

MATERIALI SU « VICO IN GERMANIA »

L'idea di dedicare un numero « monografico » o, almeno, una sezione del « Bollettino » ai recenti studi tedeschi su Vico fu di Pietro Piovani. Ancora nell'ultima lettera inviata ad alcuni amici della rivista, poche settimane innanzi la sua morte, si rammaricava di non aver potuto discutere « con calma » del « gruppo di articoli su Vico in Germania oggi » e, tuttavia, parlava di un « appuntamento *ad hoc* » e spronava amici e collaboratori all'impegno per il numero del 1981. « Come vedete — egli scriveva — il pedante perde il pelo ma non il vizio. Potrebbe, magari, essere un buon segno... ». Così non è stato e noi abbiamo voluto essere puntuali a quell'appuntamento, ben consapevoli di come il progetto sia lungi dall'essere riuscito com'egli avrebbe desiderato, essendo venuta a mancare la sua impareggiabile guida, la sua inesauribile prodigalità di consigli e, quel che piú conta, il suo severo invito al rigore della ricerca, che sapevamo accomunato ad una straordinaria capacità di ascoltare.

A parte i difetti di esecuzione, il progetto è nato, quindi, all'interno di una ben precisa caratterizzazione del Bollettino, « aliena dalla volontà di imporre di Vico una data immagine teoretica », esplicitamente volta allo studio del « problema » Vico e rifuggente, così, dagli schemi consunti del « vichismo » tradizionale. Non intendiamo, perciò, celebrare una dimensione privilegiata della storia delle interpretazioni della filosofia vichiana nell'area culturale tedesca, da contrapporre a quelle provenienti dalla tradizione filosofica anglosassone o italiana; dove, ovviamente, le diversità « geografiche » contrassegnano ben individuate diversità di discorso filosofico-storiografico. Vogliamo, piú semplicemente, dar conto di una linea di ricerca (anch'essa variegata e complessa nel suo articolarsi), che arricchisce le sfaccettature del problema Vico e amplia le possibilità della « faticosa valutazione dei fatti » relativi ai rapporti tra Vico e le idee del

suo tempo o, ancor piú, relativi a una vicenda filosofica che — sono ancora parola di Piovani — « ha sentito la forza teoretica eccezionale che va attribuita alle modificazioni, ai trapassi, ai restauri, ai declini, ai crolli, alle pause, agli avvizzimenti, ai rigogli della civiltà nella storia dell'uomo » (*Dieci annate del « Bollettino del Centro di Studi vichiani »*, in « Bollettino », X, 1980, p. 9).

Nell'ambito di tali inequivocabili scelte — che sono state di metodo, ma anche, ed essenzialmente, di impostazione storiografica — i contributi che alla ricognizione della presenza di Vico in Germania il « Bollettino » ha dedicato in questi anni sono stati numerosi e qualificati. A grandi linee, essi possono raccogliersi in tre ideali sezioni.

In una prima sezione possono raccogliersi i contributi attenti innanzi tutto a individuare con scrupolosa filologia i primi segni del passaggio di Vico nella cultura delle accademie e delle riviste tedesche del settecento (ci riferiamo agli studi di Gustavo Costa apparsi nei volumi del 1973 e del 1974) o a collocare in un contesto piú rigorosamente critico l'incidenza di Vico nella cultura tedesca tra la fine del settecento e i primi decenni dell'ottocento, come nelle circostanziate ricostruzioni di Giuliano Marini (che nel volume del 1974 si è soffermato su *J. Grimm e Vico*) e di Fulvio Tessitore (*Vico nelle origini dello storicismo* nel volume del 1979). In particolare, il contributo di Tessitore costituisce un apporto all'indagine sulla fortuna di Vico in Germania, attento a cogliere tale fortuna non solo ai livelli piú alti e piú noti (Hamann, Herder, Goethe, Humboldt) — e anche qui, comunque, innovando e arricchendo rispetto ad altre ricognizioni — ma anche ai livelli meno noti o ritenuti piú marginali rispetto alla impostazione della filosofia vichiana. Così, oltre lo storicismo delle origini, Tessitore si è spinto fino al « grande spartiacque anche dello storicismo: Kant in significativo nesso con Vico suo precursore », toccando dopo, con Niebuhr, « il grande momento dello storicismo degli storici, per finire, grazie alle interpretazioni pur polemiche di Göschel e Cauer, col demiurgo dello storicismo dei filosofi », e, al termine del suo itinerario, ha potuto concludere rilevando che « Vico in Germania non ha evitato nessuno dei nodi del ' problema storicismo ', sia quello della tradizione critica e problematica sia quello della tradizione assoluta » (« Bollettino », IX, 1979, p. 34).

Il saggio di Tessitore, anche per il quadro teorico-storiografico entro cui si inserisce, invade già l'area tematica della seconda sezione, il ripensamento, cioè, delle connessioni tra filosofia vichiana

e storicismo post-hegeliano; un ripensamento che, pur tributando i dovuti riconoscimenti alle letture, comunque innovanti, del neo-idealismo, ha prestato attenzione a quelle interpretazioni o a quei suggerimenti interpretativi che tendevano a svincolare il pensiero vichiano dalla rigida genealogia Vico-Hegel. Per tal via il filosofo napoletano non è stato sottratto a uno schema prefissato di successione della storia delle idee per essere consegnato ad un altro schema, anche se di segno opposto. Si è trattato, invece, di cogliere la permanenza di una serie di problemi che hanno la loro origine in Vico e, segnatamente, in una concezione del sapere storico che si fonda sul riconoscimento della tensione individualità-universalità non risolvibile nell'astratta sintesi logico-dialettica, ma assunta nella consapevolezza della sua ineliminabilità e del luogo privilegiato in cui opera: l'esperienza storica della individualità (singola o collettiva) e il suo realizzarsi « nei prodotti storici ». « Bisogna — come ha scritto Testatore — che l'individuale 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 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 gentilesca ' » (*Vico tra due storicismi*, in *Dimensioni dello storicismo*, Napoli 1971, pp. 30-31).

