

NOTE SULLA RECENTE TRADUZIONE TEDESCA DELLA SCIENZA NUOVA

Per aprire il discorso

Un evento di così rilevante portata culturale, storico-filosofica, linguistico-filologica come la prima integrale traduzione tedesca della *Scienza nuova*, non poteva non essere adeguatamente segnalato, analizzato e discusso nelle pagine del «Bollettino». La redazione ha a lungo pensato ai modi più opportuni da adottare per informare criticamente la comunità degli studiosi («vichisti», in particolare, ma, più in generale, intellettualmente «curiosi») su questa non facile e, dunque, ancor più meritevole iniziativa che, non a caso, nasce dall'incontro e dal reciproco scambio di ausili - favorito e perseguito dai curatori, Vittorio Hösle e Christoph Jermann - tra prestigiosi luoghi e consolidate istituzioni culturali italiane e tedesche: l'autorevole «Philosophische Bibliothek» della Meiner Verlag, l'Istituto italiano di Studi Filosofici, il nostro stesso «Centro di Studi Vichiani» che ha cercato, attraverso i suoi ricercatori, la sua biblioteca e i suoi archivi, di fornire il massimo di collaborazione possibile. Una pura e semplice recensione non avrebbe, forse, reso giustizia alla complessità di problemi suscitati (e non solo di resa linguistica, semantica e interpretativa), né avrebbe del tutto dato la necessaria risonanza all'avvenimento. Infatti, non risulta (almeno a mia notizia e sinora) che vi siano stati interventi, commenti e recensioni apparsi su riviste specializzate. Così si è scelta una diversa via, anche consapevole del fatto che su alcuni aspetti della traduzione, ma pure sullo stesso impianto interpretativo sotteso alle scelte terminologiche e alla lunga introduzione di Hösle - che costituisce un vero e proprio libro a sé - si sarebbero necessariamente registrate voci e valutazioni discordanti. Per questo, abbiamo interpellato alcuni studiosi italiani e tedeschi, chiedendo loro di voler formulare, in piena autonomia critica, considerazioni e valutazioni, così da poter avviare un dibattito che non è detto debba chiudersi con questo numero del «Bollettino».

Alle autorevoli voci chiamate ad una prima discussione dell'edizione Hösle-Jermann, voglio aggiungere, sia pur in tono sommesso, anche la mia, proseguendo, in certo senso, un lavoro di ricerca che (in collaborazione con il collega Cantillo) ho già, da qualche anno, avviato sulla «fortuna» di Vico nella cultura tedesca (cfr. G. CACCIATORE-G. CANTILLO, *Materiali su «Vico in Germania»*, in BCSV, XI, 1981, pp. 13-32 - di cui però si tace nella bibliografia posta da Hösle in appendice alla sua introduzione, come si tace di altri contributi ruotanti intorno a tale tema, per cui rinvio alla bibliografia curata da M. RICCIO, *Vico in Germania nel «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» (1971-1990)*, Suppl. ai n. XX, 1990).

Ho già innanzi richiamato l'indubbia positività di questa iniziativa. Anche se da oltre un decennio (grazie ai contributi specialmente di Ferdinand Fellmann e Stephan Otto, dei quali, oltre ai numerosi saggi ed articoli, vanno ricordati i libri, rispettivamente, *Das Vico-Axiom* del 1976 e *Giambattista Vico* del 1989) si è avviata in Germania una nuova ed originale «stagione» di studi che ha notevolmente contribuito, sia pur con esiti non ancora soddisfacenti del tutto, ad una più adeguata circolazione della filosofia vichiana, è evidente che un forte impulso in questa direzione può essere dato da questa edizione meineriana - alla quale forse nuoce, come fa osservare Trabant, il costo eccessivo (dovuto alla necessità di stampare ben due volumi, a causa della esuberante lunghezza dell'introduzione di Hösle), che si traduce in una pratica inaccessibilità al testo per gli studenti e un più vasto pubblico.

I meriti dell'edizione appaiono subito evidenti, dal momento che la più fedele aderenza al testo e la capacità, non agevole e per questo più apprezzabile, di riconnettere Vico al suo *milieu* sia culturale che linguistico, fanno subito emergere le diversità ed i miglioramenti rispetto alle altre traduzioni, quella primo-ottocentesca e ormai introvabile (priva, com'è noto, dell'«Idea dell'Opera») del Weber e quella parziale di Auerbach (per l'omissione di molte parti, ma anche, come ha criticamente osservato Trabant, per la sua peculiare curvatura, connessa all'impegno spesso dal grande filologo e storico nel dibattito sulle «scienze dello spirito», anche se io non sottovaluterei l'importanza che questa direzione ermeneutica assumeva rispetto al superamento di moduli interpretativi della filosofia vichiana ancora attardati in una genealogia storicistico-idealistica).

D'altro canto, una traduzione della *Scienza nuova* che appare nell'ormai incombente crepuscolo del secolo, non poteva prescindere dalle consistenti trasformazioni che, dopo Auerbach, hanno caratterizzato la storia della critica vichiana. Ricordiamone le più rilevanti. Alcuni passaggi cruciali che, dopo Croce, hanno contraddistinto gli studi vichiani: la fitta trama di ricerche su Vico, il suo tempo e la cultura napoletana, che, tra gli anni '60 e '70 hanno ridato nuova linfa e aperto nuovi orizzonti per il superamento di stereotipi immagini sul Vico isolato o incompreso precursore; gli studi, storici e filologici, per una edizione critica delle opere vichiane, promossi dal Centro di Studi Vichiani i cui frutti stanno, in questi anni, venendo a maturazione; le indagini, per molti versi originalmente inedite, su Vico e la tradizione retorico-linguistica, su Vico e la semiotica, su Vico e la metaforologia; il complesso di interventi, articolatosi sia nell'area italiana e francese che in quella anglosassone, sul significato di Vico per le «scienze umane»; il significativo mutamento di paradigma storico-filosofico presente in studi di rilevante centralità, da quelli di Enzo Paci a quelli di Paolo Rossi, da quelli di Nicola Badaloni a quelli di Pietro Piovani, che hanno profondamente rinnovato lo stato della ricerca su Vico, muovendo proprio dalla ricostruzione di una sua autonoma dimensione teorica; lo stesso importante contributo, infine, che, in area tedesca, hanno dato alcuni studiosi, specialmente in ordine alla tradizione kantiana, da un lato, e a quella postkantiana, della «critica della ragione storica», dall'altro. Di queste trasformazioni risente, del tutto ovviamente anche l'impostazio-

ne di Höhle che, al termine della sua *Einleitung*, scrive alcune pagine sulla *Wirkungsgeschichte* di Vico, certamente informate, ma, altrettanto certamente, molto discutibili. Ad esempio, assolutamente fraintese e, peraltro, superficialmente riferita appare incomprensibilmente (specie alla luce di alcune tesi interpretative di Höhle), la posizione di Piovani (cfr. nota 321, p. CCLXX) che costituisce, invece, un punto «nevralgico» di svolta nella storia italiana ed europea delle interpretazioni di Vico. Ma studiosi (e relative opere) del calibro di Paci (che è ricordato solo indirettamente in una nota a proposito di Cassirer) o di Garin o Badaloni, per fare solo alcuni più vistosi esempi, vengono pressoché ignorati, per non parlare dello scarso peso dato agli studiosi tedeschi di quest'ultimo ventennio (solo in modo frettoloso ed in una nota marginale - cfr. p. LXXI - viene ricordata l'interpretazione «transzendentalphilosophisch» data da Stephan Otto e dalla sua scuola, che pure ha suscitato in Italia e nella stessa Germania serrati confronti e vivaci dibattiti). E, tuttavia, poiché di alcuni limiti della introduzione e della traduzione discorrono, con la dovuta competenza, sia la Di Cesare (che fa rilevare quali incertezze produca sulla traduzione la scarsa attenzione prestata alla tradizione retorico-linguistica) sia Fellmann (che contesta vivacemente il supposto «platonismo» di Vico, la cui accentuazione, da parte di Höhle, deriverebbe da una sostanziale incomprensione della «prospettiva genetica» connessa intimamente alla dimensione teorico-filosofica della «Metafisica poetica»), io vorrei, piuttosto, segnalare alcuni punti positivi, che pure vanno obiettivamente e giustamente ascritti al lavoro di Höhle e Jermann.

