

ILIESI digitale
Ricerche filosofiche e lessicali

**LINGUAGGIO, FILOSOFIA,
FISIOLOGIA
NELL'ETÀ MODERNA**

Atti del Convegno
Roma 23-25 gennaio 2014

a cura di
CRISTINA MARRAS E ANNA LISA SCHINO



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2015



ILIESI digitale **Ricerche filosofiche e lessicali**

1

Secondo le norme dell'ILIESI tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

Assistente editoriale
Maria Cristina Dalfino
Progetto grafico
Silvestro Caligiuri

ISSN
2464-8698
ISBN
978-88-9782-803-7

INDICE

- I *Introduzione*
Cristina Marras e Anna Lisa Schino

SEZIONE 1

IL LINGUAGGIO E IL CORPO: ESSERI UMANI, ANIMALI E MACCHINE

- 3 *Anima, ragione e linguaggio degli animali. Il mondo 'altro' degli animali tra Sei e Settecento*
Maria Teresa Marcialis
- 27 *La questione animale: il ritorno degli antichi nell'Apologie di Montaigne*
Maria Fusco
- 39 *Il linguaggio delle teste parlanti*
Anna Lisa Schino
- 51 *"Aio te romanos vincere posse": l'ambiguità degli oracoli nel dibattito sei-settecentesco*
Francesco Maria Pirocchi

SEZIONE 2

IL LINGUAGGIO E IL CORPO: FISIOLOGIA E PATOLOGIA DEL LINGUAGGIO

- 65 *La mutazione linguistica nelle storie della medicina di età moderna*
Maria Conforti
- 85 *Sordità e oralismo: da John Wallis a Johann Konrad Amman*
Michela Tardella
- 101 *Sordità e lingue segnate: pratiche educative e riflessioni teoriche nella Parigi illuminista*
Cecilia Gazzeri

SEZIONE 3**IL LINGUAGGIO E LA FILOSOFIA: COSCIENZA, CONOSCENZA E SIMBOLI**

- 113 *Linguaggio, coscienza e comunicazione del sé*
Carlo Borghero
- 133 *Dalla lingua divina alle voci mondane: l'Harmonie universelle di Mersenne*
Claudio Buccolini
- 147 *Che lingua parla la filosofia? Brevi riflessioni tra Nizolio e Leibniz*
Cristina Marras
- 163 *What is symbolic cognition? The debate after Leibniz and Wolff*
Matteo Favaretti Camposampiero
- 177 *Mente, linguaggio e senso comune*
Emanuele Levi Mortera

SEZIONE 4**IL LINGUAGGIO E L'ALTRO: POPOLI E RAZZE ESOTICI, PLEBE DA EDUCARE**

- 193 *Apogeo e fine di Babele. Sugli orizzonti linguistici della modernità*
Stefano Gensini
- 219 *La descrizione della lingua guaraní in Lorenzo Hervás e Joaquín Camaño*
Alessandra Olevano
- 239 *Linguaggio, inganno e potere nella critica di Patrizi alla retorica*
Maria Muccillo
- 251 *Gli elogi del parlare del buon selvaggio (1492-1895)*
Maurizio Gnerre
- 259 *Linguaggio, scrittura e idolatria in Warburton e Pluche*
Laura Nicoli

LECTIO MAGISTRALIS

- 273 *Unità e diversità delle teorie linguistiche del XVII e del XVIII secolo*
Gerda Hassler

INTRODUZIONE

Questo volume presenta diciotto contributi sul tema del linguaggio nella sua interazione con la fisiologia del corpo, la riflessione filosofica e la scoperta di altri popoli, lingue e culture fuori dall'Europa: affrontano queste tematiche storici della filosofia e delle idee, linguisti e storici della linguistica, in un confronto che allinea metodologie, problematiche, riflessioni teoriche e spunti di ricerca molto diversi tra loro, ma capaci di integrarsi reciprocamente. Punto di partenza di questo confronto è stato il convegno *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna*, svoltosi a Roma dal 23 al 25 gennaio 2014 presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma e inserito nell'ambito delle attività del PRIN 2010 "Atlante della ragione europea". Le tre giornate di studio, promosse da Carlo Borghero e da Stefano Gensini, sono state organizzate con l'apporto di Claudio Buccolini, Cristina Marras e Anna Lisa Schino, rinnovando una collaborazione pluridecennale tra il Dipartimento di Filosofia e l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche di Roma.

Obiettivo del convegno era quello di invitare colleghi più esperti a discutere con giovani studiosi, proponendo a ciascuno una tematica di specifico interesse. A tal fine era previsto che ogni sessione venisse aperta da una relazione volta a presentare lo stato degli studi su quel tema, seguita da comunicazioni riguardanti particolari argomenti di approfondimento. In aggiunta a questo percorso tematico, una *lectio magistralis* tenuta da Gerda Hassler dell'Università di Potsdam ha messo a fuoco alcuni importanti passaggi della storia delle idee linguistiche del XVII e del XVIII secolo. Ci è sembrato che l'obiettivo del confronto e dello scambio interdisciplinare sia stato raggiunto, e per questo abbiamo lasciato che il volume degli Atti rispecchiasse la struttura e l'impostazione del convegno.

Il volume risulta pertanto articolato in quattro sezioni, che corrispondono alle sessioni dell'incontro romano. La prima e la seconda sezione fanno riferimento alla prima sessione, *Il linguaggio e il corpo*, suddivisa in *Esseri umani, animali e macchine* e *Fisiologia e patologia del linguaggio*; la terza sezione, che affronta il tema da una

prospettiva storico-filosofica, è *Il linguaggio e la filosofia: coscienza, conoscenza e simboli*; la quarta, infine, privilegia lo sguardo antropologico ed è intitolata *Il linguaggio e l'altro: popoli e razze esotici, plebe da educare*. Senza cercare una fittizia unitarietà, è proprio nella varietà degli approcci e degli stili di ricerca che va rintracciata la specificità di questo momento di incontro tra studiosi provenienti da ambiti di lavoro differenti, ma curiosi di una esplorazione di territori confinanti.

La prima sezione, *Il linguaggio e il corpo: esseri umani, animali e macchine*, pone in evidenza la ricchezza della riflessione tardorinascimentale sul linguaggio umano, animale e oracolare, incentrata su una serie di questioni cruciali: chi è in grado di parlare? e perché? il linguaggio distingue l'uomo dall'animale? senza un corpo si può parlare? La riflessione, con i suoi esiti antimetafisici e di superamento di una prospettiva antropocentrica ed eurocentrica, si può considerare uno dei luoghi di nascita della modernità. In apertura, Maria Teresa Marcialis, proponendo una relazione su *Anima, ragione e linguaggio degli animali. Il mondo 'altro' degli animali tra Sei e Settecento*, ricostruisce le interessanti argomentazioni di Marin Cureau de La Chambre e di Georg Friedrich Meier, i quali, muovendo da visioni diverse e con una strumentazione filosofica eterogenea, ma ponendosi entrambi sulla linea di Montaigne, smontano l'assioma rinverdito da Descartes secondo cui gli animali che non hanno linguaggio non hanno neppure ragione, e, dimostrando la non consequenzialità del rapporto linguaggio-ragione, riconoscono agli animali forme di linguaggio e di ragione autonomi. Emerge così un modello plurifunzionale di ragione (che contrassegna l'emergere del pensiero moderno) e la trasformazione del concetto di linguaggio, che diventa non solo parola ma anche segno e gesto.

Anche Maria Fusco, nel suo contributo *La questione animale: il ritorno degli antichi nell'Apologie di Montaigne*, affronta la ben nota questione dell'anima delle bestie e della possibilità di un linguaggio non umano. Concentrandosi su celebri pagine di Montaigne dedicate a questo tema, l'autrice ne individua le fonti antiche, a partire da Aristotele e dalla distinzione tra due tipi di *logoi*, il "discorso proferito" e il "discorso interiore", ed evidenzia tutti gli aspetti cognitivi, comunicativi e linguistici della controversia.

Anna Lisa Schino in *Il linguaggio delle teste parlanti*, presenta un caso di utilizzazione del tema del linguaggio in funzione antireligiosa e antimetafisica da parte di un *esprit fort* della prima metà del Seicento. Partendo dal tema del linguaggio oracolare (in particolare dal caso di teste e statue parlanti perché abitate da demoni capaci di rispondere a specifiche domande), l'autrice mostra come la riflessione sul linguaggio si inserisca nella discussione sulla possibilità dell'esistenza di sostanze dotate di intelligenza (e dunque in grado di parlare e rispondere) ma separate da un corpo, quali appunto demoni, angeli, anime di beati.

Sempre nell'ambito della riflessione seicentesca sull'origine e funzione politica della religione, Francesco Maria Pirocchi, in un intervento intitolato "*Aio te romanos vincere posse*": *l'ambiguità degli oracoli nel dibattito sei-settecentesco*, affronta il tema di come – secondo padri della Chiesa e apologeti cristiani – parlavano quegli oracoli pagani che costituivano la principale manifestazione religiosa del mondo antico. L'autore mette bene in luce quale rilevanza assuma tale tema nel corso del XVII e del XVIII secolo, nell'ambito di una confutazione delle tradizionali posizioni teologico-patristiche e di una critica nascosta (ma evidente per un lettore smaliziato) alle profezie e ai miracoli cristiani.

Nella seconda sezione, *Il linguaggio e il corpo: fisiologia e patologia del linguaggio*, viene affrontato un aspetto ancora poco trattato dagli storici delle idee linguistiche e dai filosofi del linguaggio, e cioè quello legato alle patologie del linguaggio: scienza, medicina e riflessione filosofica si intersecano qui con risultati di grande attualità e interesse. Nella relazione di apertura *La mutazione linguistica nelle storie della medicina di età moderna*, Maria Conforti delinea un quadro d'insieme con riferimento alle prime storie della medicina pubblicate tra Cinquecento e primo Settecento. La storia della medicina diventa un genere autonomo, rivolto ai professionisti ma anche al pubblico colto, di qui l'importanza della dimensione linguistica: dall'*inventio* dei pionieri che per primi hanno dato "i nomi alle cose", alle difficoltà incontrate nelle traduzioni, alla problematicità dei prestiti da civiltà mediche diverse da quella europea, alla definizione dei nomi di nuove patologie e nuove sostanze.

I due contributi *Sordità e oralismo: da John Wallis a Johann Konrad Amman* di Michela Tardella, e *Sordità e lingue segnate:*

pratiche educative e riflessioni teoriche nella Parigi illuminista di Cecilia Gazzeri si concentrano su autori e testi chiave del dibattito settecentesco relativo al primato delle terapie oraliste o artificialiste nell'apprendimento delle lingue da parte dei sordi. Michela Tardella presenta l'opera di J. Wallis e, soprattutto, quella del medico svizzero J.K. Amman il quale, attraverso lo studio specifico dei meccanismi articolatori, elabora un metodo oralista puro grazie al quale l'alunno sordo, tramite la vista e il tatto, impara ad attivare l'apparato fonatorio associando le posizioni articolatorie (visibili) e il tremore della laringe (tangibile) ai vari momenti dell'articolazione fonetica. Amman intende così riconfermare la vecchia teoria di origine aristotelica del collegamento tra linguaggio articolato e capacità cognitive. Su posizioni opposte è l'abate de L'Épée, del quale Cecilia Gazzeri ricostruisce il contributo: in polemica con il metodo oralista finalizzato alla rieducazione degli organi articolatori, l'abate, in piena consonanza con lo spirito illuministico, elabora un metodo di educazione intellettuale e morale dei sordi attraverso l'insegnamento visivo-gestuale, che non si limita all'obiettivo dell'apprendimento di una nomenclatura, ma cerca di individuare e rappresentare la struttura morfosintattica della lingua francese.

La terza sessione, *Il linguaggio e la filosofia: coscienza, conoscenza e simboli*, intende mettere in evidenza come, tra Sei e Settecento, la riflessione linguistica abbia assunto un ruolo centrale nel dibattito filosofico per la tematizzazione del rapporto mente-pensiero-linguaggio. Carlo Borghero, nel saggio *Linguaggio, coscienza e comunicazione del sé*, introduttivo della sessione, ricostruisce criticamente il lungo dibattito filosofico sul tema della coscienza di sé e dell'identità personale, con particolare riferimento agli aspetti intersoggettivi della comunicazione del sé e al processo tramite il quale la coscienza conosce sé stessa, mettendone in luce i passaggi più problematici tra Sei e Settecento e smascherando miti interpretativi vecchi e nuovi.

Nell'intervento *Dalla lingua divina alle voci mondane: l'Harmonie universelle di Mersenne*, Claudio Buccolini fa emergere la novità della concezione mersenniana del linguaggio, proposta nei trattati *De la voix* e *Des chants* contenuti nell'*Harmonie universelle*. Di particolare interesse è il fatto che, sulla base di uno studio fisico-matematico e medico-fisiologico della voce, Mersenne non solo giunge a proporre il

modello di una lingua artificiale matematica fondata sullo studio delle combinazioni aritmetiche, di cui gli animali sono incapaci, ma definisce anche un'idea di ragione come tecnica di numerazione e di calcolo secondo la linea di un razionalismo forte di tipo matematico.

Nel suo intervento *Che lingua parla la filosofia? Brevi riflessioni tra Nizolio e Leibniz*, Cristina Marras ha voluto guardare alla riflessione sulla *lingua philosophica* secondo una prospettiva pragmatica, quella di un uso filosofico del linguaggio. A tal fine ha preso in esame due elementi, la nozione di *philosophica dictio* (con la conseguente necessità di una cooperazione tra retorica e dialettica) e il concetto di stile filosofico, così come vengono tematizzati da Leibniz prendendo spunto da Nizolio. Questa analisi può costituire un ottimo punto di partenza per una mappatura dei temi e dei testi che contribuiscono a comporre la rete teorico-pratica su cui si articola il pensiero giovanile leibniziano.

Altro tema leibniziano è quello della natura del segno linguistico e della sua simbolicità, affrontato da Matteo Favaretti Camposampiero nel suo *What is symbolic cognition? The debate after Leibniz and Wolff*. Nell'originaria formulazione leibniziana, l'espressione *cogitatio caeca sive symbolica* indica una forma di pensiero in cui la rappresentazione della cosa è sostituita dalla rappresentazione di una parola o di un segno. Dopo Leibniz la conoscenza simbolica è stata caratterizzata da un'enorme varietà di definizioni, originate, secondo l'autore, dal passo dei *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (noti come *Deutsche Metaphysik*) in cui Christian Wolff aveva riproposto la teoria leibniziana; le differenze sul modo corretto di definire la conoscenza simbolica si spiegano dunque come effetto di scelte interpretative divergenti riguardo al passo wolffiano, semanticamente ambiguo.

Nell'ultimo intervento della sessione, *Mente, linguaggio e senso comune*, Emanuele Levi Mortera riflette sul rapporto tra lingua d'uso e astrattezza terminologica con riferimento a Thomas Reid e a Dugald Stewart, due fra i più rappresentativi esponenti della 'scuola' scozzese del senso comune, per i quali il linguaggio costituisce uno strumento fondamentale ai fini della costruzione di una valida e corretta *philosophy of mind*. L'indagine si rivela fruttuosa in quanto presenta una peculiare varietà di posizioni all'interno della scuola scozzese, non sempre tenuta adeguatamente in considerazione dagli

storici del linguaggio.

I contributi della quarta sezione, *Il linguaggio e l'altro: popoli e razze esotici, plebe da educare*, si concentrano sull'importanza che il confronto culturale e linguistico con altri popoli (in particolare quelli del Nuovo Mondo) ha avuto nella costruzione dell'identità europea moderna. In questa prospettiva si colloca la relazione introduttiva di Stefano Gensini, *Apogeo e fine di Babele. Sugli orizzonti linguistici della modernità*, che ripercorre lo sviluppo, tra Rinascimento e prima metà del Settecento, di tre filoni di ricerca: la messa in grammatica delle lingue volgari; la raccolta, via via sempre più ampia e sistematica, di campioni delle lingue conosciute; la descrizione di lingue esotiche, parlate da popoli venuti alla luce nell'ambito delle politiche coloniali e, soprattutto, delle iniziative missionarie dei grandi ordini religiosi. Su questa base viene elaborata una teoria della differenza delle lingue che supera, eliminandola, la vecchia impostazione unitaria (quella che Leibniz chiama *vulgaris opinio Babelica*), e va ad affiancare lo sviluppo di teorie libertine su possibili forme 'naturali' di civilizzazione, guardando con interesse all'affacciarsi di interrogativi su un'eventuale poligenesi dell'umanità, quali quelli avanzati dalla dottrina 'preadamitica' di Isaac de La Peyrère.

Sempre sul tema dell'incontro con popolazioni 'altre', Alessandra Olevano, in *La descrizione della lingua guaraní in Lorenzo Hervás e Joaquín Camaño*, prende in esame l'attività di due missionari gesuiti e la loro grammatica della lingua guaraní: la descrizione della struttura di questa particolare lingua (con l'uso di categorie grammaticali classiche e di una specifica terminologia linguistica) e le osservazioni sulla sua origine costituiscono uno snodo importante nella riflessione sulla natura delle lingue alla fine del Settecento.

Maria Muccillo, in *Linguaggio, inganno e potere nella critica di Patrizi alla retorica*, evidenzia un particolare momento delle discussioni rinascimentali sulla retorica: il punto di svolta rappresentato dalle riflessioni fortemente critiche di Francesco Patrizi. Il filosofo di Cherso delinea una vera e propria filosofia della decadenza, nella quale il linguaggio svolge un ruolo cruciale mettendosi al servizio del potere politico, a cui l'arte della retorica è così profondamente legata. Ma è lo stesso linguaggio ad aver subito un processo di decadimento dopo la grande catastrofe che ha messo fine alla prima e più felice fase

della storia dell'umanità caratterizzata da una lingua perfetta in cui si realizzava la completa coincidenza di parola e cosa.

Maurizio Gnerre, nel suo *Gli elogi del parlare del buon selvaggio (1492-1895)*, mette bene in luce quanto il mito del buon selvaggio debba alla componente linguistica: con un'accurata ricognizione fa emergere, tra i tanti missionari che redassero grammatiche e vocabolari, il contributo di coloro che, con modalità e prospettive diverse, scrissero le lodi di quelle lingue strane ma musicali e ricche di terminologie specifiche, quasi per contrapporle alle immagini dei loro parlanti, considerati selvaggi senza religione né governo nella vulgata dell'Europa dell'epoca.

L'originale tema affrontato da Laura Nicolì, nel suo contributo *Linguaggio, scrittura e idolatria in Warburton e Pluche*, è invece quello di un legame tra teoria del linguaggio e concezione illuministica della religione, rintracciabile a partire dall'analisi di un'ulteriore scrittura 'altra': il sistema dei geroglifici egizi. Questi vengono spiegati e interpretati a metà Settecento da William Warburton secondo lo schema raffigurazione-simbolo-enigma. Lo stesso percorso di evoluzione dei segni della scrittura può spiegare, secondo Warburton, anche la nascita della zoolatria in Egitto: il legame tra i simboli zoomorfi e il loro significato si sarebbe opacizzato fino a scomparire, dando vita di conseguenza al culto degli animali reali. Negli stessi anni, anche l'abate Pluche propone una teoria dell'origine dell'idolatria a partire dall'evoluzione storica dei geroglifici egizi; a differenza di Warburton, tuttavia, Pluche estende questo tipo di spiegazione all'intero paganesimo antico, dalla nascita delle divinità alle diverse forme di culto idolatrico.

In chiusura, la ricca relazione di Gerda Hassler, *Unità e diversità delle teorie linguistiche del XVII e del XVIII secolo*, traccia un grande affresco complessivo, mettendo in luce i passaggi più problematici nello studio dello sviluppo di nuove concezioni della lingua tra Sei e Settecento. Tali riflessioni possono suggerire alcune utili linee guida sulle quali sarà necessario orientare in futuro la ricerca.

Cristina Marras
Anna Lisa Schino

SEZIONE 1

IL LINGUAGGIO E IL CORPO: ESSERI UMANI, ANIMALI E MACCHINE

MARIA TERESA MARCIALIS

ANIMA, RAGIONE E LINGUAGGIO DEGLI ANIMALI. IL MONDO 'ALTRO' DEGLI ANIMALI TRA SEI E SETTECENTO

1. *L'alterità del mondo animale*

Il titolo di questo contributo indica la linea di discorso che mi propongo di seguire: ripercorrere la costruzione da parte di alcuni autori sei-settecenteschi dell'immagine di un mondo animale 'altro', 'diverso' da quello umano, ma con pari dignità. Questo, attraverso la considerazione dell'anima, della ragione e del linguaggio degli animali e delle modalità in cui vengono declinati i rapporti tra questi tre aspetti che storicamente, in ambito filosofico, hanno delineato lo *status* non solo ontologico degli animali e la loro posizione nei confronti dell'uomo. Non terrò conto, in questa sede, del peso che ha avuto l'anima nella definizione dell'animale e nel conferimento a esso di capacità razionali o meno; né parlerò dell'anima sensitiva, appannaggio in ambito aristotelico-scolastico delle bestie in grado di avere sensazioni e forse sentimenti, ma non idee.¹ Non parlerò delle alterazioni subite da quest'anima in contesti genericamente rinascimentali e moderni, in cui impalcature metafisiche costituite da gradini insensibilmente sfumanti l'uno nell'altro hanno giustificato, anche a Settecento avanzato (penso ad autori come Boullier e Genovesi),² l'opinione 'quotidiana' del senso comune, della sensibilità animale. Non parlerò neppure della partecipazione, da parte dell'anima degli animali, all'anima del mondo, o dell'istinto, o della soppressione totale di anima, sensibilità e razionalità operata nei contesti cartesiani.³

Mi soffermerò, invece, sulla ragione e sul linguaggio degli animali, così come sono stati intesi da alcuni autori sei-settecenteschi, e soprattutto sui loro rapporti. Rapporti di derivazione necessaria: chi

¹ In questa sede basti indicare, come esempio di tali posizioni, Pardies 1672.

² Cfr. Boullier 1737 (per l'impalcatura metafisica gradualistica, cfr. soprattutto p. 139) e Genovesi 1747, pp. 260-295.

³ Per la bibliografia sulla questione dell'anima delle bestie mi limito a segnalare i seguenti testi: Boas 1933; Cohen Rosenfield 1940; Le Guern 1991; Battaglia 1993; Ditadi 1994; Fontenay 2001; Baricalla 2002; Mazzocut-Mys 2003; Manetti-Prato 2007; Gensini-Fusco 2010.

non ha linguaggio, non ha ragione; o rapporti di totale disgiunzione: il non possesso del linguaggio non implica mancanza di ragione; o rapporti, più articolati, di connessione tra un certo tipo di ragione e un certo tipo di linguaggio.

Come è noto, la connessione ragione-linguaggio – chi non ha linguaggio, non ha ragione – trova nella V parte del *Discours de la méthode* di Cartesio una delle sue manifestazioni più esplicite; essa costituisce la conclusione di un articolato ragionamento relativo a piche e pappagalli i quali, pur avendo gli organi adatti, sono incapaci di parlare.⁴ Non solo: poiché il macchinismo priva gli animali, oltre che di ragione, anche di sensibilità e di emozioni, neppure gemiti, esclamazioni, interiezioni delle bestie sono espressione di alcunché; guaiti e lamenti sono soltanto rumori derivanti dallo sfregamento degli ingranaggi della macchina, quale gli animali sono, come diceva appunto Malebranche, secondo quanto riferito da Trublet. In altri contesti, invece, il riconoscimento che “È del tutto ingiusto concludere dall’assenza di linguaggio all’assenza della ragione” porta, come in *Cureau de La Chambre* o in Georg Friedrich Meier, ad articolate analisi del linguaggio e della ragione, analisi che allargano gli ambiti sia della ragione sia del linguaggio, modificandone statuto e funzioni.

Sono questi i percorsi più interessanti per il tema che esaminerò: attraverso la considerazione ravvicinata della ragione e del linguaggio degli animali, la Ragione umana con la R maiuscola perde la sua unicità, non è più essenza ma diventa funzione; le ‘ragioni’ allora diventano molte, e il linguaggio perde la sua specificità di patrimonio umano identificantesi con la parola per diventare anche linguaggio gestuale e segno, come avviene nel *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere* (1749; tradotto in francese nel 1750) di Meier.

Proprio attraverso queste trasformazioni, e in qualche modo moltiplicazioni, della ragione e del linguaggio, il mondo animale acquista autonomia; la sua ‘inferiorità’ nei confronti dell’uomo, peraltro mai sconfessata, si affianca al riconoscimento della sua diversità in un contesto in cui, in nome dell’equilibrio della natura, limiti e doti

⁴ “E questo prova – dice Cartesio – che non solo le bestie hanno meno ragione degli uomini ma che non ne hanno affatto; poiché tutti vediamo che ne basta poca per parlare” (Descartes 1996, VI, pp. 57-59; trad. it. Descartes 1992, I, p. 170).

delle specie sono equamente distribuiti, strumenti di sopravvivenza e di comunicazione sono variati e non si danno criteri di giudizio assoluto forgiati magari da chi si proclama centro della realtà. In questo modo quell'universo che la rivoluzione scientifica aveva reso infinito – nello spazio e, come si vedrà, attraverso complesse e imprevedute riesumazioni anche nel tempo – diventa infinitamente e straordinariamente vario.

Chi sarà in grado di riferire sulle specie di piante, di animali, di minerali? Quale fisico saprà dire con sicurezza quante specie di mosche ci sono? E quanti individui mosche troviamo in ciascuna specie? I miei pensieri mi abbandonano e si perdono in queste prospettive infinite.⁵

Si chiede, stupito e incredulo, Georg Friedrich Meier di fronte alla molteplicità di specie di esseri viventi, ma anche di mondi che le scoperte scientifiche stanno rivelando. E questa domanda è soltanto una indicazione dello spiazzamento dell'uomo sei-settecentesco nei confronti di una realtà che osservazioni sempre più accurate e scienze nascenti come la zoologia, la botanica e la biologia dimostrano sempre più variegato, popolato di molteplici – quasi infinite – specie e di individui sempre diversi: una realtà ricchissima e impensata che viene squadernandosi, a poco a poco, pagina per pagina, nei resoconti dell'*Histoire de l'Académie des sciences* e delle altre Accademie scientifiche e che, tra gli altri, Hermann Samuel Reimarus descrive nelle sue *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere* (1769).

2. Montaigne e la parificazione uomo-animale

L'autore di riferimento da cui muove questa rinnovata considerazione degli animali e dell'uomo (e correlativamente della loro ragione e del loro linguaggio) è Michel de Montaigne. Sono note a tutti le pagine dell'*Apologia di Raimondo Sabunda* dedicate, come è stato detto, alla "decostruzione dell'*idolum* antropocentrico".⁶ Mi preme però rilevare un aspetto importante del punto di vista montaigniano che, tra l'altro, rende possibile la distruzione dell'antropocentrismo: il passaggio da

⁵ Cfr. Meier 1750, p. 16 (traduzione dell'autrice).

⁶ Panichi 2007, p.130.

una visione del mondo per così dire ‘verticale’ a una visione ‘orizzontale’ e, conseguentemente, da un’ottica valutativa a una nuova ottica descrittiva.

Il riconoscimento dell’ ‘orgoglio umano’ o dell’ ‘impudenza umana’ come fonte dell’affermazione della superiorità umana nei confronti degli altri esseri viventi, significava, al di là del ruolo dirompente che poteva avere nei confronti di convinzioni consolidate, riconoscimento della base passionale dei criteri di valore, del loro carattere soggettivo e pertanto della loro inconsistenza metafisica: l’affermazione, più volte reiterata, della parità di tutti gli esseri viventi – tutti sullo stesso piano perché tutti ugualmente dotati da una Natura che distribuisce proporzionalmente i suoi doni – spostava il discorso sulla specificità di questi esseri viventi. In un quadro metafisico privo di strutture e di gerarchie e pur non casuale ma retto da una intrinseca armonia e giustizia, i ruoli non erano metafisicamente fondati e potevano pertanto venire agevolmente capovolti e non gli animali essere trastullo dell’uomo ma al contrario l’uomo essere trastullo degli animali;⁷ la difficoltà – talvolta l’impossibilità – di comprendere il linguaggio degli animali implicava non la sottrazione a essi di un linguaggio – con il salto logico: quello che non capisco, non c’è – ma il riconoscimento che il loro linguaggio è diverso dal nostro; con frasi a tutti note, Montaigne dice: “Resta da stabilire di chi sia la colpa del non intenderci; poiché noi non le comprendiamo [le bestie] più di quanto esse comprendano noi. Per questa stessa ragione esse possono considerarci bestie come noi le consideriamo”.⁸ L’ottica descrittiva, il riconoscimento della matrice umana, in qualche modo passionale, dei criteri di valutazione apriva allora a una visione del mondo animale come mondo ‘altro’ da quello dell’uomo, da considerare non secondo il parametro superiore-inferiore ma secondo altri parametri ‘interni’ agli animali stessi, caratterizzati da autonome modalità di approccio alla realtà, cui l’uomo poteva guardare con occhi disincantati o quanto meno con l’atteggiamento di chi vuol capire e non di chi vuole giudicare, e che, nel tempo, avrebbe dato

⁷ Diceva Montaigne: “Quando mi trastullo con la mia gatta chi sa se essa non faccia di me il proprio passatempo più di quanto io faccia con lei?” (Montaigne 2004, p. 127). Cfr. Gensini-Fusco 2010, p.187.

⁸ Montaigne 2004, p. 129. Cfr. Gensini-Fusco 2010, p.187.

luogo – o darà luogo, il processo non si è ancora realizzato – ad atteggiamenti rispettosi degli animali e dei loro diritti.⁹

La lezione di Montaigne viene accolta, come è noto, in quei contesti libertini in cui la questione dell'anima delle bestie viene sviluppata nei suoi esiti eterodossi e dissacratori e la parificazione tra animali e uomo è spunto per negare l'esistenza di anime immortali e affermare la derivazione dell'anima dalla materia: l'*Ame materielle* e il *Theophrastus redivivus* sono solo due esempi in questo senso. O, ancora, autorizza, portando alle ultime conseguenze le perplessità di Montaigne, capovolgimenti totali di prospettiva rispetto a quelli tradizionali. Quando Gabriel Naudé pubblica nel 1648 il *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* del legato pontificio Gerolamo Rorario scritto probabilmente negli anni Trenta del Cinquecento, prima di Montaigne, conferisce a un'operetta erudita redatta forse con intenti soltanto moralistici, che metteva insieme indifferentemente Virgilio, Plutarco, Lucrezio, Plinio il Vecchio, Apuleio, etc., una carica eversiva che l'avrebbe allineata a opere più esplicitamente sovvertitrici come *L'Autre monde ou les états et empires de la Lune* (1650) di Cyrano de Bergerac, o, in altro contesto, e per vari motivi con una minore risonanza, *The blazing world* di Margaret Cavendish (1666).¹⁰

⁹ Se si prescinde dalla *Vindication of the rights of the brutes* di Thomas Taylor (1792) in cui l'ironia carica di toni paradossali l'estensione dei diritti agli animali, si può forse affermare che la possibilità di riconoscere questi diritti avverrà attraverso uno spostamento della *querelle des bêtes* dal piano metafisico dell'anima degli animali e, correlativamente, della loro intelligenza, al piano della loro sensibilità intesa in un senso lato comprendente anche la sofferenza. Una prima 'svolta' in questo senso si può forse trovare nelle *Lettres sur les animaux* (1781-1802) di Charles-Georges Le Roy, nelle quali la differenza tra uomo e animali non viene più rinvenuta nella intelligenza ma nella 'compassione' che è propria dell'uomo e che può estendersi a tutti gli esseri viventi; dice Le Roy: "Si nous ne considérons que l'intelligence, nous trouverons, à la vérité, plus de développement dans la nôtre; mais nous serons forcés de reconnaître, dans toutes, les mêmes élémens: sans cette qualité vraiment distincte, la *compassion*, il n'y aurait de différence que du plus au moins, et sur cette différence, il y aurait de grandes objections à faire" (corsivo nel testo; Le Roy 1994, p. 195 e *passim*; p.151, p. 184 e *passim*). E, come è noto, è nella *Introduction to the principles of moral and legislation* (1789) di Jeremy Bentham che viene posta la domanda cruciale circa la sofferenza degli animali come unico criterio su cui fondare il rispetto nei loro confronti e riconoscere loro diritti.

¹⁰ Cfr. Cavendish 1992. Nel *Mondo splendente*, sorta di utopia che è in realtà un "mondo capovolto", non sussistono superiorità antropologiche o antropocentrismi, né priorità di ragione o di sensibilità; tutte le creature sono sullo stesso piano perché tutte – compresi i vegetali – sono dotate di senso e di ragione, e senso e ragione sono "effetti o piuttosto azioni di una materia". Del resto la sensibilità di tutti gli esseri viventi, assume conformazioni differenti che sfuggono alla stessa conoscenza umana (cfr. p.138; p.150 e sgg.).

Ma non è solo nel sottofondo libertino che Montaigne agisce. L'indicazione di un'ottica descrittiva, insieme ovviamente ad altre influenze, agisce in alcuni di quei medici-filosofi che, nel mondo seicentesco cominciano a staccarsi da Galeno per dar vita a una ricerca medica fondata su altri presupposti, come ad esempio, Guillaume Lamy il quale proprio sulla sua pratica anatomica di dissezione si fonda per sostenere la tesi della parità metafisica di uomini e animali: una tesi 'scandalosa' che suscitò, anche in ambiente medico, con Blondel e Galathea, polemiche e dibattiti.¹¹

In questa sede, però, non tratterò di Lamy, dei suoi *Discours anatomiques*, della sua *Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive* e soprattutto di quella *Réponse au Sieur Galathea* così critica nei confronti della superiorità dell'uomo nei confronti delle bestie. Vorrei, invece, esaminare il crollo del 'pregiudizio antropocentrico' in due autori molto lontani tra loro, per formazione, strumentazione filosofica, visione metafisica i quali, proprio analizzando la ragione e il linguaggio, giungono a risultati analoghi: a significare, insieme, l'operare persistente delle idee di Montaigne (anche in contesti molto diversi) e gli allargamenti della concezione della realtà, realizzati a partire da una questione apparentemente marginale e secondaria come la questione dell'anima delle bestie.

I due autori di cui tratterò sono il medico di Luigi XIII e poi di Luigi XIV, Marin Cureau de La Chambre, e l'allievo di Baumgarten, Georg Friedrich Meier.

3. *Ragione e linguaggio in Cureau de La Chambre. L'impalcatura metafisica*

Marin Cureau de La Chambre è protagonista con il medico Pierre Chanet di quella che George Boas ha definito come la "terza ondata di attacchi alle tesi di Montaigne",¹² svoltasi tra il 1648 e il 1664. La

¹¹ Dei *Discours anatomiques* (1675) e dell'*Explication de l'âme sensitive* (1678) di Lamy si veda la bella edizione curata da A. Minerbi Belgrado (Lamy 1996), nella quale però non compare la *Réponse aux raisons par lesquelles le Sieur Galathea prétend établir l'empire de l'homme sur tout l'univers* che chiude l'*Explication mécanique et physique* (1678).

¹² Cfr. Boas 1933, cap. VI.

polemica inizia con le *Considérations sur La Sagesse de Charron* (1643) di Pierre Chanet alle quali Cureau risponde con il *Traité de la connoissance des animaux* (che sarà pubblicato nel 1647), cui segue il *De l'instinct et de la connoissance des animaux avec l'examen de ce que M. de La Chambre a escrit sur cette matière* (1646) di Chanet e, nel 1664, il *Système de l'âme* di Cureau de La Chambre. Il dibattito ha molte sfumature; recentemente è stato visto come la contrapposizione tra una "visione pagana e rinascimentale della natura come organismo animato e vivente e una filosofia di ispirazione cristiana nella quale la natura è strumento inerte nelle mani del creatore".¹³ Questa lettura è autorizzata dalla rivendicazione dell'autonomia del comportamento animale, in grado di conoscere e di muoversi mediante strumenti di conoscenza e di approccio alla realtà autonomi e indipendenti da Dio, in opposizione alla visione di una vita animale retta da un istinto definito come "direzione di Dio" o "della causa prima [sono parole di Chanet], che conduce e guida le cause seconde al loro fine quando esse non sono in grado di pervenirvi mediante le loro facoltà naturali"¹⁴. Si tratta di una lettura che, quanto meno, mette in luce l'ampiezza delle implicazioni della questione dell'anima delle bestie.

L'opera di Cureau de La Chambre è una singolare commistione di vecchio e di nuovo, sia in ambito gnoseologico sia in ambito metafisico; in essa la terminologia aristotelica convive con quella platonica e con un vago 'naturalismo' di marca genericamente rinascimentale. Proprio questa convivenza di vecchio e nuovo sostiene la carica dirompente, ma non esplicitamente eversiva del medico di Luigi XIV. Cureau de La Chambre fa penetrare, in

¹³ Cfr. Scribano 2010; l'affermazione su riportata, che compare nel risvolto di copertina, è la sintesi della interpretazione della Scribano contenuta nella *Introduzione* a Marin Cureau de La Chambre, *Quale sia la conoscenza degli animali e fin dove possa estendersi*. In tale introduzione compare più volte la valutazione della "questione della ragione degli animali" come "un punto critico e discriminante della visione pagana e di quella cristiana della natura" (p. 14), come "conflitto tra l'apologetica cristiana e il libero pensiero" (*ibidem*); e lo scontro tra Cureau de La Chambre e Chanet viene letto come implicante "una intera visione del mondo: la natura gode di una qualche autonomia nei suoi eventi, e quindi la ragione che si manifesta nell'istinto appartiene all'animale o la natura è sempre e solo uno strumento cieco nelle mani del suo creatore e quindi la ragione che si manifesta nell'istinto è quella di Dio?" (p. 32). Per la discussione e i testi della disputa di Cureau con Chanet, mi sia consentito far riferimento a Marcialis 1982, pp. 91-143.

