qualcosa che si avvicina più alle necessità del fato che alla libera scelta. La storia non è soltanto azione libera e decisione, ma è anche e soprattutto accadimento ed evento. Perciò essa non è univoca ma ambigua » (cfr. *Significato e fine della storia*, Milano, 1965, p. 149).

umane⁴⁹. Un tema che ritorna anche nel saggio che al rapporto Vico-Dilthey ha dedicato lo studioso americano Howard Tuttle⁵⁰. Tuttavia anch'egli non va al di là di generali paralleli, primo fra tutti l'attribuzione a Vico di una già chiara distinzione tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* e il comune emergere, in Vico come in Dilthey, dello *status* epistemologico del mondo storico-sociale dalla reazione alla conoscenza scientifico-naturale, lungo una direzione che ha origine da Descartes e culmina in Comte⁵¹. Così come Vico, nel *De nostri temporis studiorum ratione*, si erge a difesa delle *litterae humaniores* contro la « sfida » cartesiana e richiede un metodo di comprensione scientifica anche per il mondo prodotto diretto degli uomini, pure Dilthey rivendica dignità e possibilità conoscitiva per il mondo dell'esperienza interna, del *sub-razionale*, quel mondo — per dirla con Vico — che è all'origine del « diritto natural delle genti... uscito coi costumi delle nazioni » e che appare « senza alcuna riflessione »⁵². Così — e mi pare questa una efficace linea interpretativa — è possibile rinvenire in alcune intuizioni vichiane⁵³ una distinzione, che sarà uno dei motivi centrali della filosofia diltheyana impegnata a superare le secche del fenomenalismo e a trovare un legame significativo tra realtà dell'io e presenza del mondo esterno, tra *Aussen* e *Innen*. D'altro canto, proprio Dilthey — come innanzi abbiamo osservato — individua nella teoria vichiana della metafora, dei tropi, in quel che Vico chiama « l'universal principio d'etimologia » attraverso cui i vocaboli sono trasposti « da' corpi e dalle proprietà dei corpi a significare le cose della mente e dell'animo »⁵⁴, un momento essenziale nella scoperta di metodi e strumenti della conoscenza storica nel mondo moderno⁵⁵. Tra questi strumenti (che sono, tuttavia, anche ed essenzialmente, concetti teorici fondanti la concezione diltheyana del mondo storico) un ruolo centrale svolgono sia la *Weltanschauung* che il *Zusammenhang*, anche se — come osserva Haddock — si tratta di concetti che presentano non poche difficoltà interpre-

⁴⁹ H. P. RICKMAN, *Vico and Dilthey's Methodology of the Human Studies*, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, cit., p. 499.

⁵⁰ H. N. TUTTLE, *The Epistemological Status of the Cultural World in Vico and Dilthey*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore and London, 1976, pp. 241 e ss.

⁵¹ *Ivi*, p. 242.

⁵² VICO, *Scienza nuova*, capov. 311, p. 110.

⁵³ « La mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere se medesima » (capov. 236, p. 93).

⁵⁴ Capov. 237, p. 94.

⁵⁵ L'ultima parte del saggio di TUTTLE si sofferma su motivi, in verità abbastanza ovvi, di differenziazione tra la « filosofia della storia » vichiana e lo storicismo diltheyano, sulla base dell'inapplicabilità del concetto di « provvidenza » alla concezione diltheyana della storia (cfr. pp. 249-250).

tative⁵⁶. Quando Vico indaga il carattere della « sapienza poetica », lo fa tenendo conto — scrive Haddock — di una generale « attitudine dello spirito umano », richiamando, in tal modo, la valenza teoretica (e storiografica, quando viene utilizzata per la ricostruzione delle epoche storiche) del concetto diltheyano di *Weltanschauung*⁵⁷.

L'utilizzazione di concetti essenziali della visione storico-filosofica di Dilthey, collegabili all'impianto categoriale di fondo del pensiero vichiano, non può prescindere dal dibattito, che pur ha registrato voci molteplici e discordanti, apertosi sulla collocazione di Vico rispetto ai diversi « versanti » dello storicismo. Non è, ovviamente, nostra intenzione riproporre i termini della *querelle*, né ripetere tesi ormai note e « classiche » da un punto di vista storiografico⁵⁸, ma soltanto precisare la convinzione, non solo nostra, che la possibilità di istituire un parallelo tra Vico e Dilthey e, più in generale, con lo storicismo tedesco post-hegeliano, è direttamente connessa a ricostruzioni che hanno tentato di « svincolare » la filosofia vichiana da una troppo unilaterale genealogia di storia delle idee. D'altro canto, non è un caso che negli ultimi anni si sia, con sempre maggior fondatezza, potuto parlare non più di un Vico ascritto ora a questo ora a quello « albero genealogico » dello storicismo, ma, appunto, di un « Vico tra due storicismi »⁵⁹. Collegare, così, Vico anche all'altro filone dello storicismo otto-novecentesco non è soltanto una mera operazione filologica ridotta entro i limiti di una pur necessaria ricostruzione di nessi e fonti, ma diventa, è diventata una individua-

⁵⁶ B. A. HADDOCK, *Vico and the Problem of Historical Reconstruction*, in « Social Research », num. cit., pp. 515 e ss.

⁵⁷ *Ivi*, p. 516. È chiara, però, l'influenza che su Haddock ha la ricostruzione del Collingwood (esplicitamente richiamato nel testo) eccessivamente, a nostro avviso, tesa a rinvenire le basi della nozione di « absolute Presuppositions », cosicché l'affinità tra la ricerca vichiana e quella diltheyana sarebbe mostrata più dalla situazione di coscienza irriflessa e di esperienza immediata delle varie articolazioni della « storia ideale eterna » che dalle capacità dello storico di ricostruire tutte le connessioni che, nel mondo storico, si realizzano attraverso le espressioni metafisiche, morali, politiche, economiche.