Non posso qui, ovviamente, esaminare, nel dettaglio, tutte le scelte terminologiche ed interpretative adottate dai traduttori. Esse, tuttavia, appaiono evidenti fin dal titolo e dalle prime righe e costituiscono, almeno a mio avviso, un consistente passo in avanti, nel senso della chiarificazione concettuale e della maggiore aderenza possibile della traduzione rispetto agli originali contesti argomentativi del testo vichiano, nel confronto con la traduzione auerbachiana. Così «Principj» è più opportunamente tradotto con «Prinzipien», là dove Auerbach traduceva con «Grundzüge» (e talvolta, nel testo, addirittura con «Grundlagen») - ma, in tale direzione, già si era posto il Fellmann nella selezione di passi scelti della *Scienza nuova*, pubblicata con Klostermann nel 1981 (alla quale, non a caso, egli premetteva un saggio dal significativo titolo *Vico und die Macht der Anfänge*). Così il termine «civile» - che assume, com'è noto, centralissima rilevanza nella riflessione di Vico - è costantemente tradotto con «politisch» (anche se, talvolta, appaiono anche i vocaboli «zivil», quasi sempre connesso all'espressione «Eigentum» e, più raramente, «bürgerlich», significativamente usato come attributo di «Ehren»), mentre Auerbach aveva utilizzato sia «politisch» sia «historisch», e quest'ultimo specialmente quando si trova legato alle espressioni «Welt» e «Theologie» (avvicinandolo forse troppo, come qui di seguito osserva Trabant, al senso che al «mondo storico» viene attribuito dall'epistemologia storicistica delle «scienze dello spirito»). C'è da osservare che, probabilmente, sarebbe stata preferibile e certamente più neutra - ed è quella, ad esempio, adottata ancora dal Fellmann - la soluzione «gesellschaftlich», dal momento

che «bürgerlich» poteva far pensare ad una evidente contaminazione del lessico vichiano con tematiche ottocentesche, e «politisch», pur mostrandosi termine più adeguato, almeno nella sua accezione «classica», potrebbe risentire dei modi moderno-contemporanei di utilizzazione del concetto di «politico». Così, ad esempio, mentre Auerbach traduce «teologia civile ragionata della provvidenza divina» con «vernünftige Theologie der göttlichen Vorsehung in der Geschichte», Hösl e Jermann traducono «rationale politische Theologie der göttlichen Vorsehung» (con tutte le inevitabili valenze sematiche e concettuali che reca con sé la storia della teologia politico-razionale), mentre, più sobriamente, Fellmann aveva proposto la sostituzione dell'espressione auerbachiana «in der Geschichte» con «in der Gesellschaft». Con ciò, ovviamente, senza voler sottrarre alcun significato all'argomentazione, che pure sussiste nel pensiero vichiano e che costituisce uno dei tasselli indispensabili per la comprensione del nesso di convertibilità *verum-factum*, della cosiddetta dimostrazione «di fatto storico della provvidenza divina» che, infatti, viene correttamente interpretata come «Beweis der Vorsehung als geschichtlicher Tatsache». Ed ancora nella stessa frase, proprio per testimoniare come la nuova traduzione compia oculati sforzi tesi ad evitare ogni indebito inserimento di livelli teorici estranei al laboratorio concettuale vichiano, «dimostrazione» (ma, in altri passi, anche «pruova») è tradotta, appunto, con «Beweis», mentre Auerbach alternava questa espressione con quella, certo filosoficamente più forte, ma fuorviante, di «Begründung». Infine, e sempre per sottolineare la maggiore e riuscita accortezza che, nella scelta di alcuni concetti-chiave, contraddistingue la traduzione Hösl-Jermann, la parola «favola» è opportunamente resa con «Mythos», evitando i possibili fraintendimenti idealistico-romantici che l'uso auerbachiano di vocaboli come «Sage» o «Fabel» poteva ingenerare.

Si potrebbero elencare altri innumerevoli esempi, ma a me premeva solo testimoniare come la nuova traduzione, quali che siano alcuni limiti ancora presenti e quale che sia l'effetto negativo, di cui già si è detto, della pesante struttura editoriale, comunque rappresenti un grosso passo innanzi per la circolazione della filosofia di Vico nella cultura filosofica tedesca. Ne sono tanto convinto che, dalle pagine di questa rivista (che ha ormai conquistato un ruolo centrale nella ricerca mondiale su Vico e che appare, dunque, a tanto legittimata) potrebbe partire la proposta, rivolta all'editore Meiner, di predisporre una edizione più economicamente accessibile, concentrata in un solo volume e, dunque, con una introduzione ridotta all'essenziale, dal momento che quella attuale ben potrebbe degnamente figurare come una autonoma monografia. Essa, infatti, proprio perché è discutibile (nel senso che fa discutere, nel bene e nel male), acquisterebbe un posto rilevante nella già avviata e consolidata *Vicoforschung* tedesca. D'altro canto, già solo a livello della chiarezza espositiva (e della ricchezza d'informazioni che utilmente vengono messe a disposizione di un pubblico, come quello tedesco, al quale certo non sono familiari il nome e l'opera di Vico) l'*Einleitung* di Hösl - che si articola in una prima parte che riassume in linee generali vita, fonti e scritti, in una seconda che ricostruisce temi e problemi fondamentali della *Scienza nuova* e, infine, in una ter-

za (forse la più frettolosa e meno felice) dedicata alla «fortuna» di Vico — merita doveroso apprezzamento.

Che si possa annoverare il contributo di Höhle tra quelli che certamente occuperanno un posto nell'ormai avviata e consolidata *Vico-Renaissance* tedesca, è elemento desumibile da alcuni spunti interpretativi che contribuiscono (sia pur senza trascurare altre parti più discutibili o altre ancora incardinate su letture già avviate e ben note) alla complessiva formulazione di una proposta ermeneutica che ha una sua autonoma dignità critica e storiografica. Essa è sostanzialmente riassunta nel titolo della *Einleitung*, che pone l'accento sull'idea di «*Kulturwissenschaft*». Anche se, fin dalle prime battute, viene — come si è già osservato innanzi e come assai criticamente fa rilevare Fellmann — riproposto il rigido convincimento che le «scoperte storiche di Vico si basano in modo esplicito sulla sua metafisica, la quale si comprende come appartenente alla tradizione del platonismo cristiano» (cfr. p. XXXIV; forse avrebbe giovato a Höhle una attenta meditazione delle convincenti argomentazioni che sul tema dei rapporti tra Vico e il platonismo primo-settecentesco, del quale si sottolinea il problematico e non sempre intravisto intreccio con il galileismo e le scienze, ha sviluppato Badaloni nella *Introduzione a Vico*, Bari, 1984, pp. 27 sgg.), tuttavia si coglie giustamente nel segno quando si sottolinea come la «grandezza e l'originalità» del filosofo napoletano risiedano proprio nel tentativo di formulare una «teoria razionale dei fondamenti irrazionali della cultura umana». Lungo questo percorso, la *Scienza nuova* come «teoria della cultura umana» viene correttamente inquadrata a partire sia dal suo fondamento «filosofico-metafisico» (le leggi e le movenze del «vero» e le sue modificazioni nella «mente» umana), sia dal suo porsi come vera e propria «scienza» dei fatti, delle istituzioni, del diritto, dei costumi (da questo punto di vista fa bene Höhle a soffermarsi sui rapporti tra Vico e le discipline storico-filologiche del suo tempo, cfr. pp. LVI sgg.). Proprio per questo, e senza voler sminuire il suo valore, la posizione di Höhle si affianca a una serie già consolidata di letture che fanno risalire a Vico le origini della moderna epistemologia delle scienze storiche. Al rigido monismo scientifico di derivazione cartesiana, Vico intende sostituire un nuovo modello di scienza, capace di costituire ambiti e metodi peculiari volti all'indagine del mondo storico e, al contempo, di non frantumare o sostanzialisticamente dicotomizzare il processo di unificazione del sapere. Höhle, dunque, prosegue la tradizione interpretativa che ha posto al centro dell'ideale vichiano di scienza il nesso *verum-factum* ed insiste anch'egli (pur accentuandone, forse più del dovuto, le differenze) sui nessi tra *Liber metaphysicus* e *Scienza nuova*, specialmente quando sottolinea la distanza tra il criterio di convertibilità del *verum-factum* e il criterio di «evidenza» del *cogito* cartesiano, tra la pretesa di fondare sul *cogito* ogni relazione materiale causa-effetto e lo sperimentalismo della scienza umana di Vico, basata sul «probare per causas, idem est ac efficere».

L'individuazione dei «compiti» della *Scienza nuova* (cfr. pp. XCVIII sgg.) è, del tutto consequenzialmente, ricondotta da Höhle alle premesse sopra enunciate. «La *Scienza nuova* è, dunque, una teoria della cultura umana filosoficamente e teologicamente fondata. Elementi determinanti del-

la cultura sono per essa sistemi di legittimazione e in particolare il diritto. In particolare la *Scienza nuova* è interessata all'evoluzione storica della cultura - sotto l'aspetto formale, è interessata alle leggi di questa evoluzione e, sotto l'aspetto materiale, alla storia delle idee e delle istituzioni». Da questo punto di vista, la chiave di lettura trascelta da Höhle si pone, in modo risoluto e convincente, in sintonia con quelle impostazioni che hanno giustamente considerato semplificanti e fuorvianti le assimilazioni di Vico alla tradizione ottocentesca della filosofia della storia. Per questo, osserva Höhle, le stesse analisi e concezioni storiche e filosofico-storiche, che pure nell'opera vichiana hanno un ruolo significativo, diventano comprensibili soltanto nell'ambito di una «teoria nomotetica della cultura umana». Cosicché, lo stesso «lavoro storico» affida la sua plausibilità a un sistema di categorie sociali e scientifico-culturali. Non si tratta, allora, di interpretare la *Scienza nuova*, riduttivamente, solo come una teoria antropologica che faccia valere le leggi dello sviluppo limitatamente alla natura umana; essa, piuttosto, nella misura in cui tenta di individuare le leggi evolutive delle società, trova il suo fondamento in ciò che Höhle definisce come apriori del mondo metafisico sussistente in Dio e che, in termini forse più kantiani che vichiani, configura quella «conoscenza concettuale di questo mondo metafisico» che può garantire, accanto alla sempre maggiore «familiarità» con la peculiare natura dell'uomo, la «scientificità della *Kulturwissenschaft*» (cfr. p. CVIII). Perciò è del tutto condivisibile la scelta, operata da Höhle, di dedicare una sezione centrale del suo studio introduttivo al rapporto tra filosofia e filologia, proprio nel senso della tematizzazione dei nessi tra universale e particolare, tra scienza del vero e scienza del certo (cfr. pp. CIX sgg.), in un intreccio di rimandi interpretativi che mettono in luce, da un lato, la puntigliosa e precisa analiticità dei riferimenti ai testi vichiani e, dall'altro, la «modernità» di una dialettica vero-certo, universale-particolare, che colloca Vico in una non forzata vicinanza a quel processo che, a partire dal trascendentalismo kantiano, attraverso la sua riforma nella hegeliana *Realphilosophie*, giunge (a dire il vero, con un salto un po' audace compiuto da Höhle) fino alle contemporanee teorie sulla «Gesetzlichkeit» della storia. Tuttavia, e qui, almeno a mio avviso, la lettura di Höhle diventa discutibile, appare abbastanza contraddittoria la permanenza di un principio della scientificità della storia (che può darsi solo nella misura in cui si individuino in essa strutture generali) con un concetto di «storia ideale eterna» che, alla fine, riproduce il modello delle idee platoniche. E la contraddittorietà sta proprio nel fatto che è lo stesso Höhle a dover riconoscere come qualsiasi spiegazione della storia, sia di carattere scientifico-causale, sia nel senso della esplicitazione del modello divino umano, sia da ricondurre, per Vico, ad una visione «teleologica», ad un'immagine della storia, cioè, come «processo di manifestazione di una ragione che certamente si compie solo alla fine, ma che, implicitamente, fin dall'inizio conduce verso lo sviluppo» (cfr. p. CXLII).