L'analisi sempre più approfondita delle coordinate lungo le quali è andato disponendosi il movimento storicistico tedesco ha confermato come fosse fondata la possibilità di una connessione — che, ripetiamo, non è mera derivazione genealogica — tra il significato vichiano della « scienza nuova » e il dibattito otto-novecentesco sulle condizioni di possibilità della conoscenza storica nel più ampio contesto della fondazione teorica e metodologica delle scienze umane. Il « Vico senza Hegel » di Piovani aveva al suo fondo proprio questa rivendicazione del carattere *nuovo* della scienza vichiana come « filosofia » in grado di fondare una metodologia della ricerca storica e storico-antropologica. « 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 come indagine storico-filosofica » (*Vico senza Hegel*, in *Ommaggio a Vico*, Napoli 1968, p. 579). Lungo quest'asse interpretativo è stato possibile rileggere con diversa disposizione critica le pagine che a Vico sono state dedicate dai maggiori esponenti del *Historismus*, da Dilthey, Troeltsch e Meinecke. Così, se accanto ai più noti e citati passi dell'*Einleitung* diltheyana collochiamo quelli del *Leben Schleier-*

machers o quelli dei *Beiträge zum Studium der Individualität*, diventa possibile andare oltre un riduttivo *topos*, che ha voluto accomunare Dilthey e Vico solo sulla base di una generica affinità nella concezione dell'uomo come essere storico. « L'atto del comprendere 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 [...] l'identità diltheyana (che fonda la stessa conoscenza storica) tra colui che conosce i processi storici e colui che in questi agisce può ben ricondursi, sia pure in un ambito di riferimenti più teoretici che *stricto sensu* storiografici, alla fondamentale ipotesi vichiana della convertibilità di prassi e conoscenza » (G. CACCIATORE, *Vico e Dilthey*, « Bollettino », IX, 1979, pp. 35-36). Si comprende, allora, l'insistenza diltheyana sulla determinazione del posto che Vico occupa nella fondazione dell'ermeneutica nell'ambito della costruzione del « sistema naturale delle scienze dell'uomo », così come nella fondazione della psicologia e della sua connessione con le scienze dello spirito. Un'insistenza che ha un suo preciso significato in quanto Dilthey non esita a definire *epochemachend* la *Scienza nuova* per la sua « capacità di comprendere lo stato d'animo eroico-primitivo e il suo modo espressivo poetico-metaforico », che non si limita a individuare l'« energia di una grande anima solitaria », ma si allarga, attraverso il metodo comparativo, allo sforzo di determinare una legge universale che corre lungo lo sviluppo delle nazioni (cfr. *Gesammelte Schriften*, V, p. 308). Dilthey coglie — al di là di ogni facile suggestione — il ruolo di Vico agli albori della moderna filosofia delle scienze umane, e non solo per lo sviluppo che i diversi ambiti del « nuovo » sapere umano ricevono con lo spostamento del centro di interesse nell'uomo storico, ma anche per la connessa apertura di una più ampia problematica filosofica. « All'orizzonte della coscienza filosofica sorse la connessione, che si impose gradualmente nell'epoca moderna, tra psicologia e concrete scienze dello spirito [...] Si sviluppò la psicologia, si cercò per la storia un fondamento, giunsero a maturazione l'antropologia e l'etnologia [...] Di gran lunga e in profondità incise in questo ambito il potente spirito di Vico » (*Gesammelte Schriften*, V, pp. 425-26). Ma non si tratta soltanto d'un omaggio quasi dovuto a questo « studioso di grande stile »; Dilthey pone Vico all'origine di una delle essenziali motivazioni che fondano la possibilità delle *Geisteswissenschaften*: il nesso significativo tra il carattere scientifico della ricerca storica e l'intenzionalità teoretica da cui muove l'intelligenza del ricercatore. « I giusnaturalisti e i teorici dello Stato approfondirono i metodi attraverso i quali si rese possibile la fon-

dazione scientifica del diritto pubblico e della giurisprudenza. Vico pose in relazione le sue ricerche storico-religiose e storico-giuridiche con le piú riposte profondità della conoscenza umana » (*Gesammelte Schriften*, VII, pp. 313-314).

Lungo questa linea si muovono le pagine che a Vico dedica Troeltsch nel primo capitolo di *Der Historismus und seine Probleme*, laddove si ricorda il significativo ruolo della *Scienza nuova* nel movimento di legittimazione teoretica dello storicismo delle origini, nel suo complesso intreccio con il processo di formazione dello spirito moderno. Tale processo non è legato solo ai nomi di Leibniz e Cartesio: accanto ad essi si colloca la vichiana filosofia della storia e la fondazione di una « teoria dell'auto-comprensione dello spirito storico auto-producentesi ». Certo, com'è stato osservato, Troeltsch non si sofferma soltanto sulle « virtù » di Vico, ma ne coglie anche i « vizi » (sia pur in una visuale che risente ancora della fresca lettura delle pagine crociate del 1911) ascrivibili alla storica situazionalità delle sue riflessioni. Tuttavia, il senso piú profondo della lettura troeltschiana è riposto nell'individuazione dell'essenziale tendenza della scoperta della storicità che, insieme all'altra della scienza naturale moderna, contrassegna le origini del pensiero moderno. « Nella *Scienza nuova* v'è quindi l'affermazione della conoscenza storica come scienza autonoma e la sua fondazione sulla comprensione garantita dalla congenerità di soggetto e oggetto e, oltre a ciò, Troeltsch sottolinea il fatto che tale fondazione avviene muovendo proprio dall'idea cartesiana della filosofia come analisi della coscienza, in cui, pur opponendosi l'uno all'altro, naturalismo e storicismo hanno la loro ' comune radice ' » (G. CANTILLO, *Su Troeltsch e Vico*, « Bollettino », IX, 1979, p. 74).

Il condensarsi di queste prime tracce interpretative in una piú costruita e convinta collocazione di Vico nel processo fondativo della moderna coscienza storica avviene nelle pagine di Meinecke. La rivoluzionaria scoperta della congruenza di conoscere e fare pone Vico accanto a Kant nella fondamentale opera di lenta e faticosa determinazione dei caratteri dell'antropologia moderna: il ruolo dell'individualità nella storia, la funzione creatrice e produttrice della fantasia, la secolarizzazione del rapporto tra l'umano e il divino. La fondante relazione di teoria e prassi e la critica del monismo gnoseologico di segno « naturalistico » caratterizzano la modernità di Vico anche in presenza di tensioni problematiche ancora irrisolte, eppure anch'esse ispirate a processi che permangono per lungo tempo nella cultura europea ottocentesca e novecentesca, quale quella che discute il ruolo di un principio costruttivistico e trascendentale che normativizza e riequilibra le eccedenze antiumane dell'umano corso storico. « Il