⁵⁸ Basti qui fare i nomi di Croce e Meinecke. Ma si ricordi che vi è stata una tendenza non secondaria nello stesso marxismo (si pensi a Labriola) che, sulla base di alcuni giudizi espressi da Marx su Vico, ha voluto vedere nella concezione vichiana del *verum-factum* una anticipazione del nesso teoria-prassi, elemento centrale dello storicismo marxista. « Ricercare, studiare e criticare le varie forme in cui si è presentato nella storia delle idee il concetto di unità della teoria e della pratica... La proposizione del Vico « *verum ipsum factum* », che il Croce svolge nel senso idealistico che il conoscere sia un fare e che si conosce ciò che si fa, da cui (nelle sue origini hegeliane e non nella derivazione crociana) certamente dipende il concetto del materialismo storico » (cfr. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, vol. II, Torino, 1975, p. 1060).

⁵⁹ È questo il titolo di un saggio di F. TESSITORE, apparso prima ne « Il Pensiero », 1968, 3, pp. 211-227 e ristampato poi in *Dimensioni dello storicismo*, Napoli, 1971, pp. 11-31.

zione di coordinate teoriche non sempre coerenti con l'indirizzo tracciato dallo « storicismo assoluto » di Croce. Prima fra tutte queste coordinate è la concezione della scienza storica non più inglobata nella totalità logica hegeliana e neo-hegeliana, in una « scienza unitaria onniriducente », proprio perché la « Scienza Nuova è filosofia » in quanto tentativo di definire una metodologia della « ricerca storico-genetica ».

« Il futuro, tentato perfezionamento hegeliano di una scienza più completa, capace di ridurre alla logica perfino la storia, è escluso, perché, per Vico, la storia è per se stessa gnoseologia: gnoseologia dell'opera dell'uomo, da comprendere intimamente con indagine storico-filosofica »⁶⁰.

Diventano, allora, estremamente chiare, sulla base di queste impostazioni, le interconnessioni tra tale significato attribuito alla *Scienza nuova* e la costruzione diltheyana di una critica della ragione storica come opera, innanzitutto, di definizione di una teoria del sapere capace di comprendere, con metodo filologico-ermeneutico, tutte le infinite relazioni tra il *Grundkörper* della storia — l'individualità — e le espressioni dello spirito oggettivo: sistemi di cultura, organizzazioni sociali, comunanze etiche, Stati, creazioni artistiche.

L'altra essenziale coordinata teorica che consente di cogliere, sia pur in termini generali, la permanenza di una *Frage* vichiana all'interno di una « dimensione » dello storicismo, opportunamente definita « critico-problematica », è una particolare interpretazione del concetto di « Provvidenza ». Se si considerano gli sforzi che da Droysen a Dilthey, da Meinecke a Troeltsch, fino a Weber e Mannheim, questo filone dello storicismo tedesco ha compiuto per sfuggire alle secche improduttive della concezione « relativistica » della storicità, per cogliere i punti di convergenza tra la realtà ineliminabile dell'individualità e l'oggettività dell'accadimento, la sua ripetibilità, le sue dimensioni strutturali, la sua dipendenza da norme generali, non possono sfuggire, come non sono sfuggiti, alcuni elementi che richiamano una particolare lettura del concetto vichiano di trascendenza in cui svolgono un ruolo essenziale

« da un lato la storia fatta dagli uomini... nel senso che l'individuo, gli individui costruiscono la loro esperienza, delle cui ascese e delle cui cadute la storia è scrupoloso notaio; dall'altro la 'cosa in sé', la necessità che l'uomo avverte di cogliere l'unità delle molteplici sue *azioni*, l'unità che è quasi il senso di queste *azioni*, apparentemente coglibili solo nel-

⁶⁰ Così il PIOVANI, *Vico senza Hegel*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, p. 579.

l'assolutezza dell'*accadere cosmico*, nella totalità dell'*accadimento* giustificatore e non giustiziare d'ogni azione... Per tal via si manifesta in Vico un dualismo, ma un dualismo che è l'anima della storia e sa dar ragione d'una 'legge di necessità', la 'provvidenza' appunto»⁶¹.

Si tratta, allora, non di privilegiare in direzioni unilaterali la filosofia (o parti della filosofia di Vico) soltanto per giustificare questa o quella direzione dell'indirizzo storicistico, ma di capire che la « grandezza » di Vico sta proprio nell'aver posto al centro del complessivo dibattito storicistico alcuni temi fondamentali ai quali, certo, soluzioni divergenti e spesso acutamente contrastanti sono state date: il rapporto tra conoscenza naturale e conoscenza storica, il ruolo dell'individuale e del particolare nel processo storico, l'emergere delle *oggettivazioni* di questo processo e la necessità di norme comuni ordinanti il complesso delle singole esperienze. Per questo, se Croce ha potuto rinvenire i « germi » del suo storicismo assoluto in una interpretazione del vichismo come ricerca della sintesi « logico-dialettica » di particolare e universale, non bisogna trascurare che in questo vichismo è individuabile « un'altra direzione pur essa percorsa dalle riflessioni dello storicismo non hegeliano ».

« È la direzione della 'filosofia senza natura' »⁶², la scoperta della centralità dell'azione umana individuale fino a riconoscere che la storia dell'uomo non ha fini che siano oltre se stessa. È la direzione che consente di vedere in Vico non già la prima fondazione della filosofia dello spirito, ma della filosofia dell'uomo, la fondazione delle scienze dello spirito come scienze umane e storiche. Perciò, dunque, Vico tra due storicismi... Se, dopo Kant, il problema della filosofia è quello della conquista dell'individualità storica nella molteplicità delle relazioni storicamente definite e se, d'altra parte, si vuole sfuggire o all'esito solipsistico e superomistico o alla definizione idealistica della realtà, bisogna che la conoscenza del mondo umano, che è conoscenza dettata dall'esperienza storicamente vissuta dell'individualità nella sua indagine introspettiva, non si fermi all'introspezione, ma si prolunghi e realizzi nei prodotti storici della persona, delle persone. Bisogna che l'individuo si colga nel suo principio attivo, che lo apre al mondo delle relazioni sociali... Di questo programma, che è quello dello storicismo individualizzante, problematico e critico, da

⁶¹ TESSITORE, *op. cit.*, p. 15. Non a caso Meinecke poteva trovare proprio in Vico alcune risposte anche alle sue problematiche di fondo, quando riconosceva nel pensatore napoletano l'esistenza di una ineliminabile tensione (e proprio per questo costitutiva dell'essere umano) tra la « contingenza della storia » e la « libertà del suo protagonista ».