Non posso qui, per evidenti ragioni di spazio, continuare a dar conto della dettagliata analisi che Höhle fa delle diverse sezioni della *Scienza nuova* (dal problema del mito e della sapienza poetica a quello del linguaggio, dal problema dell'arte a quello del diritto, dalla teoria delle forme di

governo alla storia delle epoche della cultura umana). Un tale articolato e ben costruito resoconto non può che favorire una più ampia conoscenza di Vico nell'area culturale e linguistica tedesca, dal momento che — pur senza giungere all'enfasi di Hösle che considera Vico un «classico» che ogni studente di antichistica, di psicologia, di storia, di giurisprudenza, oltre che di filosofia e teologia, dovrebbe conoscere e leggere — è possibile scorgere nel «programma di ricerca di Vico», almeno in nuce, le impostazioni più rilevanti delle odierne scienze della cultura e della società. Vico, afferma conclusivamente Hösle, è il primo grande scienziato della società e della cultura, ed egli nasce ed opera in una fase che non ha ancora assistito allo smembramento della filosofia dello spirito in singole discipline. Ma questa fase egli aveva già individuato come necessario prezzo da pagare all'evoluzione dell'umanità e probabilmente, quale che sia il grado di *pietas* storica che si può manifestare verso la sua opera, proprio questo suo curvarsi sulla modernità può ancora offrire utili indicazioni alle pur sempre ancora ricercate e necessarie sintesi della *Kulturgeschichte*.

GIUSEPPE CACCIATORE

Qualche osservazione linguistica

Il criterio che ha guidato questa traduzione della *Scienza nuova* di Vico è indubbiamente quella della «fedeltà allo spirito dell'originale» secondo la concezione sviluppata proprio all'interno della tradizione tedesca che, soprattutto dalla fine del '700, si avvale di una vasta pratica in questo ambito. Per Goethe come per Humboldt, per Friedrich Schlegel come per Schleiermacher, la finalità di tale criterio sta nell'esibire, quanto più è possibile, lo spirito della lingua e l'individualità dell'autore, conferendo alla traduzione un colorito di «estraneità» — sempre ineliminabile per l'incongruenza esistente tra due lingue —, estraneità che sola può mettere in luce l'appartenenza dell'opera ad un diverso mondo linguistico. In altri termini Vittorio Hösle e Christoph Jermann, così come d'altronde scrivono nel *Vorwort* (p. XXII), si propongono di mettere il lettore tedesco in condizione di provare la medesima impressione che avrebbe provato leggendo, da tedesco, l'opera di Vico nella lingua originale.

Impresa questa assai ardua se si pensa non solo alle impervietà dell'idioma «volgare», ancora alla ricerca di un affinato carattere nazionale, nonché dell'arcaicizzante stile vichiano, ma anche ai tentativi già compiuti in questa direzione da Wilhelm Ernst Weber (1822) e da Erich Auerbach (1924). Entrambi, per motivi in certo modo opposti, hanno ostacolato, piuttosto che facilitato, la diffusione del pensiero di Vico in Germania. Il primo, che ha realizzato la traduzione ottocentesca più accurata — in cui tuttavia manca la «Idea dell'opera» — restituisce le complessità del testo vichiano al punto da suscitare, per quanto se ne può giudicare, «il sentimento dell'estraneo» invece della «estraneità», per riprendere la

terminologia precedentemente introdotta, pregiudicando così la stessa comprensione. Viceversa Auerbach, nell'intento chiaramente espresso (Vorrede, 1924, p. 10) di rendere Vico «familiare» ai lettori tedeschi, finisce per «ricreare l'originale» tanto da separarlo del tutto dall'orizzonte linguistico-culturale a cui appartiene. E tale separazione, attuata non solo mediante scelte interpretative più o meno discutibili, ma anche attraverso veri e propri tagli, appare tanto più deplorabile se se ne considera lo scopo che è quello in definitiva di utilizzare il testo vichiano nel dibattito sulle scienze dello spirito, come dimostra ad esempio la traduzione di «mondo civile» con «*historische Welt*».

Proprio sotto quest'ultimo aspetto la traduzione di Hösl e Jermann, condotta sull'edizione integrale del 1744, al raro pregio di situarsi su quel difficile limite della «estraneità», così da poter superare la già lodevole traduzione angloamericana di Thomas G. Bergin e Max H. Fisch (1986) — in questo forse agevolata dalla maggiore sintonia sintattica del tedesco con la lingua vichiana —, aggiunge quello non meno apprezzabile di presentare il pensiero di Vico nella sua apertura ai più diversi approcci ermeneutici, senza pretendere dunque di imporne uno in particolare. Questo appare evidente tra l'altro nello sforzo, che trapela nella traduzione, di risalire alle fonti di questo pensiero ricostruendone i nessi storico-teorici, come dimostra ad esempio l'accurata considerazione della tradizione del diritto romano a cui Vico si richiama. Lo stesso non si può dire, purtroppo, per quel che riguarda la tradizione retorico-linguistica che pure è per il pensiero di Vico perlomeno altrettanto importante.

L'aver trascurato questa tradizione — il che peraltro traspare da una lettura di Vico esplicitata nella «*Einleitung*» di Hösl — produce tentennamenti e oscillazioni nelle scelte terminologiche (valga per tutti il caso di «*Zeichen*» che traduce «segno», ma anche ad esempio «cenno» al § 32), nonché veri e propri errori di interpretazione. Certo il testo, anche da questo punto di vista, risulta decisamente migliorato rispetto a quello di Auerbach. Così, nel capitolo sulla «Logica poetica» Auerbach traduce con «*Geist*» sia «mente» che «ingegno» (1924, p. 175, p. 198), distinti invece nella nuova traduzione con i termini «*Geist*» e «*Erfindungsgabe*» (§ 409, § 460), distinzione che non è certo di poco rilievo dato il ruolo che l'ingegno svolge nella teoria vichiana della conoscenza. E ancora, se a Auerbach capita di rendere «frasi» con «*Darstellungen*» (1924, p. 197), alludendo ad una funzione rappresentativa della lingua che è esattamente l'opposto di quel che Vico intende, Hösl e Jermann traducono sempre accortamente «*Redensarten*» (§ 456). Nondimeno si riscontra anche nella loro traduzione un irritante errore interpretativo che rivela un disinteresse verso la critica vichiana degli universali ragionati e verso il connesso esame della struttura gnoseologica dei «caratteri poetici». All'inizio del § 402 Vico scrive: «Così Giove, Cibele o Berecintia, Nettunno, per cagione d'esempli, intesero e, dapprima mutoli additando, spiegarono esser esse sostanze del cielo, della terra, del mare, ch'essi immaginarono animate divinità, e perciò con verità di sensi gli credevano dèi». Hösl e Jermann, non molto diversamente da Auerbach (1924, p. 168), traducono: «So hatten sie zum Beispiel Jupiter, Kybele oder Berecynthia, Neptun im Sinn und erklären zunächst durch

lautlos zeigen mit den Fingern, das seien die Substanzen des Himmels, der Erde, des Meers, die sich als besetzte Gottheiten vorstellten und deswegen mit sinnlicher Wahrheit für Götter hielten». Come risulta anche dalle righe successive, qui Vico sta esaminando il carattere poetico nel suo specifico valore gnoseologico basato sull'induzione del simile che ha nell'esempio l'espressione più peculiare. Tale induzione (cfr. anche §§ 424 e 499), che si fonda su un'unica somiglianza e non occulta le differenze tra due cose, non è finalizzata alla costruzione dell'unità del concetto ma è una *interpretazione aperta*. Essa costituisce la struttura dei caratteri poetici e legittima la arcaicità e l'autonomia di questi ultimi rispetto agli universali ragionati. Giove, Cibele, Berecintia sono caratteri poetici perché scaturiscono da un'induzione del simile, da un esempio. E un'interpretazione se non proprio errata, perlomeno poco convincente, analogamente riconducibile ad un disinteresse per questo tema, si incontra al § 409. Qui Vico, riassumendo il suo pensiero, afferma che i tropi sono stati necessari modi di spiegarsi di tutte le prime nazioni poetiche e che, solo in seguito, «tali parlari delle prime nazioni sono divenuti trasporti». Il che vuol dire che si sono «impropriati», perché la significazione nativa si è «contratta» — come Vico precisa più avanti (§§ 445 e 460) — nel sapere generico del vocabolo, laddove in tedesco si legge: «da erhielten solche Redensarten der ersten Völker eine übertragene Bedeutung», come se per Vico il tropo fosse un fenomeno di denominazione piuttosto che di predicazione, quando la novità della riflessione di Vico sta nell'aver ritenuto il contrario e nell'aver anzi per primo sostenuto questa tesi.