concetto del Vico, che gli uomini non conoscevano la portata di quanto facevano creando gli ordini sociali e la civiltà, ma seguivano soltanto il loro egoistico e materiale interesse momentaneo, aveva una ulteriore efficacia liberatrice per il pensiero storico. La dottrina giusnaturalistica sulla origine dello Stato, per mezzo di un razionale contratto degli uomini tra loro, perdeva così la sua base. E in relazione a ciò la perdeva anche il pragmatismo, cioè l'abitudine, che fu predominante ancora per molto tempo dopo, di presumere dappertutto consapevoli obiettivi e perciò di vedere anche nelle grandi istituzioni storiche l'opera sistematica di individui. Al principio di una razionale metafisica: *homo intelligendo fit omnia*, Vico sostituì superbamente un altro principio, di una metafisica che nasceva dalla fantasia: *homo non intelligendo fit omnia* » (F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, tr. it. Firenze 1954², p. 43). Ancora una volta dunque — richiamandoci alle note interpretazioni di F. Tessitore (si ricordi almeno il saggio del 1968 su *Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in *Omaggio a Vico*, cit. pp. 587-639) — « Vico nelle origini dello storicismo »; e ciò non tanto nel senso di una sua privilegiata collocazione agli esordi di un diverso ed opposto tronco rispetto a quello logico-dialettico della filosofia hegeliana, ma in quello della presenza di problematici aspetti che sono all'origine del multiverso articolarsi dello storicismo. D'altro canto — a riprova di questa indicazione ermeneutica — proprio ad autori come Meinecke (oltre che, in altri contesti teoretici, a Cassirer) dobbiamo la legittimazione delle manifestazioni pre-scientifiche e pre-categoriali all'interno della storicità delle azioni umane; una legittimazione che deve il suo chiaro avvio proprio alle formulazioni vichiane e che non tocca soltanto l'essenziale ruolo dell'individualità nelle sue espressioni fantastiche, mitiche e inventive, ma anche quelle della prassi politica e sociale.

« La sua passione, da chiamare quasi demoniaca, era tutta in questo suo sprofondarsi nell'alba dei primordi, per intenderla nel suo essere, fuori dalle ingannevoli categorie della nostra età filosofica, che sa solo pallidamente riflettere [...] Egli riconobbe la particolare compenetrazione di rigido formalismo e di forza poetica propria del diritto primitivo, il significato politico — di trasformazione dello Stato — delle lotte tra patrizi e plebei e, di conseguenza, delle lotte di classe in generale, la compenetrazione di continuità e trasformazione nella storia delle costituzioni e delle istituzioni, ed intese, pur in mezzo ad idee del tutto arbitrarie, le cause dinamiche di tutto ciò come determinate dai naturali interessi sociali » (MEINECKE, *op. cit.*, p. 45).

Al nesso Vico - storicismo tedesco si ricollega anche l'interesse vichiano di E. Auerbach, che nella Introduzione alla sua traduzione della *Scienza Nuova* (München, 1924), attribuiva a E. Troeltsch « lo stimolo vitale » al suo « lavoro vichiano ». Fin dal saggio su *Giambattista Vico* del 1922 Auerbach distanzia lo storicismo vichiano dalla prospettiva della filosofia romantica e di Hegel e lo situa piuttosto « sotto il cielo *barocco* della crisi dei valori » che segna la « coscienza europea » nella seconda metà del sec. XVIII, restituendolo così al proprio tempo, sia pure in una posizione eccentrica di pensosa solitudine, fervida di rivoluzionarie novità. Queste novità del pensiero vichiano si vengono poi sempre meglio precisando nel successivo « lavoro vichiano » di Auerbach e il suo storicismo prospettico si viene definendo insieme alla interpretazione del peculiare storicismo di Vico, che riconosce la filologia come nuova scienza della storia, in quanto scienza dei « principia humanitatis » (cfr. F. TESSITORE, *Su Auerbach e Vico*, « Bollettino », II, 1972, pp. 81-88). Se nel « lavoro vichiano » di Auerbach e nella storia delle origini dello storicismo di Meinecke si viene definendo la posizione di Vico nella connessione storicismo-filologia e precisando il nesso di affinità della concezione vichiana della storia e del linguaggio con il « movimento tedesco » e specialmente con Hamann, Herder e Humboldt, già nel 1902 nel suo studio su Leibniz e poi agli inizi degli anni venti nel corso della elaborazione della « filosofia delle forme simboliche » anche E. Cassirer richiamava l'attenzione sulla centralità di Vico nella impostazione della moderna riflessione sulla logica delle scienze dello spirito o della cultura e sulla filosofia del linguaggio. Nel primo volume della *Philosophie der symbolischen Formen (Die Sprache)* del 1923 (ma già in un saggio preparatorio del 1921-22 *Die Begriffsform im mythischen Denken*) Cassirer riconosce in Vico il pensatore « che per primo ha osato abbozzare un disegno comprensivo e sistematico delle scienze dello spirito » e ha collocato « il problema del linguaggio nella sfera di una metafisica generale dello spirito » (tr. it., vol. I, Firenze 1965, p. 106). E il riferimento alla funzione innovativa del pensiero vichiano rispetto al « sistema naturale delle scienze dello spirito » e alla sua impostazione dei problemi del linguaggio, del mito, della poesia in una direzione affine a quella ch'essi avranno nei pensatori del « movimento tedesco », in Herder soprattutto, si conserva nella successiva riflessione teorica e storiografica cassireriana ritornando, per ricordare qualche luogo, nella lezione su *Descartes, Leibniz e Vico* del 1941-42 pubblicata recentemente da D. Ph. Verene in *Symbol, Myth and Culture* (cfr. in questo volume del Bollettino la segnalazione della tr. it.), in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* e in *An Essay on Man* del 1944.

Nella terza ideale sezione si possono raccogliere, infine, i contributi del « Bollettino » rivolti ad accertare la presenza di Vico nelle principali tendenze della cultura filosofica tedesca del secondo novecento.

Nell'ambito dei pensatori della « scuola di Francoforte » l'attenzione per la filosofia della storia vichiana risale indietro negli anni fino al saggio di Max Horkheimer del 1930 *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, che si conclude con un capitolo dedicato a « Vico e la mitologia » (cfr. E. GARIN, *Horkheimer su Vico*, « Bollettino », V, 1975, pp. 143-144). La lettura horkheimeriana, com'è stato felicemente messo in evidenza sia da Garin che da S. Mazzarino (*Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli 1971, pp. 15-16), è estremamente interessante e ricca di spunti significativi, attenta com'è a cogliere nella *Scienza nuova* la duplice dimensione della *Geschichtsphilosophie* e della *Geschichtserklärung*, vale a dire tanto la fondazione di una filosofia della storia volta a ritrovare le « leggi segrete » che regolano il corso storico per così dire « dietro le spalle » dei singoli, dei loro motivi e delle loro azioni, e perciò precorritrice della concezione dialettica hegeliana, quanto la ricchezza e la fecondità delle « ricerche empiriche » esercitate nel contesto di tale « spiegazione del senso » della storia, le quali, anzi, ne costituiscono secondo Horkheimer la vera e propria grandezza (« L'opera principale di Vico si propone [...] di mostrare che la storia umana è governata dalla provvidenza, e che essa attua i suoi fini attraverso le azioni degli uomini, senza che questi ne abbiano o debbano averne chiara coscienza. La sua grandezza certo non sta nella costruzione, ma nelle indagini empiriche avviate in questo contesto », *op. cit.*, tr. it., Torino 1978, p. 70). Horkheimer, inoltre, soffermandosi ad analizzare in modo particolare lo « straordinario abbozzo degli inizi della civilizzazione » presentato da Vico e quindi la vichiana interpretazione della mitologia, sottolinea l'acutezza del pensatore napoletano nell'individuare « le condizioni della civiltà » nell'interazione tra « la situazione materiale esterna » e « la struttura istintiva degli uomini » (cfr. pp. 76-77) e nel cogliere l'intimo nesso che lega, ai vari livelli dello sviluppo storico, le forme ideologiche e la corrispondente realtà sociale, i « contenuti spirituali » e i « rapporti sociali » (pp. 79-80).