⁶² È questa la linea interpretativa suggerita da un saggio di P. PIOVANI, intitolato, appunto, *Vico e la filosofia senza natura*, in « Atti del Convegno Internazionale sul tema: Campanella e Vico », Accademia dei Lincei, Roma, 1969.

Dilthey a Meinecke, Vico ha sentito il problema e ha individuato la direzione problematica, nella scoperta della finitezza dell'uomo, dell'uomo caduto e debole cui va riportata la ' storia della umanità gentile ' »⁶³.

Accanto a queste due essenziali coordinate teoriche che così sono venute enucleandosi — la costruzione, da un lato, di una metodologia per la scienza storica che, a partire dalle indicazioni vichiane contenute nella sezione sul « metodo » e dalle esemplificazioni sul modo di utilizzare gli strumenti di comprensione della vita e della « sapienza » degli antichi popoli, si sviluppa fino alla fondazione filosofica delle *Geisteswissenschaften* e, dall'altro, l'emergere di una problematica squisitamente « filosofica », quale quella dei nessi tra individualità e oggettivazione della storia — si pone l'ultima (almeno tra quelle che qui ci si limita ad indicare), anch'essa carica di un segno teoretico che cerca di andare al di là di un forse improduttivo indugio a fissare dipendenze dirette e filologicamente determinate della speculazione diltheyana dall'opera di Vico. Vogliamo riferirci all'uso certamente consapevole che della relazione *verum-factum* può scaturire dal tentativo operato da Dilthey di definire un collegamento significativo tra conoscere e fare, tra essenza della filosofia (come quadro concettuale delle scienze dello spirito) e sua destinazione « pratica ».

Già il Gadamer indica in *Wahrheit und Methode* l'importante ruolo che assumeva in Vico il concetto di *sensus communis*, non solo per trovare un equilibrio, nella *prudentia* dell'antica sapienza, ai limiti dogmatici e totalizzanti della scienza moderna, ma, essenzialmente, per cogliere su quali fondamenti possa ergersi la nascita e lo sviluppo della dimensione pratica del vivere umano.

« Ciò che, in tutto questo, importa per il nostro discorso è che il *sensus communis* non significa qui solo quella capacità generale che tutti gli uomini possiedono, ma è anche il senso che fonda la comunità. Ciò che indica la direzione alla volontà dell'uomo, pensa Vico, non è l'universalità astratta della ragione, ma l'universalità concreta che costituisce l'unità comune di un gruppo, di un popolo, di una nazione o di tutto

⁶³ TESSITORE, *op. cit.*, pp. 30-31. Del medesimo autore ci limitiamo a segnalare, tra gli altri contributi, *Vico Dilthey Croce Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in *Storicismo e pensiero politico*, Milano-Napoli 1974, pp. 139-184. Qui il Tessitore riprende l'indagine sul significato delle due diverse « genealogie » storiche risalenti a Vico, misurandole, da un lato, con il problema delle divergenti valutazioni storiografiche dell'illuminismo (Hegel-Croce/Dilthey-Meinecke-Cassirer) e, dall'altro, con la specifica problematica diltheyana delle epoche storiche come *connessioni dinamiche* « in cui si organizza la struttura oggettiva del mondo umano » e che può richiamare, con pertinenza, il tema vichiano della comprensione « individualizzante » di ogni popolo lungo il tracciato ideale-eterno del mondo delle nazioni.

il genere umano. La formazione di questo senso comune è perciò di importanza decisiva per la vita »⁶⁴.

La ripresa, dunque, del concetto aristotelico di *φρόνησις* tende, nell'elaborazione vichiana, a ridare dignità a un versante della conoscenza espunto dalla « rivoluzione » scientifica cartesiana e post-cartesiana: quello « orientato alla situazione concreta »⁶⁵. Perciò un fondamento per la *nuova scienza* (una volta che si sia delimitato il suo oggetto: la storia dell'uomo, delle sue azioni, dei suoi prodotti) che vada oltre l'astratta speculazione razionale, può rinvenirsi proprio nel *sensus communis*, in quella generale disposizione dell'essere umano al perseguimento di un bene comune e alla sua *oggettivazione* — per usare una terminologia tipica dello storicismo droyseniano e diltheyano — nelle comunità etiche, negli ordinamenti esterni della società⁶⁶. Proprio sulla base di queste decisive riflessioni, anche Gadamer trova notevoli livelli di affinità tra le conclusioni della speculazione vichiana e la teoria della conoscenza storica elaborata da Dilthey.

« Il mondo storico... della cui conoscenza qui si tratta, è già di per sé un mondo foggato e costruito dallo spirito dell'uomo. Per questo Dilthey ritiene che i giudizi sintetici di valore universale della storia non costituiscano un problema, e si richiama in ciò a Vico. Come si ricorderà, contro il dubbio cartesiano e la fondazione, attraverso di esso, della certezza delle scienze matematiche della natura, Vico aveva affermato il primato, per la conoscenza, del mondo della storia costruito dall'uomo... È la congenerità di soggetto e oggetto che fonda la possibilità della conoscenza storica »⁶⁷.

⁶⁴ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (tr. it. Milano, 1972, p. 44).

⁶⁵ « La distinzione aristotelica significa ancora qualcosa di più che una opposizione tra sapere fondato su principi generali e sapere del concreto. Aristotele non intende nemmeno soltanto quella facoltà di sussunzione del particolare nell'universale che noi chiamiamo facoltà di giudicare. Nella dottrina aristotelica agisce piuttosto un motivo positivo, etico, che passa poi nella dottrina stoico-latina del *sensus communis*... Proprio a questo motivo sviluppato da Aristotele contro la platonica 'idea del bene' ci rimanda, nel suo autentico contenuto, il richiamo vichiano al *sensus communis* » (ivi, p. 45). Ma sul problema della *φρόνησις* Gadamer ritorna nel cap. IV (*Il problema ermeneutico e l'etica di Aristotele*) de *Il problema della conoscenza storica*, Napoli, 1969, pp. 63-73.