Il tema del linguaggio, strettamente connesso a quello della conoscenza, non occupa d'altronde nella *Scienza nuova* un settore isolato e non richiede dunque, come si potrebbe forse supporre, un interesse specialistico. Questo induce inevitabilmente ad alcune riflessioni, per quanto la brevità di questa *Nota* lo consenta, sulla lettura che della *Scienza nuova* viene data nella «*Einleitung*» di Höfle. È certo che alla «*Vico-Renaissance*», che i due traduttori si augurano di promuovere con il loro impegno, contribuirà in misura considerevole anche questa «*Einleitung*», a ben guardare un vero e proprio libro (pp. XXXI-CCXCIII!), che alla chiarezza di esposizione unisce una grande originalità interpretativa. La *Scienza nuova*, osserva Höfle, è una teoria della cultura umana che ha un fondamento filosofico-teologico e che rivela un interesse per lo sviluppo storico di tale cultura sotto un duplice profilo: formale, concernente cioè le leggi dello sviluppo, e materiale, relativo cioè alla storia di idee e istituzioni. Sicché appare semplicistico ogni tentativo di ridurre ad una filosofia della storia quest'opera che intende essere ed è una «*scienza della comune natura dei popoli*». In essa le idee sulla storia possono essere inserite solo all'interno di una «teoria nomotetica della cultura umana», all'interno di una teoria in termini attuali sociologica, nella quale un posto di rilievo spetta al diritto. Ma Vico non si ferma, secondo Höfle, alla teorizzazione della superiorità delle scienze sociali su quelle storiche; la teoria sociologica, a sua volta, deve trovare una giustificazione filosofico-teologica, ossia la *Scienza nuova* può essere «scienza» in senso stretto come teologia politica e razionale (cfr. pp. IC-C). In questa sistemazione del pensiero vichiano, nella quale

vengono ordinate tutte le componenti che lo caratterizzano, ci si chiede quale ruolo venga assegnato al linguaggio. E tale domanda appare tanto più lecita, se si considera che lo stesso Hösle, rilevando come la *Scienza nuova* individui un nuovo ambito attraverso la «cultura umana», parla al proposito di «spirito intersoggettivo» che è per Vico il fondamento ultimo di tutte le sfere dell'essere e la conoscenza del quale è dunque il presupposto di ogni scienza. «Anche se Vico è lontano dall'aver un esplicito concetto di intersoggettività, si può affermare che uno dei motivi centrali del suo pensiero è il rifiuto del solipsismo metodico» (p. CI). Ma in che misura questo riconoscimento dello «spirito intersoggettivo», che manca in tutta la metafisica da Descartes a Hegel, è connesso alla riflessione sul linguaggio che dell'intersoggettività è il *medium* per eccellenza? Posto che, come Hösle stesso ammette citando Coseriu (p. CLXXX), il linguaggio trova per la prima volta nella *Scienza nuova* una considerazione autonoma, non funzionale cioè alla conoscenza della realtà, non si deve credere che proprio questa svolta linguistica conduca Vico all'intersoggettività e che il linguaggio sia in definitiva quel fondamento ultimo la conoscenza del quale è il presupposto di ogni scienza? Questo interrogativo resta senza risposta nel capitolo dedicato al linguaggio e alla scrittura (§ 2.13) che, insieme a quelli sul mito (§ 2.12) e sull'arte (§ 2.14), rappresenta senza dubbio la parte meno originale della «*Einleitung*». Stupisce, tra l'altro, che da quella ammissione a cui si accennava, Hösle non tragga nessuna delle conseguenze che ne derivano per la filosofia, per il nesso di questa con la filologia prima, per quello con la poesia poi, nesso che nell'esposizione di Hösle appaiono decisamente poco chiari, quasi si trattasse di aspetti marginali che vi sono stati forzatamente inseriti. Così, se Hösle a ragione rileva i limiti di Vico rispetto a Kant (cfr. ad esempio p. CLXXXVIII), non si può dire forse che Vico si muove in un orizzonte che è sì per certi aspetti pre-kantiano, ma che è anche al contempo post-kantiano – e anche post-hegeliano – se si considera il ruolo che affida al linguaggio e all'intersoggettività? E, a partire di qui, non va forse rivista l'immagine di «chiaro razionalista» (p. CXIV) che Hösle ci vuole offrire di Vico?

DONATELLA DI CESARE

Vanamente

Chi nella traduzione tedesca della *Scienza Nuova* presentata da Vittorio Hösle e Christoph Jermann legga il capitolo centrale sulla «Metafisica poetica», si bloccherà al più tardi alla fine del capoverso 376, dove è scritta la frase: «Und von dieser Natur der menschlichen Dinge blieb eine ewige Eigentümlichkeit, die von Tacitus mit dem edlen Ausdruck bezeichnet wird, daß zu Unrecht die erschrockenen Menschen 'fingunt simul creduntque' (zugleich erfinden und daran glauben)». Il testo italiano dice: «E di questa natura di cose umane restò eterna pro-

prietà, spiegata con nobile espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati 'fingunt simul creduntque'. Nella versione tedesca balzano all'occhio in primo luogo delle incertezze espressive. «Ewige Eigentümlichkeit» suona strano, giacché con *Eigentümlichkeit* si intende il particolare, che difficilmente può essere qualificato come eterno. Anche «edler Ausdruck» significa in tedesco qualcosa di diverso da quello che Vico vuole indicare con «nobile espressione», ossia felice formulazione, come lo è un detto proverbiale. Ma, prescindendo da queste debolezze sul piano espressivo, c'è ancora una difficoltà di contenuto che ha un peso maggiore. Perché, si chiede sorpreso il lettore, la peculiarità dei primi uomini sottolineata da Vico di immaginare qualcosa ed allo stesso tempo crederci viene definita illegittima («zu Unrecht», a torto)? Sulla base delle precedenti considerazioni di Vico ci si aspetterebbe piuttosto il contrario. Vale dunque la pena di ricapitolare brevemente il contesto argomentativo della «Metafisica poetica».

Il significato determinante del capitolo «Metafisica poetica» per la *Scienza Nuova* è nel fatto che in esso la prospettiva genetica viene introdotta in maniera sistematica. Invece di dedurre il mondo storico da idee preesistenti, Vico fa della genesi delle idee il principio-guida della storia universale. In ciò è implicita una svolta in direzione antropologica e sociologica, di una universalità e di una portata quale non era stata compiuta da nessun pensatore prima di Vico. La svolta verso un'antropologia storica non conduce però ad un'immagine materialistica della storia, intende anzi la storia decisamente come *Geistesgeschichte*. Il che si esprime concretamente nella ricostruzione di scene primordiali degli inizi storici, basata soltanto sulle disposizioni naturali dell'uomo. La domanda da cui Vico si fa guidare in questa ricostruzione è: in che modo dai modesti inizi bestiali nasce, senza una rivelazione soprannaturale, il sistema di valori spirituali su cui si fonda lo sviluppo della civiltà?

Il punto di partenza di Vico è l'uomo come essere che è definito da sensibilità e fantasia. L'uomo condivide la sensibilità con gli animali, la fantasia invece lo distingue da essi. Grazie a questa disposizione, gli uomini che popolano la terra a partire dal Diluvio reagiscono alle manifestazioni straordinarie della natura dando loro veste di figure mitiche: il cielo percorso dai fulmini è Giove. Le rappresentazioni prodotte dalla fantasia si ripercuotono sugli uomini con l'effetto involontario di addomesticarli, fungendo da modelli al loro comportamento. Così dai fulmini successivi al regredire del Diluvio sorge la rappresentazione di un essere divino (Giove) che invia agli uomini dei segni. I fulmini vengono così intesi come un linguaggio mimico, in cui vengono date prescrizioni alle quali gli uomini si attengono anche quando il cielo non è percorso da fulmini. Nelle rappresentazioni mitiche, dunque, lo spavento degli uomini assume dimensione duratura e viene trasformato in un comportamento che trascende la reazione creaturale.

L'esempio del cielo percorso dai fulmini può oggi apparire ingenuo se si considera quanto siano superati i suoi presupposti cosmogonici. Ma importanti, in questa scena archetipica della nascita della civiltà umana, non sono i fatti, ma il meccanismo di trasformazione degli affetti in idee.

Questo meccanismo della fantasia, su cui si fonda la creazione attiva della civiltà da parte degli uomini, Vico lo paragona all'azione della poesia. A questo proposito ricorre a quella categoria del sublime, tornata in auge con la 'postmodernità', la cui specificità è vista nel turbamento che la poesia evoca nell'uomo. Significativo qui è che la fede nelle rappresentazioni fantastiche coinvolge anche coloro che le hanno prodotte. Col che Vico confuta la critica scettica dei miti del primo Illuminismo, che nel mito vedeva un consapevole inganno della massa degli ignoranti da parte di un piccolo gruppo di iniziati («impostura dei preti»).

Tenendo presente il meccanismo dell'autopersuasione tramite la fantasia, si può capire perché Vico attribuisca un significato così rilevante alla formula latina. L'elemento determinante è la contemporaneità del fingere e del credere. Se tra i due ci fosse uno iato, sussisterebbe la possibilità della consapevole strumentalizzazione della fantasia. Fintanto che, invece, gli stessi ideatori sono convinti dei prodotti della propria fantasia, resta garantito che le idee mitiche siano espressione autentica dell'esistenza umana. Quando dunque alla fine del capoverso 376 è detto che l'atto del fingere e contemporaneamente credere è compiuto «vanamente» dagli uomini spaventati, non può essere la legittimità di questo atto quella che viene messa in dubbio, se è propria nella sua giustificazione che consiste il punto centrale del discorso di Vico.