Se già nelle considerazioni di Horkheimer è presente, accanto a quelli espliciti a Hegel e a Feuerbach, un implicito, ma parimenti evidente accostamento al materialismo storico, piú recentemente J. Habermas ha considerato la filosofia vichiana della storia tra i « presupposti del materialismo storico » (« Nella sua critica Marx concilia il Vico superato da Hegel con Kant »). Nella concezione vichiana — osserva Habermas, riecheggiando un'affermazione di

K. Löwith — « gli uomini fanno la loro storia, ma non la fanno consapevolmente. La storia resta ambigua: atto libero ed evento, azione ed avvenimento ». Proprio per questo Vico conserva l'idea di provvidenza, la cui legge (come già aveva suggerito Horkheimer) gli appare però « essere così *naturale* e agire in maniera così *semplice* da coincidere con le leggi empiriche dello sviluppo storico » (*Theorie und Praxis* (1963), tr. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973, pp. 362, 358). In ogni caso la conoscibilità della storia e del suo senso complessivo è condizionata in Vico dall'idea di una « provvidenza naturalizzata » e dalla teoria ciclica. Cadute queste due condizioni, i problemi della filosofia della storia posti da Vico potevano trovar soluzione solo attraverso la scoperta hegeliana della dialettica della storia di estraneazione e riappropriazione e attraverso la trasformazione della dialettica in una dialettica materialistica (pp. 361-362). Ma non è solo in questa chiave — di anticipazione e presupposto — che Habermas si è interessato al pensiero vichiano nei saggi di *Theorie und Praxis*. Anzi, come suggerisce la nota di F. TESSITORE, *Jürgen Habermas su Vico* (« Bollettino », IV, 1974, pp. 176-178), più stimolanti sono non tanto le considerazioni svolte nel saggio *Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica*, quanto quelle svolte nel saggio *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, là dove, osservato che « divenendo scienza, la filosofia sociale perde ciò che la politica possedeva un tempo in saggezza », egli scrive: « Questa perdita di forza ermeneutica nella penetrazione teorica di situazioni da dominare praticamente la individua già Vico, che, dalla prospettiva della tradizione retorico-umanistica, fa un bilancio dei vantaggi e degli svantaggi della nuova filosofia inaugurata da Galilei, Descartes e Hobbes » (p. 81). Si tratta, cioè, della rivendicazione vichiana della *fronesis*, della *prudentia*, rispetto alla *episteme* come più adeguata e valida guida della prassi, e quindi della *topica* rispetto alla *critica* nella comprensione storica. « In polemica con la filosofia sociale del suo tempo, Vico 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 » (pp. 82-83 e cfr. p. 113 per la diversa interpretazione in Hobbes e Vico del criterio « *verum et factum convertuntur* »).

Questo inserimento di Vico in una linea teorica di definizione della dimensione pratico-sociale dell'agire storico, « assunta da Kant, Hegel e Marx », è riproposto anche da Manfred Riedel (*Introduzione a W. DILTHEY, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt 1970, pp. 56 ss.). Il problema della conoscenza storica come ipotesi « della convertibilità di conoscere e agire »

pone Vico al di là della generica comunanza di soggetto e oggetto della storia e lo situa alle origini di una *Wissenstheorie* storica che collega la logica della storia al mondo come connessione che si auto-determina attraverso l'azione pratico-trasformatrice dell'uomo.

In un contesto teorico differente caratterizzato da un peculiare svolgimento dell'ermeneutica heideggeriana e dal confronto con la tradizione storicistica, alla ripresa della differenza tra *sophia* e *fronesis* e alla nozione di *sensus communis* si era già richiamato H. G. Gadamer nelle pagine di *Wahrheit und Methode* (1960, tr. it. Milano, 1972) dedicate al Vico del *De nostri temporis studiorum ratione*, nell'ambito di un riesame della tradizione umanistica in rapporto al « modo di conoscenza delle scienze dello spirito ». La polemica di Vico verso la scienza moderna, secondo Gadamer, senza disconoscerne i vantaggi tende a mostrarne i limiti, l'insufficienza a costituirsi come modello formativo e di orientamento nella prassi. Proprio in vista dell'agire pratico anche nel mondo moderno sono necessarie la *prudencia* e l'*eloquentia* degli antichi, la formazione del *sensus communis*, che — osserva Gadamer — « 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 il genere umano. La formazione di questo senso comune è perciò di importanza decisiva per la vita » (p. 44). Il senso comune consente la comprensione delle situazioni concrete, la conoscenza del *verosimile*, il *sapere pratico* che « deve cogliere le 'circostanze' nella loro infinita varietà ». Il *sapere pratico* si lega intimamente al *sapere storico* e perciò la ripresa vichiana della tradizione retorico-umanistica del *sensus communis* e della topica è estremamente importante e attuale per una fondazione adeguata degli studi storico-filologici e delle scienze dello spirito. « Il ritorno di Vico al concetto latino del senso comune e la sua difesa della retorica umanistica contro la scienza moderna è per noi di particolare interesse; esso ci fa accedere ad un momento di verità della conoscenza delle scienze dello spirito, che per la riflessione del sec. XIX non era più accessibile » e che risponde ad un'effettiva esigenza di riflessione teorica e metodologica di fronte alla consapevolezza sempre più netta delle « difficoltà che nascono dal voler applicare il moderno concetto del metodo alle scienze dello spirito » (p. 47).

Le illuminanti osservazioni gadameriane ci consentono ora di accennare ad un altro orientamento dell'interesse vichiano in Germania, che risale indubbiamente ad indicazioni presenti già da lungo tempo, ma che si è riproposto specialmente negli studi più recenti:

un orientamento contrassegnato da un piú deciso inserimento di Vico nella tradizione umanistica e rinascimentale italiana.