⁶⁶ « La riabilitazione della filosofia pratica contro Descartes, avviata dai primi scritti giovanili di Vico, ha trovato, attraverso H.G. Gadamer, la sua convincente interpretazione e spiegazione. Tuttavia, con ciò, si è colto soltanto un aspetto del problema. L'anticartesiano di Vico si estende anche al conoscere teoretico e innanzitutto in questo punto diventa visibile la concezione della produttività dello spirito umano che sta dietro il principio del *verum-factum*. Il concetto del 'fare' storico, così, come si pone a base dell'assioma di Vico, trova qui la sua fondazione ultima » (così il FELLMANN, *op. cit.*, pp. 17-18). Ma, in particolare, sull'interpretazione gadameriana del ruolo del *sensus communis* nell'opera di Vico, cfr. le pp. 34 e ss.

⁶⁷ GADAMER, *Verità e metodo*, cit. p. 264. Ci pare, così, esattamente formulata una possibile lettura del rapporto Vico-Dilthey, anche se, al di là del riconoscimento

Ma è forse proprio al di là dei « limiti » individuati da Gadamer nella costruzione gnoseologica di Dilthey (quelli che Gadamer rileva ancora come limiti « scientifici » nel processo di interpretazione delle *Lebensäußerungen*) che si colloca la lettura della relazione *verum-factum*, conoscenza-interesse, operata dalla « teoria critica » e dai suoi più significativi rappresentanti: Horkheimer e Habermas. È quest'ultimo, infatti, a porre al centro della sua interpretazione dell'opera diltheyana il tenace tentativo di superamento di una teoria della conoscenza fondata sul solo dato dell'*Erlebnis* (con la conseguenziale revisione di quel concetto di « congenereità » soggetto-oggetto, di cui parla Gadamer, e della *Einfühlung*), il superamento, cioè, di una « concezione monadologica dell'ermeneutica delle scienze dello spirito »⁶⁸. Dilthey è convinto che la distinzione *Innen-Aussen*, pur restando fondante per ogni teoria gnoseologica, deve liberarsi da ogni presupposto psicologistico (in senso sostanziale). Cosicché gli oggetti dell'esperienza interna, come quelli dell'esperienza esterna, non possono essere conosciuti al solo livello delle impressioni fornite dagli *Erlebnisse*, ma anche a quello della costruzione oggettiva degli oggetti stessi⁶⁹. L'elemento di mediazione è rappresentato dal *Verstehen*, come procedimento metodico di conoscenza e interpretazione della connessione strutturale del mondo storico.

« L'umanità sarebbe per noi, se fosse appresa nell'osservazione e nel conoscere, un dato psichico e, come tale, sarebbe accessibile soltanto attraverso la conoscenza scientifico-naturale. Ma essa sorge come oggetto delle scienze dello spirito solo nella misura in cui gli stati umani *vengono immediatamente vissuti*, nella misura in cui giungono ad *espressione* nelle manifestazioni della vita e queste espressioni vengono *comprese*... Dappertutto la connessione di *Erleben*, *Ausdruck* e *Verstehen* è il peculiare

dell'esistenza della problematica della *coscienza storica* nei due pensatori (e della conseguenziale individuazione del nesso di comunanza tra essere storico e oggettività della vita, o « potenze etiche », come Gadamer le chiama riferendosi a Droysen) e dell'importanza metodologica che ha questo riconoscimento per la fondazione delle scienze dello spirito, si innesta la particolare ispirazione filosofica gadameriana che ritiene poco soddisfacente la soluzione diltheyana (e di riflesso quella vichiana) sul piano gnoseologico e su quello della « conoscenza di sé della coscienza storica », della « autoriflessione della vita ». Non è questa la sede per discutere le ipotesi filosofiche di Gadamer, che, a nostro avviso, imputano a limiti della filosofia diltheyana prospettive che non appartengono alla « dimensione » storicistica da cui muovono sia Vico che Dilthey. Per una indagine più articolata di queste posizioni gadameriane nei confronti di Dilthey si veda il nostro *Scienza e filosofia in Dilthey, cit.*, vol. I, pp. 159-160 e vol. II pp. 16-17.

⁶⁸ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, tr. it., Bari, 1970, p. 148.

⁶⁹ « La loro differenza sta nella *tendenza in cui viene elaborato il loro oggetto*, nel procedimento che sostituisce ogni gruppo. *Là nel comprendere nasce un oggetto spirituale, qui nel conoscere sorge l'oggetto fisico* » (DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS, VII, p. 86).

procedimento attraverso cui l'umanità esiste per noi come un oggetto scientifico-spirituale. Le scienze dello spirito sono così fondate in questa *connessione di vita, espressione e comprendere* »⁷⁰.

Questa connessione — e qui sta il punto decisivo — non può, ad avviso di Dilthey, limitarsi al solo ambito della comunicazione o a quello dell'interpretazione delle produzioni storico-spirituali o, ancora, a quello delle formazioni sociali, degli Stati, degli ordinamenti giuridici, ma deve allargarsi alla intera « *unità psico-fisica* » della vita (che è sperimentabile nell'*Innen* del presente e nel ricordo del passato), attraverso continue trasposizioni della « nostra vita vissuta » nelle espressioni di ogni vita altrui.

« Questo ancoraggio del comprendere corretto in una precedente struttura della comprensione della prassi quotidiana della vita è scelto da Dilthey come criterio della delimitazione delle scienze dello spirito... Dilthey si richiama del resto al *topos* della tradizione scolastica: *verum et factum convertuntur*, rivolto da Vico in senso gnoseologico contro Descartes, ed assunto anche da Kant e Marx per una giustificazione della filosofia della storia. Poiché l'atto del comprendere ripete esplicitamente solo quel movimento che come processo di formazione dello spirito si compie nel mondo sociale della vita in forma di riferimento retrospettivo alle proprie oggettivazioni, il soggetto conoscente è allo stesso tempo parte del processo dal quale scaturisce il mondo culturale stesso. In tal modo il soggetto comprende scientificamente le oggettivazioni alla cui produzione anch'esso partecipa in modo pre-scientifico »⁷¹.