¹⁴ Chanet 1646 in Marcialis 1982, p. 122: "In realtà l'intervento dell'istinto è universale, giacché tutte le creature, dall'uomo agli esseri che non hanno né vita né sensazione, ne hanno bisogno".

impalcature ormai consolidate e da lui non sconfessate, aperture ed elementi di novità che di fatto mettono in crisi quelle impalcature e ne decretano l'insufficienza. Così, per spiegare la conoscenza, egli utilizza ancora le *species* di derivazione aristotelico-scolastica, ma conferisce ai sensi un'autonomia e una creatività che minano la concezione della conoscenza come riproduzione della realtà.¹⁵ Così, anime vegetative e anime sensitive si affiancano a una nozione di istinto fortemente rinnovata: un istinto costituito da 'immagini connaturali', innate negli animali e utili alla loro conservazione.¹⁶ Così, un Dio saggio e giusto che non sarebbe tale se non desse agli animali ragione o almeno ragionevolezza si affianca a una natura che, come quella di Montaigne, distribuisce imparzialmente i suoi doni a tutti gli esseri viventi e compensa la non presenza in certi animali di alcune qualità, doti, strumenti con l'attribuzione ad essi di altre qualità, di altre doti, di altri strumenti.¹⁷ E ancora, due visioni della realtà definiscono la struttura metafisica dell'opera del medico francese: "la Natura – dice Cureau de La Chambre – [...] agisce sempre uniformemente nelle cose d'uno stesso ordine, [e] nelle più basse fa un saggio della perfezione che realizza nelle più alte". E nel *Traité de la connoissance des animaux* sostiene anche: "Se la Natura non ha potuto dar loro [ad alcuni animali] voce perché essi non dovevano aspirare l'aria, li ha poi ricompensati con altre cose che potevano supplire a questa mancanza".¹⁸ In tal modo prospetta, insieme, una concezione gradualistica della realtà, sfumantesi in impercettibili *nuances* che, nella continuità, mantengono distinzioni, sia pur minime, tra 'superiore' e 'inferiore', e una concezione di equilibrio e di armonia implicante una parità tra uomini e animali.

Per Cureau, certamente, si tratta di una parità non metafisica: permane sempre in lui il riconoscimento della superiorità dell'uomo; nel *Traité de la connoissance des animaux* si parla di un'origine spirituale del principio che presiede alla vita dell'uomo, contro

¹⁵ Cfr. Cureau de La Chambre 1664 in Marcialis 1982, pp. 103-104: i sensi sono come "uno scultore che scolpisce una grande statua sulla base di uno stampo il quale fornisce la sola figura e la sola superficie" e "fa i ritratti degli oggetti su modello delle loro specie e qualità". Mi sono occupata di tale questione in Marcialis 1989.

¹⁶ Cfr. Cureau de La Chambre 1664, art. III (*L'istinto degli animali consiste nelle immagini naturali*), in Marcialis 1982, pp. 104-109; per le anime vegetative e sensitive cfr. art. II, *ivi*, pp. 103 sgg.

¹⁷ Cfr. Cureau de La Chambre 1664, in Marcialis 1982, p. 106.

¹⁸ Cureau de La Chambre 1664, p. 19 e Cureau de La Chambre 1662, p. 35.

un'origine materiale del principio che presiede alla vita degli animali. Tuttavia, contro questa differenza sostanziale, si affaccia e viene dimostrata una parità per così dire creaturale, una parità fondata sugli 'strumenti' atti a conoscere e a vivere; ed è proprio in riferimento a questi strumenti, con questo capovolgimento d'ottica, che, sulla linea di Montaigne, viene messa in discussione la centralità dell'uomo, dei suoi strumenti di conoscenza, dei suoi criteri di giudizio, della sua unicità. Questa operazione viene compiuta attraverso il ridimensionamento di quelle che, tradizionalmente, venivano considerate le differenze specifiche dell'uomo: la ragione e, correlativamente, il linguaggio colto nella caratteristica fino ad allora specificamente umana: l'articolazione. Seguiamo questi percorsi.

3.1. *La ragione in Cureau de La Chambre*

“Non è la ragione in generale a costituire la differenza ultima dell'uomo, ma una certa specie di ragione”,¹⁹ dice Cureau con una precisazione sostenuta da almeno due presupposti: 1) il riconoscimento del carattere non essenziale (non di essenza) ma funzionale (di facoltà) della ragione; 2) il riconoscimento della esistenza di altri tipi di ragione, oltre quella umana. La modificazione della concezione per così dire 'metafisica' della ragione viene giustificata da Cureau mediante un'argomentazione che mette insieme presupposti scettici e nozioni scolastiche:

nell'ignoranza in cui ci troviamo circa le ultime differenze delle cose, ci serviamo di proprietà e potenze che sono le più vicine alla loro essenza per indicare la loro natura; la filosofia, che in questo caso non è più illuminata di quanto lo sia in altri, ha impiegato la facoltà di ragionare per indicare la differenza essenziale dell'uomo.²⁰

Cureau fa riferimento altre volte all'“ignoranza nella quale ci troviamo” circa essenze e nature; qui il ricorso alla impossibilità umana di cogliere le “ultime differenze delle cose” gli consente di ricondurre la ragione al suo ruolo di “proprietà”, di “potenza”, cioè di “facoltà” che sussiste in quanto si realizza in un'attività specifica. La ragione-

¹⁹ Cureau de La Chambre 1662, p. 241. E anche: “La ragione non è la differenza specifica dell'uomo, ma solo quella specie di ragione che è la ragione universale” (*ibidem*).

²⁰ *Ibidem*.

essenza si scioglie allora nell'azione del ragionare, nel ragionamento, che – come si dice in vari luoghi – non è altro che connessione, unificazione, collegamento. In questa accezione (cioè come attività che connette) la ragione può essere attribuita a diverse entità, spirituali o materiali. E può essere distribuita da una Natura imparziale a uomini e animali, perché solo ragionando (cioè connettendo, unificando, collegando) è possibile a uomini e animali scegliere ciò che permette loro di vivere. Di conseguenza, come si è detto, “non è la ragione in generale a costituire la differenza ultima dell'uomo, ma una certa specie di ragione”. Esistono pertanto vari tipi di ragione, come esistono vari modi di ragionare; di essi forse quello umano costituisce il più perfetto, in quanto la nostra ragione è la facoltà di un principio spirituale,²¹ ma certamente non è l'unico, come afferma un Cureau pur consapevole che “nell'ignoranza nella quale ci troviamo, non ci è permesso decidere” delle questioni ultime. Esiste una ragione animale, che non attinge la dimensione di astrazione e di universalità cui approda la ragione umana, ma permette agli animali di vivere; si tratta di una ragione che opera non su nozioni astratte ma su immagini. È pertanto una ragione-immaginazione, una immaginazione che (gassendianamente) ragiona, la quale, in quanto tale, deriva da un principio materiale: è quella che, come si legge nel *Traité de la connoissance des animaux*, consente a un cane di formulare ragionamenti – cioè connessioni – del tipo “Questo bianco è dolce; questo dolce è buono da mangiare; dunque questo bianco è buono da mangiare”, e pertanto consente di scegliere un cibo che gli giova. Scrive Cureau de la Chambre:

L'immaginazione deve necessariamente passare molto spesso da una cosa più nota a una che lo è meno e, per conseguenza, deve formulare diversi giudizi che hanno la connessione e la consequenzialità richiesta dai veri sillogismi: in questo modo essa conosce cose di cui non è certa mediante altre che le appaiono evidenti.²²

Da tutto ciò deriva una conseguenza importante: non è fondandosi sulla ragione umana che si può affermare che gli animali sono irrazionali, come tradizionalmente è avvenuto; esistono forme di ragione differenti: se l'immaginazione non è uguale all'intelletto, essa

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. Cureau de La Chambre 1662, in Marcialis 1982, pp. 98-99; cfr. anche Le Guern 1991, p. 22.

tuttavia è in grado di ragionare giacché, come si è visto, ragionare significa 'connettere'.

3.2. *Il linguaggio in Cureau de La Chambre*

L'altra via attraverso cui Cureau ridimensiona l'unicità dell'uomo è quella di sottrarre al linguaggio umano ciò che tradizionalmente l'ha caratterizzato: l'articolazione.²³ Lo fa *en médecin-philosophe*, da medico filosofo, affrontando in primo luogo la questione da un'ottica fisiologica e successivamente filosofica.

La questione è trattata in relazione alla preoccupazione di smontare anche l'equazione, rinverdata da Cartesio e dai cartesiani, 'gli animali non hanno ragione perché non hanno linguaggio'. Cureau realizza questo suo proposito attraverso vari passaggi: dimostrando che gli animali hanno un linguaggio; dimostrando poi che qualora non avessero un linguaggio 'esterno', non per questo non avrebbero ragione; e sostenendo infine – come aveva fatto per la ragione – la illegittimità di giudicare del possesso o meno del linguaggio da parte degli animali sulla base del linguaggio umano inteso come unico linguaggio.

Non ripercorro qui le argomentazioni fisiologiche di Cureau per dimostrare la sua tesi, cosa peraltro già egregiamente fatta da Odile Le Guern nel saggio *Cureau de La Chambre et les sciences du langage*.²⁴ Né questa è l'occasione per analizzare gli spunti presenti nelle opere di Cureau circa il ruolo del linguaggio, quali la distinzione e il rapporto tra linguaggio naturale e linguaggio di istituzione, il riconoscimento di un linguaggio delle passioni comune a uomini e animali, ma anche quella definizione della ragione come "parola interna" oltre che esterna, che sembrerebbe riconoscere al linguaggio

²³ Cfr. Le Guern 1991. L'articolazione del linguaggio animale era stata studiata da un punto di vista anatomico da Fabrici d'Acquapendente; su questo si rimanda a Gensini 2007, in particolare pp. 215-220; cfr. anche Gensini-Fusco 2010, in particolare pp. 193-201. Da un'ottica diversa, Le Roy riconosce al linguaggio animale l'articolazione (Le Roy 1994, pp. 111-113). Scrive per esempio: "Deux loups qui, pour chasser plus facilement ensemble, se sont partagé leurs rôles [...] n'ont pas pu agir ensemble avec tant de concert sans se communiquer leur projet, et il est impossible qu'ils l'aient fait sans le secours d'un langage articulé". Cfr. Gensini 2007, pp. 219-220 e Gensini-Fusco 2010, pp. 75-78.

²⁴ Cfr. Le Guern 1991; in proposito si rimanda anche a Gensini 2007 e a Gensini-Fusco 2010.

stesso una funzione cognitiva.²⁵ Mi soffermo soltanto sull'ultimo punto: la dimostrazione della illegittimità di assumere il linguaggio umano come criterio di giudizio del linguaggio degli altri animali.

Cureau segue nella sua argomentazione lo stesso procedimento seguito per la ragione, e cioè la dimostrazione della non unicità del linguaggio umano attraverso il ridimensionamento della sua 'differenza specifica': l'articolazione. La voce – era questa la tesi tradizionale²⁶ – è comune agli uomini e agli animali; la parola è propria dell'uomo poiché è voce articolata; è proprio questo che Cureau contesta: attraverso l'esame dell'articolazione e del rapporto in essa presente tra sillabe e alternarsi di vocali e consonanti, il medico francese la rinviene non solo nelle parole compiute, proprie dell'uomo, ma anche nelle interiezioni, nei gemiti, nelle esclamazioni, in quello che viene definito 'linguaggio della passioni'. Anche interiezioni, gemiti, esclamazioni sono 'parole': anch'essi 'rappresentano' e 'significano', sia pure in modo diverso – e per Cureau inferiore – rispetto a quello umano. E allora come il ridimensionamento della razionalità, riportata all'atto del ragionare e non ad una essenza, gli aveva consentito di ritenere gli animali dotati di ragione, ragionevoli se non razionali (ma nell'universo di Cureau sembra che anche gli uomini siano ragionevoli non razionali), così interiezioni, gemiti, esclamazioni esprimono e comunicano. Pertanto, come gli animali sono in grado di ragionare sia pure con l'immaginazione, così hanno un linguaggio. D'altronde – dice Cureau – poiché è la sola Natura che dà alla voce degli animali la facoltà di rappresentare i pensieri, ed è la volontà e non la Natura che dà tale

²⁵ "Ragione non è che una parola interna, la parola esterna le è inseparabile, e [...] se la ragione ha dato agli animali la parola interna, bisogna che abbia dato ad essi anche la parola esterna" (Cureau de La Chambre 1662, pp. 380-381).

²⁶ Come è noto, sono posizioni, queste, che risalgono ad Aristotele; cfr. *Historia animalium*, IV, 9, in cui si distingue tra 'suono' che si produce meccanicamente, 'voce' che l'uomo condivide con gli altri animali, e 'parola', propria dell'uomo. Cfr. anche *De anima*, 419 b, 4 in cui 'suono' viene definito come risultante dall'urto tra cose e aria, 'voce' è "un suono proprio degli esseri animati", mentre "nessuno degli esseri inanimati ha voce", "ogni suono emesso dall'animale è voce [...] è necessario quindi che il percuziente sia animato e compia il suo atto con un'immagine mentale, perché in realtà la voce è un suono significativo e non un semplice urto d'aria ispirata come la tosse". Cfr. infine *Politica* I, 1253 a 10, in cui si specifica che solo l'uomo ha la parola, perché "la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto" mentre la voce "indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali": con una distinzione tra linguaggio esprimente solo emozioni proprio degli animali e linguaggio esprimente 'valori' di grande peso nella storia dei rapporti tra uomini e animali.

facoltà alla voce degli uomini, è stato necessario che i mezzi che vi sono impiegati fossero proporzionati a queste due cause, e che quelli forniti dalla Natura fossero più semplici e meno numerosi di quelli che partono dalla volontà; perché la Natura si determina sempre a poche cose, mentre la volontà è una potenza che non ha limiti e la cui capacità è infinita.²⁷

Ma in nessun caso queste differenze, pur giustificate, sono tali da far ritenere gli animali privi di linguaggio. Chi rifiuta agli animali ogni forma di linguaggio, lo fa fondandosi “sulla definizione della parola umana”, proprio come chi rifiutava la ragione agli animali si fondava sull’assumere la ragione umana come criterio assoluto di giudizio. E invece, come i modi di ragionare, i modi di parlare sono tanti, le possibilità di esprimersi e di comunicare sono tante e la nostra ignoranza, quella per cui non siamo in grado di cogliere le “differenze ultime” delle cose, non ci consente di conoscere tutto e di assumere posizioni drastiche nei confronti degli altri esseri viventi. Scrive Cureau:

Noi ignoriamo la maggior parte dei mezzi propri non solo agli animali che vivono con noi, ma anche agli uomini, tra i quali non ce n'è uno che non abbia qualche segno particolare per farsi capire, e che è impossibile scoprire se non dopo una lunga frequentazione, e oseremmo dar per certo che gli animali, la cui natura e vita sono così lontane dalle nostre, non ne abbiano affatto?²⁸

All'interno della visione di una natura provvida ma infinita e imperscrutabile nelle sue realizzazioni, Cureau fa riferimento a modalità di comunicazione e di espressione del tutto impensabili per l'uomo; esistono animali perfetti ai quali la natura ha dato la voce per comunicarsi i pensieri, animali meno perfetti che non avevano bisogno di questa ragione; esistono animali muti, che non possono farsi comprendere con la voce. Esistono insetti, esistono pesci che, emettendo un suono particolare prodotto muovendo qualche parte del corpo, manifestano le passioni dalle quali sono agitati. In questo modo l'universo si allarga: quell'universo che nelle visioni cartesiane si era come rattrappito nelle due dimensioni dell'uomo e degli animali-macchina, tutti sostanzialmente uguali perché tutti macchine,²⁹ qui

²⁷ Cfr. Cureau de La Chambre 1662, pp. 353-355.

²⁸ Cfr. Cureau de La Chambre 1662, p. 236.

²⁹ Si fa qui riferimento a una versione radicalizzata della posizione cartesiana in merito agli animali, quella che peraltro ha costituito la *vulgata* del macchinismo animale; come è noto, in Cartesio la visione è più articolata e, in un certo senso, più problematica, si veda per esempio la lettera di Cartesio a More del 5 febbraio 1649

ridiventa vivace e ricco: pure di suoni significanti, e pure di punti di vista diversi da quello umano.

4. Ragione e linguaggio in Georg Friedrich Meier

Anche Georg Friedrich Meier riconosce agli animali una dimensione autonoma nei confronti dell'uomo attraverso la revisione della ragione e del linguaggio. Meier è più noto come teorico di un'ermeneutica "universale" esposta in un testo importante, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), che come studioso degli animali e delle loro anime; a lui si deve però anche un libretto intitolato *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere* (1749) tradotto tra l'altro in francese nel 1750.³⁰ Meier si muove in un contesto leibniziano-wolffiano e di Leibniz accoglie il principio di pienezza e della connessione e continuità del tutto:

Questo universo – dice – è dappertutto pieno; non troviamo in nessuna parte vuoti che non vengano un giorno ad esser colmati. Questo principio si estende anche al regno delle utilità e dei disegni. Non si trova mai niente di utile senza trovare nello stesso tempo qualche altra parte la cui utilità sia minore. In nessuna parte dell'universo vi è un mezzo adatto a raggiungere il suo fine che di fatto non lo raggiunga.³¹

Tornerò poi sull'irrompere in questa visione della dimensione del tempo. Quello che qui mi interessa rilevare sono le coordinate di pienezza, equilibrio, perfezione che disegnano l'impalcatura metafisica in cui si muovono le creature di Meier. Tra le quali non sussistono salti netti: "Non c'è parte del mondo – dice leibnizianamente Meier – in cui si riscontri un salto o un vuoto". Non salti, dunque, bensì continuità: che è certo continuità metafisica, d'essere, ma è anche continuità di ragione, di conoscenza, di linguaggio. A tal proposito egli utilizza una complessa definizione di ragione: la ragione è una e si declina in molti modi secondo i parametri della chiarezza e della distinzione; le bestie partecipano di questa ragione, almeno di alcuni gradi di essa,

(AT V, pp. 267-279; Descartes 2005, pp. 2615-2625). Su questa questione si è sviluppato un ampio dibattito, del quale mi limito a segnalare il saggio di Cottingham 1978.

³⁰ Qui si cita dalla traduzione francese *Essais sur un nouveau système des âmes des bêtes*. Le traduzioni dal francese sono dell'autrice.

³¹ Cfr. Meier 1750, p. 42.

della chiarezza ma non della distinzione, hanno cioè il “terzo grado della ragione”, non hanno intelletto, sono cioè in grado di ragionare non di formulare nozioni astratte.³²

L'attribuzione agli animali di una forma di razionalità non avviene però solamente per questa unica via; Meier dedica i capitoli dal LV al LVII a confutare la tesi secondo cui “Le bestie non hanno ragione perché non hanno linguaggio”. Lo fa muovendo da due ‘principi’ di Descartes:

Le bestie hanno tutti gli organi del linguaggio. Sarebbe dunque incomprendibile che esse non parlassero se pensassero con ragione. Da lì egli [Descartes] inferisce che esse non hanno ragione.³³

L'argomentazione meieriana procede quindi sia attraverso lo smontaggio del rapporto di consequenzialità sussistente tra linguaggio e ragione sia attraverso la dimostrazione della loro disgiunzione: il linguaggio non è indispensabile per pensare, così come il “pensare con ragione non può esaurirsi in un linguaggio”. Meier, forse sulla scia del gusto wolffiano per le classificazioni, introduce delle distinzioni tra ragione e uso della ragione, tra pensare con ragione e pensare senza ragione; non mi fermo su questi aspetti. Ritengo invece che il punto di forza della argomentazione di Meier sia la definizione di linguaggio: “Se vogliamo pensare con solidità – egli dice – dobbiamo intendere necessariamente per lingua l'insieme di tutti i caratteri arbitrari di cui ci si serve per esprimere i propri pensieri ragionevoli”.³⁴ Tale definizione è formulata in relazione alla tesi secondo la quale “per quanto le bestie non parlino le lingue conosciute fra gli uomini, esse possono tuttavia avere altri linguaggi”; è seguita dalla considerazione che le bestie possono conversare insieme in modi da noi non percepibili; è sostenuta dalla dimostrazione “confermata incontestabilmente dalla esperienza” che

³² Ivi, p. 93: “La conoscenza universale e distinta della ragione, che è fondata su di essa, è una prerogativa dell'uomo sulle bestie, e suo carattere distinto” (cfr. p. 65 e sgg.). La formulazione di una definizione della ragione è centrale per Meier che preliminarmente all'approccio al tema specifico del suo saggio afferma: “La questione se le anime delle bestie abbiano ragione è una delle più confuse. L'uno l'afferma, l'altro la nega. Entrambi intendono per ragione cose ben differenti, e tutta la disputa non è che una Logomachia” (p. 65).

³³ Ivi, p.100.

³⁴ Ivi, p.103; cfr. Meier 1757 in Ravera 1986, p. 66: “Un segno è un mezzo mediante il quale si può conoscere un'altra cosa nella sua realtà”.

le bestie di fatto si comunicano reciprocamente i propri pensieri.³⁵ Sono argomenti correnti nelle discussioni sul linguaggio degli animali, come correnti sono le ‘esperienze’ – i cani che bisticciano fra loro, la chiocchia che avverte i pulcini dell’incombere di un uccello da preda, i rapporti tra le formiche – che Meier porta a prova della sua posizione. Più interessante è la definizione del linguaggio come “l’insieme dei caratteri arbitrari di cui ci si serve per esprimere i propri pensieri”. In essa vanno messe in rilievo almeno due cose: 1) ciò che costituisce il linguaggio, in quanto tale, sono i caratteri, cioè i segni, non i ‘termini’ cioè le ‘parole’; 2) questi segni sono arbitrari.

Precedentemente Meier aveva affermato che “gli uomini possono pensare ragionevolmente senza usare parole, termini”, e per avallare la sua tesi aveva fatto riferimento alla matematica: “È nella matematica – aveva detto – che si hanno caratteri che non sono termini; e si possono fare le più esatte dimostrazioni, senza servirsi di parole”.³⁶ Qui il discorso diventa più perentorio. Non solo il linguaggio umano non è vincolato alla parola ma è più ampio; tutti i linguaggi sono costituiti da segni arbitrari: anche quello di eventuali “intelligenze che pensano con ragione per mezzo di un altro tipo di caratteri, senza avere neppure un’idea di qualche linguaggio umano”,³⁷ anche quello delle bestie. Le conseguenze di questo allargamento sono ovvie: il linguaggio umano non ha più un posto privilegiato, non è più ‘il linguaggio’ in base al quale valutare gli altri modi di comunicare; diventa uno tra gli altri linguaggi, è un insieme di segni che, in quanto arbitrari, hanno la stessa valenza dei segni messi in opera in altri contesti da altre creature; tutte le modalità di comunicazione infatti hanno, per così dire, la stessa struttura ‘formale’, si differenziano solo per mezzi e contenuti, e soprattutto (e questo è quello che particolarmente interessa Meier in questi capitoli) rimandano alla stessa origine: la ragione.

D’altronde non c’è un linguaggio ‘naturale’ che possa vantare una legittimità che gli altri non hanno: i toni di voce, gli atteggiamenti, il movimento delle ali e dei piedi degli animali sono arbitrari come lo sono il linguaggio degli Ottentotti o la matematica. In questo modo il piano di considerazione del linguaggio si sposta dal ‘fondamento’ per

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 102.

³⁷ *Ibidem*.

così dire, all' 'utilità', vale a dire alla 'funzione' cui esso assolve, cioè la comunicazione. Nell'argomentazione di Meier cadono a uno a uno tutte le modalità di valutazione di un linguaggio; in primo luogo cade la comprensibilità da parte dell'uomo: il fatto che noi non lo comprendiamo non significa che le bestie non abbiano un linguaggio. Ma cade anche il riferimento alla maggiore o minore ricchezza dei caratteri in uso³⁸ e cade il riferimento a un linguaggio 'naturale' come paradigma; rimane soltanto la comunicazione: un linguaggio è tale se per suo mezzo si trasmettono pensieri ragionevoli, e basta il fatto che gli animali comunichino tra loro – come dimostra appunto l'esperienza – per attribuire ad essi un linguaggio, cioè un insieme di segni arbitrari.

Meier non dice in questi *Saggi* che cosa intenda per 'arbitrario'; lo dice, in un contesto molto diverso, nel successivo saggio, *Ricerca di un'arte generale dell'interpretazione* (1757), in cui sottolinea che l' 'intenzione' di un segno è ciò che gli conferisce significato:³⁹ il carattere 'arbitrario' va quindi visto in relazione alla volontà di chi formula quel segno. Su questa base, tutti i segni sono arbitrari: anche quelli 'naturali' – giustificati dalla connessione sussistente tra tutte le varie parti della realtà – sono arbitrari dal punto di vista di Dio, in quanto effetti della sua scelta e oggetto della sua volontà;⁴⁰ lo sono anche quelli 'artificiali', segni comunque arbitrari il cui uso è sostenuto dalle 'regole di un'arte'.⁴¹ Meier non dice in quale di queste classi rientrino i segni degli animali; la comunicabilità del loro linguaggio – dichiaratamente 'arbitrario' e non naturale – sembrerebbe comunque

³⁸ Ivi, p. 104: "La quantità dei caratteri non è sempre necessaria a una lingua. Quella degli Ottentotti non è ricca quanto il latino: ma che cosa segue da ciò? Nient'altro che gli Ottentotti i quali non intendono che la propria lingua, non abbiano un uso della ragione grande come quello degli altri popoli" Qui la differenza tra Ottentotti e altri popoli implica solo una differenza di grado della ragione, non la sua inesistenza.

³⁹ Cfr. Meier 1757 in Ravera 1986, p. 66: "Il significato è pertanto l'intenzione del segno e il segno è il fondamento della conoscibilità della cosa designata"; subito prima il segno era stato definito come "un mezzo mediante il quale si può conoscere un'altra cosa nella sua realtà".

⁴⁰ Ivi, p. 67.

⁴¹ Ivi, p. 66: "In questo mondo, che è il migliore dei mondi possibili, v'è la più grande e universale connessione designante che sia possibile in un mondo. Pertanto in esso ogni parte di realtà può essere un segno naturale, diretto o indiretto, più lontano o più vicino, di ogni altra parte di realtà". E ancora: "Perciò ogni interprete che voglia interpretare i segni naturali deve in nome del rispetto ermeneutico verso Dio, tener per veri quei significati sulla cui base, se sono veri, consegue che i segni naturali sono i segni migliori, massimamente corrispondenti alla perfezione di Dio, alla sua onniscienza e alla sua volontà" (ivi, p.67).

richiedere una qualche sorta di accordo, che peraltro sarebbe difficile far rientrare in una 'regola dell'arte': ma sono problemi, questi, che non appaiono nei *Saggi su un nuovo sistema dell'anima delle bestie*.

Tuttavia, non intendo fermarmi su tale questione e sugli interrogativi che essa suscita; quello che mi interessa rilevare è altro: sono le conseguenze che da questa nozione di linguaggio scaturiscono in relazione al riconoscimento della specificità degli animali e della loro autonomia nei confronti dell'uomo.

Va fatta una prima considerazione. Con questa nozione di linguaggio Meier si situa su un versante opposto a quello di Cureau de la Chambre. Questi aveva conferito a gemiti, interiezioni, etc. lo statuto di 'parola' con le stesse caratteristiche, almeno formali (altra cosa è il contenuto derivante dalla immaginazione), della parola umana. Meier, invece, allargando – come si è visto – il contesto del linguaggio quale scienza dei segni, considera la parola un segno, uno fra tanti altri, molti dei quali incomprensibili per l'uomo, molti dei quali sconosciuti all'uomo. Al di là dei diversi referenti filosofici, delle diverse visioni metafisiche, delle differenze nella nozione di ragione, gli esiti di queste posizioni sono, tuttavia, gli stessi: in entrambi i casi l'uomo non è più il solo detentore del linguaggio come non lo è della ragione, né può assumere le proprie specificità per giudicare delle creature dell'universo perché "Agisce follemente chi giudica della ragione di tutti gli esseri ragionevoli secondo la ragione degli uomini. Quello che è essenziale nella ragione umana, non può essere affermato della ragione in generale".⁴²

L'uomo quindi non è più il centro dell'universo. Sono molti i luoghi che testimoniano del crollo dell'antropocentrismo nei *Saggi su un nuovo sistema dell'anima delle bestie*. Fin dalle prime pagine Meier, nel "nafragare" nell'infinità dell'universo, si stupisce che "Questa piccola creatura sia abbastanza folle, per tuffarsi quasi sempre con i suoi pensieri in se stessa e per crederci il centro di tutta la creazione". E definisce montaignamente questa posizione come pregiudizio: "Proprio in queste ricerche bisogna rinunciare a tutti i nostri pregiudizi e stare attenti a non giudicare il resto delle anime secondo noi stessi

⁴² Cfr. Meier 1750, p.10.

e a ritenerci il criterio di misura degli altri".⁴³ E le citazioni in merito si potrebbero moltiplicare.

L'orizzonte si è infinitamente ampliato, la rivoluzione scientifica ha eliminato confini sia nel tempo che nello spazio. Meier si perde quasi pascalianamente, nella visione dell'universo: "Questa idea dell'estensione infinita del mondo in verità mi spaventa"; si meraviglia di fronte alla scoperta di nuovi soli, di nuovi pianeti, di nuovi mondi: "L'universo formicola dappertutto. Corpi mondani grandi e immensi in una quantità e varietà infinita riempiono lo spazio immenso del mondo"; si sgomenta davanti all'eternità: "Il mondo dunque nella sua interezza durerà eternamente. In quale abisso immenso dell'eternità io sto discendendo?".⁴⁴ E la sua meraviglia si estende alla contemplazione delle varietà di specie che popolano la Terra. Sono specie che, pur ragionevoli, possiedono un grado di ragione inferiore a quello umano: il loro corpo condiziona il loro modo di percezione e di rappresentazione e il loro punto di vista sull'universo. Ma solo per ora; la bontà di Dio e la giustizia della natura garantiscono alle bestie una continuità *post mortem*: le loro anime immortali assicurano ad esse un perfezionamento sempre maggiore, fino ad arrivare alla possibilità di una contemplazione in qualche modo 'razionale' della realtà, raggiungendo una parità con gli uomini.

Le loro anime pensano e di conseguenza non sono materia, ma esseri individuali e immateriali. Sono dunque incorruttibili. Una bestia muore; la sua anima tuttavia permane sempre: essa vive eternamente, a meno che Dio non la nullifichi, il che non è in alcun modo verosimile. Per quale ragione infatti Dio sommamente saggio, farebbe rientrare nel nulla tanti milioni di esseri pensanti? Le anime delle bestie sono dunque destinate a esistere eternamente. Dopo aver lasciato un corpo vanno a unirsi, secondo i principi di Leibniz, a dei nuovi corpi; ed è in questo stato che diventano sempre più perfette e più felici di quanto non lo fossero nella vita presente.⁴⁵

Attribuendo agli animali una vita futura di felicità, Meier risolveva uno dei problemi più spinosi della questione dell'anima delle bestie:

⁴³ *Ibidem*; cfr. anche p. 20 e p. 103. Il riferimento al "naufragio" ("Assomiglio a un viaggiatore che ha fatto naufragio") è a p. 15.

⁴⁴ *Ivi*, p. 13, p. 15 e p. 14.

⁴⁵ *Ivi*, p. 52. Su una linea diversa, quella dell'"annichilazione" dell'anima delle bestie è la posizione di Pierre Aumeur nel suo *Analyse sur l'âme des bêtes* (1781) su cui si veda Borghero 2012.

quello della sofferenza degli animali, innocenti perché non peccatori, un problema che aveva tormentato sant'Agostino e che aveva fornito a malebranchiani come Dilly e Darmanson, la giustificazione 'etica' del macchinismo animale.

Queste posizioni di Meier non erano assolutamente originali; a parte Leibniz, qui richiamato, nell'ambiente inglese neoplatonico, esse erano già state sostenute. Anne Conway, l'allieva di Henry More, in *The Principles of the most ancient and modern philosophy* (pubblicata postuma nel 1690 e tradotta in inglese nel 1692), aveva sostenuto posizioni analoghe.⁴⁶ Nella infinità dei tempi – aveva detto, attraverso progressive trasformazioni, attraverso cadute e risurrezioni, tutte le creature avrebbero potuto attingere la propria perfezione. Se l'utilizzazione della metempsicosi spiegava la caduta di spiriti malvagi negli animali più meschini, l'origenismo platonizzante di fondo dei *Principi* assicurava una restaurazione totale – un'apocatastasi – in cui a nessuno, per meschino che fosse, era preclusa la perfezione.

Ma al di là del rinvenimento di affinità e somiglianze in posizioni che comunque rimandano a referenti filosofici differenti (pur se affinità sono state riscontrate tra Anne Conway, "precorritrice di Leibniz" e appunto Leibniz),⁴⁷ è interessante rilevare un punto: l'irrompere del tempo nella questione dei rapporti tra uomini e animali. Motivi antichi e stimoli moderni cooperano a giustificare temporalmente la perfezione degli animali; la ripresa di temi stoico-origeniani come l'apocatastasi e di spunti cabalistici si uniscono all'allargamento infinito dei confini di spazio e di tempo conseguente alla rivoluzione scientifica. La visione della varietà e molteplicità delle specie animali si unisce al senso del divenire della realtà per sostenere la parità di uomini e animali: una parità certo non ancora raggiunta, ma che, in qualche modo, si deve raggiungere, si raggiungerà. La somiglianza delle anime, l'affinità della ragione sostengono queste posizioni; la gerarchizzazione che postula differenze di grado tra uomini e animali non ha più una valenza metafisica: è solo temporanea, nell'eternità essa scomparirà. Tutte le creature hanno una spinta verso la perfezione che la bontà di Dio rende attingibile, dice Anne Conway; tutte le bestie insieme agli uomini, dice Meier, sono gli operai che

⁴⁶ Cfr. Conway 1996, soprattutto il cap. VII.

⁴⁷ Cfr. Popkins 1990, pp. 97-114. In proposito cfr. anche Leibniz 1991.

lavorano al superbo edificio del mondo e tutte contempleranno nell'eternità la grandezza di Dio: la gloria di Dio lo esige. In una visione in cui funzionano ancora i parametri della gloria e della grandezza di Dio – ma agisce anche una Natura non meglio definita ma che appare benigna – l'uomo non è più creatura privilegiata; il crollo dell'antropocentrismo diventa crollo dei confini dell'universo; il riconoscimento della molteplicità, cioè della inesauribilità delle specie diventa riconoscimento della possibilità di molteplici punti di vista: quel riconoscimento che nella letteratura seicentesca, in Swift, per esempio, diventa lo spunto per la costruzione di mondi altri, abitati anche dagli animali. E soprattutto la prospettiva avanzata da Montaigne si dilata: il tempo irrompe nella questione dell'anima delle bestie, il divenire diventa una categoria in qualche modo decisiva nello stabilire i rapporti uomini-animali, i quali ultimi non sono realtà statiche ma entità che mutano; e sono entità che mutano per acquisire una loro dignità.⁴⁸

Bibliografia

- Aristotele, *Opere*, 11 voll., Bari, Laterza 1973, voll. IV e IX
 Baricalla, V. (a cura di), *Natura e cultura occidentale*, Bologna, Alberto Perdisa editore 2002
 Baricalla, V., *"Biocentrismo" e armonia cosmica nella filosofia di Leibniz*, in *Animali ed ecologia in una rilettura del mondo al femminile*, Bologna, Alberto Perdisa editore 2009
 Battaglia, L. (cura di), *Lo specchio oscuro. Gli animali nell'immaginario degli uomini*, Torino, Satyagrapha 1993

⁴⁸ In Conway e Meier il perfezionamento degli animali in vista della contemplazione di Dio è legato alla immortalità delle loro anime, in un quadro metafisico dominato dal criterio della perfezione – dell'universo, di tutte le creature, di Dio – come valore fondante la realtà. A questa visione cooperano concezioni complesse: quella di Conway per cui corpo e spirito sono due modi della stessa sostanza (cfr. Conway 1996, p. 40, p. 51) e quella di Meier che rimanda a Leibniz (su Leibniz cfr. Baricalla 2002). In altri contesti il tempo irrompe relativamente non alle anime degli animali ma alla loro vita quotidiana; è il caso di Le Roy, luogotenente nelle cacce di Luigi XV, amico di Buffon e studioso degli animali da un'ottica descrittiva non metafisica, il quale fa della 'perfettibilità' il tema principale delle sue *Lettere* dedicate appunto a dimostrare, con argomenti tratti dall'osservazione, come gli animali perfezionino il proprio comportamento e le proprie 'produzioni', sia pure entro certi limiti (soltanto il progresso dell'uomo è indefinito, come cautamente viene detto; cfr. Le Roy 1994, p. 182). Le Roy intende anche dimostrare come siano del tutto prive di fondamento affermazioni circa l'uniformità del comportamento e delle costruzioni degli animali: nel tempo i "lumi" delle bestie aumentano in virtù degli ostacoli che devono superare e le disposizioni acquisite diventano ereditarie trasmettendosi per nascita (p.170 e *passim*). Mi limito a questa segnalazione; non è infatti questo il luogo per affrontare un tema di tale portata.