Come va inteso allora questo «vanamente»? Anche il significato corrente di «vano» come «vuoto, irreal, inutile» non c'entra nulla, poiché le rappresentazioni della fantasia, tanto in relazione alla loro efficacia quanto in relazione al loro contenuto, giungono ad essere massimamente vincolanti. E. Auerbach sembra averlo chiaramente intuito, visto che nella sua traduzione omette quest'avverbio. Se «vanamente» non può designare l'inconsistenza del contenuto delle rappresentazioni, può essere solo inteso come qualificazione della condizione spirituale creativa degli uomini primitivi. Indica la totalità del contesto di accecamento che paradossalmente costituisce il presupposto della veridicità delle rappresentazioni mitiche fantastiche. La frase in questione andrà dunque preferibilmente tradotta così: «Und aus solcher Natur der menschlichen Dinge ergibt sich die ewige Eigenschaft, die Tacitus aufs Treffendste formuliert hat: daß die erschrockenen Menschen in ihrer Verblendung 'fingunt simul creduntque'».

Se Hösle invece traduce «vanamente» con «zu Unrecht», «a torto», non si può credere che si tratti di un errore di traduzione dovuto ad ignoranza o a distrazione. Dietro la sua traduzione si cela piuttosto una precisa interpretazione di Vico. Su quale sia la sua immagine di Vico, Hösle si è chiaramente espresso nella sua parafrasi della *Scienza Nuova*, presentata come introduzione alla traduzione. A pagina CCLXXVI si legge: «Vico è un platonico». Muovendo da questo presupposto è allora puramente consequenziale che Hösle consideri negative ed illegittime le produzioni della fantasia e dei poeti. La condizione degli uomini primitivi equivarrebbe pertanto a quella degli uomini prigionieri nella caverna, che prendono le ombre per cose reali. Riportato alla storia, questo significherebbe che la *Scienza Nuova* avrebbe dovuto rappresentare lo sviluppo delle civiltà come processo di liberazione dalle illusioni della fantasia mitica.

Ora, la concezione che Vico ha della storia in generale, e la sua idea della «Metafisica poetica» in particolare, mostrano come qui ci troviamo in presenza dell'esatto opposto di una concezione platonica. Come abbiamo già visto, quel che a Vico interessa è proprio legittimare la fantasia come istanza creatrice originaria della civiltà. In questo senso Vico ritiene la fantasia l'equivalente prerazionale della metafisica, le cui verità vengono così ricondotte ad un fondamento antropologico assolutamente profano. Ciò si vede anche nel fatto che le tre «idee metafisiche»: Dio, Libertà, Immortalità, cui sul piano istituzionale corrispondono Religione, Matrimonio e Sepoltura, vengono considerate da Vico creazioni della fantasia mitica e pertanto promosse a forme primigenie della ragione. In questo risiede la portata epocale della *Scienza Nuova* nella trasformazione della metafisica in storia delle idee, dove la storia delle idee non descrive il mutamento di idee già date, ma la loro genesi da quel concorrere di sensibilità e fantasia che distingue l'uomo in quanto essere storico dall'animale ancor prima del risvegliarsi della ragione. L'assioma di Vico, in base al quale gli uomini avrebbero fatto da se stessi il mondo storico, in linea di principio non significa altro se non che l'uomo, dopo il peccato originale, era in condizione di creare un mondo con le proprie forze, a prescindere dalla Rivelazione. Si tratta di una giustificazione «naturale» di Dio nella storia, che poggia su presupposti espressamente antiplatonici.

Ora, è certamente fuori di dubbio che nei testi di Vico si trovino risonanze del platonismo rinascimentale e che Vico stesso si rifaccia a Platone. Ma questo non è sufficiente a fare di lui un platonico, come già Guido Fassò notava nel 1949 nel suo saggio sulla *Genesi della Scienza Nuova, I 'quattro autori' del Vico*, divenuto nel frattempo un classico. Nel pensiero di Vico accanto a Platone, il metafisico, che descrive l'uomo quale deve essere, c'è sempre anche Tacito, lo storico, che descrive l'uomo quale è.

Solo nello sforzo di mediazione tra i due autori si coglie il tratto caratteristico della forma di pensiero di Vico. Al contrario, la tendenza a vincolare Vico al platonismo si rivela un pregiudizio superato da tempo, le cui conseguenze negative sulla traduzione si manifestano nel passaggio analizzato in modo particolarmente drastico. Lo sforzo dichiarato del traduttore, di rendere il testo di Vico in tedesco il più letteralmente possibile, è inficiato da un inquadramento preconetto che fa violenza non solo alle parole, ma anche al corso di pensieri della *Scienza Nuova*. Infatti, se Vico fosse effettivamente il platonico che Höslé vuol fare di lui, in cosa consisterebbe allora la novità della sua filosofia della storia?

Alla traduzione integrale della *Scienza Nuova* erano legate grosse aspettative. Si presentava infatti la straordinaria opportunità di mettere a disposizione del lettore tedesco un testo vichiano non offuscato nella mediazione della prospettiva di un altro filosofo. Per la Germania si trattava soprattutto di smantellare quella tendenza, inaugurata da Croce, a servirsi di Vico in funzione della filosofia di Hegel, un *desideratum* che Pietro Piovani aveva adottato come direttiva della nuova ricerca su Vico a Napoli. Ma con Höslé non è successo niente di tutto questo. Al contrario: con la nuova traduzione Vico non solo non è stato liberato da Hegel, ma

a Hegel si è aggiunto Platone quale ulteriore intermediario. E così per il lettore tedesco, benché abbia a disposizione il testo completo, il vero Vico s'allontana di nuovo irrimediabilmente. In questa situazione si verifica in fondo per i suoi traduttori quella qualità constatata da Vico nel comportamento degli spiriti non illuminati, per la quale gli uomini inventano significati ed allo stesso tempo vi credono - «vanamente», questa volta però nel senso che Hösle dà a questa parola: «a torto».

FERDINAND FELLMANN
(tr. di Benedetta Giordano)

Principi dell'Umanità

«Lisez Vico!», così mi scriveva già molti anni fa Claude Lévi-Strauss. Era più facile dirlo, e scriverlo, che farlo. Il *Liber metaphysicus* non era stato ancora tradotto, della *Scienza Nuova* non c'era ancora neppure la traduzione parziale di F. Fellmann (1981). Al testo di E. Auerbach ci si poteva a stento accostare - il significato di Vico in genere era piuttosto oscuro. Quanto a Lévi-Strauss, egli ritiene Vico «l'iniziatore dello schema dell'evoluzione» (*Race et Histoire*, 1952); in *Le regard éloigné* (1983), egli suppone che Vico sia stato addirittura il primo a porre e, se anche non a risolvere, a comprendere la questione degli *universali culturali*. In *Mythologica IV* il motto di p. 533 è tratto da Vico, precisamente dal capoverso 379 della *Scienza Nuova*, citata dall'edizione Croce (1914-1941), (Hoesle/Jermann, 1990, vol. II, p. 174). Questa citazione può a buon motivo essere considerata la frase-chiave della concezione dei miti e della teoria della cultura di Lévi-Strauss: elemento attivo nella genesi di tutti i prodotti mitici è la mente umana. Nelle sue strutture formali sono precostituite le forme di conoscenza e di percezione della realtà. Al capoverso 378 Vico individua i dati fondamentali di tutte le mitologie, anzi, di ogni interpretazione di se stesso e del mondo elaborata dall'uomo. Questi dati fondamentali li fornisce la mente umana nella misura in cui essa va situata tra sensibilità e concettualità, fatticità ed idealità, tra singolare ed universale. La *Scienza Nuova* può essere descritta come l'esplicazione della mente umana nella storia, nella natura e soprattutto nel «mondo civile», il cui programma è tracciato nelle modificazioni della mente attiva.

Etnografia e mitologia hanno acquisito, tra l'altro anche a partire da *Anthropologie structurale* (1958) e *Pensée sauvage* (1962), un valore relativamente alto per la filosofia e la teoria della cultura. Se si dovesse scrivere la storia dell'etnografia moderna bisognerebbe iniziare senz'altro da Vico. Sia dal punto di vista strettamente etnografico che al di là di esso, se si dovesse dar conto dei nessi tra realtà e idealità, tra contingente e assoluto, tra il mondo mitico di una volta ed il mondo politico odierno che ha disolto quello, il ricorso a Vico è davvero indispensabile.

I paralleli e le divergenze, ancora tutti da indagare, tra un Vico vin-

colato all'idea dell'assoluto e un Lévi-Strauss che indulge al determinismo, siano intesi qui più che altro come un'indicazione della portata della prospettiva non meno stimolante potrebbe offrire la lettura dell'opera di René Girard (*La violenza e il sacro, Il capro espiatorio, Giobbe*). La teoria della *mimesis* e della violenza di Girard funge da universale – è questo un parallelo significativo della vichiana «imbecillitas» degli uomini primitivi?

Per tutti coloro che non capivano il ricercato italiano dell'autore, che inoltre non avevano dimestichezza col dibattito sulla giurisprudenza e sulla storia del diritto da Vico così intensamente recepito, che facevano fatica a capire il discorso politico-teologico del Napolitano – per tutti costoro il ricorso a Vico era molto difficile, se non impossibile. Una traduzione scientificamente affidabile della sua opera principale non esisteva. Nei periodici il lavoro di ricerca senz'altro intenso ed assiduo degli studiosi di Vico ed i relativi risultati più che resi pubblici, erano stati nascosti.