Con ciò Habermas coglie in pieno la centralità del flusso — individuato da Dilthey specialmente negli scritti novecenteschi — connessione psichica-connessione storica, articolando la funzione del *Verstehen* rispetto alle « diverse classi di manifestazioni della vita ». Il comprendere, quindi, non è rivolto soltanto ai concetti, ai giudizi, alle forme del pensiero, agli « elementi della scienza » conformi a una normatività logica; vi è un'altra classe di manifestazioni della vita (alle quali Vico nella sua opera aveva dato un ruolo determinante, a partire dalla analisi della *mitologia*, fino a quel complesso di esperienze raccolto sotto il *sensus communis*) formata dalle azioni e dalle espressioni dell'*Erlebnis*. Si tratta, in definitiva, come giustamente osserva Habermas, di superare una concezione (questa sì astrattamente razionale e intrisa di « cartesianesimo ») del comprendere, fondato unicamente su una tendenza monologica del senso

⁷⁰ *Ivi*, pp. 86-87. I corsivi sono nostri.

⁷¹ HABERMAS, *op. cit.*, p. 150.

propria delle proposizioni teoretiche e caratteristica del linguaggio formalizzato. A questo livello è preclusa ogni connessione tra *verum* e *factum*, tra strutture logiche e dato empirico. Secondo Habermas questo limite è valicabile attraverso l'inserimento del comprendere ermeneutico (al quale, come aveva già osservato Dilthey, un contributo non irrilevante aveva dato Vico), dove il senso può esprimersi simbolicamente (metaforicamente) e dar luogo — per usare una terminologia vichiana — al *verosimile*. Anche le relazioni simboliche acquistano una densità fattuale; ma, quel che più conta, consentono la concreta comunicazione tra un ambito di categorie generali (*verum*) e la connessione effettuale della vita (*factum*).

« Dilthey ha con ciò in mente l'agire intenzionale; esso è soggetto a norme alle quali gli agenti si orientano... L'interazione simbolicamente mediata è una forma della rappresentazione come la connessione linguistica; essa sembra dare significati che possono essere trasposti da un *medium* nell'altro. Questa *convertibilità del senso di proposizioni in azioni e di azioni in proposizioni*, consente reciproche interpretazioni »⁷².

Questa « lettura » del *Verstehen* non consente soltanto la possibilità di una connessione significativa tra fatto e teoria, tra analisi linguistica e analisi empirica, ma rende superabile ogni « circolarità viziata », nella misura in cui vi è una costante integrazione delle diverse classi di manifestazioni della vita (concetti analitici, oggetti linguistici, esperienze psichiche immediate) negli interessi della vita pratica. È la stessa interazione sociale che necessariamente presuppone la relazione intersoggettiva del *Verstehen*. L'ermeneutica, così, riesce attraverso lo « *spirito oggettivo* » (diltheyanamente inteso come ambito di esplicazione della storia dell'esperienza umana), livello unificante, al tempo stesso, dei dati della prassi e luogo di mediazione per la comprensione degli altri e delle *Lebensäußerungen*, a dar conto della relazione fondante comunicazione-prassi, conoscere-fare.

Anche Manfred Riedel⁷³ individua nella teoria della conoscenza di Dilthey non soltanto una determinazione dell'ambito e dei metodi delle *Geisteswissenschaften*, ma anche una rinnovata visione della filosofia e della sua portata per la critica storica della ragione.

« Essa si comprende come critica della conoscenza sulla base della

⁷² *Ivi*, pp. 166-167.

⁷³ Tra gli altri suoi scritti diltheyani ci riferiamo alla magistrale e stimolante introduzione scritta per l'edizione Suhrkamp di *Der Aufbau*, Frankfurt am Main, 1970, pp. 9-85.

autoriflessione della ricerca scientifica particolare e filosofica e della nuova determinazione dei nessi tra teoria e prassi » ⁷⁴.

Riedel, così, individua una « duplicità » di azioni e rappresentazioni teoretico-concettuali e, di conseguenza, l'esistenza di un « rapporto pratico essenziale » che mette in collegamento il dato della rappresentazione teoretica con quello emergente dal nesso azione-reazione (mondo esterno-coscienza). D'altro canto, al centro dell'analisi del Riedel si pone la tematica diltheyana della « filosofia pratica » anche come tentativo di cogliere le motivazioni che indussero l'ultimo Dilthey a superare una fondazione delle *Geisteswissenschaften* basata sul solo ambito psicologico-coscienziale ⁷⁵.

Ancora una volta è il richiamo a Vico che consente di fissare le coordinate di fondo del problema della conoscenza storica, non tanto a partire dal mero porsi ontologico di una situazione « simpatetica » tra due entità affini (essere storico dell'uomo e mondo oggettivo delle sue realizzazioni), quanto sulla base della determinazione di giudizi storici universalmente validi e applicabili al mondo storico inteso come connessione auto-determinantesi, entro cui si colloca significativamente l'azione pratico-trasformatrice dell'uomo.

« Questa tesi decisiva che si richiama alla ipotesi fondamentale comune dopo Vico ed assunta da Kant, Hegel e Marx della convertibilità di conoscere e agire, segue soltanto i confini generali all'interno dei quali si muove il ragionamento di Dilthey » ⁷⁶.

Ragionamento che conduce — com'è noto — ad una più articolata trama dei compiti della ragione storica e alla fissazione di una connessione entro cui si costruisce una *Wissenstheorie*, sia come oggetto delle scienze dello spirito, sia come determinazione del valore conoscitivo delle produzioni storico-pratiche visibili all'interno del « nesso di comunanza » come dato specifico dell'umanità.