- Bentham, J., *An introduction to the principles of moral and legislation*, 1789, in *Collected works*, ed. by J.H. Burns and H. L. Hart, London, The Athlone press 1970
- Boas, G., *The happy beast in French thought of the Seventeenth Century*, Baltimore-London, The John Hopkins University press 1933
- Borghero, C., *Un testo poco noto di fine Settecento sull'anima delle bestie*, in *Saggi di filosofia e storia della filosofia*, a cura di A. Loche e M. Lussu, Milano, Franco Angeli 2012, pp. 9-21
- Boullier, D. R., *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, François Changuion, Amsterdam 1737
- Canone, E. (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, 2 voll., Firenze, Olschki 2005-2007
- Cavendish, M., *The blazing world and other writings*, London, Penguin group 1992
- Chanet, P., *De l'instinct et de la connoissance des animaux avec l'examen de ce que M. De La Chambre a escrit sur cette matière*, La Rochelle, Toussaints de Gouy 1646; tradotto parzialmente in Marcialis 1982
- Cohen Rosenfield, L., *From beast-machine to man-machine. Animal soul from Descartes to Lamettrie*, New York, Octagon books 1968
- Cottingham, J., *A brute to the brutes? Descartes' treatment of animals*, in "Philosophy", 53, 1978, n. 206
- Conway, A., *The principles of the most ancient and modern philosophy: concerning God, Christ and the creature: that is concerning spirit and matter in general*, Cambridge, Cambridge University press 1996
- Cureau de La Chambre, M., *Traité de la connoissance des animaux*, 1647, Paris, Jacques d'Allin 1662
- Cureau de La Chambre, M., *Le système de l'âme*, Paris, Jacques d'Allin 1664
- Descartes, R., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 2 voll., Bari, Laterza 1992
- Descartes, R., *Oeuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, XI voll., Paris, Vrin 1996
- Descartes, R., *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani 2005
- Ditadi, G., *I filosofi e gli animali*, 2 voll., Este, Isonomia 1994
- Fontenay, E. de, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard 1998
- Genovesi, A., *Dissertatio de anima brutorum in Elementorum metaphysicae mathematicum in morem adornatorum. Pars Altera*, Neapoli, Seraphini Porsile 1747
- Gensini, S., *Linguaggio e anime "bestiali" fra Cinque e Seicento. Aspetti di un dibattito*, "Studi filosofici", 25-26, 2002-2003, pp. 43-68
- Gensini, S., *Bruti o comunicatori? Modelli della mente e del linguaggio animale fra Cinque e Seicento* in Canone 2007, vol. II, pp. 192-221
- Gensini, S.,-Fusco, M. (a cura di), *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, Roma, Carocci 2010
- Kirkinen, H., *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du regne de Louis XIV (1670-1715)*, "Annales Academiae scientiarum Fennicae", Helsinki 1960
- Lamy, G., *Discours anatomiques. Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive*, éd. par A. Minerbi Belgrado, Oxford, The Voltaire foundation 1996.
- Le Guern, O., *Cureau de La Chambre et les sciences du langage à l'âge classique*, "Corpus", 16/17, 1991, pp. 17-25
- Leibniz, G. W., *Commentatio de anima brutorum*, "Corpus", 16/17, 1991, pp. 145-151
- Le Roy, C.G., *Lettres sur les animaux*, éd. par E. Anderson, Oxford, The Voltaire foundation 1994.
- Manetti, G.,-Prato, A., *Animali, angeli e macchine. Come comunicano e come pensano*, Pisa, ETS 2007
- Marcialis, M.T., *Filosofia e psicologia animale. Da Rorario a Le Roy*, Cagliari, STEF 1982
- Marcialis, M.T., 'Species', *percezioni e idee tra Sei e Settecento*, "Rivista di storia della filosofia", 4, 1989, pp. 647-674

- Mazzocut-Mis, M., *Animalità. Idee estetiche sull'anima degli animali*, Firenze, Le Monnier 2003
- Meier, G. F., *Essais sur un nouveau système des âmes des bêtes*, traduit de l'allemand par C. F. Helwing, Halle, Hemmerde 1750
- Meier, G. F., *Saggio di un'arte universale dell'interpretazione*, 1757, in Ravera 1986, pp. 64-73
- Montaigne, M. de, *Apologia di Raymond Sebond*, testo originale a fronte, introduzione di D. Fusaro, traduzione di S. Obinu, Milano, Bompiani 2004
- Montaigne, M. de, *Les essais*, éd. établie par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard 2007
- Panichi, N., *Immota mens e mente eraclitea negli Essais di Montaigne*, in Canone 2007, vol. II, pp.123-144
- Pardies, G., *Discours de la connoissance des bêtes*, Paris, Mambre Cramoisy 1672
- Popkins, R. H., *The spiritualistic cosmology of Henry More and Anne Conway*, in *Henry More (1614-1687)*, ed. by S. Hutton, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 1990, pp. 97-114
- Ravera, M. (a cura di), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Genova, Marietti 1986
- Scribano, E., *Introduzione a M. Cureau de La Chambre, Quale sia la conoscenza degli animali e fin dove possa estendersi*, Ghezzano, Felici Editore 2010
- Taylor, T., *A vindication of the rights of the brutes*, London, Edward Jeffrey 1792

MARIA FUSCO

LA QUESTIONE ANIMALE: IL RITORNO DEGLI ANTICHI NELL' *APOLOGIE* DI MONTAIGNE

“Quand je me jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle?”.¹ Con questa domanda provocatoria Michele de Montaigne dà inizio a un'ampia sezione della sua *Apologie de Raymond Sebond*, dedicata al confronto tra l'uomo e gli altri animali e, di fatto, si inserisce in una delle questioni più singolari della storia della filosofia: il dibattito sull'anima delle bestie.² Si tratta di pagine fondamentali, destinate ad assumere un ruolo chiave nel dibattito fra Rinascimento e Illuminismo e che, allo stesso tempo, istituiscono un dialogo a distanza con molti filosofi del passato.

La lunga digressione, inserita all'interno di un più ampio disegno apologetico della fede cristiana dell'*Apologie*, costituisce un punto nodale della riflessione di Montaigne e si trova all'intersezione delle diverse prospettive del suo pensiero; seguendo la strada dello scetticismo antico e insofferente di qualsiasi forma di dogmatismo, il filosofo vuole ridimensionare la presunzione umana di arrogarsi una posizione di superiorità all'interno del creato.

Demolendo il baluardo di quella ragione 'forte', in cui l'uomo amava arroccarsi, e in un quadro di sostanziale relativismo culturale, Montaigne vuole dimostrare la parità tra l'essere umano e gli altri animali, collocandosi all'interno di una delle questioni più fortunate e centrali della storia della riflessione filosofica.

Egli ne è assolutamente consapevole: le pagine dell'*Apologie* rappresentano un luogo di rielaborazione del pensiero antico, un vero tesoro di citazioni di autori del passato, che in quel dibattito avevano assunto una posizione comune e a cui il filosofo francese aderisce pienamente.

¹ Montaigne 2004, p. 127 (cfr. anche Montaigne 2007).

² L'*Apologie de Raymond Sebond*, costituisce il capitolo XII del secondo libro degli *Essais*, usciti in prima edizione nel 1580.

1. *Le radici antiche di una questione*

Il confronto tra l'animale umano e non umano risale a epoche molto antiche della nostra storia (se ne trovano esempi già nella *Bibbia*);³ ma è con la riflessione dei filosofi greci che cominciano a delinearsi il quadro e i termini della questione animale.

La questione aveva alla base una domanda di carattere filosofico su ciò che specificamente caratterizza la nostra specie, e finiva per concretizzarsi nella domanda se anche gli animali non umani fossero dotati delle due facoltà ritenute caratteristiche dell'uomo: la ragione e il linguaggio che i Greci, con una sola parola, chiamavano *logos*.

Pur essendoci tracce di tale riflessione in alcuni filosofi presocratici, è nel primo trattato di zoologia a noi pervenuto, l'*Historia animalium* di Aristotele, che se ne trova un'elaborazione più esplicita, quando il filosofo analizza il regno animale in base alle capacità espressive e linguistiche dei suoi rappresentanti.

Secondo questa classificazione alcuni animali non umani emettono semplicemente suono (*psophos*, quello che, nell'essere umano, ad esempio è la tosse), altri invece hanno una voce (*phoné*), essendo dotati delle caratteristiche fisiche necessarie alla sua produzione, polmoni e apparato laringeo; in alcuni casi, ossia in quello degli uccelli, la voce raggiunge un certo grado di articolazione, dal momento che questi animali, grazie ad alcune caratteristiche del loro tratto sopralaringeo, non emettono solo suoni vocalici ma anche consonantici (che insieme costituiscono i *grammata*). Tuttavia l'essere umano, grazie alla sua lingua sottile e mobile e ai suoi denti, sostituiti negli uccelli da un becco rigido, è in grado di arrivare all'articolazione piena della voce, alla cosiddetta *dialektos*. Questo primato ha il suo corrispettivo anche sul piano cognitivo, dal momento che solo all'uomo è riservato il possesso e l'uso della ragione.⁴

I due aspetti della questione, quello linguistico e quello cognitivo, saranno esplicitati più chiaramente dagli stoici che, sciogliendo l'ambiguità della parola *logos*, ne individuano uno esteriore, proferito

³ *Genesi*, 1, 26-28; *Giobbe*, 12, 7-8; *Proverbi*, 30, 25; *Geremia*, 8, 7; *Isaia*, 66, 3.

⁴ Diverso e più sfumato, il quadro che emerge dalla lettura dei libri VIII e IX, dell'*Historia animalium*, in cui Aristotele sottolinea alcune affinità tra uomo e animale dal punto di vista cognitivo. Si veda l'edizione di questi libri curata da Carbone (Aristotele 2008).

(*logos prophorikós*) e uno interiore (*logos endiathetos*), in base ai quali distinguere l'uomo dagli altri animali.

In uno dei passi fondanti dell'intera questione animale, riportato da Sesto Empirico, viene individuato lo specifico dell'animale umano e dunque la sua assoluta distanza dalle bestie:

L'essere umano – così dicono [gli Stoici] – non differisce dagli animali privi di *logos* per via del discorso pronunciato (*to prophorikò logo*) (se è per questo, proferiscono voci articolate – *enarthrous propherontai phonás* – anche i corvi, i pappagalli e le gazze), ma per via del discorso interiore (*to endiatheto*).⁵

Alcuni uccelli sono in grado di emettere *logos prophorikós*, in quanto le loro voci, come già aveva notato Aristotele, sono contraddistinte da una certa articolazione. Ma le voci di gazze, corvi e pappagalli, tra i protagonisti dell'intero dibattito, sono semplicemente imitazioni della voce umana; esse non sono in alcun modo sostenute da capacità cognitive, non scaturiscono dalla ragione, come invece succede nel caso dell'uomo che è l'unico a essere dotato di una controparte cognitiva del linguaggio, il *logos endiathetos*.⁶

L'opposizione tra i due *logoi*, che comincia a circolare e diffondersi negli ambienti filosofici soprattutto nel II a.C.,⁷ costituisce l'elemento su cui vengono strutturate alcune opere fondamentali della questione nonché il principio teorico a cui si richiamano gli autori che vi prendono parte. Paradigmatica è la struttura del dialogo *De animalibus* di Filone Alessandrino, scritto intorno al 50 d. C., che riporta sia le tesi degli stoici sia quelle dei suoi oppositori, con argomentazioni riguardanti sia l'uno che l'altro *logos* (§§ 11-15 *logos prophorikós*, §§ 16-71 *logos endiathetos*, che si oppongono a §§ 77-97 *logos endiathetos* e §§ 97-99 *logos prophorikós*).⁸

Subito dopo l'opera di Filone, la questione sarà affrontata dai grandi filosofi "animalisti" del passato, come Plutarco di Cheronea, Sesto

⁵ *Adversus mathematicos*, VIII, 275. Il brano riportato nell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico corrisponde al frammento [B.I] 135[2] degli *Stoicorum veterum fragmenta* raccolti da Von Arnim, cfr. Radice 2002, p. 363.

⁶ Per gli stoici la voce di un animale è emessa da un impulso mentre quella dell'uomo dal pensiero: "La voce di un animale è aria messa in vibrazione dall'impulso (*hypò hormês*), la voce dell'uomo invece è articolata ed è emessa dalla mente (*apò dianoiás*), come afferma Diogene" (*Stoicorum veterum fragmenta* [DB]17; cfr. Radice 2002, p. 1389).

⁷ In particolare nell'ambito di discussioni che oppongono gli stoici e gli accademici (cfr. Tappe 1912).

⁸ Così nell'edizione curata da Terian, cfr. Filone 1981.

Empirico e Porfirio di Tiro che riconoscono il possesso di entrambi i *logoi* agli animali non umani; rispetto all'uomo, stando a una nota formula della tradizione, la differenza è solo secondo "il più e il meno".

2. Montaigne e il linguaggio degli animali

Quest'ultima è anche la strada che, a distanza di secoli, segue Montaigne nelle pagine dell'*Apologie*, con l'intento di mettere in luce tutta la presunzione dell'essere umano di ritenersi superiore agli altri animali, che sono invece nostri "confratelli e compagni".⁹ Fedele alle opere dei suoi cari antichi, nel dare inizio alla sua argomentazione, si attiene a quella divisione tra *logos* proferito e *logos* interiore che costituiva la struttura portante di quelle opere del passato.

In primo luogo per Montaigne gli animali sono assolutamente in grado di comunicare tra di loro; il fatto che non ci sia comprensione tra gli animali e gli uomini non dipende da un difetto di comunicazione nei primi quanto, piuttosto, da una mancata comprensione da parte degli uomini:

Quel difetto che impedisce la comunicazione tra esse [le bestie] e noi, perché non è altrettanto nostro che loro? Bisognerebbe stabilire di chi è la colpa del non comprenderci; noi infatti non le comprendiamo più di quanto loro [comprendano] noi. Per questa stessa ragione, esse possono considerarci bestie, quali noi le consideriamo. Non c'è gran meraviglia nel fatto che non le comprendiamo (come succede anche con i Baschi e i Trogloditi).¹⁰

Abbandonando un punto di vista antropocentrico, appare chiaro che anche gli animali sono in grado di comunicare al pari degli uomini, i quali non possono comprenderli così come non possono comprendere la lingua di altri uomini che non appartengono alla loro stessa civiltà. Fortissimo l'eco delle parole del filosofo a cui Montaigne deve il suo scetticismo, Sesto Empirico, le cui *Pyrrhoneae hypotyposes* circolavano all'epoca, in latino, grazie alla traduzione di Henri Étienne:¹¹

⁹ Montaigne 2004, p. 127.

¹⁰ Ivi, p. 129.

¹¹ Ci sono due edizioni dell'opera di Sesto; quella delle *Hypotyposes* ad opera di Étienne del 1562 e quella, riveduta e ampliata, del 1569 curata da Gentian Hervet che comprende la riedizione delle *Hypotyposes* e la traduzione del *Contra mathematicos*. È molto probabile che Montaigne abbia conosciuto l'opera di Sesto Empirico intorno al 1576 (quando fece aggiungere alla sua immagine una medaglia

Anche se non comprendiamo le voci (*phonás*) degli animali, così detti, irragionevoli (*alogon*), non sarebbe del tutto assurdo pensare che essi discorrono (*dialegesthai*) tra loro senza che noi li comprendiamo. Anche quando udiamo la voce dei barbari, non la comprendiamo, anzi ci fa l'impressione di essere un suono uniforme (*monoeidé*).¹²

Attraverso quella ricchezza terminologica di cui i Greci sono capaci, Sesto afferma per la prima volta nella tradizione antica delle posizioni non antropocentriche e non grecoentriche, che Montaigne, il quale vive la crisi dell'uomo europeo del XVI sec., abbraccia in pieno.

Tenendo conto di questa nuova prospettiva, si deve ammettere, inoltre, che quella degli animali è una comunicazione 'piena' e 'completa', che non si esaurisce all'interno di una singola specie ma avviene anche tra specie diverse:

Per il resto, scopriamo molto evidentemente che tra loro c'è piena e completa comunicazione e che esse si comprendono reciprocamente, non solo quelle della stessa specie, ma anche di specie diverse. "Anche le mute greggi, e persino le stirpi delle belve gettano grida diverse e varie quando le agita la paura, o il dolore o saltano per la gioia". In qualche latrato del cane il cavallo riconosce che c'è della collera; di qualche altra sua voce non si spaventa affatto.¹³

La varietà delle voci animali costituisce uno dei *topoi* centrali dell'intero dibattito antico e affonda le radici nel pensiero epicureo-lucreziano a cui Montaigne si richiama in diversi punti della sua opera e anche qui, con la citazione del passo tratto dal V libro del *De rerum natura* di Lucrezio.¹⁴ L'analogia tra comunicazione animale e comunicazione umana si basa su quello che oggi potremmo definire la funzione emotivo-espressiva del linguaggio, il bisogno comune a entrambi di esprimere le loro diverse passioni (paura, dolore, gioia, etc.). Del resto, continua Montaigne:

Che è altro è se non parlare (*parler*) quella facoltà che vediamo in loro di lamentarsi, di rallegrarsi, di chiamarsi vicendevolmente in aiuto, di invitarsi all'amore, come essi fanno usando la loro voce? Come potrebbero non parlare tra loro? A noi parlano di certo, e noi a loro. In quanti modi diversi parliamo ai nostri cani? Ed essi ci rispondono. [...] E la differenza di linguaggio che si vede tra noi, secondo la differenza

pirroniana) e che abbia letto l'edizione del 1562, cfr. Villey 1908, p. 243.

¹² *Pyrrhoneae hypotyposes*, I, 74.

¹³ Montaigne 2004, p. 129.

¹⁴ "Et mutae pecudes, et denique saecla ferarum dissimiles suerunt voces variasque cluere, cum metus aut dolor est, cum jam gaudia gliscunt". Questa citazione di Montaigne che usa l'edizione del *De rerum natura* di Lambino del 1563 (Villey 1908, p. 189) si discosta in alcuni punti dalle moderne edizioni di riferimento (cfr. Lucrezio 1963, edizione basata a sua volta sull'edizione di Bailey del 1947), che recitano: "cum pecudes mutae, cum denique saecla ferarum dissimilis soleant voce variasque ciere, cum metus aut dolor est, cum jam gaudia gliscunt".

dei paesi, si trova anche fra animali della stessa specie. Aristotele cita a questo proposito il diverso canto delle pernici, a seconda dell'ubicazione dei luoghi.¹⁵

Con un'operazione di 'slargamento e liberalizzazione del linguaggio',¹⁶ Montaigne usa il termine *parler* in riferimento agli animali, identificandolo con l'espressione di emozioni legate alle necessità naturali della vita e che si declina dunque in modi molti diversi. Una varietà che non dipende solo dalle emozioni di volta in volta espresse ma anche da differenze geografiche, come testimoniava già Aristotele nell'*Historia animalium*, alla cui autorità Montaigne si richiama. Per il filosofo greco, il canto degli uccelli presenta delle differenze dialettali e questo costituisce una prova del fatto che le loro voci non sono semplicemente date dalla natura, in maniera uguale per tutte le specie, ma sono più vicine alla *dialektos*, voce articolata che varia a seconda delle specie e dei luoghi:

La voce però che consta di suoni articolati (*en tois arthrois*), e che si potrebbe definire una sorta di voce articolata (*dialektion*), è differenziata sia fra gli animali appartenenti a generi diversi, sia, secondo il luoghi, fra quelli compresi nello stesso genere: così ad esempio certe pernici chiocciano (*kakkabizousin*), altre trillano (*trizousin*).¹⁷

La conclusione di questa prima sezione dedicata al linguaggio degli animali non è lontana da quella degli autori antichi da cui prende le mosse; la differenza tra l'uomo e gli altri animali è solo una questione di grado: "C'è qualche differenza, ci sono ordini e gradi; ma sotto l'aspetto di una stessa natura".¹⁸

3. Oltre il linguaggio: l'intelligenza degli animali

Resta da esaminare il versante cognitivo del confronto tra animali umani e non umani, il *logos endiathetos* dei Greci. Anche in questo caso, continua Montaigne, c'è motivo di credere che l'uomo non sia superiore agli animali ma che ci sia piuttosto una somiglianza nelle facoltà di cui gli uomini e animali si servono nel loro agire:

¹⁵ Montaigne 2004, p.141.

¹⁶ Cfr. Gensini-Fusco 2010, p. 56.

¹⁷ *Historia animalium*, 536 b 9-14.

¹⁸ Montaigne 2004, p. 143.

Non c'è motivo di credere che le bestie facciano per inclinazione naturale e forzata le stesse cose che noi facciamo per nostra scelta e arte. Da effetti simili dobbiamo inferire facoltà simili, e ammettere di conseguenza che quella stessa intelligenza (*discours*), quello stesso ordine che noi seguiamo nell'agire, è lo stesso degli animali.¹⁹

Già prima di arrivare a questa affermazione, il filosofo aveva riportato alcuni esempi classici di questa lunga tradizione sull'intelligenza animale;²⁰ la rondine che sapientemente costruisce il suo nido, scegliendo materiali adatti, e il ragno che dà una precisa struttura alla sua ragnatela costituiscono la prova che negli animali sia presente una certa capacità di 'scegliere, pensare e decidere'.²¹ Ora il discorso viene ripreso ed approfondito; e se, nella sezione precedente il richiamo a Sesto Empirico e Lucrezio è fondamentale, ancor di più lo è per questa sezione quello a Plutarco di Cheronea, al quale Montaigne attinge pienamente per la sua argomentazione zoopsicologica. Plutarco dedicò una sezione dei suoi *Moralia* al tema della psicologia animale, in particolare il *De esu carnium*, il *Bruta ratione animalia uti* e il *De sollertia animalium*. È proprio dalle pagine di quest'ultimo trattato, lette da Montaigne nella traduzione francese di Amyot (1562),²² che sono permeate le riflessioni dell'*Apologie* in questo punto. A Plutarco risale, ad esempio, l'aneddoto della volpe che veniva utilizzata dai Traci per testare il livello di solidità del ghiaccio;²³ come Plutarco, Montaigne sottolinea che tale capacità non dipende solo da una "particolare vivacità del senso dell'udito" ma da un ragionamento, che si articola in questo modo: "ciò che fa rumore, si muove; ciò che si muove, non è gelato; ciò che non è gelato, è liquido, e ciò che è liquido cede sotto il peso?".²⁴

A questo Montaigne fa seguire un episodio ancora più noto, di cui si ha traccia non solo in Plutarco, ma in tutti gli autori che si occupano della questione animale, noto come il cane di Crisippo, perché a questo filosofo viene attribuito il racconto dell'episodio.²⁵ Un

¹⁹ Ivi, p. 145.

²⁰ La tradizione antica è ricca di riferimenti a questi animali intelligenti, cfr. Dickerman 1911.

²¹ Montaigne 2004, p. 133.

²² Qualche anno prima, nel 1559, lo stesso Amyot aveva tradotto anche le *Vite* di Plutarco.

²³ Montaigne 2004, p. 147.

²⁴ Nel brano di Plutarco a cui Montaigne si ispira (*De sollertia animalium*, 968 f 7 segg.) il ragionamento della volpe è un vero e proprio *syllogismós*.

²⁵ Plutarco, *De sollertia animalium*, 969 a 10 segg.; Sesto Empirico, *Pyrrhoneae hypotyposes*, I, 69; Eliano, *Natura animalium*, VI, 59; Porfirio, *De abstinentia*, III, 6,3. Di questi autori solo Sesto riporta esplicitamente il nome di Crisippo. Il fatto che

cane, trovandosi all'incrocio di tre strade, mentre seguiva il padrone,²⁶ dopo aver odorato la prima strada e poi la seconda, imbocca direttamente la terza senza usare il suo fiuto ma lasciandosi guidare dalla "force de la raison", attraverso il sillogismo "non è passato da questa, né da quella: occorre dunque che egli passi infallibilmente per quest'altra".²⁷ Anche in questo caso, non sono solo le doti sensoriali a guidare le azioni di un animale, ma determinate operazioni cognitive, come l'inferenza, di cui egli è capace.²⁸

Maggiore attenzione merita la ripresa di uno tra i *topoi* più fortunati dell'intera questione, quello della voce degli uccelli, che Montaigne attinge direttamente da una sezione del *De sollertia animalium* (972 f 10-973 e 5) di Plutarco. Come il suo antico predecessore, Montaigne delinea una sorta di *climax* ascendente in base alla quantità e al grado di ragione implicata nei diversi momenti dell'apprendimento, dell'insegnamento e dell'autoapprendimento, di cui questi uccelli sono capaci. A proposito del primo sostiene che:

Inoltre le bestie non sono incapaci di essere istruite ulteriormente a modo nostro. Ai merli, ai corvi, alle gazze, ai pappagalli noi insegniamo a parlare; e quella facilità che riconosciamo in loro di prestarci la loro voce e il loro fiato che è così docile e maneggevole, per adattarlo e volgerlo a un certo numero di lettere e di sillabe, prova che essi hanno interiormente un ragionamento (*discours au dedans*) che li rende così obbedienti e desiderosi di apprendere.²⁹

La loro capacità di apprendere dall'uomo prova che questi uccelli sono dotati di una capacità di ragionamento, di un discorso interiore o, nella terminologia greca, di *logos endiathetos*.³⁰ Contrariamente a quanto sostenevano gli Stoici, per i quali le voci degli uccelli non

proprio uno degli esponenti della scuola stoica, sostenitrice di posizioni discontinuiste, riporti un caso a favore dell'intelligenza animale, si potrebbe spiegare interpretando l'episodio del cane come mera invenzione retorica, utile solo a fini espositivi. C'è invece chi crede che, almeno in questo caso, Crisippo abbia concesso al cane la capacità di agire sulla base di alcune apparenze percettive (per la questione si veda Floridi 1996, pp. 37-38).

²⁶ Nelle fonti antiche si parla sempre di una preda.

²⁷ Montaigne 2004, p. 154.

²⁸ In questo caso Montaigne non segue Plutarco che è l'unico, tra gli autori antichi, a credere che l'agire del cane si spieghi solo con il suo fiuto e che siano altri gli esempi da cui si può dedurre la sua intelligenza: "La natura del cane è possibile individuarla attraverso molte altre azioni, manifestazioni affettive e compimento di doveri, che non possono essere percepiti né col fiuto né con la vista, ma che possono essere espliciti e conosciuti soltanto attraverso l'uso dell'intelletto e della ragione (*dianoia kai logo*)", (*De sollertia animalium*, 969 b 11 sgg.).

²⁹ Montaigne 2004, p. 155.

³⁰ Il termine francese *discours* cerca di rendere quell'unione di ragione e linguaggio che era implicata nella parola greca *logos*.

erano altro che un'imitazione passiva e dettata dall'impulso, Montaigne si fa qui portavoce del pensiero di Plutarco:

Mi sembra che storni ma anche corvi e pappagalli che imparano a parlare e che offrono a coloro che li addestrano un flusso vocale da allenare e modulare così adatto ad essere formato e ad imitare, intervengano in difesa e a sostegno degli altri animali per quanto riguarda la loro capacità di apprendere, insegnandoci in qualche modo che appartiene loro anche il *logos* che viene proferito (*prophorikoû logou*) e la voce articolata (*phonês enarthrou*).³¹

L'interpretazione di Montaigne non si allontana dal senso profondo delle parole di Plutarco il quale, come vedremo a proposito del caso della ghiandaia, vuole sottolineare che dietro il *logos prophorikós* degli uccelli si cela un'operazione di tipo razionale che va oltre la cieca imitazione. A livello terminologico, tuttavia, non c'è piena sovrapposizione tra il filosofo francese e la sua fonte. Plutarco parla di *logos prophorikós*, Montaigne di *discours au dedans* che fa pensare al greco *logos endiathetos*. Il sospetto è che qualcosa sia cambiato nel passaggio dal greco al francese della traduzione di Amyot; ma questo è vero solo in parte, dal momento che Montaigne rielabora in maniera personale la traduzione che, pur aggiungendo il termine *discours interieur* rispetto al testo greco, mantiene ancora i termini legati al momento proferito del *logos*.³²

Dopo questa personale e significativa lettura del passo plutarco, Montaigne continua a seguirne l'argomentazione, passando successivamente al caso dell'insegnamento in cui viene implicato un "impegno ancora maggiore" della ragione:

C'è inoltre maggior impegno della ragione (*encore plus de discours*) nell'istruire altri, piuttosto che essere istruiti [...]. Aristotele è convinto che gli usignoli insegnino ai loro piccoli a cantare, e vi impieghino tempo e cura, per cui capita che anche quelli che alleviamo in gabbia, e non hanno avuto la possibilità di andare alla scuola dei loro genitori perdono molto della grazia del loro canto.³³

³¹ *De sollertia animalium*, 972 f 10-973 a 5. Preferiamo una traduzione più letterale di *logos prophorikós* rispetto a quella di Del Corno (Plutarco 2001, p. 150) che traduce "modo di esprimersi razionale".

³² La traduzione di Amyot recita infatti: "Nous enseignans par maniere de dire, en aprennant de nous, qu'ils sont capables non seulement du discours interieur de la raison, mais aussi de l'exterieur proferé au dehors par la parole et la voix distincte et articulée" (Plutarco 1820, p. 12).

³³ Montaigne 2004, p.157.

Rifacendosi al noto esempio aristotelico,³⁴ Montaigne sottolinea l'importanza, dal punto di vista cognitivo, della trasmissibilità e dell'insegnamento dei canti negli uccelli che, quando viene a mancare, porta ad esiti molto diversi nella loro esecuzione; in questo egli è assolutamente rispettoso del passo plutarco che aveva identificato nell'insegnamento un maggior impiego della ragione rispetto all'apprendimento.³⁵

La sezione, come già in Plutarco, si conclude con il racconto esemplare del caso di una ghiandaia prodigiosa, in cui il filosofo greco viene citato esplicitamente da Montaigne. Dopo il passaggio di un corteo funebre, al suono di molte trombe, la ghiandaia, che imitava ed emetteva molte voci, rimane in silenzio per qualche giorno tra lo stupore di tutti; tra le varie ipotesi c'era anche quella che il suo udito fosse stato leso e che quindi non fosse più in grado di emettere una voce³⁶ ma, a ben vedere, si trattava di "un impegno profondo e di una concentrazione in se stessa, mentre il suo spirito si esercitava predisponendo la voce a riprodurre il suono di quelle trombe".³⁷

L'impegno e la concentrazione profusi dalla ghiandaia, sono una prova ulteriore, e la più significativa, di quello sforzo non passivamente imitativo di cui sono capaci tali uccelli. La ghiandaia non imita dei suoni a caso ma riflette, con una certa profondità, su quello che di lì a poco riprodurrà. Si giustifica dunque quel passaggio terminologico che nel passo precedente faceva sostenere a Montaigne la presenza di un *discours au dedans*.

Anche Plutarco, del resto, chiudeva il passo facendo riferimento ad abilità di tipo razionale, dicendo "che negli animali l'autoistruzione (*automatheian*) comporta un maggior impiego del *logos* (*logikoteran*) di quanto non ne implichi la buona predisposizione ad apprendere (*eumatheias*)".³⁸

³⁴ *Historia animalium*, 536 b 17 sgg.; 608 a 18 sgg.

³⁵ "Dato poi che l'insegnamento implica un impiego maggiore del *logos* (*logikoteran*) rispetto all'apprendimento, bisogna senz'altro prestar fede ad Aristotele, quando asserisce che anche il primo è praticato dagli animali" (*De sollertia animalium*, 973 a 12 sgg.).

³⁶ Da notare la grande sensibilità di Plutarco, e in generale degli antichi, nell'aver capito il legame importante tra l'udito e la voce, ovvero dell'importanza di poter udire la propria voce per emetterla.

³⁷ Montaigne 2004, p. 159.

³⁸ *De sollertia animalium*, 973 e 4-5.

4. La profondità di un dialogo

A conclusione di questo confronto tra Montaigne e i suoi predecessori più antichi rispetto ad un tema centrale della storia della filosofia, non si può che sottolineare la profonda conoscenza del filosofo della questione del confronto tra animale umano e non umano. Dal nostro punto di vista, oltre all'incredibile lavoro erudito di citazione dei classici, Montaigne ha il grande merito di aver seguito la struttura argomentativa di quei testi, in cui era centrale la distinzione tra i due tipi di *logoi*, portando avanti la sintesi dei due aspetti, cognitivo e linguistico, ugualmente essenziali nell'ambito della questione. Il momento di maggior rielaborazione e originalità del filosofo, se da una parte può essere identificato con lo slargamento semiotico del *parler*, attribuito anche agli animali, si realizza nella sezione dedicata all'intelligenza che, come si è visto anche nella rielaborazione degli ultimi passi plutarchei, costituisce il fondamento e il punto di partenza di un discorso filosofico teso a rivedere la posizione dell'uomo nel mondo.

Bibliografia

- Aristotele, *Vita attività e carattere degli animali. Historia animalium. Libri VIII-IX*, a cura di A. Carbone, Palermo, Duepunti edizioni 2008
- Aristotele, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, 3 voll., Paris, Les belles lettres 1964-69
- Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, vol. I, Torino, Utet 1971
- Dickerman, S.O., *Some stock illustration of animal intelligence in Greek philosophy*, in "Transactions and proceedings of the American philological association", 42, 1911, pp. 123-130 □
- Filone Alessandrino, *De animalibus*, the Armenian text with an introduction, translation, and commentary by A. Terian, Ann Arbor, Scholar press 1981
- Floridi, L., *Skepticism and the foundation of epistemology: A study in the metalogical fallacies*, Leiden, Brill 1996
- Gensini, S.-Fusco, M. (a cura di), *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chmosky*, Roma, Carocci 2010
- Lucrezio, *De rerum natura*, a cura di A. Fellin, Torino, Utet 1963
- Montaigne, M. de, *Apologia di Raymond Sebond*, testo originale a fronte, introduzione di D. Fusaro, traduzione di S. Obinu, Milano, Bompiani 2004
- Montaigne, M. de, *Les essais*, éd. établi par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard 2007
- Plutarco, *Oeuvres mêlées*, traduit du grec par J. Amyot, Paris, Janet et Cotelle Libraires 1820
- Plutarco *De sollertia animalium*, ed. by H. Cherniss, in *Moralia*, vol. XIII, Cambridge (Mass.), Harvard University press 1976
- Plutarco, *Del mangiar carne. Trattati sugli animali*, a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 2001
- Radice, R. (a cura di), *Stoici antichi: tutti i frammenti. Secondo la raccolta di Hans*

- von Arnim, testo greco e latino a fronte, Milano, Bompiani 2002
- Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, Bari, Laterza 2009
- Sesto Empirico, *Opera*, recensuit H. Mutschmann, vol. I, *Pyrroneion ypotyposeon libros tres continens*, Lipsia, Teubner 1912
- Tappe, G., *De Philonis libro qui inscribitur Alexandros e peri tou logou echein ta aloga zoa e peri tou logou echein ta aloga zoa. Quaestiones selectae*, Göttingen, officina Academica Dieterichiana 1912
- Villey, P., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Librairie Hachette et Co 1908

ANNA LISA SCHINO

IL LINGUAGGIO DELLE TESTE PARLANTI

Il tema delle macchine parlanti è stato affrontato dagli storici della scienza a partire da quello che viene considerato il primo automa parlante, e cioè le due teste in bronzo presentate dall'abate Mical all'Accademia delle scienze di Parigi il 2 luglio 1783. Nella storia delle teste parlanti c'è tuttavia un capitolo precedente, ed è quello seicentesco, quando il mito antico e medievale delle teste magiche che parlano rilasciando vaticini viene esaminato alla luce del metodo storico-critico, e le teste-oracoli sono declassate ad automi meccanici, sulla base della distinzione tra 'emettere suoni' e 'parlare'. Questo passaggio può ben essere messo a fuoco nelle pagine di un *esprit fort*, Gabriel Naudé, il quale tratta tale argomento nella sua *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie* (pubblicata a Parigi nel 1625), opera nella quale dimostra che non esiste altra magia se non la naturale, cioè la scienza, e che i grandi maghi in realtà sono solo profondi conoscitori della natura. In questo testo Naudé affronta il tema delle teste parlanti come tappa di un percorso argomentativo dall'esito antimetafisico e materialistico; si tratta, infatti, di una digressione all'interno di un'articolata discussione sull'esistenza di intelligenze disincarnate, o demoni. Il tema delle teste parlanti è dunque affrontato da Naudé con il fine di respingere ogni coinvolgimento di forze sovranaturali nella spiegazione di eventi prodigiosi, nell'ambito di una più generale negazione del demonio. Questa viene condotta prendendo in esame i tradizionali campi d'azione diabolici, e cioè possessioni, oracoli (e tra questi, le teste parlanti), magia nera.¹

Nell'*Apologie* Naudé afferma perentoriamente che l'accusa di praticare la magia nera è stata rivolta con particolare accanimento ai costruttori di macchine, capaci di sbalordire e dunque di impaurire il popolino ignorante:

¹ Per una ricognizione del tema delle teste parlanti, si rimanda a Pettorino-Giannini, 1999. Sul tema degli oracoli, si veda l'ottima ricostruzione di Ossa-Richardson 2013.

Leurs sciences, leurs instruments, leurs testes d'airain, leurs horologes, et tout le reste de leurs subtilitez, ont tellement estonné la populace, qu'au lieu de rapporter ces singuliers effects à leurs vrayes causes, et à la pratique des mechaniques, [...] elle les a pour avoir plustost fait reiettez à cette Magie diabolique.²

Ma cosa sono le teste in bronzo qui evocate? Come verrà chiarito nei capitoli successivi, si tratta di teste parlanti, usate per la divinazione.³ È questo un tema particolarmente interessante per Naudé in quanto di grande rilevanza politica: la curiosità suscitata da una testa o statua in grado di parlare, infatti, è tale che chi riuscisse a entrarne in possesso potrebbe esercitare un enorme potere sul popolo.

Naudé è il primo ad affrontare sistematicamente il tema delle teste parlanti; lo fa secondo il suo metodo abituale, che è quello storico-critico, e dunque ponendosi innanzi tutto il problema della certezza delle testimonianze e della verosimiglianza dei fatti. Cerca quindi di rintracciare la prima testimonianza riguardo a tale credenza; si chiede poi se il fatto narrato sia attuabile (se cioè teste o statue costruite dall'uomo siano in grado di parlare), quali autori ne abbiano trattato e in che modo. Applicando il metodo di risalire alla fonte della credenza in esame, il grande erudito, con una scelta imprevedibile, ne identifica l'origine nei *teraphim* di cui parla la Bibbia, gli idoli domestici protettori delle case, associati a pratiche divinatorie.⁴ Nella Bibbia i *teraphim* sono oggetti di culto dei più antichi Ebrei, venerati nelle famiglie: erano forse statuine di divinità o di antenati, di cui si faceva uso per sortilegi e divinazioni.⁵ Naudé fa riferimento a due episodi biblici. Il primo⁶ è quello degli idoli (cioè dei *teraphim*) che Rachele ruba al padre Labano per coprire la fuga sua e del marito Giacobbe; il padre avrebbe infatti potuto interrogare tali idoli per conoscere quale strada avevano preso i fuggitivi; si tratta di figure di

² Naudé 1625, pp. 79-80. L'*Apologie* è divisa in capitoli metodologici (i primi 7 e l'ultimo) e capitoli dedicati ai singoli personaggi; per le teste parlanti e i loro costruttori, cfr. pp. 491-495 (Ruggero Bacone), pp. 528-541 (Alberto Magno e il suo androide, e confutazione generale), pp. 570-573 (Silvestro II).

³ "Il ne reste donc maintenant qu'à refuter l'erreur de ceux qui se sont persuadez que l'on pouvoit forger des testes d'airain sous certaines constellations, lesquelles rendoient par apres des responses, et servoient à ceux qui les possedoient de guide et de conduite en toutes leurs affaires" (Naudé 1625, p. 528). Naudé precisa che il metallo utilizzato è in realtà il rame, più malleabile: "l'on a tousiours creu, dis-je, que telles figures avoient esté faictes de cuivre, ou de quelque autre metal, sur lequel on avoit travaillé avec la faveur du Ciel et des Planetes" (ivi, p. 532).