A Vico come estremo rappresentante dello spirito « prometeico » del Rinascimento pensa Ernst Bloch nelle *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance* (Frankfurt 1972; tr. it., Bologna 1981): in Vico « vi è ancora lo spirito di Bruno e lo spirito del Rinascimento eroico, nonostante l'epoca assai tarda. In lui continua a vivere la storia romana [...], soprattutto il pensiero qualitativo, quale si è sviluppato durante il Rinascimento nella filosofia della natura italiana » (tr. it., p. 175). La forza del suo pensiero sta nella sua inattualità: nell'opposizione al pensiero quantificante, al cartesianesimo che svalorizzava la storia, di cui egli, malgrado lo sfondo teologico e il concetto di Provvidenza, afferma « l'origine esclusivamente umana ». Proprio il motivo dell'eccentricità di Vico rispetto al cartesianesimo e alla tendenza matematizzante e quantificante del pensiero moderno e quello della centralità della storia erano anche all'origine dell'accostamento Vico-Hegel compiuto da Bloch in una pagina di *Subject-Object*, in cui individua in Vico l'unico « precedente » della trasformazione radicale nella posizione scientifica caratterizzante il pensiero hegeliano della *Fenomenologia*: dalla « produzione » (*Erzeugung*) di leggi generali alla « genesi storica ». « L'onore di un primo presentimento della genesi metodico-storica quale si afferma nella *Fenomenologia* deve dunque essere attribuito a Vico [...] Galilei e Newton non conoscono storia; Hegel — per la prima volta dal tempo di Vico — non conosce che storia e solo a questa dà ascolto » (*Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt 1962, pp. 64-65; cfr. G. CANTILLO, *Vico e la filosofia del Rinascimento nella lettura di E. Bloch*, « Bollettino », V, 1975, pp. 145-148 e R. BODEI, *Vico in E. Bloch: Soggetto-Oggetto*, « Bollettino », VIII, 1978, pp. 118-122).

Alla ripresa del pensiero vichiano nel contesto di un ripensamento della tradizione dell'umanesimo filologico o linguistico romano-italiano sono volti, sia pure in forme e con finalità diverse, gli studi di E. Grassi e di K. O. Apel. Proprio Apel ha sottolineato l'importanza delle indicazioni fornite da Grassi fin dai suoi lavori degli anni quaranta, individuando nella rilettura dell'umanesimo suggerita da Grassi « una terza chiave storiografica e sistematica per l'intelligenza di Vico, accanto a quella che riconosce in Vico soprattutto un'anticipazione della scoperta del « fondamento storico-filosofico delle scienze dello spirito » compiuta dal « movimento tedesco da Herder a Hegel », di cui — osserva Apel — la testimonianza piú significativa è costituita dalla monografia crociana, e a quella che con Auerbach pone in primo piano « il Vico metafisico del-

l'epoca barocca, il giovane contemporaneo di Malebranche e di Leibniz » e « mette in risalto la mistica armonia della creatività umana e della Provvidenza divina nella teologia vichiana della storia » (cfr. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, tr. it. Bologna 1975, pp. 405-406 e nota 2). Da *Verteidigung des individuellen Lebens* del 1946 a *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache* del 1970 e a *Humanismus und Marxismus* del 1973 Grassi è venuto svolgendo una critica della tradizione razionalistica del pensiero moderno e una riflessione sull'« umanesimo italiano » volta a mostrare l'« attualità teorica » del senso filosofico originario dell'« umanesimo filologico » occultato o mistificato dalla tradizione razionalistica e contrassegnato dall'opposizione alla filosofia astratta e dalla valorizzazione della concreta realtà storica, che lo accumuna idealmente al marxismo e alla sua critica della filosofia idealistica. La « ripetizione » della tradizione umanistica, e soprattutto quella dell'« umanesimo ciceroniano », si concentra infine nella ripresa del pensiero di Vico, che nella *Scienza nuova* « ha colto, determinato e profondamente ripensato la tradizione umanistica in tutto il suo significato e contenuto filosofico » (*Humanismus und Marxismus*, Reinbeck b. Hamburg, 1973, pp. 152-153). In opposizione alla « critica » cartesiana, Vico riafferma il valore della « topica » interpretata come « dottrina della *inventio* » (cfr. GRASSI, *Critical philosophy or topical philosophy?*, in *G. B. Vico. An international Symposium*, Baltimore 1969, p. 47), estremamente significativa ai fini della fondazione del metodo storico-ermeneutico (sul significato della topica in Vico, oltre Gadamer e Apel, si veda anche Viehweg in *Topica e giurisprudenza*, tr. it. 1962, cap. I e specialmente pp. 10-11), e di cui Grassi mette in rilievo soprattutto la funzione della fantasia e dell'ingegno, in quanto ripetizione della « prima operazione della mente umana », attraverso cui l'uomo si svincola dalla immediatezza della sensazione e oggettivandosi produce poeticamente il proprio mondo di significati ed istituzioni (*Humanismus u. Marxismus*, cit., p. 166. Cfr. la segnalazione dedicata da P. PIOVANI a *Idealismo e umanesimo*, in « Bollettino », VI, 1976, p. 245 e la recensione di G. CANTILLO a *Humanismus u. Marxismus*, in « Bollettino », VIII, 1978, pp. 144-149).

La riflessione di Apel sull'idea di lingua nella tradizione umanistica si inserisce nel quadro di un riesame della filosofia del linguaggio che, in connessione con la tradizione filosofica e con la specifica eredità di Hamann, Herder e Humboldt, mira a portare allo scoperto la funzione costitutiva del mondo oggettivo del linguaggio, il linguaggio come apertura ed orizzonte dell'« essere-nel-mondo »: un obiettivo in cui s'incontrano la filosofia del linguaggio trascendentale

e dialettica di derivazione kantiana e idealistica e quella ermeneutico-costitutiva di derivazione heideggeriana (cfr. E. HEINTEL, *Ergänzende Hinweise zur Einleitung*, in *Herder's Sprachphilosophie*, Hamburg 1964², p. LX).

Ricollegandosi a Heidegger, attraverso indicazioni presenti soprattutto in Lohmann, Apel delinea l'ambito « di una ermeneutica trascendentale dell'essere-nel-mondo linguisticamente mediato », in grado di rispondere a problemi posti, in ultima istanza, anche dalla filosofia del linguaggio di impostazione analitica e neo-positivistica, ritrovabili specialmente in Wittgenstein e nella linea pragmatistica e semiotica da Peirce a Morris. Proprio l'analisi logica del neo-positivismo, infatti, attraverso la rigorosa attuazione del programma di « una chiarificazione logica dell'essenza del linguaggio », sussistente « fin dai tempi di Aristotele », « ha dato nuovo alimento ad un antico sospetto » presente nell'« umanesimo ad orientamento retorico »: che « la verità del discorso umano riposa primariamente non su di una rappresentazione, logicamente giusta, fatta di segni [...], bensì su di una interpretazione del mondo come situazione significativa dell'uomo, un'interpretazione che prima d'ogni altra cosa renda evidente un certo ordine nei fatti » (APEL, *op. cit.*, p. 32). Si tratta cioè di « tornare indietro » ad un livello di pre-comprensione linguistica, ad una lingua pre-categoriale, immediatamente *poietica*, istitutrice di « sensi immediati », come orizzonte entro cui si è storicamente costituita la lingua della metafisica occidentale e quindi la lingua logico-scientifica. Di qui l'importanza, secondo l'indicazione di Lohmann, del *mythos* come indice dell'essenza del linguaggio, « in quanto in esso si esprime la millenaria identificazione dell'interpretazione del mondo in base alla 'forma intima' del linguaggio [...] con la realtà medesima », rivelandosi in ciò l'« anonima funzione interpretativa del linguaggio », una pre-comprensione del mondo sempre « in anticipo » rispetto alla soggettività cosciente e riflettente. Nel passaggio dal *mythos* al *logos* si compie, quindi, con l'emergere della « differenza ontologica », un mutamento epocale nell'« umana concezione dell'essere del linguaggio e quindi del linguaggio stesso » (p. 82).