Ferdinand Fellmann insiste, in consonanza con le posizioni di Habermas e Riedel, sulla rilevanza teoretica che in Vico assume la

⁷⁴ Ivi, p. 31.

⁷⁵ Cfr. M. RIEDEL, *Das Erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, in *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970.

⁷⁶ RIEDEL, Introduzione a *Der Aufbau*, cit., pp. 56-57. Riedel ripropone una interpretazione di LÖWTH, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur*, in « Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften », Heidelberg 1968. Ma di Löwith sono da ricordare le già citate pagine di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Qui il Löwith oltre a confutare, come si è visto, l'interpretazione crociana del pensiero di Vico, giunge alla fondamentale conclusione che la concezione vichiana della storia trova il suo fulcro essenziale nella scoperta del ruolo che, nel processo storico, hanno non soltanto l'azione e il giudizio, ma anche il fatto e l'accadimento.

« *produttività dello spirito* ». Anzi è questo concetto che consente al Vico di approfondire quei « versanti » della storia del genere umano nei quali Cartesio vedeva soltanto errori e pregiudizi, cioè le « forme della conoscenza pre-scientifica », innanzitutto il *mito*⁷⁷. La descrizione del mito come fondamento di una diversa concezione scientifica che contraddice gli esiti del razionalismo cartesiano e inverte il procedimento logico posto a base della deduzione nell'esperienza, ha importanti conseguenze — osserva Fellmann — sulla definizione del concetto vichiano del « *fare* » della storia, sulla preferenza accordata a Ercole rispetto a Prometeo⁷⁸.

« L'interpretazione del fare della storia come lavoro dello spirito è altamente istruttiva per la comprensione dei più ampi movimenti della filosofia della storia fino al XIX secolo »⁷⁹.

È dunque dall'*assioma* vichiano dell'uomo che fa la storia che è necessario prendere le mosse, per capire tutta la tradizione dello storicismo che, pur nelle sue diverse articolazioni, conduce alla concezione droyseniana dell'uomo « *Arbeiter der Geschichte* », da un lato, e a quella hegeliana della storia come « *Arbeit des Begriffs* », dall'altro.

Si tratta, come si è potuto vedere, di una traccia ermeneutica — quella della centralità della produttività storica dell'uomo come elemento fondante tanto la teoria della conoscenza, quanto quella della coscienza storica — ampiamente sviluppata in un ventaglio di ricerche tese a definire debiti e affinità dello storicismo otto-novecentesco rispetto a Vico. Ma un punto fermo, in questa feconda traccia fu, già nel 1930, fissato dalle ancor pregnanti osservazioni di Horkheimer.

⁷⁷ FELLMANN, *op. cit.*, pp. 53 e ss.

⁷⁸ Fellmann individua un interessante accostamento tra Vico e Fontenelle (*op. cit.*, pp. 56 e ss.). Tra l'autore della *Scienza nuova* e quello *De l'origine des fables*, vi è una chiara consonanza nel considerare i miti autonomi rispetto alle verità filosofiche e religiose e come « genuini prodotti dell'uomo naturale » e della sua particolare sensibilità. Tuttavia, per Vico le rappresentazioni mitiche non appaiono soltanto come errori da rimuovere, bensì come necessari presupposti che consentono di individuare la nascita di una « disposizione scientifica ». « Il passaggio » — scrive Fellmann — « dalla mentalità mitica a quella teoretica, che Fontenelle non tematizza ancora come un problema particolare, viene descritto da Vico con l'ausilio del principio della differenza tra intento e risultato, la cui efficacia ci interessa ancora particolarmente in connessione alla questione della formazione degli Stati » (p. 62). Un ruolo altrettanto decisivo è individuato nella ricostruzione della « sapienza poetica », con il richiamo di Fellmann al capoverso 779 in cui si definiscono le « favole » come « embrioni o matrici » nelle quali « si è scoperto esser stato abbozzato tutto il sapere riposto ».

⁷⁹ FELLMANN, *op. cit.*, p. 77.

« Vico riprende il principio della conoscibilità esclusiva di ciò che noi stessi abbiamo creato, e ne fa addirittura il filo conduttore della sua filosofia: solo che gli imprime un orientamento del tutto diverso e assolutamente nuovo. Ciò che gli uomini stessi hanno creato, e che deve quindi esser l'oggetto più nobile della conoscenza, ossia le creazioni in cui si esprimono nel modo più chiaro l'essenza della natura umana e dello 'spirito', non sono le costruzioni fittizie dell'intelletto matematico, bensì la realtà storica »⁸⁰.

Anche se appare subito chiara l'intenzionalità polemica di Horkheimer contro ogni analisi « idealistica » del processo storico⁸¹, tuttavia estremamente fecondo appare l'approccio a particolari tematiche vichiane: l'« abbozzo degli inizi della civilizzazione », l'interpretazione degli « eventi naturali mediante la proiezione del proprio essere nella natura », l'emergere delle « condizioni della civiltà » a partire dalla connessione tra « situazione materiale esterna » e « struttura istintiva degli uomini ». Dedicando pagine ancora utili alla teoria vichiana della *mitologia*, Horkheimer si mostra convinto dell'anticipazione operata da Vico rispetto alle interpretazioni « antropologiche » della religione avanzate da Feuerbach⁸², ma, ancor più, si mostra convinto dell'eccezionale importanza del contributo vichiano alla determinazione di una concezione della storia fondata sul rapporto tra *verum* e *factum*, nel senso cioè di un significativo legame tra concezioni mitologiche (come espressioni del pensiero, sia pur ancora piene di senso) e realtà storico-sociale.

« Se questo punto di vista viene riferito non solo alla metafisica e all'arte come ha fatto Vico, ma a tutte le forme ideologiche della coscienza, si formula una dottrina filosofica della storia che ha una straordinaria

⁸⁰ M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 72. Per una analisi delle posizioni espresse da Horkheimer e, più in generale, dalla « teoria critica », cfr. J. MAIER, *Vico and Critical Theory*, in « Social Research », 43, n. 4, 1976, pp. 845-856.