Questa lacuna è stata ora colmata esaurientemente. Vittorio Hoesle e Christoph Jermann hanno presentato una traduzione letterale della *Scienza Nuova*. Un'impresa carica di rischi, sia per quanto concerne l'originale italiano, sia per quanto riguarda i potenziali lettori. I traduttori lasciano chiaramente intendere quale lavoro minuzioso sia stato necessario, quali faticose ricerche, e quante e continue consultazioni con colleghi specialisti perché la traduzione potesse render giustizia al testo. Il risultato di questi sforzi è senza dubbio evidente. I traduttori non solo non si sono risparmiati a nessuna fatica – si son provati persino a riprodurre l'atmosfera linguistica e il *ductus* del discorso anche nel testo tedesco. Sebbene scritto in un elegante italiano, il discorso di Vico è straripante: concatenazioni di frasi si susseguono per esser poi ancora caricate di interpolazioni (a testimonianza della ricchezza di idee quasi irrefrenabile di Vico) e, allo stesso tempo, interrotte. La lettura è pertanto tutt'altro che scorrevole. Resta da chiedersi se poi effettivamente serva a quella scientificità che è nelle intenzioni dei due curatori valutare come irrinunciabili componenti di scientificità, e quindi far stampare, per esempio le pur solo noiose formule di rimando di Vico. La fatica del lettore viene però ricompensata dal piacere che procura la forza speculativa e dagli elementi di verifica che l'intima struttura metodica dell'opera è in grado di offrire. Che Vico stesso non le abbia conferito la necessaria coerenza è cosa che V. Hoesle fa notare sempre senza riguardo per il suo «eroe». Un merito particolare va riconosciuto a Ch. Jermann, che ha rielaborato, correggendoli, tutti i rimandi testuali.

Spesso questo testo del diciottesimo secolo lascia il lettore veramente interdetto. In molti punti oscuri chi non conosca già bene l'*humus* da cui si sviluppa la mentalità del tempo rappresentata da Vico non riesce a proseguire. E però non trova un vero e proprio commento al testo. Se gli occorre, non ha altra risorsa che l'edizione di F. Nicolini, cui con modestia rimandano i curatori nella Prefazione (vol. I, p. XXIV). Tanto più gradita torna allora l'estesa e ben articolata *Introduzione* di Vittorio Hoesle (con bibliografia, vol. I, pp. XXXI-CCXCIII).

Hoesle ripercorre le tappe della vita di Vico ponendole in relazione con la sua produzione. Egli evidenzia quanto questi due fattori – la carrie-

ra accademica accompagnata da dolorosi insuccessi da un lato, il secondo lavoro compensatorio di un genio offeso dall'altro, e poi la legittimazione (a posteriori) addirittura toccante, quasi soprannaturale, d'essere stato un dotto autenticamente devoto - siano strettamente intrecciati. Già nell'ambito di questo schizzo biografico colpisce - piacevolmente, e conferendo maggiore credibilità al biografo - l'empatizzante presa di distanza dal Vico filosofo. Questo tratto, questa inclinazione empatica nei confronti di Vico, abbinata al coraggio della valutazione critica del suo contributo, pervade le quasi 250 pagine di Introduzione.

Hoesle introduce alla *Scienza Nuova* all'insegna del motto *Kulturwissenschaft*. Quel che viene tracciato non è solo il profilo di un autore. Un'epoca intera, con il suo modo di porsi rispetto al passato, ai prodotti del genere umano ed alla sua storia, alla sua destinazione sovrumana, viene posta sotto gli occhi del lettore. Sembra che all'autore dell'Introduzione interessi soprattutto esibire le proprie conoscenze, sicure fin nei minimi dettagli, la propria infallibile dimestichezza con la *Scienza Nuova*. Le intenzioni, i successivi passaggi metodici, i risultati più felici ed i passi falsi di Vico - di Vico storiografo, filosofo e teologo politico insieme - all'autore dell'Introduzione son divenuti chiari fin nelle sfumature. Che questi vengano descritti e sistematicamente ordinati può rappresentare per il lettore solo un vantaggio. Hoesle traccia una genesi estramamemnte plausibile della *Scienza Nuova*; discute il principio del *verum/factum*, illustra il metodo di Vico nella conoscenza delle civiltà straniere: nelle civiltà non si può «penetrare direttamente dall'esterno, poiché quasi tutti i loro aspetti sono espressione di quella *forma mentis* che ne costituisce la base» (vol. I, p. CLIV). Ne consegue che Vico non declassa semplicemente l'uomo primitivo allo stato di rozzezza e ferocia, ma cerca di comprenderlo a partire dalle istituzioni in cui già da sempre vive (vol. I, p. CLXX). È una delle più profonde, forse più efficaci convinzioni di Vico, che la filosofia non sia in grado di ricostituire una civiltà conciliata - perché pilotata anche in *senso affettivo* -, quella stessa civiltà che sarebbe stata distrutta dalla riflessione. Proprio questa posizione - opposta allo spirito dei nostri tempi - rende possibile a Vico difendere la religione, senza però per questo fare l'apologia della sua strumentalizzazione.

Hoesle approfondisce anche questioni più desuete, questioni di storiografia, di storia della lingua e teoria dell'arte affrontate da Vico con mano più o meno felice. Particolare attenzione dedica alla storia del diritto ed alla amministrazione della giustizia. Di questi spinosi argomenti si dimostra un conoscitore estremamente affidabile, e benvenuto, che porta alla luce - per la prima volta in una tale misura - i nessi tra filosofia e diritto. Non resta che augurarsi che con questa introduzione e questa edizione del testo si apra un nuovo capitolo nella storia della fortuna di Vico. L'Introduzione può assumere in questo una funzione paradigmatica, col suo atteggiamento cauto verso il passato e costantemente interessato ai problemi del presente.

GONSALV K. MAINBERGER
[tr. di Benedetta Giordano]

Qualche considerazione in margine

1. Uno dei testi filosofici più significativi dell'umanità era finora difficilmente accessibile in Germania ai lettori interessati alla filosofia. Da 250 anni la *Scienza nuova* di Vico attende di essere resa comprensibile, con una traduzione, al lettore tedesco che non possiede una conoscenza approfondita dell'italiano. Una tale operazione è particolarmente importante nel caso di un testo italiano, in quanto l'italiano - al contrario delle lingue classiche e dell'inglese e francese - non appartiene al patrimonio linguistico di base dei filosofi tedeschi. Ora, l'inaccessibilità della *Scienza nuova* non dipendeva dal fatto che non ci fosse stata nessuna traduzione tedesca. Quella che è qui in questione è addirittura la terza.

La prima traduzione tedesca della *Scienza nuova*, quella di Wilhelm Ernst Weber, risale all'anno 1822, e si trattava della prima traduzione in un'altra lingua. La versione di Weber, che io purtroppo non conosco (essa è ora difficilmente reperibile nelle biblioteche), e che continua ad essere considerata dagli specialisti come un'operazione significativa, deve però essere stata un testo di lettura alquanto difficile, poiché si atteneva strettamente alla sintassi dell'originale italiano - inverosimilmente già spesso difficilmente comprensibile dal punto di vista sintattico -, e anche per questo non è stata esattamente un successo. La fortuna di questo Vico tedesco del 19. secolo è in ogni caso modesta.

Ora i sostenitori di Erich Auerbach, del grande studioso di filologia romana (anche da me assai stimato), protesteranno a gran voce se io indico la sua traduzione tedesca di Vico - la seconda, apparsa 100 anni dopo quella di Weber - come l'ostacolo principale all'accesso a Vico in Germania. La «rigorosità e la limitazione all'essenziale» della sua traduzione (cioè l'omissione delle «discussioni di Vico con gli studiosi contemporanei» e delle «speculazioni mitologiche o giuridiche troppo distesamente esposte») dovevano aiutare - scrive Auerbach nella Prefazione all'edizione del 1924 - a rendere «familiare in Germania questa originale e significativa opera». Cosa che gli è sicuramente riuscita: in ogni biblioteca filosofica tedesca, anche solo passabilmente fornita, si trova la *Scienza nuova* di Vico nella traduzione di Auerbach - tanto più che essa era reperibile anche nell'edizione economica tascabile di Rowohlt. Ma il problema è che Vico (così come lo Shakespeare di Schlegel-Tieck) è diventato così tanto familiare in Germania perché - in questa versione liberata dalla prolissa «zavorra barocca» - è stato completamente estraniato non solo dalla sua lingua ma anche soprattutto dal suo tempo e dal suo contesto culturale. Il Vico tedesco del 1924 è cioè non solo un Vico più rigoroso, ma soprattutto è il Vico di Auerbach, vale a dire un testo che era inserito interamente nella discussione tedesca degli anni Venti intorno alla legittimazione delle scienze dello spirito, e che giocava in questa discussione il ruolo di un'autorità che poteva essere invocata quale precursore.