In questa prospettiva Apel sottolinea l'attualità della dottrina vichiana delle tre fasi del linguaggio e delle tre epoche della storia della civiltà umana. Soprattutto appaiono significative « la descrizione vichiana dell'accesso mitico-poietico al mondo per mezzo degli 'universali fantastici' », che contrassegna l'età « divina » e in parte ancora quella « eroica », e « la caratterizzazione vichiana del mutamento fondamentale nell'esistenza dell'uomo e della civiltà, mutamento che avviene con la scoperta del concetto filosofico, ovvero col passaggio dall'era mitico-eroica a quella 'epistolare-umana' », in quanto « an-

tipizzazioni d'una filosofia che è ermeneutica ad un tempo dell'essere e del linguaggio » (p. 83; cfr. la recensione di A. BATTISTINI alla tr. it. del volume di Apel, in « Bollettino », VII, 1977, pp. 204-207; per quanto riguarda il nesso istituito da Apel tra Vico e Cusano — e quindi tra la tradizione dell'« umanesimo linguistico romano-italiano » e quella della « mistica tedesca del *logos* », le loro affinità e differenze, e la loro opposizione, non priva peraltro di interferenze e intrecci, alla tradizione « nominalistica » medievale e moderna e a quella « razionalistica » della « *mathesis universalis* » — si veda la nota di G. SANTINELLO, *Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K. O. Apel*, in « Bollettino », VII, 1977, pp. 141-150).

Questo breve *excursus* di alcune significative interpretazioni vichiane nella cultura tedesca novecentesca non ha altra pretesa che di raccogliere una documentazione accumulata nel primo decennio di pubblicazione del « Bollettino » e di delineare i contorni dell'orizzonte problematico e storiografico entro cui si situano le più recenti tendenze della critica vichiana in alcuni autori che presentiamo qui in traduzione italiana e che aprono, negli studi sul filosofo napoletano, nuove e, in molti punti, originali prospettive interpretative.

Tra essi Stephan Otto è certamente il più noto, sia per la sua notevole dimestichezza con i testi vichiani, sia per aver fatto di Vico uno dei più qualificanti temi di ricerca dell'*Institut für Geistesgeschichte des Humanismus* presso l'Università di Monaco, che egli dirige con prestigio e ampio respiro storico-culturale. Degli studi di Otto su Vico ha dato ampiamente conto G. Cacciatore nei numeri del « Bollettino » del 1979 e 1980 e ad essi rimandiamo per una più analitica ricognizione delle sue ipotesi critiche e filologiche (tra l'altro Otto, insieme con H. Viechtbauer, ha recentemente curato una edizione tedesca del *Liber metaphysicus* e delle *Risposte*, München 1979).

L'inserimento di Vico in una linea di pensiero che da Cartesio, attraverso Kant, giunge fino a Husserl, è all'origine di una diversa chiave di lettura dei nessi tra sapere storico e sapere « geometrico », dello stesso assioma *verum et factum convertuntur*, del livello di congruenza tra esperienza storica del fatto e pensiero costruttivistico-trascendentale, tra la *topica* come capacità di ritrovamento dell'*inventio* e la « metodicità gnoseologicamente fondante » della ragione. L'originalità dell'interpretazione di Otto è da sottolineare anche per un altro motivo: egli sottopone alla sua analisi « trascendentale » non soltanto il « Vico maggiore » della *Scienza Nuova*, ma anche quello « minore » degli scritti giovanili. Così nel *De antiquissima* Otto individua la prima coscienza teorizzazione vichiana di una « fondazione metodica della scienza », allargando, in tal modo, la visuale di una

tradizionale contrapposizione tra « scientismo » cartesiano e « storicismo umanistico » vichiano. Anzi, la fecondità del « metodo geometrico » sarebbe assunta da Vico come ipotesi di applicabilità trascendentale di un modello scientifico alla storia e, dunque, di inscindibilità di *topica* e *critica*. Lo stesso tentativo di ricostruzione unitaria del pensiero vichiano, determinato da un'unica struttura della ragione trascendentale, è visibile nel libro di un allievo di Otto, H. Viechtbauer (*Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München 1977), che definisce il senso teoretico della convertibilità *verum-factum* in un'ottica che fa della vichiana « mente » il luogo ove si realizza l'unità trascendentale di senso, fantasia, memoria e intelletto nella loro « priorità logica contrapposta ad ogni realtà storico-fenomenica ».

Il collegamento che si è sempre tentato di porre tra la visione vichiana del *verum-factum* e gli inizi della moderna filosofia della storia rimarrebbe ad avviso di Otto a livello di generica ed enfatica esaltazione dell'uomo che « fa la storia », perché la storia è suo prodotto. La filosofia e la scienza hanno entrambe bisogno di una fondazione trascendentale *more geometrico demonstrata*. La stessa provvidenza può essere interpretata nell'ambito dell'ipotesi centrale nella lettura di Otto: il richiamo all'« unico vero » — al di là dello sfondo teologico — può intendersi come il riconoscimento della necessità di un fondamento, di un'« idea regolativa » delle scienze (« La verità della provvidenza come spirito che crea *more geometrico* la congruenza, è comprensibile sul piano filosofico-trascendentale come la struttura dell'unico vero », *Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms « verum et factum convertuntur »*, in « Philosophisches Jahrbuch », 84, 1977, 1. Halbband, p. 45). Malgrado i pur fondamentali e geniali tentativi hegeliani per giungere ad una esaustiva rappresentazione del « movimento del sapere » senza perdere la capacità di connessione di ogni intenzionalità verso la scienza con il dato storico-empirico, resta, per Otto, sostanzialmente inalterato il livello logico-strutturale del problema. Anzi è proprio il nesso esperienza-sapere a determinarsi come problema « costitutivo » di ogni filosofia della storia. L'ambito da cui muove l'assioma vichiano della convertibilità tra empiria e trascendentalità non è, però, quello logico-dialettico. Se il *verum* può delinarsi come un campo formale-concettuale di fondamenti regolativi dell'esperienza, il *factum*, a sua volta, rinvia parimenti al presupposto della « congruenza geometrica » caratterizzante il pensiero creativo. Da questo punto di vista, lo stesso Kant rimane — secondo Otto — al di qua del problema vichiano della determinazione di una connessione tra verità storica e verità trascendentale. La riduzione kantiana del pensiero storico nei ter-