⁸¹ Si consideri, ad esempio, l'interpretazione data da Horkheimer del concetto di « provvidenza » con cui Vico « intende essenzialmente solo l'istanza o la legge mediante la quale gli uomini, nonostante i loro impulsi individualistici, barbari, egoistici, sono indotti alla formazione della società e della cultura. I fenomeni superficiali della storia, nei quali Vico fa rientrare soprattutto i motivi e le azioni dei singoli, non sono il suo aspetto essenziale; senza che gli individui ne siano consapevoli, in certo qual senso dietro le loro spalle, si afferma piuttosto una successione di forme sociali che rendono possibile l'azione civilizzatrice degli uomini » (*ivi*, p. 73). Ma si considerino anche le pagine nelle quali Horkheimer mostra tutta la distanza fra Vico e Hegel.

⁸² « Solo se si confronta la dottrina vichiana della genesi storica della mitologia con la spiegazione semplicistica dell'inganno dei preti, con cui contemporaneamente o pochi decenni dopo, l'illuminismo liquidò la religione, si valuta correttamente il suo contributo » (*ivi*, p. 78).

portata. Le idee caratteristiche di un periodo risultano dal processo sociale di vita, nel quale si ha interazione tra la natura e gli uomini »⁸³.

Vico, così, schiude alla « filosofia pratica » dei secoli XIX e XX una sterminata prospettiva, proprio nella misura in cui — come ha scritto Habermas — egli riconosce « una tendenza che si affermerà soltanto ai nostri giorni: l'incertezza nell'agire cresce quanto più rigidamente si scelgono, in quest'ambito, i criteri per l'accertamento scientifico » e coglie le difficoltà a subordinare « l'ambito genuino della prassi » a una metodica rigorosa⁸⁴. Qualsiasi teoria dell'agire sociale se fondata unicamente su basi scientifiche non è in grado di percepire la « dimensione della prassi ».

« La filosofia sociale, costruita sul modello della fisica, cioè nello atteggiamento del tecnico, può riflettere alle conseguenze pratiche della propria dottrina soltanto entro i limiti dell'autocomprensione tecnologica... Non è possibile fondare nell'ambito della filosofia sociale la possibilità di quelle conseguenze pratiche, che Hobbes attribuisce ad una certezza priva di comunicazione della conoscenza filosofico-sociale: il rapporto della teoria alla prassi non si lascia più chiarire teoricamente »⁸⁵.

Qui emerge in tutta la sua nettezza la necessità di un fondato e fondante nesso di comunanza sociale che rende visibile il tracciato lungo il quale corre il rapporto teoria-prassi. Ogni tentativo di applicabilità di teorie politiche, sia pur scientificamente costruite, non può accontentarsi dell'efficacia esteriore di norme scientificamente verificabili; esso ha bisogno di « soggetti » che nell'azione assumano, in una coscienza sociale collettiva, la realizzazione dei fini configurati nella rappresentazione teorica.

« Le soluzioni teoriche devono dimostrarsi, in situazioni concrete, soluzioni pratiche necessarie alla soddisfazione di bisogni obiettivi, anzi, già dall'inizio, devono essere concepite a partire da questo orizzonte degli agenti. In questo senso Vico consiglia l'eloquenza, che si occupa degli ascoltatori e sa che le verità gravide di conseguenze pratiche hanno bisogno di consenso, questo è l'apparire della verità del 'senso comune' dei cittadini che discutono pubblicamente »⁸⁶.

⁸³ *Ivi*, p. 79.

⁸⁴ J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, tr. it., *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, 1973, p. 83.

⁸⁵ *Ivi*, p. 117. Si sofferma ad analizzare il contesto argomentativo della contrapposizione habermasiana tra Hobbes e Vico il TESSITORE, *Jürgen Habermas su Vico*, in « Bollettino del centro di studi vichiani », IV, 1974, pp. 176-178.

⁸⁶ HABERMAS, *op. cit.*, pp. 117-118.

La modernità di Vico, così, ci pare possa essere riconosciuta — al di là di troppo tenui ricorsi a categorie di « precorrimiento » — nella ricca trama di riferimenti teorici che reca con sé la concezione della convertibilità di teoria e prassi⁸⁷. Riferimenti teorici che, come si sa, non restano al solo livello di analisi generale di una problematica ancora tutta interna agli schemi « metafisici » della filosofia, ma approfondiscono, con coerenza, le espressioni storico-pratiche dell'esperienza umana: il mito, il linguaggio, la storia dei popoli⁸⁸. Per questo è giusto affermare che la conversione *verum-factum* non introduce soltanto una diversa visione della filosofia della storia (che rompe con forza gli argini entro cui la tradizione cristiano-medievale aveva costretto il mondo storico dell'uomo), ma reca con sé il fecondo apporto di una metodologia della storia che, se durante i secoli, ha potuto certamente affinarsi e ritemprarsi con contributi i più diversi (e talora contraddittoriamente oscillanti tra i due poli della dialettica natura-spirito), tuttavia non ha potuto più fare a meno della vichiana sintesi filologia-filosofia.

« La sintesi è resa possibile dal mito, dalla fantasia, dall'immagine e si attua nell'uomo, principio attivo e operante: l'uomo che comprende la

⁸⁷ « La scienza, vista come sistema della vita, il farsi verità della vita, diviene l'organo concretissimo del *verum ipsum factum* di Vico, perché essa non riflette dall'esterno su ciò che è fatto, separando l'unità, ma, separando, crea l'unità, e facendo il mondo concreto, coglie dal suo interno il sistema del mondo concreto » (così B. DE GIOVANNI, *L'esperienza come oggettivazione*, Napoli, 1962, p. 43). Il metodo vichiano, così, viene interpretato nel senso che esso « chiarisce che c'è conversione fra l'unità che la ragione conquista come scienza, la sua determinazione, e questo farsi della ragione nella sua determinazione. Per cui il farsi della ragione, nella sua determinazione, le idee umane di Vico che fanno dall'interno il mondo del concreto, costituiscono la storia intrinseca della ragione, quella storia che si fa oggettiva, a se medesima, nell'unità determinata che la ragione conquista come scienza, il mondo umano di Vico che fa la sua oggettività » (ivi, p. 229). Ma sull'intera problematica del *verum ipsum factum*, cfr. le pp. 230-240.