Da questo punto di vista è già sintomatico - per citare un indizio evidente di tale strumentalizzazione di Vico - il modo in cui Auerbach tradu-

ce la centrale espressione vichiana «civile»: in primo luogo – e ciò è già negativo – egli non si attiene all'uso terminologico dell'espressione in Vico, vale a dire la traduce con vocaboli diversi, una volta con «politico» e un'altra volta con «storico» – che certo non sono la stessa cosa. Proprio nei primi casi determinanti in cui ricorre il termine «civile» nei due capoversi iniziali della *Scienza nuova* («Tavola delle cose civili»; «nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile»; «la vera civil natura dell'uomo») si parla una volta di «cose politiche», un'altra del «mondo storico» e poi di nuovo della «vera natura politica dell'uomo». Ma in secondo luogo – e soprattutto – è proprio l'espressione «mondo storico» il concetto controverso attraverso cui il «mondo civile» di Vico viene spostato in direzione della problematica del «mondo storico» e della sua costruzione nelle scienze dello spirito nella epistemologia postdiltheyana. La «teologia civile ragionata della provvidenza divina» alla fine del secondo capoverso diventa in tal modo una «vernünftige Theologie der göttlichen Vorsehung in der Geschichte» (una «teologia razionale della provvidenza divina nella storia»), una formulazione che sa proprio di XIX secolo, da Hegel fino alla storicismo e ai suoi epigoni. Con questo d'altronde non voglio dire che sarebbe facile rendere in tedesco «civile». La parola tedesca, che corrisponde all'aggettivo «civilis» derivato dal latino *civis* (*Bürger*), vale a dire *bürgerlich* (civile) – come nel *Bürgerliches Gesetzbuch* (che non è altro che il *code civil*) –, si sposta troppo nel XIX secolo da *citoyen* a *bourgeois*. *Zivil* è ancora «civile» soltanto nel «diritto civile», ma altrimenti è inteso soprattutto come il contrario di «militare». Il ricorso nell'aggettivo tedesco *politisch* al precedente greco del latino *civis*, al *polites*, è una soluzione relativamente saggia, ma ha le indesiderabili connotazioni del moderno concetto di «politica», come se con «natura politica» dell'uomo si intendesse che gli uomini sarebbero volentieri dei politici, membri del parlamento o di un partito. Naturalmente «politico» è inteso nel senso della antica formula *zoon politikon*, quello che in latino è stato tradotto con *animal sociale* e che in tedesco si conserva in vita come «essere sociale». E forse – in ogni caso così mi sembra attualmente – «sociale» è l'espressione moderna che rende al meglio ciò che si intende nella *Scienza nuova* con «civile»: vale a dire ciò che si riferisce all'uomo come *civis*, come membro di una non ulteriormente determinata *civitas* o *polis* – appunto di una società. «Storico» o «nella storia», come nell'uso di Auerbach, è ciò che in ogni caso il termine «civile» sicuramente non significa. Questa non è la traduzione in tedesco, ma nel tedesco filosofico del XIX secolo, in cui il termine antinomico di «natura» non può che essere «storia». L'altra opposizione caratteristica di Vico di «naturale» e «civile» si perde in questa moderna opposizione.

Ora la nuova traduzione, di cui qui si deve parlare, utilizza l'espressione «politico» per «civile», e la utilizza come Vico in senso terminologico, cioè la conserva costantemente. Questi sono, di contro alla traduzione di Auerbach, già due pregi che fanno supporre un testo in primo luogo più preciso e in secondo luogo non ideologico.

2. Di fatto la terza traduzione tedesca della *Scienza nuova* di Vittorio Hösle e Christoph Jermann, or ora apparsa nella «Philosophische

Bibliothek» di Meiner, è una traduzione che non vuole facilitare (al punto da renderlo impossibile) l'approccio a Vico attraverso la rigorosità e la limitazione al così detto essenziale (la domanda è sempre, com'è noto, chi decide ciò che è essenziale?), ma che finalmente - e per la prima volta - offre il testo completo di Vico dell'edizione del 1744, inclusi i rimandi alla erudizione del tempo e le speculazioni mitologiche e giuridiche.

Questa è in realtà una presunzione, ma Vico è una presunzione, e Vico solo come questa presunzione è Vico, così come Dante solo come questa presunzione è Dante. Poiché solo nella sua possente - sublime - totalità la *Scienza nuova* di Vico è la divina commedia del sapere, così come l'ha definita De Sanctis (che anche Auerbach cita). Ciò significa che Vico può essere qui semplicemente Vico. Anche per quanto riguarda l'altro aspetto della sua estraneazione, vale a dire l'essere messo a servizio di una filosofia che non gli appartiene, si può dire che Vico nella nuova traduzione può essere se stesso: in essa Vico non ha bisogno di assolvere in alcun modo al ruolo di precursore.

Questo elogio della nuova traduzione non significa che si debba approvare tutto ciò che entrambi i curatori fanno con il testo vichiano. Mostrerò subito con un esempio che non sono affatto d'accordo su tutto - naturalmente ciò non potrebbe accadere. Tuttavia le due decisioni di principio - quella di un Vico completo e quella di un Vico che non è precursore di alcunché - sono lodevoli condizioni filologiche fondamentali per la presentazione di un vero Vico - per quanto questo è possibile in traduzione. E in realtà si può mostrare anche nel dettaglio che la nuova traduzione apre il cammino alla comprensione di Vico, che veniva talvolta notevolmente fuorviata dalla traduzione di Auerbach.

A questo proposito mi accingo a trattare un passaggio che per me, in quanto studioso di semiotica e di linguistica, si colloca al centro dell'interesse. Penso alla prima tematizzazione del linguaggio nella spiegazione della «Dipintura» della *Scienza nuova* (32-35), precisamente il capoverso 32, che introduce le tre specie di lingue dell'umanità. Già l'omissione della prima proposizione relativa, cioè dell'Avvertenza vichiana che queste tre lingue compongono il vocabolario della sua scienza («tre spezie di lingue che compongono il vocabolario di questa Scienza»), documenta una incomprendimento, o per lo meno una sottovalutazione, della dimensione semiotica fondamentale della *Scienza nuova*, che vede proprio nelle lingue i significanti per le «idee» del diritto del «mondo civile», e con ciò la fonte primaria per le indagini di queste. Ma soprattutto mi ha sempre infastidito la seguente formulazione di Auerbach della definizione di Vico della prima lingua dell'uomo («la qual si truova essere stata una lingua muta per cenni o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee ch'essi volevano significare»): «sie erweist sich als eine Stumme Sprache durch Gebärden oder Körper, die eine Wesensbeziehung mit dem auszudrückenden Gegenstand hatten» («essa si mostra come una lingua muta per cenni o corpi che avevano una relazione essenziale con l'oggetto da esprimere»). Su ciò, così come per tutto quel che è rilevante dal punto di vista della filosofia del linguaggio, si sbaglia del tutto: prescindendo completamente dal fatto che la traduzione semplicemente non prende in considerazione gli elementi modali dei

verbi (avessero, volevano), in primo luogo il discorso di Vico concerne non un oggetto ma le «idee» (plurale!), che stanno in relazione con i cenni e i corpi. Questa è già una notevole differenza sistematica; si potrebbe dire: come tra Aristotele e Platone, o tra Locke e Wolff. (Ammettiamo pure che sia vero che spesso lo stesso Vico non distingue tra «cose» e «idee» in relazione a ciò che dev'essere designato). In secondo luogo, queste idee non volevano essere «espresse» da cenni e corpi ma «significate». La differenza tra *ausdrücken* e *bezeichnen* implica per lo meno la diversa prospettiva di psicologia e semiotica, se non addirittura la differenza tra estetica romantica e filosofia del linguaggio classica. Ma il fondamentale motivo di dissenso dal punto di vista filosofico è, in terzo luogo, la «relazione essenziale» (*Wesensbeziehung*) che secondo Auerbach deve sussistere tra cenni e corpi e l'oggetto: prescindendo dal fatto che non esiste alcuna necessità della traduzione per non rendere *natürliche Beziehungen* con «rapporti naturali» invece di usare il termine pregno di significato, profondo, *Wesensbeziehung*, l'espressione *Wesensbeziehung* conduce in una direzione completamente falsa, vale a dire dalla natura nel senso di *physis* alla natura nel senso di *ousia*. Ma in un altro luogo Vico dice espressamente che i «rapporti naturali» di cui qui si tratta non si riferiscono alla «natura» nel senso di *Wesen (ousia)* delle cose significate: «cotal primo parlare (...) non fu un parlare secondo la natura di esse cose» (401). Solo all'adamitico conferire i nomi era concesso di trovare il nome corrispondente all'essenza delle cose; solo nella *onomathesia Adamis* vigeva una *Wesensbeziehung* tra significante e significato. Nella prima lingua pagana, di contro, il rapporto tra significante e significato è «naturale» in quanto non è «arbitrario», cioè significa che qui è in gioco l'antica opposizione di *physei* e *thései*. «Di natura» (*physei*) è quella relazione in cui la semiosi sorge con necessità naturale e il rapporto tra significante e significato come per i fenomeni naturali (sintomi) non è un rapporto libero ma ancora quasi causale, e in quanto con ciò sussiste una identità di entrambi (i «cenni» sono allo stesso tempo anche identici alle idee, così come il fumo non è solo segno del fuoco ma anche parte costitutiva di esso). Al contrario della tesi del *physei* di Cratilo, in Vico è l'uomo e non il mondo la sorgente naturale dei significanti: l'uomo proietta sé sul mondo (e non viceversa), e in ciò Stephan Otto scorgeva una anticipazione della kantiana rivoluzione copernicana. Il cammino del linguaggio consiste poi in una graduale diminuzione di questa «naturalità». Cioè, nella misura in cui la libertà dell'uomo creatore di segni cresce (fino al poter-disporre del linguaggio, all'«essere signori» dei vocaboli del terzo stadio), decresce l'identità e l'isomorfia tra significante e significato (al secondo stadio hanno il predominio solo «similitudini», al terzo la stessa similitudine è così remota che i filosofi hanno potuto presumere una totale non riproducibilità ed arbitrarietà - a *placito*). In breve, all'inizio della semiogenesi non vigono rapporti di «essenza», ma rapporti «naturali» (come scrive Auerbach nella sua traduzione oscillante e anche nella resa della formulazione di Vico quasi dello stesso tenore nel capoverso 34 e nella Dignità LVII: «un rapporto naturale», e tuttavia nella Dignità LVII «si pensierio», *zu den Gedanken: va pensiero!*).