mini di una « conoscenza teleologica » commisurata a un modello di adeguazione ai fatti naturali non consente la conversione della riflessione trascendentale nella conoscenza storica. « Vico, dunque, collega alla sua riflessione filosofico-trascendentale sulla convertibilità geometrica di *verum e factum* della storia ancora una riflessione meta-geometrica sul nesso di convertibilità tra filosofia trascendentale e scienza della storia. La proposizione della convertibilità di *verum e factum* nell'empirica storica, dimostrata attraverso una fondamentale riflessione trascendentale sulla possibilità di principio di una convertibilità di verità ed empiria, sfocia conseguentemente in una condizione di convertibilità tra *teoria* filosofico-storica e *prassi* scientifico-storica. È questa indicazione e la sua fondazione metodologica che conferiscono attualità alla filosofia della storia di Vico » (*Faktizität und Transzendentalität der Geschichte. Die Aktualität der Geschichtsphilosophie G. B. Vicos im Blick auf Kant und Hegel*, in « Zeitschrift f. Philos. Forsch. », Bd. 31, 1, 1977, p. 60). Sono questi i nuclei tematici più significativi che emergono anche nel saggio di Otto qui di seguito presentato in traduzione italiana, anch'esso ricco di fecondi spunti e suggerimenti teorici e storici nell'ambito della riflessione trascendentale che Otto ripercorre da Vico a Husserl.

Ad un ripensamento del complesso significato del principio fondamentale della *Scienza Nuova* dell'uomo artefice della storia, nel quadro di un'interpretazione che intende avvicinarsi a Vico « né in chiave progressista, né in chiave nostalgica, ma storicamente, cioè nel contesto del suo tempo », è rivolta la ricerca condotta da Ferdinand Fellmann in *Das Vico-Axiom. Der Mensch macht die Geschichte* (München, 1976). Per una particolareggiata analisi dell'opera si può rinviare senz'altro alla recensione di C. CESA nel vol. VIII del « Bollettino » (1978, pp. 129-132; e si veda anche la segnalazione dello stesso Cesa al successivo saggio di Fellmann *Vicos Theorem der Gleichursprünglichkeit von Theorie und Praxis und die dogmatische Denkform*, in « Bollettino », IX, 1979, pp. 199-200). Qui è sufficiente richiamare qualche motivo essenziale. Ricollegandosi all'affermazione di K. Löwith cui abbiamo accennato a proposito di Habermas, secondo cui per Vico « la storia è non solo libero atto, decisione ed azione, ma anche e innanzi tutto evento ed accadimento », Fellmann mette in questione la tesi, diffusa nelle interpretazioni vichiane, per cui la *Scienza Nuova* costituirebbe, nel suo significato fondamentale, la prima testimonianza della concezione della razionale costruibilità della storia e della razionalizzazione dell'azione politica. Se per Vico la storia è opera dell'uomo e non di Dio, essa è però l'opera delle « facoltà sensibili » dell'uomo che in una dimensione pre-logica e pre-razionale, quindi essenzialmente inconscia e comunitaria, istitui-

sce lo spazio del mondo storico e con questo la legalità del mondo storico. Di qui la centralità nella riflessione vichiana della mitologia e della sua funzione produttiva di storia e l'eccentricità della interpretazione vichiana del pensiero mitico rispetto a quelle illuministiche e razionalistiche. Proprio questo riferimento dell'assioma dell'uomo artefice della storia « al fondamento radicato nel mondo-della-vita (*lebensweltliche Fundament*) di tutte le produzioni culturali dell'uomo come religione, scienza e Stati » e quindi agli « inizi naturali » della storia consente a Vico di prendere le distanze tanto dalla teologia della storia quanto dalle concezioni razionalistico-costruttivistiche della storia e della politica caratteristiche del pensiero moderno. Agli « inizi naturali » della storia si lega anche la teoria dei corsi e ricorsi come garanzia dell'autoconservazione dell'umanità e possibilità di ripresa dello sviluppo storico-culturale dalla rinnovata barbarie in cui si dissolve l'eccesso di civilizzazione. La teoria ciclica non è quindi, per Fellmann, un corpo estraneo rispetto all'assioma vichiano; piuttosto « Vico accetta il completo tramonto delle civiltà come una legge, per poter 'salvare' la nuda esistenza del genere umano »: ed è anche per questo ch'egli intende la *Scienza nuova* come « giustificazione della provvidenza nella storia » (cfr. *op. cit.*, pp. 7, 10-12, 18-22).

L'idea della « naturalità » del processo storico, la teoria dell'origine naturale del carattere di obbligazione delle norme, la teoria ciclica come garanzia della continuità del genere umano sono temi che ritornano nel saggio di Fellmann presentato in traduzione italiana in questo volume del « Bollettino », *La teleologia storica in Vico e in Kant*, che, attraverso il confronto tra Vico e Kant, intende delineare una risposta alla domanda se sia possibile una filosofia della storia, ovvero « un'attribuzione di senso storico-filosofica » alla storia, in grado di salvaguardare la soggettività e quindi la responsabilità dell'uomo. Riconosciute le affinità e concordanze tra i due pensatori (la tesi della « non-costruibilità » della storia; la comune determinazione contenutistica del processo storico come « evoluzione giuridica »; l'esclusione di « radicali possibilità d'intervento nel corso complessivo della storia »), Fellmann si sofferma a lumeggiare quella ch'egli ritiene « la differenza fondamentale » che separa Kant da Vico e « pone limiti invalicabili all'attualizzazione della filosofia vichiana della storia »: la differente « istanza » che anima la teleologia della storia in Kant e in Vico. La *Scienza nuova* si propone di penetrare teoreticamente, da una prospettiva in ultima istanza contemplativa, il corso storico per mostrarne « l'ordine e la legalità in vista delle condizioni di conservazione del mondo sociale », per conferire al « mondo delle nazioni » una fondazione corrispondente a quella

del « mondo della natura ». Viceversa, la teleologia storica di Kant intende corrispondere alle « esigenze che il soggetto, che agisce e soffre dentro la storia, è autorizzato a porre a quest'ultima »: « In maniera molto piú radicale di Vico, Kant concepisce il problema filosofico della storia come una questione che riguarda non lo spettatore, bensí l'attore », quindi il problema della « mediazione tra autonomia morale e condizioni storiche ». Perciò Kant, a differenza di Vico, non si spinge a trasformare « il fine che presiede alla storia nell'affermazione dogmatica di una legge della storia », ma « mantiene la propria razionalizzazione teleologica dell'intera storia nella sospensione di un'idea » — l'idea di uno stato giuridico perfetto — che però trova « la propria realtà unicamente nell'agire morale degli individui ». La teleologia storica di Kant si attiene, quindi, criticamente alla « dimensione pratica del concetto di storia » ed in questo senso, secondo Fellmann, « rispetto alle esigenze, avanzate dal pensiero contemporaneo alla filosofia della storia », essa sembra aver raggiunto, « se non nei risultati, almeno nell'impostazione del problema, [...] una posizione che non è piú lecito abbandonare »: « punto di riferimento di ogni tentativo di giustificazione della storia deve essere la ragion pratica, non la ragione teoretica ».