⁸⁸ « La lingua » — ha scritto in un fondamentale libro su Vico il PACI — « è un fatto filologico che contiene in modo obiettivo la storia e la civiltà di un popolo e contiene nelle sue immagini la soluzione che coloro che la parlano hanno dato nel dualismo fra natura e spirito. Si tratta di spiegare il fatto, cioè di trasformarlo in vero, in filosofia » (E. PACI, *Ingens Sylva*, Milano, 1949, p. 85). In un successivo saggio, il Paci ha sottolineato con forza la definizione dell'opera vichiana come « grande tentativo di una sintesi delle scienze umane ». « Una sintesi fondata sulla storia e cioè su una base che si pone come fondamento di tutte le scienze e di tutte le opere umane. Si potrebbe riassumere questa prospettiva dicendo che Vico è il Galileo delle *Geisteswissenschaften* e che perciò Windelband e Rickert, Dilthey e Cassirer e, alla fine, la stessa fenomenologia di Husserl, trovano in Vico, per esprimersi con un termine usato da Goethe, il loro *Altwater* » (cfr. E. PACI, *Barbarie e civiltà in G.B. Vico*, in « Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico », Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, p. 357). Dello stesso autore cfr. i contributi raccolti nel volume G.B. Vico. *An International Symposium*, cit.; Vico and Cassirer (pp. 457-473); Vico, *Structuralism and the Phenomenological Encyclopedia of the Sciences* (pp. 497-515).

storia del passato e la proietta nel futuro, che comprende dunque e fa la storia. È in Vico che troviamo anticipatamente quella *critica della ragione storica* che fu l'ideale di Dilthey. E in Vico la troviamo nell'unica forma nella quale è possibile, in una filosofia che non è né una scienza della natura né una scienza dello spirito per quanto sia ambedue insieme e cioè una filosofia dell'uomo »⁸⁹.

Certo si può ancora ripetere un luogo comune sulla pretesa chiusura di Vico ai movimenti di modernizzazione scientifica del suo secolo, ma non si può in alcun modo disconoscere che è con Vico che la filosofia della storia « può fare a meno della ipotesi di Dio », perché al suo posto si ritrova ora « il genere umano: questo è ora riconosciuto quale autore della storia »⁹⁰. Si può trovare un limite in tale fondamentale « assioma », nella misura in cui al soggetto storico non pertiene l'onnipotenza e la prescienza divine e ciò determina l'entità dei margini di « ambiguità » e la « inconsapevolezza » con cui gli uomini fanno la storia⁹¹. Ma è ancora una volta da questo tormentato problema teorico — che non può certo trovare qui una sua esaustiva sede di analisi — che nasce una possibile chiave di interpretazione per uno storicismo alieno da ogni dogmatismo ottimistico, senza cadute, disposto a giustificare ogni « danno » per la vita in nome del progresso inarrestabile della storia.

La « fede nel ritorno delle cose umane » — come l'ha definita Horkheimer — esalta la dottrina vichiana dei ricorsi, perché anche la « barbarie » può essere causata dall'agire umano⁹², là dove l'uomo lasci troppo spazio all'ingovernabilità del caso e non si convinca che il progresso della ragione non è legato a rigidi schemi scientifici o

⁸⁹ PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 249.

⁹⁰ HABERMAS, *op. cit.*, p. 358.

⁹¹ « Vico stende la provvidenza quasi come una rete che accoglie reiteratamente i popoli sotto il trapezio della storia, fin tanto che, soggetti della storia in sé, non governano ancora, come soggetto, con volontà e coscienza la storia. Dopo ogni slancio fallito che, se riuscisse, realizzerebbe la storia nel cristiano *mondo civile*, l'umanità è soggetta ad una coazione a ripetere: dalla barbarie degenerata della riflessione è ricondotta nella salutare barbarie della primitività. La periodicità del *corso e ricorso* manifesta il ruolo della nascosta provvidenza, la quale soltanto può garantire che la dissoluzione della civiltà al suo stadio più alto non si esaurisca in una semplice regressione, e può, essa soltanto, dischiudere l'orizzonte entro il quale a fondamento della catastrofe diventa visibile la catarsi, nella rovina la salvezza » (*ibidem*).

⁹² Ha tracciato un suggestivo parallelo tra la barbarie vichiana e l'inconscio freudiano il PACI, *Barbarie e Civiltà in G.B. Vico*, cit., pp. 357 e ss. Ma la prospettiva indicata da Paci è più generale e merita di essere ricordata: « Vico è perfettamente conscio dell'origine barbarica delle civiltà. Egli vede subito che la barbarie è connessa con la natura e che la civiltà è una continua lotta contro la natura, contro l'aggressività, la guerra, la morte. Vico sa che la barbarie non muore mai totalmente: di fronte alla barbarie, alla naturalità che è in noi e fuori di noi, egli ci invita ad essere vigilanti, a non credere mai di aver raggiunto un equilibrio perfetto, una vittoria definitiva sulla morte » (*ivi*, p. 358).

a sistemi logico-concettuali, ma al grado di realizzabilità di essa nella prassi degli uomini.

« In Vico la politicità è conquista straordinariamente faticosa e sempre precaria: lo stato ferino non è condizione originaria fissata in un dato momento dello sviluppo umano, bensì insidia che sta sotto ogni società storica come incombente frana in cui possa sprofondare se i livelli minimi civili non siano rispettati... L'uomo di Vico ha sempre il baratro della non-storia spalancato sotto i piedi: la civiltà è equilibrio grandioso e delicato proprio perché è costretta a procedere pericolosamente sull'orlo di questo abisso incolmato e incolmabile »⁹³.

GIUSEPPE CACCIATORE

⁹³ PROVANI, *Vico e la filosofia senza natura*, cit., p. 262.