⁴ Naudé 1625, pp. 530-539. La fonte di Naudé è qui Selden 1617, lib. I, cap. II.

⁵ Cfr. *Encyclopédia Judaica*, *sub voce*.

⁶ Cfr. *Genesi*, 31, 19, 30 e 34.

piccolo formato perché Rachele le nasconde sotto la sella del suo cammello e ci si siede sopra. Il secondo episodio⁷ è la storia di Micol che per salvare il marito David dalla furia del padre Saul mette uno dei *teraphim* di casa, camuffato con mantello e cappuccio di pelo di capra, nel letto al posto del marito, che fa scappare dalla finestra, e dice ai soldati venuti a cercarlo che è malato. In questo caso sembrerebbe trattarsi di figure di maggiori dimensioni. Citati questi episodi, Naudé riporta il parere del dotto rabbino Eleazar, fa cioè riferimento all'autore di un'opera intitolata *Pirke de rabbi Eliezer*, composta a metà del IX sec., che contiene un commento del *Genesi*, di parte dell'*Esodo* e di alcune sentenze dei *Numeri*.⁸ Secondo il rabbino questi antichissimi *teraphim* erano costruiti con la testa di un primogenito maschio nato morto, sotto la cui lingua veniva applicata una lamina d'oro su cui erano incise formule magiche e astrologiche; le teste magiche venivano interrogate dal grande sacerdote per predire gli eventi futuri. In tali cerimonie divinatorie, spiega Naudé, questi fantocci erano adoperati al posto dei dadi *Urim* e *Thummim*, le pietre di cui i leviti si servivano per interrogare la sorte con indosso l'*Ephod*, il sacro pettorale sacerdotale.

Dunque gli archetipi delle teste parlanti si trovano nell'Antico Testamento, e sono i *teraphim*. In tal modo Naudé mette in evidenza che anche il monoteismo ebraico, il culto del vero Dio, era contaminato da superstizioni pagane e da riti divinatori. Subito dopo, con tipica tecnica di scrittura libertina, accosta al racconto biblico la figura pagana di Ermete Trismegisto. Spiega, infatti, che è la fede nell'astrologia che sta a fondamento della credenza che sia possibile costruire statue magiche; i poteri di tali statue, infatti, sarebbero ottenuti conoscendo e sfruttando gli influssi e i poteri dei pianeti. Questa credenza, tuttora assai diffusa, è reputata venerabile

à cause de l'opinion de Mercure Trismegiste, qui soustient en son Asclepie que des Dieux, les uns ont esté faicts par le souverain Dieu, et les autres par les hommes, qui ont pouvoir de conioindre par quelque art les esprits invisibles aux choses visibles, et de matiere corporelle.⁹

⁷ Cfr. 1 *Samuele*, 19, 11-17. Per i *teraphim*, cfr. anche *Zaccaria*, 10, 2, dove questi idoli sono associati agli indovini.

⁸ Per una traduzione moderna con annotazioni, cfr. *Pirke de rabbi Eliezer* 1965 e 2004. Sulla cultura rabbinica che fa da sfondo a questo testo, cfr. Sacks 2009.

⁹ Naudé 1625, p. 532.

Dunque, secondo quanto insegna il Trismegisto è possibile costruire teste o statue animate attirando uno spirito o forma immateriale dentro un involucro materiale durante congiunture astrali favorevoli. È questo un esplicito riferimento al celebre passo di uno dei più importanti testi del *Corpus Hermeticum*: Asclepio interroga Ermete che gli parla di “Statuas animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias, eaque sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus praedicentes”.¹⁰

Queste statue e teste, dunque, parlano e predicono il futuro. Tuttavia, in questa sede a Naudé non interessa discutere la possibilità della divinazione, altrove respinta riprendendo le ciceroniane argomentazioni del *De divinatione* e concludendo che i responsi degli oracoli sono fondati esclusivamente sulla credulità popolare e sull’inganno di astuti sacerdoti, oppure su una conoscenza più approfondita della natura.¹¹ Altro, invece, è il tema che intende affrontare: il linguaggio – si chiede – è segno dell’anima? E dunque se queste teste o statue parlano, significa che hanno un’anima? Oppure parlano perché sono abitate da demoni, cioè da spiriti immateriali e malvagi, come sostiene Jean Bodin, che nella *Demonomanie des sorciers* collega i *teraphim* alla magia diabolica?¹² E qui emerge chiaramente il problema che sta a monte di tutta questa lunga discussione sulle teste parlanti, e cioè: possono esistere intelligenze senza corpi? possono esistere sostanze immateriali quali demoni, angeli, spiriti, anime di beati, che conoscono il futuro e comunicano con gli uomini?

¹⁰ *Asclepius*, 24, in Scott 1968, vol. I, pp. 338. Naudé si cautela ricordando che le statue dell’*Asclepio* sono state condannate come falso miracolo da Agostino nel *De civitate Dei* (cfr. VIII. 23-24).

¹¹ Questo argomento è trattato anche nel *De fato* (Naudé 1639, § 13), dove la divinazione è ricondotta a una strategia di astuti sacerdoti (basata sull’inganno o su conoscenze superiori) per consolidare il loro potere e disciplinare popoli selvaggi. Naudé mette poi in relazione la divinazione con una concezione deterministica del cosmo. I filosofi, afferma, per spiegare come sia possibile prevedere gli eventi a venire, si sono costruiti l’idea di una necessità o fato che tutto domina e tutto contiene, di qui la possibilità di leggere un futuro lontano ma già scritto.

¹² Jean Bodin parla della “esecrabile empietà” dei *teraphim* (Bodin 1581, lib. II, cap. III, p. 72) che rientrano tra le pratiche della necromanzia; si tratta cioè di sacrificare al diavolo una persona innocente (il primogenito maschio che dovrebbe essere invece offerto simbolicamente a Dio) per poterla poi interrogare e conoscere cose future. A questa magia diabolica Bodin contrappone la profezia divina che gli Ebrei praticavano servendosi delle pietre *Urim* e *Thummim* e del paramento sacro *Ephod* (ivi, lib. I, cap. IV); Naudé, invece, mescola disinvoltamente sacro e profano.

Accantonati i toni mistici ed esaltati dell'*Asclepio*, Naudé procede, sulla base di un modello percettivo e conoscitivo di impianto aristotelico, a dimostrare l'impossibilità che una testa o statua costruita dall'uomo possa emettere suoni articolati e dotati di significato in risposta a un'interrogazione. Il quadro generale di riferimento è quello tracciato da Aristotele, il quale aveva individuato la differenza specifica del linguaggio umano nell'articolazione della parola, sottraendo la quale non c'è più linguaggio propriamente detto ma solo emissione di suoni.¹³

Spiega Naudé che, riguardo alle teste parlanti, si danno due casi: o voce e parola sono le loro, oppure vengono da un altro essere vivente. Nel primo caso le teste parlerebbero in quanto sono entità animate. Ma Naudé dimostra che non lo sono affatto, in quanto non hanno né movimento, né sensazioni, né ragionamento (cioè nessuna delle tre anime); non sono quindi viventi.¹⁴ Oppure le teste parlano con una voce che non è la loro, bensì del demonio; parlano perché abitate da uno spirito disincarnato che non ha bisogno di organi di parola per comunicare e che le utilizza come un trombettiere soffiato in una tromba. Ma se così fosse, queste teste chiederebbero di essere adorate, come si sostiene faccia abitualmente qualsiasi demonio; invece le teste non offendono Dio né pretendono atti di venerazione, ma si limitano a rispondere e a obbedire docilmente alle richieste degli uomini. Nei testi, sottolinea Naudé, si parla solo di prodigio e mai di idolatria. Uno dei più illustri demonologi dell'epoca, il gesuita Martin Del Rio, aveva infatti sostenuto nel secondo dei suoi sei libri di *Disquisitiones magicae* (pubblicati nel 1600 e continuamente ristampati) che gli spiriti immondi chiedono sempre di essere adorati come Dio, e aveva presentato il comportamento dei demoni come

¹³ Nella *Historia animalium* (IV, 9, 535 a 27 – 535 b 14) Aristotele avanza una precisa distinzione fra il "suono" che si produce meccanicamente quando una cosa ne urta un'altra, la "voce" che è propria degli esseri animati (quindi anche degli animali) ed è prodotta dal corpo e la "parola" che caratterizza solo l'uomo (cfr. anche *De anima*, 419 b 4 – 421 a 5). Nella *Politica* (1253 a 1-20) spiega che la voce indica ciò che è doloroso e gioioso (pertanto l'hanno anche gli altri animali), mentre la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo, e di conseguenza il giusto e l'ingiusto. Naudé dimostra che le teste o statue supposte parlanti non possono avere né voce né parola.

¹⁴ "Et puis ie demanderois volontiers, où estoit leur mouvement, qui est le premier indice de vie, ou leur sens, qui sont neantmoins les portes de toutes cognoissance; et en fin pour ne nous point embrouiller de mille difficultez qui se rencontrent sur l'origine et operation de cette ame, où estoient les parties et instrumens necessaires à leur discours et raisonnement" (Naudé 1625, p. 535).

una parodia dell'attività divina.¹⁵ Per Del Rio segno certo di riconoscimento della presenza diabolica è l'empia richiesta di adorazione. Naudé, riportando fonti e testimonianze dirette, in primo luogo quella inoppugnabile della Bibbia, dimostra che le voci delle teste magiche non chiedono adorazione bensì offrono utili profezie, quindi non ci sono demoni in circolazione. In conclusione, le teste non hanno voce, dal momento che non possiedono né organi di fonazione, né sensazioni; ma non sono neppure abitate da demoni che parlano per loro.

Mentre, dunque, gli apologisti si servono degli oracoli, e quindi anche delle statue o teste parlanti, come di una prova da usare contro gli scettici a favore dell'esistenza dei demoni (i quali, a loro volta, erano utilizzati per provare l'esistenza di Dio), il percorso argomentativo di Naudé è capovolto: non ci sono teste capaci di parlare, non ci sono demoni, non ci sono sostanze immateriali. Spiega, infatti, che linguaggio e pensiero rimandano necessariamente a una vita biologica e a un corpo animato. Di conseguenza se le statue non hanno movimento, né vita propria, né un apparato fisico con organi di fonazione, non possono neppure parlare: linguaggio e pensiero non possono essere attribuiti di una sostanza senza corpo. Ciò che Naudé intende dire, sia pure alla maniera obliqua dei libertini, è che non è possibile un accesso alle conoscenze e al linguaggio se non per una mente finita e tramite i sensi: le intelligenze disincarnate, non avendo un corpo che possa veicolare le sensazioni, non potrebbero conoscere né parlare.¹⁶ Seguendo le argomentazioni naudeane che negano la possibilità di un linguaggio delle teste parlanti, la conclusione cui giunge il lettore smaliziato è quella di una seria ipoteca sull'attività e sull'esistenza di tutte le intelligenze disincarnate: demoni, certamente, ma anche spettri e fantasmi, angeli e beati, e forse anche l'anima immortale.¹⁷

¹⁵ Cfr. Del Rio 1599-1600, lib. II.

¹⁶ Il modello percettivo e conoscitivo cui fa riferimento questa argomentazione è quello aristotelico, un modello che spiega la conoscenza dei corpi partendo dai dati della sensibilità e poi raggiungendo una conoscenza universale e necessaria attraverso una crescente astrazione. Per Naudé tale modello rimane l'unico che non presenti pecche e che non induca a credulità e superstizione. Questo modello, inoltre, è assai funzionale alla teoria di una natura non permeata dal divino e alla conseguente separazione tra naturale e soprannaturale, con successiva riduzione del secondo al primo.

¹⁷ Su queste tematiche, cfr. Scribano 2006.

Naudé, da grande erudito, passa quindi, come sua abitudine, a delineare una storia delle teste parlanti. Ricorda che accuse di aver fabbricato magiche teste sono state rivolte addirittura a un papa, Silvestro II, ma anche al poeta Virgilio, a Roberto Grossatesta, a Enrique de Villena, a Ruggero Bacone e infine ad Alberto Magno, costruttore di una famosissima statua a grandezza umana che Naudé chiama “androïde”. Naudé intende smontare questa accusa e spiega che suo fine non è negare che una tale statua sia stata costruita, bensì negare che possa aver parlato in modo articolato e comprensibile.¹⁸

Il primo caso affrontato è quello di Gerberto d'Aurillac, che divenne papa nel 999 con il nome di Silvestro II, erudito grandissimo, considerato uno dei più grandi sapienti del Medioevo.¹⁹ Richerio di Reims, che fu suo allievo, riporta che Gerberto faceva uso di un globo celeste e illustrava concretamente il suo insegnamento con l'ausilio di una sfera piena, forse di legno, dove le stelle erano rese da chiodi e le costellazioni da fili tesi sui chiodi; fu inoltre tra i primi a conoscere l'astrolabio.²⁰ Gerberto studiò le divergenze tra le proporzioni del sistema pitagorico e i dati empirici della fabbricazione degli strumenti musicali, e fu precisamente per la soluzione di uno di questi problemi che stabilì la commensurabilità tra i valori del monocordo e quelli delle canne dell'organo.²¹ Forse proprio per questi suoi interessi scientifici, più tardi (nei secc. XI e XII) nacque la leggenda secondo cui era diventato mago ed eretico dopo aver stretto un patto di potere con il demonio. Di tali storie si trovano testimonianze nelle pagine di Guglielmo di Malmesbury e di Ugo di Flavigny. Guglielmo, monaco benedettino (nato tra il 1090 e il 1096 e morto nel 1143 circa) e

¹⁸ “Ma seule intention est de monstrier qu'il [Albert] n'a peu faire une statue par la Magie superstitieuse qui luy ait rendu des responses en voix intelligible et articulee sur les doutes et difficultez qu'il luy proposoit tant des choses presentes que futures, et non pas de nier absolument qu'il n'ait peu composer quelque teste ou statue d'homme, semblable à celle de Memnon” (Naudé 1625, p. 539; per i colossi di Memnone che all'alba emettevano suoni, si veda oltre).

¹⁹ Di lui ci restano, oltre un prezioso epistolario, una *Geometria* e opere filosofiche e teologiche. Per le opere di Gerberto, cfr. Olleris 1867 e Bubnov 1963.

²⁰ Buona parte delle informazioni biografiche in nostro possesso su Gerberto d'Aurillac sono riferibili all'opera di Richerio di Reims, suo allievo alla scuola cattedrale di Reims. Richerio nel libro terzo delle *Historiae* (43-65) e nel libro quarto (89-101) offre precise notizie sulla formazione, gli studi, le opere del famoso *scholasticus*. Cfr. Waitz 1877².

²¹ Ricavando una costante numerica, offrì una soluzione soddisfacente sia per quanto riguarda l'ideazione degli strumenti sia per la loro fabbricazione. In campo filosofico e teologico il suo sforzo fu quello di assimilare la cultura antica in un'unica visione d'insieme d'impronta cristiana.

bibliotecario dell'abbazia di Malmesbury, nei suoi *Gesta regum Anglorum* presenta Gerberto come molto colto (anche e soprattutto nelle arti magiche) e scaltro, e gli attribuisce il possesso di una testa magica, capace di parlare se interrogata, che Gerberto avrebbe consultato prima di ogni impresa o decisione.²² Così Guglielmo racconta la storia:

Si dice che Gerberto abbia fuso, per suo uso, la testa di una statua, dopo aver osservato gli astri, nel momento cioè in cui i pianeti stavano per iniziare tutti i loro percorsi; la quale testa non parlava se non interrogata e diceva la verità sia quando rispondeva affermativamente sia quando rispondeva negativamente. Per esempio, quando Gerberto diceva: sarò papa?, la statua rispondeva *Etiam*. Morirò prima di cantare messa in Gerusalemme? *Non*. Si dice che ingannato da questa risposta ambigua, egli non pensasse mai a fare penitenza, perché si illudeva in cuor suo di vivere a lungo. Quando, infatti, avrebbe deciso di recarsi a Gerusalemme per affrettare la morte? Egli non prevede che a Roma vi è una chiesa chiamata Gerusalemme, cioè visione di pace: chiunque si rifugia lì, anche se oppresso da qualsiasi peccato, troverà aiuto. [...] Lì il papa canta la messa per tre domeniche, alle quali è posto il titolo *Statio ad Jerusalem*. Mentre, in uno di quei giorni, Gerberto si preparava alla messa, sentì i sintomi di una indisposizione, e poiché questa andava crescendo, si mise a letto. Consultata la testa, venne a conoscenza dell'inganno e della sua morte. Chiamati quindi i cardinali, pianse a lungo i suoi peccati [...] e, uscito fuori di sé e con la ragione inebetita per il dolore, ordinò che fosse tagliato a pezzi, e che i brandelli di carne fossero gettati fuori.²³

Se Guglielmo condanna Gerberto, Naudé lo riabilita. Mette da parte le consuete argomentazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare, considerata come segno della presenza di un demone che intende ingannare gli uomini che a lui si affidano, e propone una spiegazione storica. Gerberto – argomenta – visse in un'epoca di grande rudezza, di barbarie e d'ignoranza, fu il più sapiente uomo del suo tempo ed eminente matematico, ma la sua cultura così superiore gli procurò invidie e insinuazioni maligne.²⁴ Naudé ricorda che fu anche un grande costruttore di macchine idrauliche, e ipotizza che la famosa testa parlante in bronzo da lui fabbricata potesse essere una specie di organo idraulico a canne. Per questo giudizio la fonte di Naudé è lo stesso Guglielmo di Malmesbury, il quale racconta, infatti, che la

²² Cfr. *Willielmi monachi Malmesburiensis* 1970. Sulla testa parlante, notizie anche in Selden 1614, pp. 30-31, che riporta il racconto di Guglielmo.

²³ *Willielmi monachi Malmesburiensis* 1970, cap. X, *De quodam prodigio*; per la traduzione italiana, cfr. Pettorino-Giannini 1999, p. 83.

²⁴ "Ceux qui n'avoient iamais ouy parler du Cube, Parallelogram, Dodecaedre, Almicantharath, Valsagora, Almagripa, Cathalzem, et autres noms vulgaires et usitez à ceux qui entendent les Mathematiques, eurent opinion que c'estoient quelques esprits qu'il invoquoit, et que tant de choses rares ne pouvoient partir d'un homme sans une faveur extraordinaire, et que pour cet effect il estoit Magicien" (Naudé 1625, p. 573).

chiesa di Reims ospita due meravigliosi meccanismi costruiti da Gerberto: un *horologium* mosso da pesi e un organo idraulico nel quale il vento, prodotto dalla violenza dell'acqua bollente, riempie le cavità dello strumento e produce suoni melodiosi uscendo attraverso i fori di un tubo di bronzo. La fama di Gerberto fu tale che, ancora alla fine del Cinquecento, lo storico benedettino Arnould Wion narrava che a Tivoli, a sedici chilometri dal Tevere, nei cosiddetti Orti Estensi, era ancora possibile ammirare un organo e un orologio ad acqua costruito da Gerberto d'Aurillac, mentre a Ravenna era ancora visibile una grande clessidra opera sua. Anche Bernardino Baldi, nell'introduzione all'opera di Erone sulle macchine semoventi da lui tradotta nel 1601, fra le macchine "spirituali che operano per via di aere o d'humido risoluto e rarefatto" fa cenno agli "organi che Gilberto Monaco Floriacense, arcivescovo e poi papa, faceva suonare con l'aiuto dell'acqua riscaldata".²⁵ Oggi, a proposito della testa parlante di Gerberto, si ritiene che si trattasse in realtà di una eolipila o motore di Erone, antenato delle macchine a vapore: è un recipiente riempito in parte d'acqua che, fatta bollire, produce sibili dalle fessure; il vapore fuoriuscito dai tubi permetteva di far girare una piccola sfera soprastante il recipiente.²⁶

Un altro caso interessante è quello del famoso "androïde" di Alberto Magno, le cui varie parti e organi si narra fossero stati forgiati e assemblati sotto le costellazioni più idonee a ottenere effetti straordinari. Questo androïde 'parlava' tutta la giornata e fu per questo preso a calci e distrutto da un esasperato Tommaso d'Aquino. Naudé riporta questa tradizione con sospetto:

Albert le Grand, comme le plus expert avoit composé un homme entier de cette sorte, ayant travaillé trente ans sans discontinuation à le forger sous divers aspects et constellations, les yeux par exemple, au recit du susdit Tostat en ses Commentaires sur l'Exode, lors que le Soleil estoit au signe du Zodiaque, correspondant à une telle partie, lesquels il fondoit de metaux meslangez ensemble et marquez des caracteres des mesmes signes et planetes et de leurs aspects divers et necessaires; et ainsi la teste, le col, les espauls, les cuisses et les iambes façonnez en divers temps et montez et reliez ensemble en forme d'homme, avoient cette industrie de reveler audit Albert la solution de toutes ses principales difficultez. A quoy, pour ne rien oublier de ce qui appartient à l'histoire de cette statue, l'on

²⁵ Erone di Alessandria 1601, p. 8.

²⁶ Su Gerberto, cfr. la voce *Silvestro II*, in *Enciclopedia dei papi 2000* e inoltre *Gerberto, scienza, storia e mito* 1985; Guyotjeannin-Poulle 1996 e Oldoni 2000.

adiouste qu'elle fut brisee et mise en pieces par S. Thomas, qui ne put supporter avec patience son trop grand babil et caquet.²⁷

Se dunque la testa di Gerberto rispondeva solo sì e no, l'androide di Alberto invece borbottava senza soste. Si trattava, quindi, di un caso diverso: secondo Naudé questa statua non produceva parole articolate e comprensibili, bensì fischiava in quanto emetteva suoni tramite un congegno di canne piene d'aria, simile – aggiunge – alla grande statua di Memnone in Egitto, celeberrima nell'antichità, “qui rendoit un petit son et murmur agreable lorsque le Soleil levant venoit par sa chaleur à rarefier et faire sortir par de petits tuyaux l'air qui s'estoit espaisi et condensé dans icelle durant le froid de la nuit”. Naudé sta qui paragonando l'androide di Alberto alle due gigantesche statue in arenaria poste dinanzi al tempio di Amenhotep III nella piana di Tebe in Egitto, di cui danno notizia Strabone, Pausania e Plinio. Questi colossi erano considerati dai Greci rappresentazioni di Memnone, mitico figlio della dea dell'Aurora e di Titone re degli Etiopi; una delle due, danneggiata nel 27 a.C. da un terremoto, iniziò a emettere un suono a ogni sorgere del Sole: il fenomeno, identificato dagli antichi come un saluto alla madre Aurora, era probabilmente dovuto all'effetto che lo sbalzo di temperatura provocava sulla pietra fessurata. Il mormorio dell'alba cessò dopo il restauro dell'età di Settimio Severo, quando la statua in pezzi fu ricomposta.²⁸

In tutti i casi esaminati da Naudé, quindi, le statue non fanno né possono fare affermazioni sensate, per quanto oscure o ambigue, in quanto non parlano cioè non emettono suoni articolati e dotati di significato, bensì rumori, mormorii, borbottii. Non c'è linguaggio, ma non c'è neppure traccia di spiriti o di magia, bensì si tratta di dispositivi meccanici, cioè di macchine che producono suoni. Dunque le statue che nell'antichità rilasciavano vaticini sono soltanto “fables et faussetez capitales”, così come le medievali teste parlanti in bronzo sono macchinari idraulici o ad aria, per costruire i quali non

²⁷ Naudé 1625, pp. 529-530. La fonte è Alonso Tostado, il vescovo di Avila autore di numerosi commentari alle Sacre Scritture, il quale parla di teste di bronzo fabbricate da antichi astronomi che rispondevano alle domande loro poste e cita il caso di Alberto (Tostado 1615, cap. XXI, quaestio XIX, f. 39) Secondo Tostado, non è possibile costruire tali statue per via naturale, ma solo con l'aiuto di demoni.

²⁸ Naudé 1625, pp. 539-540. Notizie sui colossi di Memnone, due gigantesche statue costruite nel XIV sec. a.C. nella piana di Tebe in Egitto, sono in Strabone (*Rerum geograficarum libri 17*, XVII), Pausania (*Graeciae descriptio*, Attica, XLII, 3), Tacito (*Annales*, II, 61), Plinio (*Naturalis historia*, lib. XXXVI, cap. VII, 10-12).

servono conoscenze occulte né è necessario evocare demoni, perché è sufficiente conoscere quella magia naturale che dipende dalla matematica. Naudé, in conclusione, fa piazza pulita delle tradizionali spiegazioni della voce delle teste-oracoli: non ci sono demoni (come sostenevano i demonologi, ma anche Marsilio Ficino), ma neppure si tratta di impostura di furbi sacerdoti, secondo una tradizione che risale a Luciano di Samosata. Questi nella storia del falso profeta Alessandro parla di trachee di gru usate come tubi parlanti e infilate in una testa di stoffa; in questo falso prodigio però non c'è alcun meccanismo interno, ma è solo un espediente operato dall'esterno.²⁹ Per Naudé, si tratta invece di una nuova e sofisticata tecnologia, in base a una spiegazione interamente 'meccanica' che preclude qualsiasi esito o uso religioso del tema degli oracoli.³⁰

In conclusione, per spiegare il caso delle teste che non parlano ma producono suoni, Naudé si richiama a cause solo naturali, proponendo una nozione di natura che copre l'intero campo del meraviglioso (che è tale solo apparentemente), una natura, quindi, che arriva nelle immediate prossimità del divino dal momento che occupa tutto lo spazio d'azione dei demoni. Come nel caso dei miracoli, per i quali non è mai necessario il ricorso all'attività di santi o angeli, anche qui non ci sono eventi prodigiosi, per quanto bizzarri e inusuali, che vadano oltre le leggi della natura, ma solo eventi che vanno oltre la nostra conoscenza della natura. Tutti questi casi straordinari sono presentati sullo stesso piano, gli oracoli pagani e le profezie cristiane, le statue dell'*Asclepio* e i *teraphim* della Bibbia, i maghi e i papi, lasciando al lettore il compito di trarre le proprie conclusioni dissacranti.

Bibliografia

Bodin, J., *De la demonomanie des sorciers*, Paris, chez Jacques du Puy 1581
 Bubnov, N. (edidit), *Gerberti postea Silvestri II papae Opera mathematica: 972-1003*, Hildesheim, Olms 1963

²⁹ Cfr. Luciano, *Alessandro o il falso profeta*, 26.

³⁰ A proposito di teste parlanti, ai costruttori citati da Naudé nei vari capitoli dell'*Apologie* (Gerberto d'Aurillac, Roberto Gossatesta, Ruggero Bacone e Alberto Magno), possiamo anche aggiungere il nome di Giambattista Della Porta che nella *Magia naturalis* (1611) informa di star tentando di costruire un sistema di canne per la produzione del suono a distanza. Dopo Naudé, su tutti questi temi, a cominciare dai *teraphim* biblici, interverrà anche Athanasius Kircher nella *Musurgia universalis* (1650) e nella *Phonurgia nova* (1673); cfr. Ossa-Richardson 2013, pp. 192-195.

- Del Rio, M.A., *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lovanii, ex officina typographica G. Rivii 1599-1600
- Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2000
- Encyclopædia Judaica*, Detroit, Keter Publishing house 2007
- Erone di Alessandria, *De gli automati ovvero macchine semoventi*, tradotti dal greco da B. Baldi, Venezia 1601
- Gerberto, scienza, storia e mito*. Atti del "Gerberti symposium", Bobbio, 25-27 luglio 1983, Bobbio, Editrice degli A.S.B. 1985
- Guyotjeannin, O.-Poulle, E. (éds.), *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes 1996
- Naudé, G., *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, Paris, chez F. Targa 1625
- Naudé, G., *De fato et vitae termino*, in J. Beverovicus, *Epstolica Quaestio de vitae termino, fatali an mobili?*, Lugduni Batavorum, ex officina Io. Maire 1639
- Oldoni, M., *Gerberto e il suo fantasma. Tecniche della fantasia e della letteratura nel Medioevo*, Napoli, Liguori 2000
- Olleris, A. (éd.), *Oeuvres de Gerbert*, Clermont Ferrand, F. Thibaud-Paris, C. Dumoulin 1867
- Ossa-Richardson, A., *The devil's tabernacle. The pagan oracles in Early Modern thought*, Princeton-Oxford, Princeton University press 2013
- Pettorino, M.,-Giannini, A., *Le teste parlanti*, Palermo, Sellerio 1999
- Pirke de rabbi Eliezer*, translated and annotated by G. Friedländer, New York, Hermon press 1965
- Pirke de-Rabbi Elieser*, nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852, aufbereitet und übersetzt von D. Börner-Klein, Berlin, W. De Gruyter 2004
- Sacks, S.D., *Midrash and multiplicity: Pirke de-Rabbi Eliezer and the renewal of rabbinic interpretative culture*, Berlin, W. De Gruyter 2009
- Scott, W. (ed.), *Hermetica*, London, Dawson of Pall Mall 1968
- Scribano, E., *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza 2006
- Selden, J., *De diis Syris syntagmata II*, Londini, excudebat G. Stansbeius 1617
- Tostado, A., *Commentaria in secundam partem Numerorum*, 1507, Venetiis, ex typographia E. Deuchini 1615
- Willielmi monachi Malmesburiensis De gestis regum Anglorum libri V*, in H. Saville, *Rerum Anglicarum scriptores post Bedam praecipui*, Westmead, Farnborough, Gregg 1970, rist. anast dell'edizione Francofurti, typis Wecheliani apud Cl. Marnium et heredes Io. Aubrii 1601
- Waitz, G. (edidit), *Richeri Historiarum libri IV in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi*, Hannoverae, impensis Bibliopoli Hahniani 1877

FRANCESCO MARIA PIROCCHI

“AIO TE ROMANOS VINCERE POSSE”: L’AMBIGUITÀ DEGLI ORACOLI NEL DIBATTITO SEI-SETTECENTESCO

Che i responsi oracolari fossero ambigui è un fatto noto sin dall’antichità e generalmente dato per scontato, che assume tuttavia una nuova rilevanza nel corso del XVII sec., quando la questione è al centro di un grande dibattito: in quegli anni, infatti, alcuni autori impiegano il tema dell’ambiguità degli oracoli per veicolare nuove dinamiche di pensiero ed estendere la critica del paganesimo e della divinazione al cristianesimo, ai miracoli della tradizione cristiana e alle profezie bibliche. In questo contesto, quelli che fino ad allora erano argomenti condivisi diventano sospetti e pericolosi, anche perché spesso accompagnati da tesi che possono compromettere la sacralità della religione rivelata, quali la teoria dell’impostura e l’identificazione di elementi di continuità tra paganesimo e cristianesimo. Pertanto, se da una parte si assiste a uno slittamento dei temi verso una messa in discussione della tradizione cristiana, dall’altra si osservano gli ambienti più conservatori mettere in pratica contromisure per arginare questo fenomeno.

Questa relazione intende seguire tale evoluzione del dibattito, prendendo come caso specifico il tema dell’ambiguità del linguaggio oracolare. A tale scopo saranno affrontati quattro punti: il primo presenterà una breve panoramica sugli oracoli e sul loro ruolo nel paganesimo e un’analisi dell’ambiguità dei responsi; il secondo prenderà in considerazione alcuni importanti antecedenti delle discussioni moderne, cioè il *De divinatione* di Cicerone, il *De Pythiae oraculis* di Plutarco e la *Praeparatio evangelica* di Eusebio; il terzo esaminerà il dibattito sei-settecentesco, seguendo in particolare due posizioni contrapposte negli studi eruditi, la difesa della tradizione operata da Georg Möbius e la critica di Anton van Dale; il quarto punto, infine, sarà dedicato alla reazione in difesa della tradizione da parte dei gesuiti Jean-François Baltus e Michel Mourgues.

1. I responsi ambigui degli oracoli

Gli oracoli sono la principale manifestazione religiosa del mondo pagano. Per quanto sia difficile stabilire con precisione la loro durata (una questione centrale anche nel dibattito sei-settecentesco), i riferimenti agli oracoli che si ritrovano nei poemi omerici, da un lato, e le testimonianze circa sedi oracolari in attività ancora sotto l'impero di Teodosio I (379-395), dall'altro, permettono di collocarne l'esistenza lungo un arco di tempo approssimativo più che millenario (se ci si limita al contesto greco; allargando la considerazione all'antico Egitto, la durata di questo fenomeno si estende ancora di più). Quanto alla loro diffusione, si contano all'incirca trecento siti in cui nel corso dei secoli sono stati resi oracoli, con una distribuzione geografica assai capillare.¹

Il ruolo degli oracoli nella società greca era pervasivo sotto molti aspetti. Ci si rivolgeva infatti agli dei per motivi di ordine religioso (ad esempio istituzione di festività e di cerimonie, o riti in onore delle divinità), politico (come la fondazione di colonie e la sanzione di alleanze), o anche personale (matrimoni, lavoro, etc.).² In breve, se la capacità effettiva degli oracoli di imporre le proprie indicazioni non deve essere enfatizzata, e anzi sembra che la loro funzione fosse piuttosto quella di sancire decisioni prese altrove (almeno per quanto riguarda la dimensione governativa delle *poleis*), è indubbio che tutti i principali eventi nella Grecia antica, sia a livello individuale che della collettività, fossero in qualche modo legati ai responsi degli oracoli.³

Eppure tali responsi erano spesso incomprensibili o quantomeno difficili da interpretare, tanto che questa caratteristica era divenuta proverbiale:⁴ Apollo stesso, nume della profezia, era soprannominato *λοξίας*, l'oscuro. L'ambiguità era certo utile quando l'oracolo doveva esprimersi su questioni future, essendo evidente che l'impiego di un linguaggio criptico poteva rendere più semplice adattare le previsioni a qualsiasi evento.

¹ Per una ricostruzione storica degli oracoli risultano ancora utili i seguenti lavori, che hanno segnato le ricerche successive: Bouché-Leclercq 1879-82; Amandry 1950; Parke-Wormell 1956; Fontenrose 1978. Cfr. anche Heintz 1997; Busine 2005; Ustinova 2009; Stoneman 2011.

² Cfr. Fontenrose 1978, pp. 24-30.

³ Ad esempio sul ruolo dell'oracolo delfico nella vita pubblica ateniese, cfr. Bowden 2005.

⁴ Cfr. Stanford 1939 e Maurizio 2001.

I cataloghi dei responsi oracolari che ci sono giunti sono abbastanza ricchi e molto è stato scritto circa la loro oscurità, tanto che non sarà il caso qui di soffermarsi troppo sull'argomento. Basterà ricordare la distinzione di tre generi di ambiguità: lessicale, sintattica ed espressiva.⁵

La prima consiste nell'uso di parole equivoche od omonime, come nel caso del responso reso a Creso dall'oracolo di Delfi. Alla richiesta del re, che voleva sapere quanto sarebbe durato il suo regno, la Pizia rispose:

ἼΑΛΛ' ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται,
καὶ τότε, Λυδῆ ποδαβρέ, πολυψήφιδα παρ' Ἑρμον
φεύγειν μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι.⁶

Nell'udire ciò Creso si credette al sicuro, ritenendo che nessun mulo (ἡμίονος) sarebbe mai diventato re dei Medi. Si sbagliava: il mulo in questione altri non era che Ciro di Persia, persiano per parte di padre e per quella di madre appartenente invece al popolo dei Medi.

Si ha ambiguità sintattica quando la costruzione delle frasi non permette di capirne il senso esatto. Quando Pirro si rivolse alla Pizia per sapere quale sarebbe stato l'esito della guerra, se avesse marciato contro Roma, il responso fu:

Aio te, Aeacida, Romanos vincere posse.⁷

Per la costruzione dell'oggettiva in latino, con il verbo all'infinito e il soggetto all'accusativo, non è possibile determinare se il soggetto di questa proposizione sia Pirro stesso (*Aeacida*, in quanto figlio di Eacide), o i Romani: una differenza che stravolge il significato del responso. Pirro interpretò l'oracolo come favorevole alla propria causa, ma fu invece sconfitto.

Infine, nel caso dell'ambiguità espressiva, il responso è formulato in modo vago o con perifrasi non chiare. È quanto capitò di nuovo allo sfortunato Creso, che interpellò l'oracolo di Delfi per sapere se una spedizione contro Ciro il Grande sarebbe stata vittoriosa.

⁵ Cfr. Stanford 1939, pp. 125-127.

⁶ Erodoto, *Storie*, I, 55: "Quando un mulo sarà re dei Medi, allora, Lidio dai piedi delicati, fuggi lungo l'Ermo sassoso, non restare e non vergognarti di aver paura".

⁷ Cicerone, *De divinatione*, II, 115.

La Pizia replicò in questo modo:

Κροῖσος Ἄλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει.⁸

Ancora una volta Creso fraintese le parole dell'oracolo e marciò contro il nemico, convinto di andare verso la vittoria. Ma il responso non specificava quale impero sarebbe caduto, ed era proprio il regno di Creso quello che incontrò la rovina.

Sembra che l'ambiguità dei responsi fosse accettata dalla maggior parte dei greci, malgrado abbia spesso causato disastri, e, infatti, l'autorità degli oracoli è rimasta a lungo salda. Anche se non erano mancate critiche all'oscurità del linguaggio oracolare da parte soprattutto di aristotelici, cinici ed epicurei,⁹ bisogna aspettare il *De divinatione* di Cicerone per quella che probabilmente è la prima critica sistematica degli oracoli e della divinazione in generale.

2. Il dibattito sugli oracoli nell'antichità: Cicerone, Plutarco, Eusebio

Il *De divinatione* è un dialogo della maturità di Cicerone. In questo testo egli sembra allontanarsi dalle proprie posizioni conservatrici, secondo cui la religione è necessaria per il funzionamento dello Stato e per la vita civile, per sostenere tesi generalmente considerate neoaccademiche. Cicerone conduce la propria analisi dal punto di vista della ragionevolezza e della verosimiglianza: in questa prospettiva non è credibile che gli oracoli prevedano davvero il futuro, come del resto nessuna forma di divinazione merita fiducia (è celebre la battuta che egli attribuisce a Catone, secondo cui c'è da meravigliarsi che un aruspice riesca a trattenere le risa quando incontra un altro aruspice, conoscendone gli inganni)¹⁰. L'ambiguità dei responsi, per Cicerone, non è che un ulteriore segno dell'origine umana di questi fenomeni ("id certe magis est attentum animo quam

⁸ Eusebio, *Praeparatio evangelica*, V, 20: "Attraversando il fiume Halys, Creso distruggerà un grande impero".