Dopo questa formulazione falsante intorno alla prima lingua si incontra nuovamente, a proposito della seconda lingua, la tipica omissione auerbachiana: qui una proposizione secondaria, che contiene una «speculazione giuridica» ritenuta superflua, viene semplicemente tacitamente soppressa. Auerbach scrive: «die zweite durch heroische Devisen oder Ähnlichkeiten, Vergleichen, Bilder, Metaphern oder natürliche Beschreibungen, die den Hauptbestandteil der heroischen Sprache ausmachen» («da seconda per imprese eroiche o simiglianze, comparazioni, immagini, metafore o descrizioni naturali che costituiscono la parte principale della lingua eroica»), ed omette quindi «che si trova essersi parlata nel tempo che regnarono gli eroi» (cap. 32).

Quanto alla terza lingua — quella umana — il lettore tedesco non viene a sapere che essa è una lingua *aus Wörtern* (per voci). E questa non è assolutamente una informazione superflua, visto che la prima lingua consiste di cenni e corpi e la seconda essenzialmente di «imprese eroiche». Si apprende soltanto che questa lingua è sorta «durch Übereinkunft der Völker» (attraverso una convenzione dei popoli), e che i popoli ne sono signori assoluti. Ma poi segue una ardita sintesi interpretativa che annebbia una delle idee politiche fondamentali di Vico, vale a dire che questa lingua sia propria delle «repubbliche popolari» e degli «Stati monarchici». Entrambe queste forme di organizzazione politica dell'età degli uomini vengono semplicemente ridotte alle «humanen Regierungsformen», («umane forme di governo»), che nel testo non compaiono.

Naturalmente è ancora di nuovo tacitamente abbreviata la frase conclusiva del capoverso 32 in cui si trova la zavorra erudita, giacché vi si parla dei Caldei, degli Sciti, degli Egiziani, dei Germani e della scrittura geroglifica egizia.

Questa enumerazione di errori, distorsioni, omissioni e interpretazioni fuorvianti in un unico capoverso dovrebbe essere sufficiente a mettere in evidenza l'estraneamento che Vico ha subito nella traduzione di Auerbach, e con ciò la necessità di una nuova — fedele — traduzione che ci avvicini il vero Vico. E la nuova traduzione non delude questa aspettativa. Qui non compare nessuno dei difetti enumerati: i «cenni o corpi» *significano idee* con le quali stanno in un rapporto naturale; le proposizioni secondarie sul *vocabolario della nuova scienza* e l'*età degli eroi* non vengono omesse, così come non viene omessa la frase conclusiva sui *geroglifici egizi*. Si apprende anche che la terza lingua consiste di voci, e quali sono le due forme di governo di Vico, cioè le «repubbliche democratiche» e gli «stati monarchici»:

«In Übereinstimmung mit diesen drei Arten von Naturen und Regierungen sprach man drei Arten von Sprachen, die das Wörterbuch dieser Wissenschaft ausmachen: die erste in der Zeit der Familien, als die heidnischen Menschen sich gerade eben zur Humanität gewendet hatten; dies war, wie sich zeigt, eine stumme Sprache durch Zeichen oder Körper, die eine natürliche Beziehung zu den Ideen hatten, die sie bezeichnen sollten; — die zweite sprach man durch heroische Sinnbilder, das heisst Gleichnisse, Vergleiche, Bilder, Metaphern, natürliche Beschreibungen die den Hauptbestandteil der heroischen Sprache ausmachen die offenbar zu der

Zeit gesprochen wurde, als die Heroen herrschten; – die dritte war die menschliche Sprache durch Wörter, auf die sich die Völker durch Konvention geeinigt hatten; über sie sind die Völker unumschränkte Herren; sie ist den demokratischen Republiken und den monarchischen Staaten eigentümlich» (corsi miei).

L'osservazione critica che comunque muoverei alla traduzione di questo inizio del capoverso 32 è la scelta di *Zeichen* per tradurre «cenni» nell'espressione «cenni o corpi», che Auerbach rende meglio con *Gebärden oder Körpern*. Senza dubbio il termine «cenni» corrisponde spesso in tedesco a *Zeichen* (come in «fare cenno», *Zeichen geben*). Ma «cenni» sono anche *Körper-Zeichen* (segni corporei), *Gebärden*, che in un altro luogo Vico denomina spesso «atti», il che corrisponde alla traduzione filosofica che a questo riguardo adoperava il termine *actus* (che compare per esempio nel *De vulgari eloquentia* o più tardi nel famoso *langage d'action* di Condillac). Ma se ora in questo luogo, che introduce un abbozzo della semiotica del linguaggio di Vico, compare l'espressione *Zeichen*, il lettore moderno pensa prima di tutto al termine *Zeichen* nel senso di *signum*, cioè la traduzione tratta in modo assai infelice le associazioni e la problematica del concetto di «segno» semiotico. In questo senso «segno» nella filosofia occidentale è senz'altro tradizionalmente sempre associato a «arbitrarietà» (per quel che poi questo significa volta per volta); tuttavia i «cenni», dei quali qui si parla, sono definiti, come abbiamo visto, precisamente come non-arbitrari, essi dunque non sono affatto segni nel senso della semiotica. Perciò è sicuramente meglio ritornare riguardo a «cenni» all'antico *actus*, a *Gebärden*, che elimina tale fraintendimento.

Questa osservazione critica dovrebbe indicare che evidentemente, qui e là, ci si poteva augurare soluzioni diverse. Ma ciò non sminuisce il grosso lavoro dei due traduttori, i quali – così mi sembra – con il nuovo Vico tedesco hanno superato anche la traduzione americana di Vico da parte di Bergin e Fisch, alla quale abbiamo guardato da sempre con invidia. In breve: i due giovani filosofi, Christoph Jermann e Vittorio Hösle, hanno finalmente dato alla cultura tedesca un Vico che è degno di Vico.

3. Ma dopo questo elogio devo però aggiungere due osservazioni critiche che riguardano non la traduzione ma l'edizione.

Vittorio Hösle ha premesso alla traduzione tedesca una Introduzione che è lunga 260 pagine. Escluso il fatto che della filosofia del linguaggio si tratta troppo brevemente (con ciò a mio parere viene falsata la filosofia di Vico nel suo insieme), questa (con l'eccezione del discutibile paragrafo 2.13 su «Lingua e scrittura») è una bella introduzione alla vita e all'opera di Vico in generale, e alla *Scienza nuova* in particolare, con uno sguardo anche alla storia della sua fortuna. Ma il problema di questa Introduzione è proprio quello che essa è un libro, e sarebbe dovuta anche apparire come libro, vale a dire come una pubblicazione *à part*. In quanto introduzione all'edizione tedesca della *Scienza nuova* essa ha come incresciosa conseguenza il fatto che solo per motivi materiali ostacolerà un'ampia ricezione del vero Vico a cui tende la nuova traduzione. Al contrario ad esempio della versione americana, che è alla portata di tutti economica-

mente, la *Scienza nuova* tedesca a causa di questa lunga Introduzione è infatti disponibile solo in due volumi, e per questo straordinariamente costosi: dopo la Introduzione di Höslé, il primo quarto del testo vichiano si trova nel primo volume e i rimanenti tre quarti nel secondo. Nessuno studente potrà permettersi questo Vico tedesco! Senza l'Introduzione l'opera sarebbe potuta apparire senz'altro in un solo volume - il testo vichiano è di 628 pagine - e ci sarebbe stata la possibilità che perlomeno gli studenti più benestanti avrebbero potuto procurarsi quest'unico volume per un seminario. Forse l'editore potrà poi decidere di fare un'edizione economica in un solo volume. Ma fino a che ciò non avvenga l'insegnamento universitario - cui si rivolge sicuramente la «Philosophische Bibliothek» di Meiner - di certo non potrà consentirsi il lusso di un seminario su Vico basato su questa edizione.

Il secondo motivo di irritazione è senz'altro da ascrivere alla casa editrice, nella quale doveva esservi un lettore assai furbo che, avendo sentito dire che molti italiani si chiamano Giovanni, ha ritenuto impossibile che l'Autore potesse chiamarsi Giambattista - figuriamoci poi in una sola parola! È così che dunque su tutti i frontespizi risplende il nome *Giovanni Battista Vico*. Ancora si sarebbe potuto sopportare se - alla maniera dei francesi - il nome fosse stato tradotto: *Johann Baptist Vico*. Ciò avrebbe potuto essere inteso come un'implicita concessione alle traduzioni dei cognomi da parte di Vico nel quale, com'è noto, René Descartes appare come Renato Delle Carte. Ma *Giovanni Battista Vico* non è una astuzia mal calcolata [*Schlaumei(n)erei*]: è come se in un'edizione straniera delle opere di Goethe l'autore apparisse come *Hans Wolfgang Goethe* perché - come tutti sanno - i tedeschi di nome si chiamano Hans e non Johann. Ma noi sappiamo perché lo stesso *Johann Baptist* scrive - e lui doveva ben saperlo - che nome gli avevano conferito i suoi «onesti parenti»: «Il signor *Giambattista Vico* egli è nato in Napoli l'anno 1670 da onesti parenti».

Oppure Vico, del quale è noto come si sia sbagliato sul suo anno di nascita, si è sbagliato anche sul suo nome proprio?

JÖRGEN TRABANT
[Trad. di Clementina Cantillo]