Nel suo denso studio qui presentato (*Vico. Il carattere poetico del linguaggio*) Günther Wohlfart, riprendendo una tesi di E. Co-seriu, ma anche di Apel, intende mostrare, attraverso un discorso riccamente documentato, come Vico, con la scoperta dei « caratteri poetici » in quanto « universali fantastici », abbia filosoficamente rintracciato « il carattere *poietico*, cioè simbolizzante e creativo-di-senso del linguaggio ». « Se l'essenza dei miti — scrive Wohlfart nella conclusione — consiste, secondo Vico, nei caratteri poetici, ogni metafora racconta un piccolo mito e le metafore non solo sono parti costitutive della lingua poetica in senso stretto, ma costituiscono la ' parte piú cospicua ' del corpo della lingua umana; così si può dire che anche nei concetti-di-genere sensibili è l'essenza metaforica che trasferisce il significato dal sensibile (corporeo) al non-sensibile (spirituale). Il linguaggio si delinea quindi come lo spazio dell'esistenza umana, come luogo della mediazione del corporeo e dello spirituale ». « La favella è posta in mezzo alla mente ed al corpo », ha affermato Vico anticipando la considerazione hegeliana del linguaggio « come elemento sensibile-non sensibile » tramite cui la conoscenza spirituale s'innalza al di sopra del sensibile e del singolare fino all'universale e al pensiero (cfr. HEGEL, *System der Philosophie*, Dritter Theil, § 396, *Zusatz*; e si potrebbe richiamare anche il luogo della *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica* dove Hegel afferma: « Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel *linguaggio*

umano [...] In tutto ciò che per l'uomo diventa un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa *suo*, si è insinuato il linguaggio », tr. it., vol. I, Bari 1968², p. 10). L'argomentazione della tesi centrale del lavoro di Wohlfart si svolge entro un'indagine estremamente articolata scandita in tre parti. Nella prima Wohlfart ripercorre, intorno all'idea dell'« intima coappartenenza dell'arte o poesia e del linguaggio », un tratto fondamentale della filosofia del linguaggio moderna caratterizzata da « una riflessione non strumentale del linguaggio »: da Vico a Hegel attraverso un circostanziato esame dei rapporti di affinità e diversità tra la riflessione vichiana e quella di Hamann, Herder e Humboldt, di Schelling e Hegel. Nella seconda egli, operando un puntuale confronto tra la *Scienza Nuova* e il *De nostri temporis studiorum ratione* (specialmente il cap. VIII), delinea l'elaborazione della nozione di « universale fantastico » — « il *punctum saliens* » della « scienza nuova » — ritrovando già nel confronto tra topica e critica, tra *ratio* o *ars inveniendi* e *ratio iudicandi* l'annuncio della teoria delle tre fasi della storia della mente e della lingua. Anche qui Wohlfart non manca di svolgere interessanti considerazioni nel confronto tra la concezione vichiana della topica come *concettualizzazione individualizzante* o *cognitio sensitiva* e analoghe concezioni della conoscenza estetica in Baumgarten, Leibniz e Kant. E riguardo al problema del « *conceptus individui* » osserva che la sua soluzione, connessa a quella del fondamentale problema e della principale difficoltà della filosofia trascendentale — di gettare un « ponte » sull'abisso che separa sensibilità e intelletto, empiria e logica —, può essere trovata tornando, dalla « metacritica » hamanniana alla critica kantiana, al concetto vichiano di linguaggio « implicito nel concetto centrale della sua nuova scienza, l'universale fantastico ». La terza parte, infine, svolge sistematicamente il tema della posizione dell'idea del carattere poetico della lingua nella teoria vichiana delle tre fasi, discutendo anche il problema del significato cronologico e/o tipologico delle epoche della mente e del linguaggio.

Con questi brevi cenni ai tre saggi presentati nella sezione « Vico in Germania » si conclude la nostra raccolta di « materiali » per una storia — tutta da scrivere — della presenza di Vico nella cultura filosofica tedesca tardo-ottocentesca e novecentesca. Con essa e specialmente con la pubblicazione dei saggi di Otto, Fellmann e Wohlfart abbiamo inteso gettare un primo sguardo sullo stato degli studi tedeschi sulla filosofia di Vico e contribuire, quindi, a porre un altro tassello nella determinazione di quel « problema-Vico » che, ancora una volta, non potrebbe essere lumeggiato meglio che con le parole

scritte da Pietro Piovani nel suo ultimo libro a proposito della filosofia moderna come pensiero di « un mondo di individuali che pretendono d'essere conosciuti ciascuno nelle proprie specificità »: « Non si tratta di trovare una *ratio* piú comprensiva o meglio disciplinata; si tratta di trovare una *ratio* differente; si tratta di vedere se abbia senso guardare alla *ratio* come una realtà a sé stante e se non la si debba cercare soltanto nella razionalità con cui dinamicamente si identifica, risolvendosi in essa. Per forme dilatate e dinamiche di conoscenza, razionalismo veramente nuovo è quello che, in tre secoli, con Galilei, con Vico e con Kant offre tre soluzioni davvero innovative nei confronti degli individuali da conoscere e ordinare [...] Ragione matematica, ragione storica, ragione critica lavorano tutte — ciascuna a suo modo — per una conoscenza che si riconosca come scienza di fenomeni [...] Se la *natura* non apparisse al fisico come lo spazio adibito alla conoscenza calcolabile dei fenomeni, meno chiaramente si presenterebbe allo storico quale luogo dei *nascimenti* [...] Consonando con tesi così orientate, il criticismo kantiano può limitare l'intera conoscenza a una scienza di fenomeni che rinunci al noumenico per l'ambizione di ampliare la sfera del *condizionare* restringendo quella dell'essere *condizionati* » (*Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli 1981, pp. 107-108).

GIUSEPPE CACCIATORE e GIUSEPPE CANTILLO