⁹ Cfr. Aristotele, *Problemata*, XXX, 1, 954 a; *De divinatione per somnia*, 462 b; *Rhetorica* III, 5, 1407 a-b; Pseudo Aristotele, *De mundo*, 395 b. Sugli epicurei cfr. Luciano, *Alessandro o il falso profeta*, 25; Cicerone, *De divinatione*, II, *passim*; Plutarco, *De Pythiae oraculis*, *passim*; Diogene Laerzio, X, 135; Origene, *Contra Celsum*, VII, 3. Sui cinici cfr. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, V, *passim*.

¹⁰ Cicerone, *De divinatione*, II, 51. Cfr. anche *De natura deorum*, I, 71.

furentis”),¹¹ del tutto incompatibile con la loro pretesa natura divina. Perché mai, infatti, gli dei renderebbero i loro messaggi così oscuri? Se gli oracoli servono a istruire gli uomini, allora dovrebbero essere chiaramente intelligibili, mentre se il loro contenuto non deve essere compreso, tanto varrebbe non rivelarli affatto. Le interpretazioni congetturali dei responsi, che possono essere piegate ora in un senso ora in un altro, mostrano l'insensatezza di questa forma di divinazione e la stoltezza di chi si dedica a questo, piuttosto che all'indagine delle cause degli eventi:

Quae si signa deorum putanda sunt, cur tam obscura fuerunt? Si enim ut intellegeremus quid esset eventurum, aperte declarari oportebat; aut ne occulte quidem, si ea sciri nolebant. Iam vero coniectura omnis, in qua nititur divinatio, ingeniis hominum in multas aut diversas aut etiam contrarias partis saepe diducitur [...]. In omnibus iis rebus quae coniectura investigari videntur anceps reperitur oratio. Quas autem res tum natura, tum casus adfert (nonnumquam etiam errorem creat similitudo), magna stultitia est earum rerum deos facere effectores, causas rerum non quaerere.¹²

A distanza di più di un secolo, Plutarco (egli stesso per un periodo sacerdote presso il tempio delfico, cosa che rende la sua testimonianza di particolare interesse) tenta di difendere nel *De Pythiae oraculis* la divinità dell'oracolo dalle accuse che aveva ricevuto, specialmente da quelle legate alla forma dei responsi. Plutarco attribuisce i difetti formali degli oracoli alla Pizia, che, come uno strumento nelle mani del dio, non sempre è all'altezza del compito che le è assegnato:

Οὐ γὰρ ἐστὶ θεοῦ ἡ γῆρυς οὐδ' ὁ φθόγγος οὐδ' ἡ λέξις οὐδὲ τὸ μέτρον, ἀλλὰ τῆς γυναικός· ἐκεῖνος δὲ μόνος τὰς φαντασίας παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον· ὁ γὰρ ἐνθουσιασμός τοιοῦτός ἐστι.¹³

Talvolta, scrive ancora Plutarco, l'ambiguità dei responsi dipende invece direttamente dal dio ed è impiegata affinché oracoli sfavorevoli non suscitino la collera di sovrani e potenti, oppure per evitare che i responsi siano accessibili a tutti, qualora sia necessario tenerli segreti.¹⁴

¹¹ Cicerone, *De divinatione*, II, 111.

¹² Ivi, II, 55.

¹³ Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 7: “Non sono del dio la voce, né il suono, né la parola, né la forma metrica, ma della donna; egli provoca solo le rappresentazioni e produce nell'anima la luce che illumina l'avvenire; poiché in ciò consiste l'ispirazione profetica”. Cfr. anche ivi, 20-21.

¹⁴ Ivi, 26.

Con l'avvento del cristianesimo si è fatto inevitabile il confronto tra gli oracoli e la nascente cultura cristiana, che si è posta in contrapposizione con il paganesimo e al contempo si è appropriata di molti aspetti della tradizione greco-romana.¹⁵ Nella *Praeparatio evangelica* Eusebio di Cesarea fissa il canone dell'interpretazione cristiana degli oracoli: in conformità con l'intento apologetico della propria opera, individua un'origine soprannaturale degli oracoli e ne identifica gli autori nei demoni, sconfitti dall'avvento di Gesù e dalla diffusione del cristianesimo. Neanche Eusebio risparmia critiche all'oscurità dei responsi, che ritiene finalizzata a suscitare ammirazione e rispetto:

Μάλιστα δὲ τοὺς πολλοὺς καὶ τῶν ἀπὸ παιδείας ὀρμᾶσθαι νομιζομένων ἐκπλήττειν αὐτῶν δὴ τῶν χρησμῶν τὰ ποιήματα, εὖ μὲν τῇ συνθέσει τῶν ῥημάτων κεκαλλωπισμένα, εὖ δὲ τῷ τῆς μεγαλοφωνίας ὄγκῳ τετυφωμένα, πολλῶ δὲ καὶ τῷ τῆς ἀνατάσεως κόμπῳ τῷ τε πεπλασμένῳ τύφῳ τῆς θεοφορίας ἐσχηματισμένα καὶ διὰ τῆς ἀμφηιβόλου φωῆς τὸν πάντα σχεδὸν ἀπατῶντα λεών.¹⁶

Questi tre momenti della riflessione antica sugli oracoli (Cicerone, Plutarco, Eusebio), sebbene qui isolati per esigenze di sintesi, si inseriscono in una discussione di lungo corso sulla divinazione, che trova una continuità non solo nella problematizzazione della possibilità di conoscere il futuro, ma anche nella messa in questione del linguaggio con cui tale conoscenza è comunicata. Queste fonti sono punti di riferimento imprescindibili per il dibattito moderno, pur nei suoi sviluppi originali.

3. Erudizione e oracoli nel XVII sec.: Möbius e van Dale

Georg Möbius, teologo protestante e professore all'università di Lipsia, è autore nel 1657 di un lavoro sugli oracoli di grande successo, il *Tractatus philologico-theologicus de oraculorum ethnicorum origine, propagatione, et duratione*. In quest'opera egli sostiene posizioni in

¹⁵ Sul legame tra l'universo pagano e la nascente cultura cristiana, cfr. Jaeger 1961.

¹⁶ Eusebio, *Praeparatio evangelica*, IV, 1: "Nulla colpisce l'animo dei più come i versi degli oracoli, che si ritiene siano preparati con grande erudizione. Come sono eleganti per la struttura delle parole, così sono enfatizzati dalla grandiosità e dalla ridondanza del linguaggio, traggono lustro dalla sonorità e dalla tensione della voce e dalla simulazione dell'ispirazione divina, e ingannano quasi la totalità delle persone con l'ambiguità dei responsi".

linea con la dottrina tradizionale: gli oracoli hanno un'origine soprannaturale e il diavolo in persona fornisce i responsi (Eusebio aveva parlato invece di demoni). Dall'origine diabolica degli oracoli Möbius trae spunto per delineare un parallelismo tra paganesimo e cristianesimo, attraverso il concetto di diavolo quale *simia dei*:

Ut igitur tandem veram oraculorum originem investigemus, dicimus, oracula ista ethnica neminem nisi diabolum authorem agnoscere, et singularem astutiam, et fraude ab ipso, tanquam simia Dei introducta fuisse.¹⁷

Per invidia e per indurre gli uomini ad adorarlo, il diavolo imita Dio, ma, a causa della propria imperfezione e inferiorità, non può eguagliare le perfezioni divine e fallisce grottescamente nei suoi tentativi. Egli 'scimmiotta' Dio risultandone un cattivo imitatore, come gli oracoli dimostrano in maniera esemplare: non essendo in grado di conoscere il futuro, il diavolo non può che dissimulare questa ignoranza (e dunque la falsità della previsione) attraverso l'oscurità e l'ambiguità dei responsi, contrapposti da Möbius alla veridicità delle profezie bibliche. Il teologo luterano stabilisce così una differenza insormontabile tra cristianesimo e paganesimo:

Oracula divina semper vera praedixerunt, nunquam falsa. Id vero de satanicis oraculis nequaquam affirmari potest. Etiam si enim nonnumquam rerum futurarum eventum certo praedixerint, ita ut eventus praedicta comprobaverit, tamen ista responsa ita comparata erant, ut obscuritatibus inextricabilibus intricata, et ambiguitatibus plena essent. In utrumque igitur partem ut plurimum detorqueri, et accipi poterant, qua ratione plurimi homines misere decepti, et circumventi fuerunt.¹⁸

Nel corso del XVII sec. l'erudizione ha seguito anche un percorso diverso da quello tracciato da Möbius, ed è stata impiegata con una funzione critica nei confronti della tradizione, con esiti che hanno coinvolto la religione cristiana. Anton van Dale, medico anabattista di Haarlem, esprime nel *De oraculis ethnicorum* (1683, seconda edizione 1700) tesi di portata radicale, quali la teoria dell'impostura e la continuità tra paganesimo e cristianesimo.

Van Dale denuncia gli oracoli, senza eccezione alcuna, quali frodi e la divinazione quale frutto di inganni, escludendo ogni intervento diabolico o demoniaco:

¹⁷ Möbius 1657, p. 14. Sul tema del diavolo come scimmia di Dio, che imita l'operato divino ribaltandone però il senso, cfr. Clark 1997, pp. 80-93.

¹⁸ Möbius 1657, p. 42.

In somniis, in auguriis, in haruspicina, in sortibus, caeterisque divinationum generibus nihil praeter fraudes ac praestigias humanis locum habuit: sic neque in oraculis per versus, aut nutus, aut ejusmodi alia, in templis fatidicis, per pythias, aliosve, prophetas scilicet antistites, editis.¹⁹

In questa prospettiva l'ambiguità degli oracoli è un caso emblematico dei raggiri dei sacerdoti, che producevano ad arte i responsi in modo da renderli poco comprensibili e adattabili a qualsiasi avvenimento, soprattutto qualora non fossero riusciti a formulare congetture verosimili sul corso futuro degli eventi. L'ambiguità, centrale nel funzionamento degli oracoli, è anche una delle cause per cui l'impostura è stata infine smascherata, non essendo credibile né accettabile che gli dei dessero responsi tanto oscuri e privi di significato. L'abuso degli inganni ne ha causato la scoperta:

Itane etiam Diabolus tam malus poëta fuit? Ac cum alias vi sua fatidica implere pythiarum atque antistitum pectora posset: non potuit eas tam bene docere poëticam, ut nullum periculum esset ne propterea et ipse et ejus antistites, ab epicuraeis, cynicis, aristotelicis aliisque pluribus risui et ludibrio haberentur?²⁰

La teoria dell'impostura non è necessariamente sinonimo di eterodossia o ateismo (Eusebio ne aveva parlato a proposito degli oracoli),²¹ ma la portata che le è attribuita da van Dale la rende effettivamente 'pericolosa' per il cristianesimo: egli, infatti, conferisce all'impostura un solido impianto erudito, in latino, ed estende la critica a tutti i fenomeni apparentemente prodigiosi. Il vero 'nodo problematico' dell'opera di van Dale è, quindi, che la distinzione tra vera e falsa religione, costitutiva dell'identità cristiana, è attenuata fino quasi a scomparire. La dinamica degli oracoli e dei prodigi pagani, infatti, non risulta dissimile da quella delle profezie e dei miracoli cristiani; inoltre, nella ricostruzione storica di van Dale, ai cristiani sono imputati gli stessi comportamenti propri della cultura pagana, e ai preti gli stessi inganni nei confronti del popolo credulo, nonché altri comportamenti illeciti:

¹⁹ Van Dale 1700, p. 405. Si cita dalla seconda edizione del testo, ampiamente riveduta e corretta dall'autore rispetto alla prima del 1683, anche in seguito alla pubblicazione dell'*Histoire des oracles* di Fontenelle (1686). Nella terza edizione della propria opera (Lipsiae, I. Brandi 1685) Möbius inserisce alcune repliche a van Dale, che tuttavia non possiamo prendere in considerazione qui.

²⁰ Van Dale 1700, pp. 165.

²¹ Eusebio, *Praeparatio evangelica*, IV, *passim*.

Quam diu ethnicismus, indirecte licet, inter christianos fuerit dominatus, post templorum, tam fatidicorum quam aliorum, eversiones; ac quam magnae superstitiones, ab ethnicis translatae (licet aliquomodo transformatae) inter primos christianos, eosque minime ex faece vulgi, sed praecipuis etiam antistitibus [...] locum habuerint.²²

Anche da un punto di vista 'teorico', aggiunge van Dale, cristianesimo e paganesimo non si differenziano, perché la demonologia cristiana è interamente ereditata dal platonismo.²³ Si noti inoltre che, respingendo ogni intervento diabolico nel mondo con un'intransigenza eccezionale, van Dale esprime un'altra tesi 'pericolosa': non si può, infatti, negare l'esistenza del diavolo senza mettere in discussione quella di Dio stesso.²⁴ Anche la tradizione patristica è riletta da van Dale in chiave fortemente critica, con accuse di gravi ingenuità e deliberate falsificazioni.²⁵ Tuttavia, a van Dale sembra sfuggire del tutto il valore apologetico delle opere dei Padri, per i quali l'origine demoniaca degli oracoli era funzionale alla dimostrazione del trionfo di Cristo, che con il proprio avvento aveva sconfitto i demoni e messo a tacere i loro oracoli.

4. In difesa dei Padri e della tradizione: Baltus e Mourgues

Il *De oraculis* ha avuto un grande impatto sulla cultura del tempo anche grazie al risalto dato alla questione da Fontenelle, che nell'*Histoire des oracles* interviene sull'opera dell'olandese apportando significativi cambiamenti.²⁶ Tuttavia, se non sono mancati gli apprezzamenti nei confronti di van Dale (fra i tanti, da Bayle, Le Clerc, Toland e Voltaire), si segnala ugualmente una reazione avversa.²⁷

²² Van Dale 1700, p. 289.

²³ Ivi, pp. 4-9.

²⁴ La presenza del demonio nel mondo e la necessità per i cristiani di ammetterne l'esistenza sono tesi sostenute ancora dal gesuita Martín Antonio Del Rio nei *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599-1600, più volte ristampati nel corso della prima metà del XVII secolo) e da Marin Mersenne nelle *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623). Sul ruolo del diavolo nell'universo religioso, metafisico e fisico del Seicento, cfr. Gregory 2013.

²⁵ Cfr. Van Dale 1700, pp. 21-52.

²⁶ Per un confronto tra Fontenelle e van Dale cfr. Marcialis 2011 e Poulouin 2011.

²⁷ Bayle recensisce il *De oraculis* nel primo articolo del primo numero delle *Nouvelles de la République des Lettres* del marzo 1684 (Bayle 1727, pp. 4 a-7 a). Cfr. anche Le Clerc 1709, pp. 309-312. Le Clerc ha redatto un catalogo commentato delle principali opere di van Dale, cfr. Le Clerc 1704, III, art. 2, pp. 106-171; ivi, IV, art. 6, pp. 187-244; Le Clerc 1706, VIII, art. 8, pp. 371-394; ivi, IX, art. 6, pp. 224-244. Le Clerc, che

Il gesuita di Strasburgo Jean-François Baltus fornisce una rilettura del tema dell'ambiguità: egli ne ridimensiona l'importanza nell'ambito della riflessione dei Padri sugli oracoli e sul paganesimo, facendone un argomento accessorio. Baltus opera così un depotenziamento di un argomento della tradizione, pur di sottrarre un'arma ai propri avversari. Secondo Baltus, infatti, la denuncia da parte dei Padri degli oracoli come opere demoniache non si basa sull'individuazione dell'ambiguità dei responsi, quanto piuttosto su altri fattori, quali l'autorità delle Scritture, i miracoli e gli esorcismi dei primi cristiani (che hanno scacciato i demoni) e gli insegnamenti e gli ordini immorali impartiti dai responsi:

N'est-ce point sur cette ambiguïté que les Peres de l'Église se sont appuiez pour assurer comme ils ont fait, que les démons estoient les auteurs des oracles. Ils en ont eû d'autres raisons beaucoup meilleurs, sur tout l'autorité de l'Écriture sainte, leur propre experience, et les commandemens diabolique des oracles même. Ils n'ont parlé de cette ambiguïté, que comme d'une circonstance qui convenoit parfaitement à leur sentiment, et non pas comme d'un principe ou d'une raison, qui les en eust convaincus.²⁸

Una reinterpretazione dei Padri che renda inefficaci le critiche di van Dale è fornita anche dal gesuita di Tolosa Michel Mourgues. Egli ritiene che i Padri hanno semplicemente *concesso* ai pagani l'origine demoniaca degli oracoli, per dimostrare 'dall'interno' che la loro religione era una forma di idolatria:

Les Péres n'ont jamais dit [...] qu'il y ait eû du surnaturel dans tous les oracles du paganisme, ainsi que les idolâtres le prétendoient, ni même dans la plûpart: au contraire les Péres ont paru être persuadez que ce n'étoit là pour l'ordinaire que des illusions et des fourberies toutes humaines. Il est vrai qu'ils ont dit, et souvent répété, en disputant contre les payens, "quand nous vous passerions tout ce surnaturel que vous demandez, vous ne prouveriez par là que votre religion fût divine: au contraire nous aurions par là deux moyens de vous convaincre qu'elle est diabolique".²⁹

Van Dale non ha compreso questo procedimento, prosegue Mourgues, e la sua critica degli oracoli sarebbe risultata del tutto controproducente in termini apologetici. Per provare ciò, il gesuita immagina un dialogo

era anche in contatto diretto con van Dale (cfr. Le Clerc 1991, *passim*), ha difeso l'*Histoire des oracles* di Fontenelle nelle polemiche successive all'intervento di Baltus, cfr. Le Clerc 1707, XIII, art. 3, pp. 178-282. Toland ha dichiarato la propria ammirazione per van Dale in una lettera indirizzata all'autore olandese: Toland 1726, pp. 331-333. Per quanto riguarda Voltaire, tra i molti luoghi in cui si esprime favorevolmente nei confronti di van Dale, cfr. Voltaire 1774, pp. 136-146.

²⁸ Baltus 1708, p. 322.

²⁹ Mourgues 1712, pp. LXXXV-LXXXVI.

tra Porfirio ed Eusebio, in cui quest'ultimo sostiene gli argomenti di van Dale con un esito disastroso.³⁰ Al contrario, quando in un secondo dialogo immaginario Porfirio si confronta con le tesi autentiche di Eusebio, la strategia del vescovo di Cesarea produce una vittoria schiacciante sul filosofo pagano.³¹

La vicenda filosofica del tema dell'ambiguità del linguaggio oracolare si rivela dunque un banco di prova per il pensiero occidentale in materia di religione. Indipendentemente dalla prospettiva che si intendeva avere (sia essa stata ortodossa o eterodossa), il paganesimo, rappresentato in modo emblematico dagli oracoli, era un termine di paragone con cui il confronto era inevitabile; parlare degli oracoli significava dunque esprimersi indirettamente sul cristianesimo e definire la propria identità in quanto cristiani.³² L'evoluzione del tema dell'ambiguità degli oracoli è quindi indicativa di un più generale movimento di pensiero verso una reinterpretazione e una critica (dai tratti a volte radicali) della religione cristiana.

Bibliografia

- Amandry, P., *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, De Boccard 1950
- Baltus, J.-F., *Suite de la réponse à l'Histoire des oracles*, Strasbourg, J.-R. Doulssecker 1708
- Bayle, P., *Oeuvres diverses*, I, 1727, reprod. en fac-sim. avec une introduction par E. Labrousse, Hildesheim-New York, G. Olms 1970
- Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1879-1882, Grenoble, J. Millon 2003
- Bowden, H., *Classical Athens and the Delphic oracle. Divination and democracy*, Cambridge, Cambridge University press 2005
- Busine, A., *Paroles d'Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e siècles)*, Leiden, Brill 2005
- Clark, S., *Thinking with demons. The Idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University press 1997
- Fontenrose, J., *The Delphic oracle. Its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press 1978
- Gregory, T., *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Roma-Bari, Laterza 2013
- Heintz, J.-G. (éd. par), *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Paris, De Boccard 1997
- Jaeger, W., *Early christianity and Greek paideia*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University press 1961
- Le Clerc, J., *Bibliothèque choisie*, Amsterdam, H. Schelte 1704

³⁰ Ivi, p. cxxii. "Allez, jeune homme" Mourgues fa dire al suo Porfirio, rivolgendosi a Eusebio-van Dale "et aprenez à ne vous pas jouër à un philosophe, instruit sur sa religion et mieux que vous sur la vôtre".

³¹ Ivi, pp. cxvii-cxxx.

³² Sul processo di definizione dell'identità cristiana in relazione agli oracoli cfr. Ossa-Richardson 2013.

- Le Clerc, J., *Bibliothèque choisie*, Amsterdam, H. Schelte 1706
- Le Clerc, J., *Bibliothèque choisie*, Amsterdam, H. Schelte 1707
- Le Clerc, J., *Éloge du feu M. van Dale*, in *Bibliothèque choisie*, Amsterdam, H. Schelte 1709
- Le Clerc, J., *Epistolario*, II, a cura di M.G. e M. Sina, Firenze, Olschki 1991
- Marcialis, M.T., *La decostruzione della religione nella Histoire des oracles di Fontenelle*, in *La centralità del dubbio*, a cura di C. Hermanin e L. Simonutti, Firenze, Olschki 2011, pp. 685-718
- Maurizio, L., *The voice at the centre of the world: the Pythia's ambiguity and authority*, in *Making silence speak. Women's voice in Greek literature and society*, ed. by A. Lardinois and L. McClure, Princeton-Oxford, Princeton University press 2001, pp. 38-54
- Möbius, G., *Tractatus philologico-theologicus de oraculorum ethnicorum origine, propagatione, et duratione*, Lipsiae, C. Cellarius 1657
- Mourgues, M., *Lettre apologétique pour justifier le sentiment des Pères sur les oracles, contre les Dissertations de M. van Dale*, in *Plan théologique du pythagorisme, et des autres sectes sçavantes de la Grece*, I, Paris, J. Vincent 1712
- Ossa-Richardson, A., *The devil's tabernacle. The pagan oracles in Early Modern thought*, Princeton-Oxford, Princeton University press 2013
- Parke, H.W., - Wormell, D.E.W., *The Delphic oracle. I, The history. II, The oracular responses*, Oxford, Blackwell 1956
- Poulouin, C., *“Écrire à la moderne” dans les matières d’érudition: Fontenelle ou le génie du trait d’esprit*, “Revue Fontenelle”, 9, 2011, pp. 23-44
- Stanford, W.B., *Ambiguity in Greek literature. Studies in theory and practice*, Oxford, Blackwell 1939
- Stoneman, R., *The Ancient oracles: making the gods speak*, New Haven-London, Yale University press 2011
- Toland, J., *A collection of several pieces*, II, London, J. Peele 1726
- Ustinova, Y., *Caves and the Ancient Greek mind. Descending underground in the search for ultimate truth*, Oxford, Oxford University press 2009
- Van Dale, A., *De oraculis veterum ethnicorum dissertationes duae*, Amstelodami, H. et Vid. Th. Boom 1700
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, s.v. “Oracles” (prima edizione in *Questions sur l'Encyclopédie*, 1774), in *Oeuvres complètes*, XX, Paris, Garnier 1879, pp. 136-146

SEZIONE 2

IL LINGUAGGIO E IL CORPO: FISIOLOGIA E PATOLOGIA DEL LINGUAGGIO

MARIA CONFORTI

LA MUTAZIONE LINGUISTICA NELLE STORIE DELLA MEDICINA DI ETÀ MODERNA *

Molti autori di testi medici di età moderna hanno ripercorso – in grande o in piccolo, a livello globale o locale – la storia dell'arte medica, o di alcuni suoi settori e periodi, concentrandosi su alcuni passaggi cruciali: le origini dell'arte, ossia quello che oggi chiameremmo il periodo 'primitivo'; la trasmissione e la traduzione di pratiche e di testi fra civiltà e cronologie fortemente differenziate (dai Greci ai Latini, dagli Arabi al mondo moderno, senza trascurare il tema dei prestiti tra nuovi mondi – le 'Indie', l'India, la Cina – e mondo europeo); l'emergere di patologie nuove e di nuove sostanze farmacologiche. L'interesse per la storia dell'arte e della scienza medica è stato incoraggiato, d'altronde, dal fatto che, almeno per tutta l'età moderna, una competenza di tipo filologico-testuale è stata necessaria, o almeno auspicabile, per il medico colto, per praticare la propria arte come per conoscere la propria scienza, i cui testi di riferimento erano stati redatti in lingue classiche e non, ma quasi sempre remote rispetto all'esperienza linguistica e geografica di chi scriveva.¹ Partendo dall'originale matrice umanistica e rinascimentale, sovente dipendente da modelli classici e in particolare dalla tradizione biografica di tipo plutarco, incentrata su liste o elenchi commentati di medici illustri, nel corso del Seicento la storia della medicina si spostò verso trattazioni sistematiche, che tenevano conto dei risultati e dei canoni dell'*ars historica* ma anche dei dibattiti sul pirronismo e sulla critica dei saperi. Da Leonardo Di Capua a Daniel Leclerc e John Freind, da Napoli a Ginevra, da Londra alla Germania – un'area culturale e linguistica, questa, particolarmente ricca di lavori in questo campo – la storia della medicina divenne così un genere autonomo, rivolto ai professionisti ma anche al pubblico colto: una delle prime complete e articolate storie, non di una scienza, o della scienza *tout*

* Una parte della ricerca per questo saggio si è svolta, grazie a una Research Fellowship (luglio-settembre 2014), presso la Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel.

¹ Sulle più antiche storie della medicina, cfr. *Ancient histories* 1999; su quelle di età moderna si veda almeno Heischkel 1938, Webster 1983, Lammel 2005, Bickel 2007, Siraisi 2007, *Geschichte der Medizingeschichtschreibung* 2009.

court, ma di una specifica area di sapere, e pratica, che oggi consideriamo ad alto contenuto tecnico-scientifico.

Che medicina e storia abbiano, e abbiano avuto, un legame stretto, è stata una verità nota a generazioni di medici; gli storici e gli umanisti degli ultimi due secoli, nella maggior parte dei casi, hanno guardato a questa tendenza storicizzante con un sorriso di degnazione, come se si trattasse di un'incursione in un campo indebitamente occupato da dilettanti, o di un puro *divertissement*. Come ha sottolineato autorevolmente Arnaldo Momigliano, si tratta invece di un legame così antico da poter essere quasi considerato costitutivo, anche dal punto di vista epistemologico.² Dotate di un'origine comune, da situarsi nella cultura greca dell'età di Erodoto e di Ippocrate, storia e medicina hanno secondo Momigliano condiviso, alle loro origini, il carattere congetturale delle loro indagini, la necessità di una ricostruzione ipotetica di stati di fatto resi "invisibili" dal tempo o dalla situazione (per esempio, di corpi non permeabili alla vista o di documenti e monumenti ormai perduti); la necessità di valutazione attenta delle testimonianze; l'attenzione verso casi individuali e irripetibili, con una scarsa possibilità di generalizzazione (almeno fino all'avvento della medicina sperimentale); la tensione verso una diagnosi e una prognosi. Quest'ultimo elemento oggi è naturalmente diventato meno importante: alla storia e agli storici non si chiede una previsione o una predizione di stati futuri, neppure del futuro prossimo. Ma nel passato non era così, e *a fortiori* nel corso dell'età moderna, quando ci si andava solo faticosamente avviando verso l'elaborazione di una teoria dell'autonomia dei saperi storici. Momigliano ha anche scritto persuasivamente sull'importanza della cultura antiquaria, sulla raccolta cioè di tracce materiali utili alla ricostruzione del passato – per lui l'antiquaria è stata l'affermazione del dato di fatto sulla congettura, la risposta a livello europeo alla crisi scettica.³ Molti medici hanno partecipato all'impresa antiquaria e alla raccolta di dati sul passato, ma ancora di più, forse, sono stati coloro che hanno cercato di ricostruire le vicende passate della loro stessa

² Cfr. Momigliano 1985.

³ Per una discussione e contestualizzazione dell'articolo di Momigliano, cfr. *Momigliano and antiquarianism* 2007.

arte. Nancy Siraisi, in un bel libro recente, ha elaborato una casistica delle storie della medicina nel Rinascimento.⁴

Uno dei passaggi centrali dello studio di Siraisi è quello che conduce dalla centralità dell'aspetto biografico alla storia della medicina in quanto tale: il passaggio, per sintetizzare, dalle vite, più o meno esemplari, alle storie, o alla storia.⁵ Non si tratta di un passaggio lineare; nel Sei-Settecento si continuarono a compilare raccolte biografiche, così come nel Cinquecento non erano mancati tentativi di ricostruzione, soprattutto delle origini e delle condizioni della medicina primitiva, anche incentrate su pure ipotesi.⁶ Se la cronologia non indica uno sviluppo lineare, un altro fattore di complicazione, ma anche di arricchimento, sono le storie locali, o a prevalente interesse locale (per esempio, la ricostruzione di genealogie accademiche di medici illustri). Ma in generale queste storie, pur variando ampiamente riguardo a struttura e funzioni, presentano caratteristiche comuni, fino al punto che si può parlare di un genere. Si tratta infatti, nella maggior parte dei casi, di narrative a impianto prevalentemente laico, in cui le origini dell'arte, pur importanti, non si riferiscono, di solito, a un elemento religioso o cristiano. Semmai, data la tendenza 'onnivora' di molte di queste narrazioni – la tendenza cioè a ricondurre alla medicina tutta quella che noi chiameremmo 'cultura' antica – la questione religiosa viene affrontata in una prospettiva precocemente comparativa, di raffronto fra mitologie diverse ma che tutte prevedono l'esistenza di un mitico o di mitici fondatori di un'arte per il resto molto umana.⁷

Per questo intervento mi servirò di un piccolo gruppo di testi, storie della medicina generali, o con un'ambizione non locale e di ricostruzione della storia di lungo periodo, pubblicate in Italia, in Svizzera (ma con riferimento al mondo francofono) e in Inghilterra tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo. La prima, il *Parere sull'incertezza della medicina* (1681) del napoletano Leonardo Di Capua, oltre a rappresentare un caso interessante di riflessione scettica, è quella meno presa in considerazione dalla storiografia (scarsa) sul genere; le altre due, l'*Histoire de la médecine* (1696) del

⁴ Cfr. Siraisi 2007.

⁵ Si veda Haskell 1993.

⁶ Cfr. per esempio, Forte 1544, in particolare cc. 2v-3.

⁷ La bibliografia sulle origini di una storia comparativa delle religioni e della cultura è molto ampia; cfr. almeno Rossi 1969 e Poole 2010.

ginevrino Daniel Leclerc e la *History of physick* (1725) dell'inglese John Freind⁸ sono invece celebrate e piuttosto note. Si tratta di tre storie che “si parlano”, anche se in modi complessi, e che hanno delle lunghe e stratificate vicende editoriali, complicate tra l'altro, nel caso di Di Capua, da una riscrittura che è insieme una risposta alla censura inquisitoriale, e un lavoro sulla lingua del testo, per renderla più aderente al modello toscano.⁹ Leclerc cita Di Capua, per criticarlo con moderazione, ma la loro consonanza è, su alcuni punti, notevole; Freind lo attacca duramente per il suo scetticismo:

Lionardo di Capua, in the fantastical discourses which he calls Reasonings, hints more than once, that the Greeks made but a small progress in Physick, and added very little to it, besides dressing it in good language [...]. This treatise I think is one of the most unaccountable I ever read: the author has shewn us, that he had a good deal of scattered learning, and that at the same time he did not want talents to abuse it, by giving an ill turn to every thing he read [...]. Nay, he is so ridiculous, as to quote Sextus Empiricus, the famous Sceptick, for one of the authors, who was apprised of the Uncertainty of Physick: whose very principle it was, to allow no manner of Certainty in any thing, not even a Mathematical Demonstration.¹⁰

Ma anche Freind e Leclerc polemizzano tra loro, in particolare sul ruolo da attribuire alla medicina chimica e al suo fondatore, Paracelso.¹¹ In questo caso, tuttavia, più che esaminare in dettaglio le differenze, e in qualche caso i contrasti, fra autori e testi, vorrei occuparmi soprattutto di quello che hanno in comune. Le prime due sono storie generali; Di Capua affronta l'intero arco della storia della medicina, ma senza svolgere una trattazione sistematica e anzi lasciando dispersi nei suoi diversi “ragionamenti” frammenti della storia della disciplina. Daniel Leclerc amplia progressivamente la cronologia del suo lavoro nelle sue diverse edizioni, arrivando fino all'età di Galeno.¹² John Freind, che storicizza soprattutto la medicina pratica e la chirurgia, insiste sulla tradizione che dal tardo antico arriva fino al moderno. Per tutti e tre la figura più controversa della storia della medicina è Galeno.

⁸ Su Freind, cfr. Shorr 1937.

⁹ La prima edizione (Napoli 1681) fu seguita da due traduzioni inglesi parziali (London 1684); da una seconda edizione (Napoli 1689); da una terza edizione, successiva alla condanna (Napoli 1695); da una quarta edizione, clandestina (Colonia 1714). Su Di Capua si veda Serrapica 2003.

¹⁰ Cfr. Freind 1725-26, pp. 226-227.

¹¹ La polemica tra i due si svolse in parte sulle pagine della *Bibliothèque ancienne et moderne* negli anni 1727-28.

¹² L'opera fu ripubblicata ad Amsterdam nel 1702 e ancora a L'Aja nel 1729.

Proverò qui a tematizzare la consapevolezza, in questi testi, di quelle che, in generale, chiamerei 'questioni di linguaggio', analizzando come le storie registrano la mutazione linguistica e la presenza e il peso dei linguaggi (tecnici, ma non soltanto). Anche a una lettura superficiale, risulta evidente l'importanza di questi aspetti nelle storie della medicina, dove vengono affrontate questioni che vanno dall'*inventio* dei primitivi, di coloro cioè che danno per primi "i nomi alle cose", alla problematicità delle traduzioni e dei prestiti da civiltà mediche diverse da quella europea, alla difficoltà di definire i nomi o l'estensione semantica di nuove patologie e nuove sostanze apparse sulla scena europea. L'attenzione alla dimensione linguistica, evidente sia nell'interesse per nomenclatura e classificazione, sia nella consapevolezza del rapporto complesso tra nascita delle arti e nascita del linguaggio e della scrittura scientifica, è stata, infatti, una delle cifre della medicina e della storia della medicina di età moderna.¹³ Non è un caso che nel 1714 un medico 'moderno', Giovanni Maria Lancisi, nel descrivere le discipline necessarie per la formazione dell'ottimo medico, metta al primo posto le lingue, e in particolare ovviamente quelle classiche.¹⁴ Il medico dovrebbe conoscere i testi antichi nella loro forma originale, per comprenderli a fondo, specie nella loro parte farmacologica. Al canone delle discipline necessarie, Lancisi aggiungeva immediatamente quelle geometriche; ma la sua insistenza sulle lingue rifletteva una sensibilità al problema che sarebbe andata trasformandosi nel corso del Settecento (alla fine del secolo, come è ben noto, il problema era diventato l'alternativa francese/latino/lingue nazionali) senza smettere di rappresentare una questione centrale. La stessa sensibilità aveva dimostrato, qualche decennio prima, Leonardo Di Capua, quando aveva indicato, tra le virtù del buon medico, l' "intendimento di linguaggi", e, tra i vizi del cattivo, l' "adulazione di parole".¹⁵

Per tutta l'età moderna, la medicina è stata quindi fortemente correlata alla lingua e ha dovuto spesso affrontare questioni di

¹³ Sull'importanza del linguaggio nella discussione sulle origini della cultura cfr. almeno Rossi 1969, parte III, *Barbarie e linguaggio*, in particolare il § 8, *Le razze empie e il linguaggio*; Grafton 1991; Formigari 1970-88. Su lingua e medicina, si veda Serianni 2005.

¹⁴ Lancisi 1715, § 9, pp. 9-10.

¹⁵ Di Capua 1681, Rag. 2, p. 107.

linguaggio, dovendosi fare carico precocemente, forse perfino più di altre discipline, del problema dell'evoluzione della lingua e delle lingue. Questo perché, come già accennato, la medicina è stata per molti secoli una disciplina con una forte componente testuale – è, infatti, una delle prime scienze di cui ci resti una gran quantità di testi scritti, e che sono rimasti per molto tempo nel 'canone', ma la cui provenienza era mista: greca, latina, araba. Ma, come dimostra l'opinione di Lancisi sopra citata, c'è un motivo ancora più cogente, e molto concreto, per l'importanza assunta dalla discussione sul linguaggio tra i medici, ed è quello della corretta nomenclatura, soprattutto in campo farmacologico (e anatomico). Nella medicina moderna si assiste, infatti, a un gran numero di riusi, trasformazioni, mutamenti drammatici di senso dei termini tecnici, a seconda dei mutamenti nelle concezioni anatomiche, fisiologiche, patologiche. Si pensi ai casi *glandula*, *cellula*, *mola*, rispettivamente un termine latino utilizzato per indicare una struttura anatomica 'riscoperta', con l'attribuzione di nuove e importanti funzioni, a metà Seicento;¹⁶ un termine latino esistente ma piegato a significare una microstruttura della materia vivente già nel Seicento, con un senso poi totalmente rinnovato ai primi dell'Ottocento;¹⁷ il nome, già presente nei testi classici, di una formazione patologica uterina, nome che ha cambiato uso e senso diverse volte nel corso della storia ed è arrivato fino al presente.¹⁸ Sono questi tutti termini di lungo periodo, di origine classica, e che hanno visto alterarsi drammaticamente il loro significato e il loro campo semantico. Per ciò che riguarda la nomenclatura, oggi penseremmo anche, o forse soprattutto, alla nosologia, alla classificazione delle malattie; tuttavia, l'attenzione dei medici di età moderna era in principio soprattutto concentrata sulla definizione di sostanze, specialmente farmacologiche, e di parti, e in misura minore sulla strumentaria (chirurgica); tuttavia, come si dirà in seguito, la classificazione e definizione delle patologie, assieme alla loro connessione con un preciso quadro sintomatico (e anatomopatologico), entrò anch'essa nell'orbita dell'attenzione storicizzante intorno al primo Settecento.

¹⁶ Cfr. Wharton 1656.

¹⁷ Cfr. Hooke 1665.

¹⁸ Cfr. Conforti 2009.

L'attenzione all'uso dei nomi corretti in anatomia, chirurgia e farmacologia (e nella disciplina, contigua al sapere dello speziale, della chimica) era anche un modo, per il medico colto, di differenziarsi con nettezza dal mondo di molti chirurghi, degli empirici e dei ciarlatani: da quei curanti, cioè, che, pur possedendo una licenza all'esercizio della cura, non avevano avuto accesso all'educazione universitaria, e che nonostante il loro successo terapeutico (o almeno in quello che è stato definito *medical marketplace*) era necessario tenere lontani e separati dai medici *physici*.¹⁹ Ciò non impedì, tuttavia, la registrazione di nomi diversi e vari per sostanze terapeutiche e preparazioni,²⁰ e neppure quella di usi lontani dal mondo dei curanti e attribuiti a quello, molto più elusivo, dei pazienti – come nel caso, particolarmente interessante perché riferito a un termine in uso tra le donne, del *mauvais germe*, nome popolare della mola, ricordato dal colto chirurgo francese Ambroise Paré.²¹

Il percorso attraverso le trattazioni storiche che sarà qui delineato, e che è solo uno dei molti possibili, affronterà la questione della nomenclatura medica, e specialmente farmacologica, alle origini dell'arte; il suo sviluppo nell'età eroica della medicina; la questione cruciale della trasmissione e quindi delle traduzioni in età storica, nel passaggio dal mondo antico a quello moderno; la questione delle novità linguistiche dovute allo scambio con luoghi e spazi geografici e culturali 'altri' rispetto alla prospettiva limitata, in gran parte mediterranea, della medicina antica.

1. *Dare nomi alle cose: le origini dell'arte medica e il periodo primitivo*

La questione dell'origine dei nomi di sostanze e piante terapeutiche, ma anche di terapie e malattie, è correlata a quella della medicina primitiva, dei suoi caratteri e dei suoi protagonisti. Non è frequente il richiamo, che per certi versi sembrerebbe scontato, alla dimensione adamitica del linguaggio. Con qualche eccezione, come quella di Johann Heinrich Schulz, che nella sua *Historia medicinae*, pubblicata

¹⁹ Per l'Italia si veda Pomata 1994.

²⁰ Si veda il caso del *Teatro farmaceutico* di Tommaso Donzelli (1666), probabilmente la più fortunata farmacopea pratica in Italia tra Sei e Settecento.

²¹ Cfr. Paré 1579, p. VIII, CLXXXVII.

nel 1728, discute brevemente, e in modo apertamente critico, di questo aspetto, la maggior parte dei testi insiste soprattutto sugli aspetti umani dell'attività di nomenclatura, senza menzionare Adamo.²² La discussione sulla medicina primitiva, peraltro, si articola nei trattati di storia in una serie di questioni di grande interesse, quali il rapporto tra medicina dei 'bruti' (animali) e quella umana, l'origine dei nomi dei farmaci nell'età eroica della medicina, e una particolare attività terapeutica, la cura incentrata sulla parola e sul canto.

La *vexata quaestio* dell'anima dei bruti, e del loro linguaggio, appare in filigrana nella discussione di Di Capua e di Leclerc di un problema antico, quello delle origini stesse della medicina, che si ipotizzava fosse derivata dal puro caso e/o dall'osservazione, effettuata sugli animali, degli effetti terapeutici di erbe o sostanze.²³ Di Capua era stato allievo di Marco Aurelio Severino, chirurgo e anatomista di fama e autore di uno degli incunaboli dell'anatomia comparata, la *Zootomia Democritaea* (1645);²⁴ la consapevolezza dell'analogia strutturale e funzionale tra corpo umano e animale, o meglio dell'appartenenza dell'uomo al mondo animale, era comunque un dato anatomico così scontato da non venire neppure discusso.²⁵ Ipotizzare che l'uomo avesse appreso la terapeutica dai bruti non sembrava un'ipotesi audace. Secondo Di Capua, in un contesto nel quale la medicina primitiva era ancora estremamente povera, nonostante le millanterie dovute al fatto che all'antichità inesperta quei primi stentati inizi dovevano essere sembrati meravigliosi, l'attività terapeutica era infatti limitata al principio all'uso di *paucae herbae* (per riprendere la nota espressione di Seneca).²⁶ Tuttavia il caso non era completamente da escludere: le possibilità di utilizzazione dei medicamenti vegetali non potevano essere state indicate agli uomini soltanto dai bruti animali, o dalla loro stessa industria. Evitare o limitare, nella ricostruzione storica, il ricorso al caso era evidentemente una mossa antiepicurea, ma Di Capua era, come gran parte della cultura napoletana del suo tempo,

²² Cfr. Schulz 1728, pp. 7-8.

²³ Si vedano almeno Marcialis 1982; Gensini 2007.

²⁴ Cfr. Severino 2004.

²⁵ Si pensi ad esempio alle ricerche di Marcello Malpighi e di altri anatomisti: cfr. *Experimenting with animals*, 2013.

²⁶ La formulazione può essere accostata a quella, assai più nota, di Vico: "siccome a tutte le cose di quaggiù è dato, eziandio alle più grandi, da debolissimi principi dovea la medicina trarre l'origine"; cfr. Di Capua 1714, Rag. 1, p. 12.

ambiguamente vicino alla lettura che dell'epicureismo aveva dato Pierre Gassendi.²⁷ L'uomo ha comunque, a suo parere, una possibilità ulteriore rispetto ai bruti, e a differenza degli animali può esaminare i medicinali in modo razionale studiandone gli effetti, andando così oltre la loro limitata capacità di individuare e usare le piante giuste per curarsi.²⁸ Procedendo attraverso i propri errori, e servendosi della filosofia (razionale) che le offre un impianto di certezza, la medicina riesce così a migliorarsi, stringendo il nesso tra esperienza e linguaggio – anche se è sempre a rischio di decadenza, come accade quando, reciso per colpa degli empirici il suo legame stretto con la filosofia, “di medicina non le restò altro che il *nome*”.²⁹

Pochi anni dopo, Leclerc avrebbe sollevato di nuovo la questione delle origini, dichiarando però di non voler prendere posizione sulla questione dell'istinto delle bestie che sanno come regolarsi sull'uso (e il dosaggio) delle sostanze o erbe terapeutiche; gli uomini, come aveva già sottolineato Di Capua, hanno a suo avviso una forma più sviluppata di razionalità.³⁰ Interrogandosi sul ruolo rispettivo di *raisonnement* e di *hazard* nella nascita dell'arte medica, Le Clerc affermava che anche a lui il secondo sembra da escludere; sono *faibles* quelle che riportano fatti meravigliosi da attribuire al caso.³¹ Se la posizione di Di Capua può essere attribuita a una forma di razionalismo libertineggiante, Leclerc era invece attento a insistere su un'origine della medicina di tipo più alto di quella materiale e pratica; un'origine che rinviava a una dimensione spirituale, e questo sia per i cristiani che per tutti gli altri popoli.³² Esiste quindi una differenza marcata tra la medicina *naturelle* (animale e dei primi uomini) e l'arte medica (razionale) propriamente detta, basata sulla trasmissione e l'accrescimento di conoscenze. In ogni caso anch'egli concludeva la prima parte del libro primo del suo testo, dedicata all'origine della medicina, affermando che i primi medici hanno scoperto soprattutto *remèdes* (tra cui elenca, oltre alle piante, salasso e purghe, vituperati da Di Capua che era un seguace della medicina chimica che rifiutava queste terapie), più che malattie o terapie complesse.

²⁷ Sulle letture di Gassendi nell'ambiente filosofico napoletano, cfr. Cristofolini 1997.

²⁸ In generale, si veda Di Capua 1681, Rag. 3.

²⁹ Ivi, Rag. 1, p. 17.

³⁰ Cfr. Leclerc 1696, p. 4.

³¹ Ivi, p. 11.

³² Ivi, p. 7.

Il primo periodo della medicina uscita dallo 'stato di natura' può dunque essere definito eroico; sia Leclerc che Di Capua espongono tutta una fenomenologia dei popoli (non più) primitivi e dei protagonisti della loro vita culturale e scientifica, e quindi anche della medicina. Secondo Di Capua l'arte di curare ha bisogno di molto tempo per svilupparsi, e dunque di molti uomini diversi che la coltivino nel tempo; alcuni di questi ne diventano gli eroi eponimi: ciò esclude ancora una volta l'accumulazione casuale di scoperte. Tra i popoli antichi, i Greci sono vanamente orgogliosi delle loro scoperte, perché i Cinesi sono il popolo più antico e quindi inevitabilmente più evoluto, come sarebbe immediatamente evidente se invece di tradurre in latino le loro cronache ci si fosse impegnati a tradurne la medicina. Il loro eroe Cinnungo (Shennong) ha scoperto e dato il nome a circa sessanta medicinali in un solo anno, e tra questi c'è la preziosa radice "detta da loro *Ginsen*".³³ Tuttavia nella nostra tradizione i medicinali prendono il nome da 'eroi' che le avrebbero individuate e che appartengono alla tradizione greca: gli esempi sono molti e diversi, dal panace Chironio, da Chirone, al panace erculeo, da Ercole, all'erba Moli data a Ulisse da Mercurio, al panace Asclepio attribuito a Esculapio.³⁴ La peonia, una radice secca ricordata anche da Dioscoride, deriva il suo nome da Peone, e su questa attribuzione si sviluppa tutto un corteggio di *fabulae*.³⁵ Eroi sono però anche coloro che attraversano le barriere delle diverse culture: tipico il caso di Bacco, principe degli Assiri, anch'egli in realtà medico, che ha inventato il vino perché conosceva la chimica, che gli era stata trasmessa dagli Egizi. Ragionando nella prospettiva comparativa che era diventata consueta nella seconda metà del Seicento, e su cui qui non si ha il modo di insistere, Di Capua sostiene che Bacco non è in realtà né Mosè né Noè, come aveva voluto Isaac Vossius, ma il reinventore del vino, sostanza già nota, appunto, a Noè.³⁶ Anche Leclerc non procede troppo diversamente, e degli eroi primitivi, supposti "inventeurs de la médecine" che sono in realtà *particuliers* che l'hanno portata a qualche grado di perfezionamento, fornisce una vera e propria lista, che si apre con *Prométhée*, un personaggio che

³³ Cfr. Di Capua 1681, Rag. 3, pp. 177-178; ringrazio Elisabetta Corsi per l'aiuto nell'identificazione dell'imperatore considerato l'inventore della medicina cinese.

³⁴ Cfr. Di Capua 1681, Rag. 1, p. 14 e sgg.

³⁵ Ivi, Rag. 3, p. 209 sgg.

³⁶ Ivi, p. 203 sgg.

egli giudica di invenzione (*feint*), prosegue con *Hermès ou Mercure* e con diversi egiziani. Nonostante che i primi a coltivare la medicina siano stati i Fenici e gli Egizi, il suo giudizio sulla “boria dei Greci” è complessivamente meno duro di quello di Di Capua, mitigato dal fatto che i Greci sono la nazione che (in tempi storici, cioè oltre l'età eroica) hanno con più sapienza sviluppato l'arte medica.

La medicina primitiva scopre presto il nesso che lega poesia, musica e terapeutica. Secondo Di Capua furono gli Egizi, gli Sciti e i Fenici, e in seguito i Traci, a scoprire le virtù terapeutiche del canto e della modulazione, e questo tipo di cura si era rivelata efficace pur in assenza di cognizioni precise sulla fisiologia e perfino sull'anatomia dell'udito, che invece i moderni possiedono³⁷. Non si tratta, come illustrato in un lungo *excursus*, di cure di tipo magico, ma di un processo di cura descrivibile, in termini moderni, come l'azione di particelle specifiche e benefiche sull'apparato uditivo, la cui fisiologia Di Capua mostra di conoscere in modo approfondito. La medicina, o alcuni suoi praticanti, scopre però molto presto anche un'altra possibilità offerta dalla pratica dell'arte, questa invece negativa: l'utilizzazione non del canto, ma delle parole stesse, per millantare conoscenze inesistenti e ingannare i pazienti creduloni, inserendosi nel quadro di una medicina magica da cui Di Capua prende accuratamente le distanze.³⁸

A parte l'aspetto della critica alla ‘boria delle nazioni’, per cui secondo Di Capua, e in parte anche secondo Leclerc, quasi tutti i popoli antichissimi rivendicano a sé le origini dell'arte, donde la gran quantità di *fabulae* che la riguardano, la medicina diventa per Di Capua, a partire dalle origini e nel seguito della sua storia, un'arte piena di malizia, come dimostra, tra l'altro, la storia di Melampo, riferita da Sinesio e da Apollodoro, secondo la quale egli avrebbe imparato a comprendere il linguaggio degli uccelli.³⁹ Il carattere di impostura è, secondo Di Capua (che resta però relativamente isolato), costitutivo della medicina. L'oscurità linguistica segnala e suggella l'impostura; secondo Galeno, ne sarebbe stato affetto perfino Ippocrate⁴⁰ – ma qui ovviamente Di Capua è polemico nei

³⁷ Ivi, pp. 193 sgg.

³⁸ Ivi, pp. 197 sgg. Anche Leclerc 1696, pp. 75-79, ha una sezione sugli *charmes* e sulle vane parole che li compongono.

³⁹ Di Capua 1681, Rag. 1, p. 24.

⁴⁰ Ivi, p. 33.

confronti del medico di Pergamo, il quale accusava un po' tutti i suoi predecessori e i suoi contemporanei di occuparsi solo delle "vane ciancie delle definizioni".⁴¹ Al contrario, secondo Averroè è stato proprio Galeno a usare il linguaggio in modo improprio: "il suo parlare sia somigliante alle vane dicerie, e canzoni, de' buffoni e de' giocolari".⁴² Ma non è stata solo l'antichità ad aver utilizzato deliberatamente termini o giri di frase o argomentazioni non chiare. Anche Paracelso, che pure in quanto chimico riscuote l'ammirazione di Di Capua, non è sfuggito al vizio di involuppare le sue teorie e pratiche innovative in "oscuri enimmi".⁴³

2. *L'evoluzione dell'arte medica: trasmissioni culturali, traduzioni, cose e nomi nuovi*

Le storie della medicina di età moderna mostrano una notevole consapevolezza dei problemi legati alla trasmissione delle conoscenze attraverso barriere linguistiche e culturali, e in particolare della problematicità delle traduzioni. Ciò si deve ovviamente anche alla prossimità cronologica alla vicenda complessa della *restitutio* dei testi classici e delle traduzioni latine dal greco e dall'arabo, effettuate tra la fine del Medioevo e il periodo umanistico e rinascimentale. Ma è interessante il modo in cui questa consapevolezza si trasforma in sensibilità di tipo storico, cosicché la difficoltà della 'traduzione' diventa un problema, e una cifra, della vicenda storica della medicina in quanto tale.

Se Leonardo Di Capua accusa Galeno di aver 'stravolto' i libri degli antichi (Egizi), oltre a quelli di Ippocrate,⁴⁴ Daniel Leclerc si pone il problema dell'assai precoce trasmissione delle conoscenze da un popolo antichissimo all'altro, ma non dubita che prima di tutti gli altri siano stati gli Egiziani e i Fenici, "qui sont d'ailleurs les plus anciens des peuples connus",⁴⁵ a elaborare conoscenze mediche. Ma al centro delle ricostruzioni resta sempre la questione della medicina araba, delle sue caratteristiche, dello snodo che essa ha

⁴¹ Ivi, p. 34. Galeno sta qui parlando di Archigene.

⁴² Ivi, p. 38.

⁴³ Ivi, p. 48.

⁴⁴ Ivi, p. 3.

⁴⁵ Leclerc 1696, p 106.

rappresentato nel passaggio tra antichità e modernità, o 'rinascita', della medicina e della cultura europea in genere. Il passaggio dal greco all'arabo, e poi dall'arabo al latino, è cruciale, e individuato come tale, perché consente di ristabilire alcuni caratteri originali della medicina greca. Seguendo un luogo comune piuttosto diffuso, Di Capua afferma infatti che gli arabi 'pecoroni' non guardarono mai al libro della natura, e "o per vizio dei traslatori, o pur degli originali medesimi in non pochi errori incorsero".⁴⁶ Tutta la storia del passaggio dagli arabi ai latini è di fatto linguistica: per opera di Carlo Magno "gli Arabi autori insieme con que' pochi Greci, ch'erano allora in arabico volgarizzati, in latina lingua, comeché barbara e rozza, quale a quegli infelicissimi tempi usati, traslatati furono".⁴⁷ Ma poi, rinascendo la migliore lingua latina, e "pervenuta la dolcissima Greca favella" in Occidente, si cominciarono a leggere i testi greci in originale, "dalla greca fonte nel latino linguaggio fedelmente recandoli".⁴⁸

Da questo momento in poi, approfittando della confusione generata dalla sovrapposizione delle lingue, inizia una caratteristica "impostura dei moderni", quella che consiste nel far dire ai testi antichi e arabi quello che non hanno in realtà mai detto. Così accade per i testi di Ippocrate, che è normalmente parco di parole, ma anche per quelli di Galeno, che ne è invece "abbondantissimo, che anche in cose di niun momento vanamente alla lunga scialacquolle".⁴⁹ Così tutta un'argomentazione polemica sulle purghe e il purgare, terapie di ultima istanza, da rifiutare o da utilizzare con estrema cautela e tenendo conto dello stato del paziente, diventa in Di Capua una discussione di termini e di interpretazione di testi, tra greco e latino.⁵⁰ La teoria corretta delle purghe Ippocrate e Galeno l'hanno in realtà ricavata dagli autori egizi, come anche ha fatto Pitagora, come dimostrato da Timeo pitagorico, che in questa prescrizione terapeutica segue i precetti, più rispettosi della natura e dei ritmi del corpo, ricavati dal suo maestro.⁵¹ La discussione linguistica e terminologica rimanda qui a una questione di contenuto della terapeutica, e la confusione, voluta, sui termini nasconde l'intenzione

⁴⁶ Di Capua 1681, Rag. 1, p. 37.

⁴⁷ Ivi, p. 38.

⁴⁸ Ivi, p. 39.

⁴⁹ Ivi, Rag. 2, p. 131.

⁵⁰ Ivi, pp. 128 e sgg.

⁵¹ Ivi, p. 134.

di occultare l'origine reale, e il corretto uso, di teorie e pratiche da parte dei medici tradizionalisti.

La ricostruzione di Di Capua, con la sua esplicita teoria di imposture successive che avrebbero caratterizzato e determinato la storia dell'arte medica, raggiunge vertici 'libertini'. Anche se non arrivano a tanto, quasi tutte le storie della medicina di questo periodo ragionano sulle traduzioni e i prestiti da una lingua e da una civiltà all'altra, indicandoli come passaggi cruciali, nonché fonte di errori ed equivoci. John Freind si chiede in primo luogo perché gli Arabi abbiano sentito il bisogno di conservare e tradurre i testi medici greci, e si risponde che questo è avvenuto perché questi testi non interferivano con questioni religiose, e d'altra parte proponevano cure efficaci.⁵² Ricostruendo in dettaglio la vicenda delle traduzioni, come pure il passaggio dei testi greci attraverso le traduzioni in siriano, anche egli arriva alla conclusione che la maggior parte delle versioni arabe, pur notevoli per l'impegno dei traduttori, abbiano segnato un netto peggioramento dei testi originali: "whatever they translated or imitated they made worse".⁵³ In effetti, secondo Freind gli arabi praticavano una troppo accentuata *liberty* nella traduzione, come dimostrano passaggi incomprensibili nelle opere di Galeno e i danni fatti in botanica, dove i nomi delle piante sono costantemente confusi gli uni con gli altri e a volte non corrispondono neppure all'uso attuale, il che è strano perché nelle lingue, a suo parere, i termini che designano i farmaci si conservano per centinaia di anni.⁵⁴

Ma un altro passaggio si rivela cruciale nello sviluppo della medicina moderna, ed è quello del contatto con i popoli e le civiltà extraeuropee. Abbiamo già menzionato il caso dei Cinesi; ma in generale si può dire che nell'età delle scoperte geografiche e delle nuove acquisizioni torna di attualità un problema antico, quello della discriminazione tra cose nuove e cose già note, tra *inventio rerum* e *inventio nominum*. Il problema si era già posto nell'Antichità. Il problema del nome, in quanto connesso alla demarcazione tra diversi gruppi di curanti, investe in Di Capua il termine stesso di *medico*: chi può essere definito tale, anche retrospettivamente, se anche coloro

⁵² Friend 1725, p. 2.

⁵³ Ivi, p. 20.

⁵⁴ "And this may appear the more surprizing, since among our selves several hundred names of simples have been preserved in the English tongue, and are the same with those used by our Saxon ancestors above a thousand years ago" (ivi, p. 27).

che sono addetti alla castrazione dei ragazzi, e che sono in realtà 'volgari empirici', se non addirittura 'Strolaghi', si fanno chiamare così?⁵⁵ Lo stesso problema è affrontato da Leclerc, a proposito della chirurgia: il nome di *médecin* è in origine proprio di tutti i *particuliers* che esercitavano l'arte. L'invenzione dei nomi si era del resto applicata anche alle sette mediche, come quando Temisone, volendosi contrapporre agli *empirici* e ai *razionali*, dà nome ai suoi di *metodici*.⁵⁶ Tuttavia è nel campo delle sostanze medicinali che la questione diventa scottante, e quasi irrisolvibile dopo le grandi esplorazioni geografiche del XVI, XVII e XVIII secolo. Di Capua, che elabora una fenomenologia degli errori e delle *fabulae* degli antichi a proposito di sostanze come il pepe, il laudano, il cinnamomo,⁵⁷ avverte la difficoltà di definire i medicamenti nuovi (*siena, cassia, manna, tamarindo, riobarbaro*) usati dagli arabi, che hanno ricevuto, per vie che non sa ricostruire, dei libri molto antichi di chimica dall'Egitto, aggiungendovi però anche nuove preparazioni.⁵⁸ Ma la vera difficoltà viene dalla diffusione delle nuove sostanze dei nuovi mondi: "Mecciocana, Contrerba, Sassafras, Cafè, legno guaiaco, Balsamo del Peru, erba Te, Salsa, China", un tempo ignorate e che ora "van per le Bocche, e per le Mani d'ogn'uno", moltiplicando naturalmente anche le opportunità di frodi e confusioni volute.⁵⁹

Confusioni ed equivoci non riguardano solo lo spazio geografico e l'illimitata potenzialità di scoperta di terre e sostanze nuove, ma anche, in modo più sottile, l'ampliarsi dell'orizzonte conoscitivo nel tempo (anche grazie a strumenti come il microscopio). L'anatomia e la patologia sono investite da mutamenti imprevedibili, e ovviamente anche dalla necessità di catalogare e nominare entità fino a quel momento ignote o nascoste. Di Capua sottolinea che questo moltiplicarsi delle *res* sottoposte all'attenzione del medico va accettato e governato: se i galenisti accusano Vesalio dicendo che non è possibile che nel corpo umano vi siano così tante cose quante egli ne ha 'viste', e che certo se ci fossero il loro Galeno le avrebbe descritte, l'affermarsi dell'anatomia 'sottile' di stampo malpighiano

⁵⁵ Di Capua 1681, Rag. 1, p. 12.

⁵⁶ Ivi, p. 31.

⁵⁷ Ivi, Rag. 2, p. 69.

⁵⁸ Ivi, Rag. 1, p. 37.

⁵⁹ Ivi, Rag. 2, p. 73.

non può che complicare ulteriormente la situazione.⁶⁰ Ma il campo che subisce più cambiamenti, secondo gli storici della medicina di questo periodo, è la patologia, contrariamente all'immagine statica che della patologia di età moderna si tende a offrire oggi. In particolare, Leclerc ricava dal *corpus* ippocratico e dalla sua storia testuale una complessa classificazione di tipo 'evolutivo'. "Les Espèces de Maladies que Hippocrate a connuës, nommées ou décrites" sono così divise in cinque classi, la prima, la più ampia, che comprende le "maladies dont les noms n'on point changé"; la seconda, costituita da "celles qui n'ont pas conservé leurs noms, quoi qu'on les ait reconnues par les accidens qu'Hippocrate leur a attribuez"; la terza, composta da "quelques maladies qu'il n'a point nommées, mais qu'il a simplement décrites"; la quarta, da "celles qui bien que nommées et décrites exactement [...] n'ont cependant point été reconnuës depuis ce tems-là"; la quinta, da "celles qui ont des noms qu'on ne reconnoit plus et qui en même tems ne sont point décrites".⁶¹ La fenomenologia dei nomi delle patologie è quindi complessa e storicamente variabile; Leclerc procede traducendo i nomi in francese corrente e ordinando i nomi all'interno di ciascuna classe in ordine alfabetico. Si crea qui un genere intermedio tra le tante epitomi e *tabulae* tratte dalle opere mediche antiche, prodotte a uso dei medici pratici e degli studenti, e un lavoro storico propriamente detto – una forma che però consente di gettare uno sguardo appunto sul 'cantiere' dello storico della medicina di età moderna, che utilizza l'antica consapevolezza (anche pratica) della variazione dei nomi e delle cose per storicizzare la propria arte.

Anche John Freind tematizza la questione delle patologie nuove identificate dagli autori arabi, anche perché più diffuse in Oriente. Molte sono descritte da Rhazes: fra queste l'*Ignis Persicus*, probabilmente l'ergotismo, la *Vena medinensis*, una forma di parassitosi, e la *spina ventosa*, una forma di tubercolosi ossea.⁶² Freind riporta anche l'opinione di coloro che ritengono che queste malattie non siano in sé nuove, ma che siano state solo descritte poco accuratamente dagli antichi, ma la liquida con sarcasmo in quanto simile a quella di coloro che ritengono che anche la

⁶⁰ Ivi, Rag. 1, p. 52.

⁶¹ Leclerc 1696, pp. 387-388.

⁶² Freind 1725, pp. 54-55.

circolazione del sangue non sia stata una scoperta della modernità medica. Lo stesso caso è quello del vaiolo, certo ignoto ai Greci; e quello della sifilide, di cui aveva già parlato Leclerc.⁶³ Con la sensibilità nei confronti della chirurgia e della medicina pratica che caratterizza il suo lavoro, Freind si occupa anche dell'emergere di strumenti (chirurgici) nuovi e dei loro nomi.⁶⁴

3. Conclusioni

All'origine dell'arte medica gli autori di storie della medicina individuano dunque un complesso (e molto umano) intreccio fra esperienza materiale e pratica, linguaggio e ragione; anche alle origini remote dell'arte si mette in piedi un meccanismo rozzo di prova ed errore, seguito dall'attività di 'dare nomi', e dal ragionamento. La medicina si propone così, attraverso la sua storia, come un'arte 'di sopravvivenza', ma anche di costruzione di abilità tecniche e linguistiche specifiche: è una vocazione che continuerà a coltivare fino ai giorni nostri. In età 'eroica' i nomi sono quelli delle scoperte, soprattutto di sostanze o pratiche semplici, attribuite agli eroi (alcuni dei quali, per gli storici, sono donne, come Medea). Con lo sviluppo della medicina e l'elaborazione di un sistema o di più sistemi di medicina razionale, nascono linguaggi diversi, sia in senso storico e geografico che in senso sociale e tecnico. Si producono fenomeni, registrati dagli storici della medicina di età moderna, come l'inserimento nel circolo della medicina dotta di nomi e locuzioni provenienti dalla medicina pratica e dal mondo variegato dei curanti, o come quello dell'appropriazione occidentale di tecniche e sostanze provenienti dalle civiltà diverse con cui gli europei vennero in contatto in età moderna. In un testo recente di Hal Cook, *Matters of exchange*, si è posto l'accento sullo scambio di sostanze e tecniche, scientifiche e mediche, tra l'Occidente e le varie 'Indie': si può avanzare l'idea che uno dei principali *matters exchanged* siano stati appunto i termini.⁶⁵ Il linguaggio e l'incertezza della designazione, la necessità di dar nomi a sostanze, parti, patologie ignote e di farli circolare, resta come una

⁶³ Freind 1725, p. 356.

⁶⁴ Ivi, p. 95.

⁶⁵ Cfr. Cook 2007.

delle cifre di un'arte che si sente ed è, in età moderna come nelle successive, profondamente incerta: il carattere mutevole del linguaggio è uno dei principali elementi indicatori dell'incertezza della medicina e della sua intrinseca storicità.⁶⁶

Bibliografia

- Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity*, ed. by Ph. J. van der Eijk, Leiden, Brill 1999
- Experimenting with animals in the Early Modern Era*, ed. by D. Bertoloni Meli and A. Guerrini, special issue of "Journal of the history of biology", 46, 2013, 2
- Bickel, H. M., *Die Lehrbücher und Gesamtdarstellungen der Geschichte der Medizin 1696-2000*, Basel, Schwabe Verlag 2007
- Borghero, C., *La certezza e la storia: cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, F. Angeli 1983
- Conforti M., "Affirmare quid intus sit divinare est": mole, mostri e vermi in un caso di falsa gravidanza di fine Seicento, "Quaderni storici", 130, 2009, *Oggetti di scienza*, a c. di F. Favino, pp. 125-151
- Cook, H. J., *Matters of exchange: commerce, medicine, and science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Yale University press 2007
- Cristofolini, P., Tommaso Cornelio et l' "histoire du matérialisme", in *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, éd. par S. Murr, Paris, Vrin 1997, pp. 335-346
- Di Capua, L., *Parere del signor Lionardo di Capoa divisato in otto ragionamenti, ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, per Antonio Bulifon 1681
- Formigari, L., *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Bari, Laterza 1970; edizione rivista Amsterdam, John Benjamins 1988
- Forte, A., *Il trattato della medicinal inventione*, Venezia, per Venturino Roffinello 1544
- Freind, J., *The history of physick; from the time of Galen, to the beginning of the Sixteenth Century. Chiefly with regard to practice in a discourse written to doctor Mead*, London, J. Walthoe 1725-26
- Gensini S., *Bruti o comunicatori? Modelli della mente e del linguaggio animale fra Cinque e Seicento*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, 2 voll., Firenze, Olschki 2005-07, vol. II, pp. 193-221
- Grafton, A., *Defenders of the text: the traditions of scholarship in the age of science, 1450-1800*, Cambridge (Mass.), Harvard University press 1991
- Geschichte der Medizingeschichtschreibung. Historiographie unter dem Diktat literarischer Gattung von der Antike bis Aufklärung*, hrsg. von T. Rütten, unter Mitarbeit von N. Metzger, Remscheid, Gardez 2009
- Haskell, F., *History and its images: art and the interpretation of the past*, New Haven, Yale University press 1993
- Heischkel, E., *Die Medizingeschichtschreibung von ihnen Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, Berlin, Verlag Dr. Emil Ebering 1938
- Hooke, R., *Micrographia: or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses. With observations and inquiries thereupon*, London, printed by Jo. Martyn, and Ja. Allestry 1665.
- Lammel, H. U., *Klio und Hippokrates. Eine Liaison littéraire des 18. Jahrh. und die Folgen für die Wissenskulturland bis 1850 in Deutschland*, Stuttgart, F. Steiner Verlag 2005
- Lancisi, G. M., *Dissertatio de recta medicorum studiorum ratione instituenda, habita ad novae Academiae alumnos, et medicinae Tyrones in Archinosocomio S.*

⁶⁶ Sul rapporto tra incertezza e sapere storico, cfr. Borghero 1983.

- Spiritus in Saxia a Jo. Maria Lancisio*, Romae, typis Jo. Mariae Salvioni in Archigymnasio Sapientiae 1715
- Leclerc, D., *Histoire de la médecine, où l'on voit l'origine et le progrès de cet art, de siècle en siècle; les sectes, qui s'y sont formées; les noms des médecins, leurs découvertes, leurs opinions, et les circonstances les plus remarquables de leur vie*, Genève, Samuel De Tournes 1696
- Marcialis, M.T., *Filosofia e psicologia animale. Da Rorario a Leroy*, Cagliari, STEF 1982
- Momigliano, A., *Ancient history and the antiquarian*, "Journal of the Warburg and Courtauld institutes", 13, 1950, pp. 285-315
- Momigliano, A., *La storia tra medicina e retorica*, in *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi 1985, pp. 11-32
- Momigliano and antiquarianism. Foundations of the Modern cultural sciences*, ed. by Peter N. Miller, University of Toronto press 2007
- Paré, A., *Les oeuvres [...] divisées en vingt-sept livre: avec les figures et portraits tant de l'anatomie que des instruments de chirurgie et de plusieurs monstres*, Paris, Gabriel Buon 1579
- Pomata, G., *La promessa di guarigione: malati e curatori in antico regime*. Roma-Bari, Laterza 1994
- Poole, W., *The world makers: scientists of the Restoration and the search for the origins of the Earth*, Oxford-Basel, Peter Lang 2010
- Rossi, P., *Le sterminate antichità: studi vichiani*, Pisa, Nistri-Lischi 1969
- Schulz, J. H., *Historia medicinae a rerum initio ad annum urbis Romae 535 deducta*, Lipsiae, apud Petrum Conradum Monath 1728
- Serianni, L., *Un treno di sintomi. I medici e le parole: percorsi linguistici nel passato e nel presente*, Milano, Garzanti 2005
- Serrapica, S., *Per una teoria dell'incertezza tra filosofia e medicina: studio su Leonardo di Capua (1617-1695)*, Napoli, Liguori 2003
- Severino, M. A., *Zootomia Democritaea: idest anatome generalis totius animantium officii*, 1645, a cura di S. Lucianelli, M. Papa, O. Trabucco, Napoli, S.U.N. 2004
- Shorr, Ph., *Sir John Freind (1675-1728) M. D. pioneer historian of medicine*, "Isis", 27, 1937, pp. 453-474
- Siraisi, N., *History, medicine, and the traditions of Renaissance learning*, Ann Arbor, University of Michigan press 2007
- Webster, Ch., *The historiography of medicine*, in *The information sources in the history of science and medicine*, ed. by P. Corsi and P. Weindling, London-Boston, Butterworth scientific 1983, pp. 29-43
- Wharton, Th., *Adenographia: sive glandularum totius corporis descriptio*, Londini, typis J. G. et impensis authoris 1656

MICHELA TARDELLA

SORDITÀ E ORALISMO: DA JOHN WALLIS A JOHANN KONRAD AMMAN

1. *Il paradigma aristotelico*

Nel 1741 Antoine Ferrein, nel *De la formation de la voix de l'homme*, presenta i risultati delle ricerche condotte sull'apparato di fonazione e, paragonandolo a uno strumento sia a corde sia ad aria, piuttosto che soltanto ad aria come tradizionalmente avveniva, introduce il termine *cordes* per riferirsi appunto alle corde vocali; propone in tal modo, e lo fa consapevolmente, un modello rivoluzionario.¹ Pochi anni più tardi, farà parte della commissione di valutazione di Jakobo Pereire, un pedagogista franco-spagnolo che aveva istruito un ragazzo sordo nella pronuncia del francese impiegando il metodo oralista, che escludeva cioè ogni ricorso alla modalità gestuale.

Il nesso tra le conoscenze anatomiche e le loro applicazioni nella pratica 'logopedica', aveva in realtà dei precedenti: il sistema aristotelico relativo alle modalità espressive proprie degli esseri animati, e le suggestioni presenti nelle sue opere biologiche, avevano costituito un riferimento per quanti si erano successivamente dedicati a studi di tipo filosofico, medico e zoologico in relazione alla modalità fonico-acustica. I temi anatomici rappresentavano, infatti, un punto di forza della tradizione medica della scuola di Padova, nell'ambito della quale aveva operato l'anatomista Girolamo Fabrici d'Acquapendente, uno dei principali interpreti dell'Aristotele naturalista. Tali temi contribuirono inoltre a un mutamento interno alla tradizione filosofico-linguistica: attraverso la ricerca sugli aspetti anatomici si andava infatti configurando il nuovo paradigma, naturalista, che metteva in discussione quello convenzionalista dominante. In questo più ampio contesto si collocano sia le opere di John Wallis sia quelle di Johann Konrad Amman, i fondatori di quel metodo che Ferrein si trovò, decenni dopo, a valutare.

¹ Ferrein 1744, p. 416.

La lezione aristotelica viene recuperata soprattutto in relazione a due temi: la tripartizione delle modalità espressive proprie dell'uomo e degli altri esseri animati e il rapporto tra udito, linguaggio e intelletto. Rispetto al primo punto, Aristotele articolava la gamma delle possibilità espressive in tre modalità. La prima è lo *psophos* che, come si legge in *De anima*, 419 b 20, è "prodotto dall'urto di due corpi solidi l'uno contro l'altro e contro l'aria"; esso è attribuibile prevalentemente a corpi inanimati e, tra gli animali, viene prodotto dagli insetti e dai pesci, mentre nell'uomo ne è esempio la tosse. La seconda modalità è la *phoné*, un tipo particolare di suono, proprio esclusivamente dalle specie animali dotate di polmoni e di laringe, ragione per cui appartiene anche all'uomo. Passando dal piano anatomico al piano propriamente psicologico, che della voce determina il contenuto, Aristotele aggiunge che, prodotta solo da esseri animati, la *phoné* si accompagna sempre a un'immagine (*metá phantasías tinós*) ed è per questo "un suono che significa qualcosa (*semantikós*)" (*De anima*, 420 b 33), pur essendo segno soltanto del piacere e del dolore. Ultima modalità è il *diálektos*, l'articolazione della voce in *grámmata* per azione della lingua, delle labbra e dei denti (*De partibus animalium*, 661 b). Essa ha come finalità "l'indicare l'utile e il dannoso, quindi anche il giusto e l'ingiusto" (*Politica*, 1253 a 15-16): nella sua forma più complessa, dunque, è propria esclusivamente dell'uomo,² e non a caso Aristotele, per riferirsi al linguaggio umano, alterna il termine *diálektos* al termine *logos*.

Per quanto concerne il secondo aspetto, secondo lo Stagirita la trasmissione del linguaggio avviene per via uditiva, perché la materia del *logos* è materia fonica: "la voce è materia del linguaggio (*logos*)" (*De generatione animalium*, 786 b 19-22).³ Un altro passo illuminante su questo tema è tratto dal *De sensu*:

Di questi stessi <sensi> [*scil.* l'odorato, l'udito e la vista] in relazione alle necessità <della vita> è migliore per se stessa la vista, ma in rapporto all'intelletto lo è per accidente (*katá sumbebekós*) l'udito. Di molte e svariate differenze dà notizia la facoltà della vista [...] L'udito, d'altra parte, dà notizia soltanto delle differenze dei

² Ad un livello meno complesso, anche alcuni tipi di uccelli sono in grado di articolare qualche *gramma*.

³ Aristotele riconosce la dipendenza del mutismo dalla sordità: "Gli uomini poi che sono sordi dalla nascita sono sempre anche muti: possono sì emettere suoni vocali (*phoné*) ma non articolare un linguaggio (*diálektos*)" (*Historia animalium*, 536 b 3). Tuttavia, non fa in alcun luogo riferimento alla possibilità di una comunicazione gestuale, efficace e compiuta da parte dei sordi.

suoni, ma per alcuni pochi <tra gli animali> anche di quelle della voce e accidentalmente esso contribuisce in massima parte all'intelligenza. Il discorso, per il fatto che lo si percepisce con l'udito, è infatti un fattore di apprendimento, non per se stesso, ma per accidente, perché esso è composto da parole [...]. Ed è appunto per questa ragione, tra coloro che dalla nascita sono privi di uno di questi sensi, i ciechi sono più intelligenti dei sordomuti (437a 11-17).

L'apprendimento di cui profitta l'intelligenza, presuppone un sapere costituito, che può essere appreso soltanto attraverso la voce dell'interlocutore. Una particolare attenzione va inoltre dedicata alla locuzione *katá sumbebekós*:⁴ l'udibilità è fattore di apprendimento soltanto in quanto il discorso si compone di alcuni suoni dotati di un determinato valore, cioè di quelli che entrano nella composizione di parole (*onómata*). Da ciò consegue che i ciechi sono più intelligenti dei sordi, perché sono in grado di percepire quelle differenze, appartenenti al genere dell'udibile, che permettono l'apprendimento e l'uso del linguaggio.

2. John Wallis

Savilian Professor of Geometry presso l'Università di Oxford, Wallis fu, prima di Newton, il matematico più illustre d'Inghilterra e prese parte, in quanto tale, alle riunioni tenute dal gruppo che istituì la Royal Society. Tra i suoi interlocutori troviamo Thomas Willis, Robert Boyle e John Wilkins, che lo cita nel suo *Essay* per le note competenze nelle questioni di fonetica.

Nella prefazione alla quinta edizione della *Grammatica linguae Anglicanae* (1653), Wallis dichiara di essere stato il primo ad aver trattato della formazione dei suoni linguistici secondo l'impostazione degli organi di fonazione, affinché fosse possibile spiegarne la forma articolatoria valida per ogni lingua.⁵ Dice inoltre di aver impiegato questo suo lavoro nella riabilitazione di due sordi e di soggetti affetti da disturbi articolatori. Non fa alcun cenno all'opera di Juan Pablo Bonet, che l'aveva preceduto di trent'anni, né alla scuola medica patavina, all'interno della quale spicca per l'originalità della ricerca

⁴ Si veda Lo Piparo 1988.

⁵ Cfr. Wallis 1653, p. XXVIII e sgg.

sulla morfologia e sulle funzioni dell'apparato di fonazione animale, in chiave comparativa, l'anatomista Fabrici d'Acquapendente.⁶

Nel *De loquela* troviamo una descrizione degli elementi minimi propri di un ampio gruppo di lingue, associati a diversi grafemi secondo il sistema alfabetico di ciascuna. Seguendo un principio comune a molti grammatici del suo tempo, Wallis si concentrerà con maggiore attenzione su questi moduli atomici, le *literae*, e sulle loro combinazioni, piuttosto che sugli altri livelli di analisi; ridotto agli elementi costitutivi, il linguaggio diviene dunque oggetto di studio, perché soltanto oggettivandone le parti è possibile penetrarne la natura e capire il nesso che lo lega alla realtà extralinguistica.⁷

Consapevole del fatto che, nonostante la distinzione lessicale tra elemento fonico (*elementum*) e grafema (*nota* o *character*), il termine *litera* ha assorbito entrambi i valori, egli, volendone indagare la dimensione articolatoria, ne disambigua il significato appoggiandosi alla tradizione greca. Nell'esplicitarne l'accezione di elemento articolatorio, infatti, ricorre al greco *stoicheion*, mentre per spiegarne il valore di nota grafica, etimologicamente connesso all'atto di tracciare linee sulla carta,⁸ fa appello al termine *gramma*: se quest'ultimo, nella Grecia classica, "è contemporaneamente il carattere che lo scrivente usa per rappresentare una voce elementare e la voce elementare che il carattere grafico rappresenta",⁹ con il termine *stoicheion* l'attenzione viene focalizzata piuttosto sui fenomeni di coarticolazione degli elementi.¹⁰ Wallis, al fine di individuare i confini che separano la dimensione della scrittura da quella del parlato, tematizza il rapporto tra i *characteres* e gli *elementa* definendo grafemi come x o ξ delle "contrazioni" e i digrammi *ph* o *th* come lettere semplici.

La definizione di *loquela* è invece legata alla descrizione, molto approssimativa in realtà, dell'anatomia e della fisiologia degli organi

⁶ Wallis non cita in nessun luogo nemmeno il *De literis* (1586) di Jacob M. Aarhus, considerato il primo studioso ad aver elaborato un sistema dei suoni linguistici inteso come universale, comprensivo cioè dei suoni riscontrabili in tutte le lingue (in proposito, cfr. Fischer-Jørgensen 1994; Kemp 1972). Per una presentazione delle opere fabriciane si rimanda a Gensini-Tardella (in corso di stampa).

⁷ Cfr. Cohen 1977, p. 6.

⁸ Compare a questo punto l'unica fonte citata da Wallis, Giulio Cesare Scaligero, che nel *De causis linguae latinae* (1540) accoglie l'ipotesi della derivazione di *litera* da *lineando* ("tracciando linee"), piuttosto che, ipotesi accolta dai più, da *litura* ("cancellatura").

⁹ Lo Piparo 2003, p. 95.

¹⁰ Cfr. *ivi* p. 105 e Fusco-Tardella 2012.

articolatori. Wallis si limita a dire che l'aria espiratoria, nel suo percorso verso l'esterno, attraversa la trachea e urta contro le altre parti, costituendosi come sostrato sia della voce, diversificata nei toni secondo il grado di apertura della glottide (*rimula*), sia della parola articolata, cui sono deputati gli organi del tratto sopralaringeo. Non propone nemmeno una chiara descrizione del meccanismo della fonazione; sappiamo soltanto che ritiene genericamente rilevante il movimento della laringe stessa.

Amman farà di questo movimento la chiave di volta del suo sistema teorico, ma prima di lui era stato William Holder ad intuire l'importanza della vibrazione a livello della laringe nella distinzione tra le *spirital letters*, la cui materia è costituita dallo *spiritus* (diremmo oggi 'foni sordi'), e le *vocal letters*, prodotte dall'articolazione della voce ('foni sonori').¹¹ Anche Fabrici d'Acquapendente aveva intuito il meccanismo di produzione della voce: "sonus fit ubi aer eliditur; tum vero eliditur, si prius comprimatur, ac dissipari prohibeatur; manifestum est sonum nil aliud esse quam affectionem aeris ex compressione elisi".¹² L'anatomista non giunse a comprendere i cicli di apertura e chiusura delle pliche vocali, ma certamente aveva ben chiara l'importanza della pressione subglottidale nel processo di fonazione.

2.1. La fonetica

La prima distinzione posta da Wallis tra i suoni linguistici delle lingue europee (con riferimenti anche all'ebraico e all'arabo) è quella tradizionale in vocali e consonanti, stabilita la quale procede con l'individuazione dei criteri descrittivi. Sotto questo aspetto l'opera presenta difficoltà interpretative, legate all'assenza di una chiara distinzione tra l'aria espiratoria e la voce, il che comporta l'attribuzione di un certo grado di sonorità a tutte le consonanti, escluse le *mutae* (le attuali occlusive e fricative sorde). L'ultima fase è poi costituita dalla riflessione sul rapporto tra *elementa* e grafemi: se ciascuno dei primi rimane immutato sul piano articolatorio, è tuttavia indicato da simboli grafici diversi in relazione al sistema alfabetico di ogni lingua. Un'interessante operazione in proposito è la preparazione

¹¹ Cfr. Abercrombie 1993; Kemp 1972.

¹² Fabrici 1687, p. 282.

di una sinossi, nella quale l'alfabeto latino viene usato per designare non i grafemi, ma i valori fonici.¹³

Per le vocali Wallis individua due criteri classificatori: il luogo dell'articolazione, cioè la zona del tratto sopralaringeo dove l'aria si comprime prima dell'emissione e il grado di apertura della bocca. Per quanto riguarda i luoghi, Wallis ne registra tre, la gola, il palato e le labbra, da cui, rispettivamente, derivano i tratti *gutturalis*, *palatina*, *labialis*; altrettanti i livelli di apertura della bocca, *maior*, *mediocris*, *minor*.¹⁴ Incrociando tra loro i sei tratti, si individuano nove suoni vocalici, tre gutturali, tre palatali e tre labiali, ognuno dei quali viene presentato facendo riferimento al suono specifico proprio di una lingua particolare e ai rispettivi caratteri grafici. Wallis si rende conto del fatto che i suoni delle lingue possono mutare nello spazio e nel tempo, e che possono essere articolati suoni 'intermedi' a quelli da lui individuati, perché "est enim aperturae mensura, instar quantitatis continuae, divisibilis in infinitum".¹⁵ La variabilità viene dunque messa in relazione con l'infinita gamma di suoni producibili dall'apparato di fonazione, tra i quali soltanto alcuni sono selezionati da ciascuna lingua.

Per quanto concerne le consonanti, Wallis individua quattro criteri classificatori: il luogo; la presenza/assenza di sonorità; la direzione presa dall'aria espirata; il modo in cui l'aria stessa viene espulsa¹⁶. Come per le vocali, i luoghi sono tre, si avranno dunque consonanti *gutturales*, *palatinae*, *labiales*. A questo criterio si associa il grado di sonorità, per il quale si hanno: consonanti *mutae*, cioè prive suono, se l'aria si indirizza verso la sommità della gola (*fauces*)¹⁷ ed esce dalla bocca; consonanti *semivocales*, che "producono un suono lieve nelle narici", mentre l'aria le attraversa; consonanti *semimutae*, nell'articolare le quali l'aria viene espulsa sia

¹³ Non elabora dunque caratteri speciali, come prima di lui Robert Robinson (1617) e come stava in quegli anni facendo il più noto Francis Lodwick nel suo *Essay* (cfr. Poole 2007).

¹⁴ Wallis colloca nella categoria del luogo anche la posizione delle labbra, "as one of his places of articulation on the horizontal axis" (Kemp 1972, p. 46), non riconoscendolo come tratto a sé.

¹⁵ Wallis 1653, p. 6.

¹⁶ Se lo *spiritus* viene bloccato si avranno le consonanti 'primitive'; se invece subisce soltanto una compressione si formeranno le 'derivative'.

¹⁷ Traduciamo il termine *fauces* con 'sommità della gola', non con 'faringe' perché Wallis non dà chiare indicazioni e non usa mai il corrispettivo greco (*pharynx*), così come aveva fatto per laringe (*larynx*). Una chiara distinzione terminologica era stata stabilita da Fabrici d'Acquapendente, il quale utilizza *guttur* come equivalente del greco *larynx* e *fauces* come equivalente di *pharynx*.

dalla bocca che dalle narici.¹⁸ Wallis non si concentra dunque su ciò che avviene a livello della laringe.¹⁹

Anche nel caso delle consonanti, Wallis aggiunge alcune considerazioni relative alle differenze che intercorrono tra le varie lingue, riconducibili alla dimensione della fonetica articolatoria oggi definita 'soprasegmentale', relativa cioè non ai singoli foni, ma a sequenze di varia grandezza o 'blocchi fonici'²⁰ e all'intera dinamica prosodica. Questo aspetto sarà riconosciuto e maggiormente sviluppato da uno dei più autorevoli eredi di Wallis, John Wilkins. Egli, nel suo *Essay* (1668), distingue chiaramente l'essenza (*essence*) di una lettera, cioè l'impostazione degli organi, dalla pronuncia, tratto accidentale, non essenziale, legato ai possibili modi in cui la stessa configurazione articolatoria può essere effettivamente pronunciata.²¹

2.2. Il metodo educativo

Desumibile dallo scambio epistolare intrattenuto con Robert Boyle e Thomas Beverley, il metodo educativo di Wallis prevede l'insegnamento del parlato, unito a strategie per lo sviluppo delle potenzialità cognitive degli allievi. Le osservazioni contenute nella prima lettera a Boyle,²² sono estremamente interessanti: in primo luogo Wallis sostiene che, nei casi in cui la persona mostri di avere un intelletto vivace e il mutismo sia conseguenza della sordità, non legato dunque a patologie, è possibile che impari a parlare qualsiasi lingua. Altra importante notazione riguarda la sensibilità tattile dell'allievo: il ragazzo infatti avverte il passaggio di una carrozza dal tremito del pavimento, elemento che verrà pienamente sviluppato nel metodo di Amman con il ricorso al senso del tatto nella prassi 'logopedica'. Sarà questo il *segreto* rivendicato come originale dal celebre educatore oralista Pereire, il quale, di fronte all'Académie Royale, accusa di plagio il rivale Ernaud; al di là delle rivalità, notiamo che i due educatori e i membri dell'Accademia – incluso Ferrein –

¹⁸ Wallis 1653, p. 5.

¹⁹ Cfr. Kemp 1981.

²⁰ Cfr. Albano Leoni-Maturi 1995, p. 60.

²¹ Cfr. Isermann 2007.

²² Wallis 2005, pp. 47-50.

fanno costante riferimento all'opera di Wallis e di Amman, in quanto primi ideatori di un metodo efficace.

Altro tema notevole è il ricorso alla scrittura che, percettibile con il senso della vista, può costituire un valido sostituto del parlato, in quanto la rappresentazione dei concetti per mezzo di combinazioni di segni grafici può essere facilmente controllata dai non udenti. La materia espressiva sembra dunque giocare un ruolo meno rilevante di quello rivestito dalla facoltà di concettualizzare: se quest'ultima è operante, la scelta della materia del segno può essere arbitrariamente selezionata secondo le condizioni del soggetto. L'uso dei caratteri scritti, in consonanza con la coeva riflessione intorno al *real character*, consente secondo Wallis l'accesso diretto alle cose o ai concetti (*things or notions*), "without attending the sound of words".²³ Il pensiero, dunque, può prescindere dalla modalità fonico-acustica e avvalersi, per la sua espressione, anche di 'materie' diverse dal suono; in questo senso, nonostante l'attenzione dedicata alla dimensione naturale delle lingue vocali, la posizione di Wallis risulta ancora fortemente legata alla vulgata convenzionalista del *De interpretatione* ("as things now are, it be very true that Letters are, with us, the immediate Characters of Sounds, as those Sounds are of Conceptions").²⁴

Il lavoro relativo alla produzione scritta e parlata, deve poi essere affiancato da attività finalizzate a promuovere la comprensione, pena la trasformazione degli allievi in pappagalli o in tipografi che non capiscono il senso di ciò che pronunciano o stampano. Questo punto, apparentemente ovvio, è in realtà importante, perché Amman non dedica alcuna riflessione al tema dell'apprendimento e dello sviluppo delle facoltà cognitive dei sordi.

3. *Johann Konrad Amman*

Il percorso che conduce Amman ad elaborare il cosiddetto metodo oralista puro è analogo a quello di Wallis: anch'egli prende infatti le mosse da studi di tipo fonetico e, quasi mezzo secolo dopo l'edizione del trattato wallisiano, redige il proprio *Surdus loquens* (1692),

²³ Wallis 1670, p. 1092.

²⁴ Ivi, p. 1091.

sostenendo tuttavia di non aver traccia di lavori simili. Le rivendicazioni di Wallis non si fanno attendere: in una lettera egli suggerisce ad Amman di leggere il suo trattato, perché, sebbene l'impostazione fosse simile, erano tuttavia ravvisabili delle differenze importanti circa il numero delle lettere analizzate. Non sappiamo quanto Amman abbia tratto da tale lettura perché, avendo egli omesso le date del carteggio, è impossibile capire i rapporti cronologici tra le lettere e la sua opera; sappiamo tuttavia che ne apprezzò gli esiti e che si dichiarò, nella risposta inserita nella sua *Dissertatio de loquela*, onorato di avere tanto in comune con il grande maestro. Quanto alla questione quantitativa, Amman sottolinea che le lettere descritte nel *Surdus loquens* erano di numero inferiore perché era suo intento discutere soltanto del tedesco: data la notevole conformità tra l'alfabeto grafico e gli elementi articolatori, risultava infatti la lingua migliore per istruire i sordi.

Nella *Dissertatio* l'operazione compiuta è invece più interessante: promuovendo fortemente una semiotica del linguaggio verbale, molto diversa dunque dalla riflessione di Wallis sulla materia dei segni linguistici, Amman mette a punto un'analisi dei suoni comuni a varie lingue europee e del loro rapporto con i sistemi alfabetici, nell'ambito della quale il parlato assume un ruolo assolutamente prioritario rispetto allo scritto. La foneticità delle lingue non è per lui un semplice epifenomeno, strumento espressivo di un'attività mentale esternabile anche attraverso segni visivi, ma è da questa indissociabile. Producibili in modo agevole, infinitamente combinabili per l'espressione di infiniti concetti, gli elementi articolatori sono cognitivamente e biologicamente più funzionali di ogni altra modalità.²⁵

Anche la definizione di parola (*loquela*), che fonda l'intero ragionamento sulla sordità, mostra l'indissolubilità del nesso che stringe la dimensione anatomica a quella semiotica:

²⁵ Amman 1700, p. 6. Su questo punto si veda Pennisi 1994. Già Dalgarno, nel suo *Didascalocophus* (1680), aveva notato gli stessi aspetti: "The blind man learns his language by the by, and *aliud agens* [...]. The deaf man is confined to the circumstances of light, distance, posture of the body, both in himself and him he communicate with". Una persona sorda può sviluppare le proprie facoltà intellettive più di una cieca, perché "has greater advantages of acquiring real knowledge than the blind, because the eye has greater variety of objects than the ear" (1834, p. 118) e può osservare la gestualità coverbale, lo sguardo e tutti gli elementi di quella *dumb eloquence* condivisa con gli udenti.

Loquela, sive mavis Locutio, est actio hominis qui aerem, tam sonorum quam non sonorum, organis quibusdam [...] ita flectere et articulare potest, ut Voces, auditu prius perceptae et ope organorum istorum redditae, easdem in aliis, quas olim in se, ideas excitent.²⁶

Importante precisare che col sintagma *aer sonorus* Amman designa propriamente la voce: “Vox humana est aer, vitae caractere impraegnatus et sonorus, sive qui ita ad vocis organa inter expirandum allidit, *ut inde tremant*, absque tremulo autem hoc motu vox nulla generatur”.²⁷ Questi brevi passi mostrano come Amman conservi la traccia del modello tripartito di Aristotele: la voce non è semplice aria espiratoria, ma aria che si carica del tratto *sonorità* urtando contro le cartilagini della laringe. Non è nemmeno un semplice suono, perché è sempre connessa ad un’affezione (*cum affectu*): quando gli spiriti vitali vengono messi in movimento da un’affezione, essi attivano i nervi della laringe, che inizia a vibrare sonorizzando l’aria. In questo senso, quando ridiamo o piangiamo, la voce può dirsi “peculiarem quandam linguam, quam omnes gentes, nec Surdis exceptis, et loquuntur et intelligunt, quaeque, licet *partem nostri mere sensitivam spectet*”.²⁸ Si tratta tuttavia di una modulazione primaria, legata alla dimensione espressiva delle affezioni e attribuibile dunque anche ai sordi e agli animali. I livelli d’analisi mutuati dalla tradizione, si arricchiscono dunque di un quarto elemento, la “voce prima del linguaggio”,²⁹ che è collocato tra la voce semplice, spontanea e incontrollata, e la parola articolata.

Dal punto di vista della fisiologia della fonazione, è evidente come Amman, escludendo il ruolo della glottide, assuma una posizione assolutamente diversa rispetto a quella degli anatomisti.

3.1. La fonetica

Il primo tema, come era stato per Wallis, è la disambiguazione del significato del termine *litera*, del quale afferma di voler prendere in considerazione l’accezione fonetica di elemento articolatorio: “*Literae* igitur, non qua sunt *characteres* quidam, sed quatenus enunciantur,

²⁶ Amman 1700, p. 18.

²⁷ Amman 1692, p. 16.

²⁸ Amman 1700, p. 34.

²⁹ Cfr. Parret 2007.

sunt vox vel spiritus, diversimode ab organis, loquelaee destinatis, figuratus".³⁰

La categorizzazione avviene secondo l'organo implicato e il modo, che Amman definisce come la materia di cui le lettere sono costituite. Rispetto a quest'ultimo criterio vengono individuate tre classi: le vocali, che sono "vox diversa tantum oris apertura modificata"³¹ (non riconosce il ruolo della posizione della lingua nel cavo orale); le semivocali, così definite perché materiate di voce e pronunciabili ininterrottamente; le consonanti. Pur senza entrare nei dettagli, in queste riflessioni di Amman si possono evidenziare alcuni aspetti:

1) la comprensione del fatto che anche le consonanti possono essere pronunciate in modo sonoro;

2) il riconoscimento del fenomeno della coarticolazione, non solo nella singola parola, ma anche nel sintagma: Amman dice, per esempio, che se una parola termina in *n* e la successiva inizia per *b*, *p*, *g*, *k*, *c*, *q*, accade che, nel pronunciarla, "in scii, propter euphoniā, mutamus vel in *m*, si fuerit ante *b* vel *p*, si autem sequatur *g* vel *k*, pronunciamus *n* praecedentis verbi ac si unam cum illis syllabam constitueret".³²

3) le sue intuizioni rispetto alle consonanti definite *duplices*, cioè i fonemi che oggi chiamiamo 'affricati', articolati cioè in due fasi, la prima occlusiva seguita da una fase di frizione. Queste sono risolvibili, secondo Amman, nelle due consonanti semplici che le compongono e convinto dell'utilità che "vox vel spiritus simplex simplici quoque *charactere* exprimatur"³³ e viceversa, dice di non condividere gli interventi fatti dai grammatici sul sistema di scrittura latino, perché hanno soltanto reso meno trasparente il rapporto tra i suoni e i grafemi.

3.2. *Aures sunt in oculis*

Sostenendo la priorità del parlato rispetto allo scritto, Amman si preoccupa di strutturare un metodo che permetta, attraverso la vista e il tatto, la riattivazione di quella sinergia tra organo dell'udito e

³⁰ Amman 1692, p. 23.

³¹ Ivi, p. 62.

³² Amman 1700, p. 70.

³³ Amman 1692, p. 39.

apparato di fonazione preclusa ai sordi. Questi due sensi possono supplire alla deprivazione sensoriale, permettendo all'allievo di associare le posizioni articolatorie, visibili, e il tremore della laringe, percepibile attraverso il tocco della mano, all'*idea* connessa alla voce articolata, sia a livello delle singole unità articolatorie, sia a livello delle loro combinazioni. L'insistenza sulla dimensione astratta è effettivamente uno dei temi più interessanti del suo sistema teorico, perché sottolinea lo stretto legame tra linguaggio articolato e capacità cognitive umane. Sebbene l'uomo abbia perso la lingua perfetta, donatagli da Dio, la raffinatezza delle articolazioni e la complessità delle possibili combinazioni sono indice di un'altrettanto complessa e raffinata attività mentale, che opera sia sul piano dell'espressione sia su quello del contenuto.

Il medico tuttavia, nell'elaborare il proprio piano di lavoro, si concentra sul primo aspetto e in particolare sui singoli suoni. Il primo passo consiste dunque nel sollecitare l'allievo a riflettere consapevolmente, per mezzo della percezione tattile, sulla differenza tra voce controllata ed espirazione: se non comprende questa opposizione, non potrà proseguire nel *training*, perché incapace di discriminare, in produzione e in ricezione, le singole unità articolatorie. La vista viene invece integrata attraverso il ricorso allo specchio, dove i sordi possono vedere riflesse le posizioni articolatorie.

L'attenzione a questo tipo di esperienze è certamente un nodo cruciale nell'argomentazione di Amman, perché ne esplicita il criterio fondativo, cioè la supplenza sensoriale: il tatto e la vista possono sostituire l'udito nel processo di astrazione delle categorie fonetiche. A questo proposito, nel precisare che il riconoscimento della differenza tra voce e *spiritus* semplice è solo il primo passo verso l'apprendimento della parola, Amman arriva a sostenere che "falso communiter credi, *Surdos*, statim ac *auditus*, ipsis redderetur locuturos",³⁴ intendendo con 'udito' proprio la capacità acquisita, mediante i sensi sostitutivi, di emettere voce controllata. Questa distinzione non è infatti sufficiente: produrre suoni vocali non significa parlare, così come articolare con esattezza le singole lettere è solo il primo passo verso l'apprendimento della *loquela*: "qui enim loqui

³⁴ Amman 1700, p. 85.

discit, perinde est, ac si aliam quandam artem addisceret, longa namque consuetudine organa redduntur apta et ductilia; hinc peregrinas literas aliquando non nisi longo tempore rite pronunciamus”.³⁵

Un ruolo importante è assegnato alla dimensione scritta della lingua, il cui apprendimento è ritenuto possibile attivando il nesso cognitivo tra segno grafico e *idea* dell'elemento articolatorio: la forma astratta dell'espressione, generatasi nella mente attraverso le percezioni visive e tattili, una volta associata stabilmente alla *figura*, potrà essere rievocata ogni volta che l'allievo si troverà di fronte ad un testo scritto. La scrittura viene inoltre impiegata come strumento didattico per l'insegnamento della lettura labiale, attraverso lo stesso meccanismo di associazione.

Conclusa la parte dedicata al *training* fonetico, Amman concentra in un'unica pagina le strategie di insegnamento della grammatica. Si tratta di un elenco, senza indicazioni didattiche, in cui prima vengono i nomi, poi i verbi, gli avverbi e alcune congiunzioni; seguono le declinazioni, le coniugazioni e la sintassi.³⁶ Il trattato non presenta attività dedicate alla comprensione: ristabilire l'artificio della pronuncia avrebbe secondo Amman portato gli allievi allo sviluppo delle facoltà cognitive più generali e dunque all'automatico apprendimento dei contenuti linguistici.

Se a questo punto dell'iter i metodi proposti da Bonet e Wallis prevedevano il ricorso a una forma di comunicazione di tipo misto, vocale e gestuale, per interagire con gli allievi, Amman non solo non prende in considerazione il gesto, ma non dà nemmeno indicazioni su altre tecniche utili a dare una formazione più ampia, a fare in modo cioè che la competenza articolatoria potesse trasformarsi in competenza comunicativa.

4. Conclusioni

Vorremmo in conclusione sottolineare come la pianificazione delle tecniche didattiche, *mista* e *oralista*, risulti strettamente connessa alla

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Amman cita a questo punto le *Deliciae physico-mathematicae* di Swenterius, opera dalla quale trae uno strumento utile per l'insegnamento del tedesco, adattabile ad altre lingue, il *Quintuplex orbis*.

valutazione delle potenzialità cognitive attribuite alle due principali modalità espressive dell'uomo, fonico-acustica e visivo-gestuale. Wallis, pur prediligendo la prima, si mostra sensibile alla necessità di sostenere l'allievo sordo nel percorso di oralizzazione e ipotizza l'insegnamento della sola scrittura o il ricorso alla gestualità per stabilire un contatto comunicativo che sia indipendente dalla dimensione parlata. Questo approccio è tuttavia correlato, a nostro avviso, a una posizione convenzionalista, che prescinde dalla materia attraverso cui il pensiero viene espresso. Amman propone invece un metodo fondato su principi filosofico-linguistici radicalmente diversi: la vista e il tatto possono supplire al deficit uditivo permettendo all'allievo sordo di associare le posizioni articolatorie e il tremore della laringe agli elementi minimi dell'articolazione; unico compito dell'educatore è dunque fare in modo che l'alunno interiorizzi la natura articolata delle lingue vocali, astraendola attraverso percezioni che derivano da sensi diversi dal deficitario. Sebbene presuma una assoluta svalutazione della modalità gestuale, tale posizione sembra tuttavia attribuire un valore non semplicemente comunicativo al linguaggio verbale, sottolineandone la dimensione 'incarnata' e l'imprescindibile interrelazione con l'attività cognitiva.

Bibliografia

- Abercrombie, D., *William Holder and other 17th-Century phoneticians*, "Historiographia linguistica", 20, 1993, 2-3, pp. 309-330
- Albano Leoni, F.,-Maturi, P., *Manuale di fonetica*, Roma, NIS 1995
- Amman, J.K., *Surdus loquens, seu methodus qua, qui surdus natus est, loqui discere possit*, Amstelaedami, apud Henricum Wetstenicum 1692
- Amman, J.K., *Dissertatio de loquela*, Amstelaedami, apud Joannem Wolters 1700
- Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Utet 1971
- Aristotele, *De anima*, trad. it. a cura di G. Movia, Milano, Bompiani 2001
- Aristotele, *De generatione animalium*, in Aristotele 1971
- Aristotele, *Generation of animals*, with an English translation by A. L. Peck, London, William Heinemann LTD, Cambridge Mass., Harvard University press 1963
- Aristotele, *De partibus animalium*, in Aristotele 1971
- Aristotele, *Parts of animals*, with an English translation by A. L. Peck, London, William Heinemann LTD, Cambridge Mass., Harvard University press 1955
- Aristotele, *De sensu et sensibilibus*, in *Parva naturalia*, a cura di P. Cosenza, Napoli, Loffredo Editore 2013
- Aristotele, *Historia animalium*, in Aristotele 1971
- Aristotele, *Historia animalium*, 3 voll., with an English translation by A. L. Peck, London, William Heinemann LTD, Cambridge Mass., Harvard University press 1979
- Aristotele, *Politica*, in *Opere*, vol. IX, trad. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza 1983
- Aristotele, *Politics*, with an English translation by W. Rackham, Cambridge Mass., Harvard University press 2005

- Cohen, M., *Sensible words: Linguistic practice in England 1640-1785*, Baltimore, John Hopkins University press 1977
- Dalgarno, G., *Didascalocophus, or the deaf and dumb man's tutor*, 1680, in *The works of George Dalgarno*, presented to The Maitland Club by H. Cockburn and Th. Maitland, reprinted at Edinburgh 1834
- Fabrici d'Acquapendente, G., *De larynge, vocis instrumento*, 1600, in *Opera anatomica et physiologica*, Lipsiae, Sumptibus Johannis Friderici Gleditschii, Excudebat Christianus Goetius 1687, pp. 268-305
- Ferrein, A., *De la formation de la voix de l'homme*, 1741, in *Histoire de l'Académie royale des sciences. Année 1741*, Paris, De l'imprimerie royale 1744, pp. 409-432
- Fischer-Jørgensen, E., *Madsen Aarhus Jacob*, in *Encyclopedia of language and linguistics*, vol. V, Oxford-New York-Seoul-Tokyo, Pergamon press 1994, p. 2342
- Fusco, M.,-Tardella, M., *Sul rapporto tra grammata/arthroï e litterae/articuli: una riflessione sulla dimensione naturale dell'articolazione linguistica in Aristotele e Fabrici da Acquapendente*, "Blityri", 1, 2012, 1, pp. 53-72
- Gensini, S.,-Tardella, M., *Il linguaggio nell'uomo e negli altri animali: Fabrici d'Acquapendente tra medicina e filosofia*, in *Atti del convegno "Human nature"*, Roma, Villa Mirafiori, 3-5 ottobre 2013, in corso di stampa
- Isermann, M. M., *Letters, sounds and things: orthography, phonetics and metaphysics in Wilkins's essay (1668)*, "Historiographia linguistica", 34, 2007, 2-3, pp. 213-256
- Kemp, J.A., *Introduction to John Wallis, "Grammatica linguae Anglicanae" (1653)*, London, Longmans 1972, pp. 1-73
- Lo Piparo, F., *Aristotle: the material conditions of linguistic expressiveness*, "Versus", 50/51, 1988, pp. 83-102
- Lo Piparo, F., *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza 2003
- Parret, H., *Comunicare: la voce umana rispetto al suono animale, allo sguardo angelico e alla simulazione delle macchine*, in *Animali, angeli e macchine*, a cura di G. Manetti e A. Prato, Pisa, ETS 2007, pp. 183- 201
- Pennisi, A., *Le lingue mutole*, Roma, NIS 1994
- Wallis, J., *Grammatica linguae Anglicanae, cui praefigitur, De loquela sive sonorum formatione, tractatus grammatico-physicus*, Oxoniae, excudebat Leon. Lichfield Acad. typographus 1653
- Wallis, J., *A letter of Dr. John Wallis to Robert Boyle Esq, concerning the said Doctor's essay of teaching a person dumb and deaf to speak*, "Philosophical transactions", vol. V, 1670, pp. 1087-1099, published by The Royal Society [<http://www.jstor.org/stable/101583>]
- Wallis, J., *30 Dec 1661, Wallis, John to Boyle, Robert*, in *Correspondence of John Wallis (1616-1703)*, vol. II, ed. by P. Beeley and C. J. Scriba, Oxford, Oxford University press 2005, pp. 47-50

CECILIA GAZZERI

**SORDITÀ E LINGUE SEGNATE:
PRATICHE EDUCATIVE E RIFLESSIONI TEORICHE
NELLA PARIGI ILLUMINISTA**

1. *Parigi, 1751-1789*

L'interesse per le lingue gestuali dei sordi si manifestò in un tempo e in uno spazio precisi: la Parigi illuminista.¹ Suscitato dal convergere di diverse istanze proprie della seconda metà del XVIII sec. (una nuova visione dell'uomo e della natura, una concezione della filosofia come 'filantropia', l'importanza attribuita all'educazione e allo sviluppo dell'intelligenza), tale interesse trovò piena realizzazione nell'opera educativa dell'abate Charles-Michel de L'Épée, attivo a Parigi e lì morto poco dopo l'inizio della Rivoluzione francese, il 23 dicembre del 1789. Il metodo dell'abate, basato sull'intuizione di utilizzare i segni come tramite per l'insegnamento della lingua francese scritta, scaturì e trovò terreno fertile in questo preciso contesto.

Agli occhi dei filosofi illuministi, la comunicazione visivo-gestuale dei sordi appariva come un interessante banco di prova di teorie più generali su linguaggio e conoscenza, e come possibile indizio a favore dell'ipotesi di una origine gestuale del linguaggio umano. Nel 1751 Diderot pubblica la *Lettre sur les sourds et muets*, in cui afferma la possibilità che il linguaggio dei segni abbia un rapporto più diretto e immediato con la realtà sensibile che esso rappresenta, conferendo minore linearità al pensiero rispetto alle lingue vocali.² Rousseau, nel suo *Essai sur l'origine des langues* (1754-1761, pubblicato nel 1781) ribadisce la differenza tra gestualità e vocalità asserendo che i gesti sono più espressivi delle parole, perché più legati al dato sensibile e insieme più sintetici, in quanto capaci di significare più cose in un

¹ In questo contributo, dato il carattere di ricostruzione storica, si useranno indifferentemente le espressioni lingua/linguaggio dei gesti/segni e i termini sordomuti/sordi, in luogo di quelle oggi universalmente riconosciute dalla comunità scientifica (lingua dei segni; sordi).

² Cfr. Diderot 1751.

tempo minore.³ L'interesse per le origini del linguaggio e l'ipotesi di una sua genesi dalla gestualità avrebbero portato Condillac a seguire in incognito le lezioni dell'abate de L'Épée, e a ravvisare in esse un esempio vivente di *langage d'action*.

Da un punto di vista di 'teoria' del linguaggio, lo stesso abate de L'Épée non fu immune da una considerazione naturalista e universalista delle lingue gestuali:

Tout Sourd et Muet qu'on nous adresse, a déjà un langage qui lui est familier, et ce langage est d'autant plus expressif, que c'est celui de la nature même, et qui est commun à tous les hommes [...]. Ce sont les différentes impressions, qu'il a éprouvées au dedans de lui-même, qui lui ont fourni ce langage sans le secours de l'art. Or ce langage est le langage des signes.⁴

L'utopia di una lingua universale portò l'abate de L'Épée al punto di ipotizzare che con il tempo "le langage des signes", in quanto "langage de la nature même", potesse essere usato dagli udenti di diverse nazioni per comunicare tra loro. Una visione teoricamente e storicamente non corretta, e tuttavia significativa, se si guarda alla storia delle lingue dei segni e della loro rappresentazione: i gesti dei sordi sembravano avere, per la prima volta, qualcosa in più e non qualcosa in meno, rispetto alle parole degli udenti.

Fra istanze filosofiche naturalmente condizionate dal periodo storico e nuove teorie pedagogiche, il terreno era pronto: la comunicazione visivo-gestuale dei sordi era diventata visibile. L'Abbé de L'Épée così aprirà il suo libro: "Chapitre premier. Pourquoi voit-on aujourd'hui plus des Sourds et Muets qu'il n'en avoit paru jusqu'à présent?"⁵

2. L'osservazione e l'elaborazione del metodo

È lo stesso abate, dunque, a fornirci una testimonianza diretta del clima del periodo:

Depuis trente ans ou environ, vient-il au monde plus d'enfans sourds et muets, qu'il n'en naissoit auparavant? La ville de Paris en renferme un grand nombre. [...] Les Gazettes nationales et étrangères ayant rendu compte de ce qui s'étoit passé dans Paris, sous les yeux d'un nombre considérable de témoins distingués, les Leçons ordinaires des Sourds et Muets sont devenues en quelque sorte des Exercices

³ Cfr. Rousseau 1974.

⁴ L'Épée 1776, pp. 36-37.

⁵ Ivi, p.1.

continuels. On y voit tous les jours des Sçavans de différens pays, et des personnes de la plus haute qualité. Quelques-uns même de nos Princes les ont honorées de leur présence.⁶

La visibilità delle lingue gestuali fu il frutto di un altro atteggiamento tipicamente illuminista, che individuava nell'osservazione dei fatti e nella verifica empirica la base per elaborare delle teorie. Nuovamente, fu il clima culturale del periodo a rivelarsi fondamentale per la svolta che si verificò con l'abate de L'Épée; tuttavia, la buona sorte, o il caso, favorirono questa volta la possibilità stessa di osservare. La storia è nota: nel 1753, alla morte di padre Vanin, fu chiesto all'abate di proseguire nell'opera di educazione di due gemelle sorde. L'abate incontrò dunque non una, ma due persone sorde ed ebbe la possibilità di osservare gli scambi comunicativi che avvenivano tra le due sorelle e la capacità di intuire qualcosa di semplice quanto rivoluzionario: la possibilità di avvalersi dei gesti naturalmente elaborati dai sordi, come base per l'insegnamento della lingua francese scritta. Questa prima esperienza lo portò ad aprire, nel 1756, la prima istituzione educativa presso il proprio domicilio personale. In seguito, Luigi XVI, dopo avere assistito a una lezione dell'abate de L'Épée, gli concederà un locale per l'istruzione dei sordi: era nata la prima scuola pubblica per i sordomuti.

Scriverà l'abate nel 1776:

On veut donc l'instruire; et pour arriver à ce but, il s'agit de lui apprendre la langue Française. Quelle sera la méthode la plus courte et la plus facile? [...] En adoptant sa langue et l'astreignant aux règles d'une méthode sensible, ne pourrat-on pas facilement le conduire partout où l'on voudra? C'est en effet la route que nous suivons.⁷

Il metodo dell'abate de L'Épée era dunque fondato sull'uso dei gesti dei sordi per il lessico ("en adoptant sa langue"), e sull'introduzione di segni elaborati dall'abate stesso per esprimere gli elementi morfologici e grammaticali del francese (modi, tempi, genere, numero, distinzioni in classi di parole, etc.). Entrambe queste classi erano definite "segni metodici".

Il tentativo di adattare la lingua del sordo alla morfosintassi della lingua francese è stato spesso visto dai commentatori come la prova di un misconoscimento, da parte dell'abate de L'Épée, del valore

⁶ Ivi, p.1 e p. 5.

⁷ Ivi, pp. 37-38.

propriamente linguistico della comunicazione gestuale dei sordi. È importante a nostro avviso sottolineare invece il fatto che tale introduzione di segni dal valore morfologico e morfosintattico fu operata dall'abate con lo specifico obiettivo di insegnare ai sordi il francese, rendendo visivi gli elementi grammaticali di tale lingua. Ciò che è interessante soprattutto nel metodo dell'abate, infatti, non è tanto l'intuizione – seppur rivoluzionaria – di avvalersi dei gesti in luogo delle parole su un piano lessicale, quanto l'invenzione di un metodo per 'incarnare' la grammatica di una lingua vocale: la corporeità può veicolare non soltanto il lessico, ma anche l'apparato morfosintattico della lingua.

Una seconda precisazione, non meno importante, riguarda la valutazione che l'abate de L'Épée dava del metodo 'oralista', sviluppatosi a partire dal secolo XVII. Nel ricordare l'opera di uno dei suoi ideatori, il medico J.K. Amman⁸, l'abate scriveva: "L'unique moyen de les rendre totalement à la société est de leur apprendre à entendre des yeux et à s'exprimer de vive voix".⁹

Non vi è dunque, nelle intenzioni dell'abate de L'Épée, alcuna svalutazione del metodo oralista, il cui obiettivo (l'apprendimento e l'uso della parola articolata) è invece secondo l'abate non solo importante, ma necessario per una piena integrazione dei sordi nella società. Ciò che l'abate contesta è piuttosto la pedagogia linguistica che alcuni importanti proseguitori del metodo, a lui contemporanei, attuavano. In riferimento a Pereire¹⁰, l'abate osserva:

Le Monsieur Perreire, dit-il, divise son instruction en deux parties principales; la prononciation et l'intelligence. [...] et que sçauroient-ils [les Sourds et Muets]? Des mots dont ils n'auroient pas l'intelligence et quelques phrases des plus familières. [...] A l'aide de l'un ou de l'autre de ces deux alphabets manuels, on peut dicter à un Eleve (entendant et parlant ou sourd et muet, n'importe) un chapitre entier de la Bible dans une langue qu'il n'entend pas et qu'il n'entendra jamais. [...] Ce moyen, considéré en lui même, ne présente aucune idée, absolument aucune.¹¹

⁸ J.K. Amman, medico svizzero operante in Olanda, è autore del trattato *Surdus loquens* (1692).

⁹ L'Épée 1776, pp. 155-156.

¹⁰ J.R. Pereire, educatore di origini spagnole, fu attivo in Francia contemporaneamente all'abate de L'Épée e fu un convinto sostenitore del metodo orale.

¹¹ L'Épée 1776, pp. 22, 25, 28-29, 30.

3. *Corpo e linguaggio*

Nel metodo dell'abate de L'Épée, la centralità del rapporto tra corporeità e linguaggio assume quattro diverse declinazioni. Il corpo infatti:

1. è il primo oggetto di rappresentazione linguistica; sono proprio le parti del corpo a ricevere i primi nomi in lingua francese;

2. è origine della categoria grammaticale di persona, ciò che comporterà, a partire da elementi deittici, l'apprendimento da parte del sordo della prima distinzione grammaticale, quella di numero;

3. può essere usato in funzione linguistica, per così dire "linguisticizzato", per esprimere la grammatica della lingua francese, che diverrà così 'incorporata' e dunque visibile;

4. è alla base del primo lessico, della sua espansione e dell'espressione delle idee metafisiche.

Per quanto riguarda il primo punto, l'abate de L'Épée ci conduce, nel metodo del 1776, a ripercorrere lo schema della sua 'prima lezione':

Quatre ou cinq Sourds et Muets se saisissent du nouveau condisciple, et lui présentent des cartes, sur chacune desquelles est écrit le nom d'une des parties de notre corps. [...] En lui faisant mettre le bout de son doigt sur une des cartes, on lui montre en même temps son front et celui des autres, ou sa bouche et celle des autres, selon ce qui est écrit sur la carte. [...] Nous en voyons qui, dès le premier jour, en retiennent imperturbablement plus d'une vingtaine. Ce premier jeu est suivi d'un autre. Nous avons une espèce de petit bureau typographique: dans chacune des cases il y a une douzaine des cartes, et sur chacune d'elles une lettre de l'alphabet [...]. On présente au Sourd et Muet une des cartes, dont j'ai parlé dans l'article précédent. Si c'est la carte où est écrit "le front", on tire avec lui et on lui fait tirer un "f" de sa case, et la mettre sur la table, ensuite un "e", après cela un "r" et une "i", etc.¹²

In questo modo, a partire dall'elemento sensibile, l'abate de L'Épée insegna ai suoi allievi non soltanto un lessico di base, ma l'idea stessa che l'oggetto possa essere rappresentato tramite una parola scritta. Contemporaneamente, l'abate sente la necessità di introdurre da subito i primi elementi morfosintattici della lingua francese, affinché l'educazione linguistica dei sordi non si riduca al semplice apprendimento di una nomenclatura:

C'est ainsi que pour ne point faire perdre de temps au Sourd et Muet, nous avons avec lui, dès le premier jour, un langage qui signifie quelque chose.¹³

¹² Ivi, pp. 40-42.

¹³ Ivi, p. 100.

Jusqu'ici je ne suis entré pour rien dans son instruction; mais dès ce premier jour il ne s'en va pas sans que j'aie commencé à lui faire faire usage des signes méthodiques.¹⁴

La prima distinzione introdotta riguarda l'espressione della categoria di persona, illustrata dall'abate ai suoi allievi tramite l'esemplificazione della coniugazione del verbo *porter*. Per veicolare il significato lessicale del termine egli esegue l'azione di camminare portando sulla testa un libro. La distinzione pronominale si avvale del riferimento deittico, unitamente a un uso del corpo in funzione linguistica che coinvolge la direzione dello sguardo e la postura del busto e delle spalle.¹⁵ Ecco una sintesi delle pagine in cui l'abate de L'Épée illustra questa parte del metodo:

Je: Je mets l'index de ma main gauche sur le mot "je", et pendant ce même temps je me montre moi-même avec l'index de ma main droite, en m'en frappant moi-même sur ma poitrine: ensuite je mets le doigt de ma main gauche sur le mot "porte", et prenant le livre in-folio, je le porte [...].

Tu: Je reviens à la table, et pour faire entendre la seconde personne, je mets l'index de ma main gauche sur le mot "tu"; en même temps je porte l'index de ma main droite sur la poitrine du Sourd et Muet, en lui faisant observer que je le regarde [...].

Il: Il s'agit alors de la troisième personne du singulier. Je mets l'index de ma main gauche sur "il", et avec l'index de ma main droite je montre quelqu'un qui est à côté ou derrière moi, en faisant observer que je ne le regarde pas; je lui donne de même sans le regarder le Livre in-folio [...].

Nous: je porte l'index de ma main droite sur moi-même, et successivement sur tous ceux qui entourent la table [...].

Vous: je montre avec ma main droite la personne qui est à ma gauche, et successivement tous ceux qui entourent la table jusqu'au Sourd et Muet qui est à ma droite: mais au lieu de me montrer moi-même, je me retire à l'écart [...].

Ils: je le [le Sourd et Muet] retire: nous nous mettons tous deux à l'écart.¹⁶

Il corpo del soggetto enunciante è origine comune alle lingue vocali e alle lingue gestuali della categoria di persona, e ciò fa sì che: "Il [le Sourd et Muet] se reconnoît donc avec plaisir dans son ancien langage, et est très content de voir que le nôtre s'y accorde".¹⁷

L'intuizione più innovativa dell'abate de L'Épée fu quella di rendere visiva, attraverso la corporeità, la struttura morfosintattica della lingua francese. L'elaborazione di segni *ad hoc* per l'espressione di elementi grammaticali avvenne attraverso tre vie principali.

¹⁴ Ivi, p. 43.

¹⁵ Questi sono elementi fondamentali in qualsiasi lingua dei segni. Per una descrizione del loro funzionamento nella LIS (Lingua Italiana dei Segni), si veda Volterra 1987.

¹⁶ L'Épée 1776, pp. 95-99.

¹⁷ Ivi, pp. 46-47.

Un primo gruppo di segni metodici fu ricavato dall'abate dall'osservazione degli scambi comunicativi spontanei tra i sordi. In questo modo egli riconobbe, per esempio, la presenza dell'espressione del valore temporale dei verbi che così descrive: "S'agissoit-il de faire entendre qu'une action étoit passée? Il jettoit au hazard deux ou trois fois sa main droite du côté de son épaule: nous nous servons du même signe pour caractériser les temps passés d'un verbe".¹⁸

Il dettato avveniva dunque in questo modo: il maestro eseguiva il segno lessicale del verbo in questione seguito dal segno metodico grammaticale e il sordo scriveva il corrispondente verbo francese coniugato. Il gesto usato dai sordi per esprimere il passato venne inoltre adattato alle esigenze della lingua francese, modulandolo in vario modo in funzione della distinzione tra imperfetto, perfetto, piuccheperfetto, etc. Analoga operazione fu compiuta per l'espressione del valore futuro: in questo caso la mano del sordo, e quindi il segno metodico che l'abate de L'Épée ne ricavava, veniva portata in avanti. L'abate adottò così la "linea del tempo" usata dagli stessi sordi.¹⁹

In un secondo gruppo di casi, l'abate creò i segni metodici usando delle parti del corpo che per metafora o per similitudine indicavano l'aspetto grammaticale in questione. Questa soluzione venne adottata in particolare nei casi in cui la lingua dei segni era priva della classe di parole corrispondente. Esempio è il caso degli articoli, così descritto nel Metodo:

Nous faisons observer aux Sourds et Muets les jointures de nos doigts, de nos mains, du poignet, du coude, de l'épaule, etc. Nous écrivons ensuite sur la table que "le", "la", "les", "de", "du", "des", joignent les mots comme nos articles joignent nos os. Dès-lors le mouvement de l'index droit, qui s'étend et qui se replie en forme de crochet, devient le signe raisonné que nous donnons à tout article.²⁰

Nuovamente, è il corpo a fare da tramite per l'espressione dell'elemento funzionale, divenendo esso stesso luogo di articolazione linguistica. Alla similitudine fisica si affianca poi spesso il dato culturale; così, per esprimere il genere, l'abate ricorre ai tratti identificativi degli uomini e delle donne dell'epoca: "Nous en exprimons le genre en

¹⁸ Ivi, p. 49.

¹⁹ La cosiddetta 'linea del tempo', oggi riconosciuta in tutte le lingue dei segni "permette di collocare spazialmente i segni in punti più o meno prossimi che vanno da dietro le spalle fino a davanti al segnante e di specificare in tal modo la maggiore o minore prossimità di un evento nel passato o nel futuro" (Pizzuto 1987, p. 199).

²⁰ L'Épée 1776, pp. 60-61.

portant la main au chapeau pour l'article masculin 'le', et à l'oreille où se termine ordinairement la coëffure d'une personne du sexe pour l'article féminin 'la'".²¹

Vi è, infine, una terza categoria di segni, quelli inventati dall'abate per rendere visivo, sempre per estensione metaforica, il concetto sotteso all'elemento morfologico o sintattico da esprimere. La procedura è illustrata dall'abate de L'Épée in riferimento, per esempio, agli aggettivi e al modo condizionale:

Les noms adjectifs ne peuvent subsister seuls; ils sont faits pour s'appliquer sur d'autres, qui doivent nécessairement être exprimés ou sous-entendus. La main droite, qu'on porte et qu'on applique sur la main gauche, est le signe de ces noms.²²

Il voit à tout moment deux verbes qui sont joints par un "que"; on lui dit que ce "que" est comme le nœud qui les réunit; et faisant un double crochet des deux doigts, appellés "index", pour les attacher ensemble, ce signe devient la marque du conjonctif ou subjonctif.²³

La corporeità si fa, nel metodo dell'abate de L'Épée, veicolo del primo lessico e della struttura morfosintattica della lingua francese. L'ipotesi che una materia dell'espressione gestuale non fosse in grado di veicolare significati di tipo astratto fu una delle principali critiche mosse all'abate da alcuni dei sostenitori del metodo oralista puro, e ciò che, un secolo più tardi, portò all'esclusione delle lingue gestuali dalle scuole per sordomuti, decretata dal celebre Congresso di Milano del 1880.²⁴

L'abate dedica uno dei capitoli più significativi del suo metodo alla spiegazione di come insegnare il significato di queste parole. Forte è l'aggancio teorico alla filosofia linguistica di Condillac, per il quale le 'idee archetipe' altro non sono che una collezione di idee semplici, alle quali è possibile risalire attraverso l'analisi. Si legge, infatti, nell' *Essai sur l'origine des connaissances humaines*:

Non essendo queste nozioni [le idee archetipe] altro che collezioni di più idee semplici che abbiamo raccolto a nostra scelta, è evidente che abbiamo potuto formarle solo dopo avere già determinato, con nomi particolari, ciascuna delle idee semplici che vi abbiamo voluto far entrare.²⁵

²¹ Ivi, p. 61.

²² Ivi, p. 62.

²³ Ivi, p. 54.

²⁴ Per una disamina di questo periodo storico si rimanda a Gazzeri 2013, pp. 35-53.

²⁵ Condillac, 1746, pp. 271-272.

Allo stesso modo, scrive l'abate de l'Épée:

On nous demande tous les jours comment nous pouvons faire entendre à des Sourds et Muets toutes sortes de mots, et principalement ceux qui expriment des idées Métaphysiques. [...] Lorsqu'on les dit, et qu'ils ne sont pas entendus, c'est-à-dire, compris, on les explique de vive voix par d'autres mots: si ces derniers ne sont pas encore assez intelligibles, on en cherche d'autres qui le soient davantage. Avec les Sourds et Muets, c'est précisément la même opération qui se fait par écrit, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à des mots qui ont été cent et cent fois compris par signes, et qui répandent la lumière sur ce qui étoit obscur. Il est très-rare que je sois obligé d'en venir jusqu'à la seconde opération.²⁶

Anche la sfera semantica della lingua è dunque ricondotta, attraverso l'analisi, a radici corporee, ricollegandosi qui l'abate de L'Épée alla tradizione che dall'empirismo inglese di Locke al sensismo di Condillac aveva fatto del dato sensibile l'origine delle parole, anche delle più astratte. Afferma Condillac:

furono i bisogni a fornire agli uomini le prime occasioni di notare ciò che accadeva in loro stessi, e di esprimerlo con azioni e in seguito con nomi [...] ora i bisogni si riferivano unicamente al corpo. [...] Infine ci si contentò di avere trovato un rapporto qualunque tra un'azione dell'anima e un'azione del corpo, per dare lo stesso nome all'una e all'altra.²⁷

E proprio Condillac – come accennato – seguiva in incognito le lezioni dell'abate de L'Épée, attratto, immaginiamo, dalla messa in scena della gestualità come esempio vivente di *langage d'action*. In bilico tra filosofia della conoscenza e mito della lingua universale, le lingue dei segni erano dunque diventate visibili ed era iniziata l'educazione dei sordi “dans la langue qui leur est propre”.²⁸

Bibliografia

- Amman, J. K., *Surdus loquens, seu methodus qua, qui surdus natus est, loqui discere possit*, Amstelaedami, apud Henricum Wetsenicum 1692
- Condillac, E. B. de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, trad. it *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, a cura di L. Quattrocchi, Torino, Loescher Editore 1960
- Diderot, D., *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, [Paris ?], 1751
- Gazzeri, C., *Gesti, segni e parole nell'educazione dei sordi in Italia tra Otto e Novecento: un capitolo ai margini della storia dell'educazione linguistica italiana*, in *Tra linguistica e filosofia del linguaggio. La lezione di Tullio De*

²⁶ L'Épée 1776, pp. 77-78.

²⁷ Condillac 1960, p. 269 e p. 267.

²⁸ L'Épée, 1776, p. 36.

- Mauro*, a cura di F. Albano Leoni, S. Gensini, M.E. Piemontese, Roma-Bari, Laterza 2013, pp. 35-53
- L'Épée, Ch.-M. de, *Institution des sourds et muets par la voie des signes méthodiques*, Paris, chez Nyon l'ainé 1776
- Pizzuto, E., *Aspetti morfo-sintattici*, in Volterra 1987, pp. 179-209
- Rousseau, J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, 1754-1761, introduction et notes par A. Kremer-Marietti, Paris, Aubier Montaigne 1974
- Volterra, V. (a cura di), *La lingua italiana dei segni: la comunicazione visivo-gestuale dei sordi*, Bologna, il Mulino 1987

SEZIONE 3

IL LINGUAGGIO E LA FILOSOFIA: COSCIENZA, CONOSCENZA E SIMBOLI

CARLO BORGHERO

LINGUAGGIO, COSCIENZA E COMUNICAZIONE DEL SÉ

1. *Rapporti problematici*

Il tema della coscienza di sé e dell'identità personale è uno dei *topoi* ricorrenti nel dibattito filosofico contemporaneo, soprattutto di scuola analitica. Ma non sono mancati gli studi storici che hanno ricostruito un dibattito filosofico di lunga durata, fissando alcuni punti fermi. Stando alla *vulgata* tutto sarebbe abbastanza chiaro. La coscienza è una costruzione filosofica tardo-antica per azione congiunta della cultura neoplatonica e di quella cristiana. Il pensiero greco classico ignorava la dimensione di uno spazio interiore privilegiato che ha trovato invece la sua celebrazione in Plotino e in Agostino e si è poi prolungato nel Medioevo fino a raggiungere la sua massima espressione nell'età moderna, da Descartes a Hume come dice il sottotitolo della recente monografia di Udo Thiel dedicata appunto alla ricostruzione delle discussioni sei-settecentesche.¹ Anche nell'ambito degli studi letterari si è parlato di recente di un emergere della 'coscienza moderna' collocabile tra Montaigne e Shakespeare.² Se però ci accostiamo alle discussioni sulla coscienza di sé nel periodo che va da Descartes a metà del Settecento per cercare di cogliere la trama fine tessuta nei testi e nelle loro relazioni storiche, molto di ciò che alla *vulgata* appare acquisito si rivela incerto. Studiosi di Descartes e di Locke hanno rivendicato per i loro rispettivi autori, e conteso agli avversari, il primato della 'coscienza di sé', alimentando da anni una dotta disputa che non sembra destinata a concludersi presto. Ma c'è stato anche chi ha battuto altre piste, suggerendo inizi differenti della vicenda che ci interessa, negli ambienti del neoplatonismo inglese (in Ralph Cudworth o in Henry More), o risalendo all'elaborazione fatta da Tommaso d'Aquino o da Plotino. Questioni a prima vista molto specifiche, come quella concernente la traduzione fatta da Pierre Coste delle espressioni lockiane *self* e *consciousness*, si sono rivelate dense di implicazioni e

¹ Thiel 2011.

² Elrodt 2011.

hanno generato una già consistente bibliografia. Studi d'insieme hanno riesaminato in una prospettiva naturalistica l'intera tradizione della riflessione filosofica sull'identità personale, documentando il fallimento dell'orgoglioso tentativo dell'uomo di elevarsi al di sopra del resto del mondo animale,³ o hanno dato una lettura nuova della coscienza nella tradizione morale mettendola in relazione agli usi per giustificare l'*obiezione* di coscienza.⁴

Un quadro, dunque, per nulla semplice e che si complica ulteriormente se facciamo interagire il tema della coscienza di sé con quello del linguaggio, il cui ruolo appare innegabile sia per gli aspetti intersoggettivi della comunicazione del sé, sia per lo stesso processo grazie al quale la coscienza conosce e intende se stessa. Cercherò di mettere in luce alcuni di questi passaggi problematici che non saranno risolti facilmente dalla filosofia successiva, soprattutto in relazione alle nozioni e ai termini di *io*, *coscienza* e *persona*.

2. *Coscienza di sé e persona*

“Cosa sono io che penso?” La domanda che Descartes si pone una volta pervenuto al *cogito* contiene già la risposta. Io sono innanzitutto una *cosa*, e specificamente una cosa che pensa, cioè “una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole e inoltre immagina e sente”.⁵ Tutte queste modalità dell'io che pensa sono infatti *cogitationes*, ossia qualcosa che è in noi “in modo tale che ne siamo immediatamente coscienti”.⁶ Descartes individua così le due caratteristiche fondamentali dell'io: il suo essere una *res*, cioè una *sostanza*, e il suo esplicitarsi in una serie di modi dei quali l'io ha una *coscienza immediata*, senza bisogno di riferirsi ad altre sostanze o ai loro modi e neppure di un atto riflessivo del pensiero, distinto da quello con cui l'io intende le cose, come Descartes dice a Hobbes per rintuzzare l'obiezione di un processo all'infinito.⁷ Essendo per Descartes il tempo *discontinuo*, la sussistenza di questa sostanza nel tempo richiede una creazione continua da parte di Dio, ma la conservazione della mia *identità*

³ Martin-Barresi 2006.

⁴ Viano 2013.

⁵ Descartes 1642, p. 28.

⁶ Descartes 1642, p. 160 e Descartes 1644, p. 7.

⁷ Descartes 1642, p. 174-176.

personale attraverso il trascorrere del tempo non è costituita dalla persistenza della mia *coscienza*, cioè dalla consapevolezza che ho dei miei atti presenti o dal ricordo di quelli passati, bensì dal carattere *sostanziale* del mio *io*. La mia *mente* o *anima* esiste e continua ad esistere perché è una sostanza, perciò pensa sempre, anche se questo non significa che tutti i pensieri abbiano per me il medesimo grado di consapevolezza della riflessione intellettuale perché c'è una pluralità di operazioni (le vaghe sensazioni infantili, l'affettività profonda, gli appetiti, le emozioni, i sogni, le illusioni, etc.) rese oscure dal loro legame col corpo, tanto che si è potuto parlare di “gradi diversi di coscienza” e di “pensée subconsciente”, di “pensée somnolente”.⁸

La trasparenza dell'*io* a se stesso era anche una risposta alla frammentazione dell'*io* di cui aveva parlato Montaigne. Alla domanda ‘che cosa costituisce l'io?’ questi aveva risposto dipingendo l'io come un insieme instabile di percezioni e ricordi, preda dell'immaginazione e delle passioni: noi siamo fatti di pezzi ciascuno dei quali “faict son jeu”, recita una sua parte come se la vita fosse uno spettacolo teatrale nel quale l'io si frantuma in una miriade di personaggi.⁹ Ciò dà al soggetto un'apparenza proteiforme e lo rende inafferrabile agli altri come il mitico re di Macedonia Perseo, che andava vagando di vita in vita.¹⁰ Ecco perché bisogna diffidare di quegli autori che cercano di costruire con artifici la stabilità che manca alle vite degli altri, fissando un carattere per ciascun personaggio in modo da poterne spiegare più facilmente le azioni, come si fa con le maschere.¹¹ La vita come commedia è un *topos* ricorrente che giunge a Montaigne e a Descartes da Epitteto e Plotino. A metà del Seicento è Thomas Hobbes a ricordare l'etimologia della *persona* come *maschera* teatrale in una pagina del *Leviatano*: “una persona è la stessa cosa di un *attore*, sia sul palcoscenico sia nel comportamento sociale”. *In common conversation* (lat. *in foro*) dice Hobbes, a segnalare la stretta relazione esistente tra la persona, i suoi diversi ruoli e il linguaggio che usa e che la descrive.¹² Doveva saperne qualcosa Descartes, il quale aveva scelto per sé la divisa *larvatus prodeo*.

⁸ Rodis-Lewis 1950, p. 47.

⁹ Montaigne 1595, p. 357.

¹⁰ Montaigne 1595, p. 1124.

¹¹ Montaigne 1595, p. 351-352.

¹² Hobbes 1651, vol. II, pp. 244-245.

Parlando della *persona*, Montaigne intendeva riferirsi all'uomo in carne e ossa, non a un io immateriale come l'ego cartesiano. Ma la mia sostanza spirituale (la mia *mente* o *anima*) non esaurisce la totalità della mia *persona*, e non ho una coscienza chiara e distinta del mio essere *uomo*. Delle sensazioni, come delle inclinazioni e passioni e di tutto ciò che è mescolato col corpo, la mente ha un'idea confusa, e soltanto confusamente io posso avvertire i cambiamenti che intervengono nel mio corpo e influiscono sulla mia *persona*, e come questa appaia agli altri. Descartes lo scrive a Elisabetta in una lettera del 28 giugno 1643 e lo ripete l'anno dopo nei *Principia philosophiae*.¹³

Quando sposta l'accento dalla *distinzione* alla *unione* tra la mente e il corpo Descartes ha ben chiaro che la mente non è alloggiata nel suo corpo come potrebbe esserlo un pilota nel suo battello (*ut nauta adest navigio*).¹⁴ Lo aveva già detto nella 'favola razionale' raccontata nella quinta parte del *Discours de la méthode*: per poter avere sentimenti e appetiti "simili ai nostri" e comporre "un vero uomo", la mente deve essere strettamente congiunta col corpo e mescolata con esso, tanto da comporre col corpo una sola unità ("il ne suffit pas qu'elle [l'âme raisonnable] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire").¹⁵ Ciò rende *mio* il corpo cui sono unito e *mie* le inclinazioni e passioni di questo corpo per la mente che sono *io*. Dopo le *Meditationes* è un continuo aggiungere e precisare. Lo ribadisce nel dicembre 1641 scrivendo a Regius che l'uomo non è un *ens per accidens*, bensì un *ens per se*, un'unità reale e sostanziale.¹⁶ In due lettere a Elisabetta del maggio e giugno 1643 modifica la tipologia delle nature semplici, aggiungendo a quelle *puramente intellettuali* e *puramente materiali*, di cui aveva parlato nelle *Regulae ad directionem ingenii*, una terza classe di *nozioni primitive* che attengono all'interazione mente-corpo.¹⁷ L'anno dopo ne dà un elenco dettagliato nei *Principia philosophiae*, includendovi gli appetiti (della fame, della sete, etc.), le emozioni o patemi dell'animo che non consistono nel solo pensiero (ira, gioia, tristezza, amore, etc.), e infine "tutte le sensazioni, del dolore, del solletico, della luce e

¹³ Descartes 2009, p.1780, Descartes 1644, p. 22.

¹⁴ Descartes 1642, p. 102.

¹⁵ Descartes 1637, p. 59.

¹⁶ Descartes 2009, pp. 1546-1548; cfr. anche la *Risposta alle Obiezioni* di Arnauld sulle *Meditazioni* (Descartes 1642, p. 221-223).

¹⁷ Descartes 2009, pp. 1749-1751 e 1781-1783; Descartes 1701, pp. 419-420.

dei colori, dei suoni, degli odori, dei sapori, del calore, della durezza e di tutte le altre qualità tattili”.¹⁸ Nel luglio del 1648, quando ormai le *Passions de l'âme* sono state completate, confermerà ad Arnauld che l'interazione mente-corpo ce la manifesta quotidianamente “una certissima ed evidentissima esperienza”.¹⁹ Sicché si potrebbe persino chiamare “corporea” la mente, se con questo termine si volesse intendere “id quod participat de natura corporis”.²⁰ Una concessione che aprirà la strada all'interpretazione dell'anima come *anima sensitiva*, soltanto più perfezionata di quella degli animali. Sarebbe azzardato dire che il dualismo è messo a repentaglio, ma distinzione reale delle sostanze e interazione della mente col corpo vanno di pari passo e sono entrambe alla base del progetto di spiegare le passioni non come “oratore”, e neppure come “filosofo morale”, ma come “fisico”.²¹ Un compito del tutto nuovo, per il quale non sono di aiuto né gli antichi né i moderni, bensì l'osservazione degli animali grazie alla quale apprendiamo che anche il corpo si può addestrare. Nell'ultima opera di Descartes gli animali assurgono a un imprevisto ruolo di modello per il governo delle passioni.²² Ma già nell'ultima parte del *Discorso sul metodo* l'autore aveva affidato ai progressi della medicina la speranza di rendere gli uomini “più saggi e più abili” di quanto siano stati finora, tanto grande è la dipendenza della mente dal temperamento e dagli organi del corpo.²³ Nei suoi effetti la morale scientifica di Descartes “fisico” presenta non pochi punti di contatto con la cura dell'io di Montaigne.

3. La dissoluzione dell'io e la durezza del corpo

Com'è noto, la dottrina cartesiana dell'interazione mente-corpo non piacerà né a Spinoza né a Malebranche né a Leibniz, i quali pure salveranno il riferimento alla sostanza, che invece diventa ininfluyente in Locke. Questi non nega la dottrina della sostanza come soggetto di inerenza, ma ritiene che gli esseri esistenti siano individuati in

¹⁸ Descartes 1644, p. 23.

¹⁹ Descartes 2009, p. 2578.

²⁰ Descartes 2009, p. 2580.

²¹ Descartes 1649, p. 326.

²² Descartes 1649, p. 370.

²³ Descartes 1637, p. 62.

relazione a come li percepiamo nello spazio e nel tempo.²⁴ Il corpo è essenziale nel determinare l'identità di un uomo e chi sostiene il contrario non è in grado di spiegare come mai il pappagallo 'razionale' del principe di Nassau di cui parla William Temple sia stato considerato un pappagallo e non un uomo.²⁵ A identificare un uomo non è la sua sostanza di essere *razionale* bensì la sua forma o aspetto esteriore. Secondo Locke la questione dell'identità personale sembra aggrovigliata soltanto perché, invece di fare un'analisi accurata delle idee che entrano a costituire la nozione di *persona*, si tende a confonderla con nozioni del tutto diverse come quelle di *anima* o di *uomo*.²⁶ Una persona (*person*) è un essere intelligente, capace di ragionare e di riflettere e, grazie alla coscienza (*consciousness*), di pensare se stesso (*self*) come una stessa cosa che pensa in tempi e luoghi differenti. L'identità personale non è altro che questa *coscienza del sé* che accompagna tutte le nostre percezioni attuali e i nostri ricordi.

Tuttavia la soluzione psicologica del problema dell'identità personale non esime il filosofo inglese dal fare i conti con le dottrine metafisiche della sostanza, anche le più azzardate come quella della trasmigrazione delle anime cara ai platonici di Cambridge. Per Locke più sostanze potrebbero essere unite in una sola persona e più persone, con coscienze diverse, potrebbero essere unite in una stessa sostanza. Persino i pitagorici e i platonici, che professano la dottrina della pre-esistenza e fanno dipendere l'identità personale dalla sola anima, non pretendono che *persona* e *anima* coincidano e negano che l'anima mantenga la coscienza di ciò che ha fatto nello stato pre-esistente. Neppure quel tale che nella Londra di Locke era convinto di essere la reincarnazione dell'anima di Socrate pretendeva di essere *la stessa persona* di Socrate, cioè di condividere i ricordi e avere la stessa coscienza del filosofo ateniese. Perciò, a meno di non ipotizzare una condizione di silenzio protrattasi per secoli, l'anima deve avere cambiato varie identità personali, ciascuna delle quali cosciente dei suoi propri atti, e, cambiando corpo, non potrebbe costituire il medesimo uomo, perché il corpo contribuisce a formare

²⁴ Locke 1700, p. 330.

²⁵ Locke 1700, p. 333.

²⁶ Locke 1700, p. 332.

l'uomo e a determinare la persona.²⁷ D'altronde c'è un argomento risolutivo, già utilizzato da Spinoza, quello dell'amnesia. Nel caso di una perdita totale della memoria delle azioni passate, a giudizio di Locke la coscienza del malato non potrebbe estendersi al di là della sua condizione attuale e questi si troverebbe a dover ricominciare il racconto della propria vita a partire dalla nuova condizione. Avrebbe quindi una nuova identità personale che succede alla vecchia e la sostituisce nella medesima sostanza.²⁸

Leibniz accetta di confrontarsi con le invenzioni 'speculative' del filosofo inglese, per quanto bizzarre possano apparire. Perciò nei *Nouveaux essais* si avventura nei paesaggi fantastici delle fiabe, visita mondi abitati, frequenta animali razionali e uomini-scimmia, segue le vicende delle anime nelle loro incarnazioni in corpi di uomini e di bestie. Ne torna con la convinzione che Locke abbia ragione nel denunciare l'insufficienza della definizione aristotelica dell'uomo come *animale razionale* e che si possa renderla più soddisfacente aggiungendovi qualcosa di attinente alla figura e alla costituzione del corpo. Nondimeno, a permettere l'individuazione degli esseri non può essere il solo aspetto esteriore ma, in conformità ai "grandi principi della vera metafisica", occorre un "principio interno di distinzione"; questo solido principio metafisico deve essere una sostanza dotata di una vera e reale unità come, nel caso degli uomini, è l'anima, seppure ripensata nei termini del sistema vitalistico delle monadi.²⁹ È vero che, senza una connessione di ricordi, tra le diverse persone nelle quali alberga la medesima anima vi sarebbe un'identità di sostanza ma non abbastanza *identità morale* da farcele considerare *la stessa persona*; è però sufficiente ricorrere alle "percezioni insensibili", distinte dalle "appercezioni" che suppongono la coscienza, per dare conto dell'oblio in cui piomba l'anima.³⁰ Ciò consente di riproporre in una nuova veste la dottrina della trasmigrazione delle anime, che aveva autorevoli sostenitori a cominciare da Henry More.³¹ Locke esagera in paradossi perché, pur in mancanza di ricordi, si potrebbe ricostruire la propria storia ricorrendo alle testimonianze di altri e raggiungere una *certezza*

²⁷ Locke 1700, pp. 339-340.

²⁸ Locke 1700, p. 338, Spinoza 1677, p. 240.

²⁹ Leibniz 1765, pp. 230-232.

³⁰ Leibniz 1765, pp. 239-240.

³¹ Leibniz 1765, p. 233.

morale relativa alla propria persona che si estenda al periodo dimenticato. Si fa così anche per la conoscenza storica e d'altronde neppure un oblio completo sospenderebbe i miei diritti e doveri.³² È dunque indispensabile riconoscere, accanto all'identità fisica e reale (*identité physique et réelle*), una identità morale o personale (*identité morale ou personnelle*), senza la quale sarebbe impossibile parlare di responsabilità personale e attribuire castighi o ricompense in questo mondo come nella vita futura; ma, diversamente da quanto crede Locke, questa identità morale non potrebbe sussistere nell'ordine delle cose' in mancanza dell'identità reale, a meno di un intervento della potenza assoluta di Dio. Leibniz ammetteva che a individuare l'identità personale contribuisse anche il corpo e non solo l'anima, ma era difficile per lui accettare che la coscienza di sé e l'identità personale potessero essere separate dalla *sostanza* del sé.

A proposito dello scetticismo di Simon Foucher, Leibniz aveva ammesso che, "metafisicamente parlando", non è impossibile che vi sia "un sogno continuo e durevole come la vita di un uomo", e aveva concluso che, purché i fenomeni siano ben legati tra loro, "non importa che li si chiami sogni o no".³³ Il dubbio che aveva dato origine alle *Meditazioni* cartesiane sembra poter non approdare alla certezza del *cogito* e mantenerci sospesi in una vita sognata. Non saremmo anche noi il sogno di qualcun altro?

Scritta ai primi del Settecento, la pagina di Leibniz sarà nota soltanto nel 1765, cinque lustri dopo la pubblicazione del *Treatise of human nature* di David Hume che aveva dato consistenza filosofica a simili incubi. Per Hume non è più questione di contestare l'esistenza di una sostanza immateriale e la sua utilità per individuare l'identità personale. Noi non abbiamo alcuna idea di quell'*io* (*self*) di cui alcuni filosofi ci dicono che saremmo coscienti in ogni istante, perché non esiste alcuna impressione da cui questa idea possa derivare. Se cerco di indagare cosa sia l'*io* o la *persona* (*self or person*) non lo trovo mai senza una percezione, ma quando ho una percezione non trovo altro che questa sola percezione. Se le percezioni sono assenti scompare anche la mia *coscienza*. Soltanto qualche metafisico può continuare a immaginare un *io*, mentre "la mente è una sorta di teatro, dove diverse percezioni fanno successivamente la loro

³² Leibniz 1765, pp. 236-237 e 241.

³³ Leibniz 1765, p. 375.

apparizione, passano, ripassano, scivolano via e si mescolano in un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni".³⁴ Dunque l'identità personale che noi ascriviamo alla mente umana è un'identità fittizia, come lo è quella che attribuiamo ai vegetali, agli animali e alle cose, come prova l'esempio della nave di Teseo costantemente riparata o di una vecchia chiesa completamente ricostruita, che pure continuano a essere considerate le stesse di prima. Dove c'è solo una successione di oggetti in relazione, l'immaginazione finge una continuata esistenza delle nostre percezioni sensibili e assegna a esse un'identità per negarne l'interruzione, costruendo così la nozione di un'anima (*soul*), di un *io* (*self*), o di una *sostanza* (*substance*).³⁵ È questo un comportamento universale e inconsapevole della mente, grazie al quale noi *sentiamo* (*feel*) una "connessione o una determinazione del pensiero a passare da un oggetto a un altro".³⁶

Parallelamente alla dissoluzione dell'io, che trasforma la metafisica in una sorta di teatro di ombre, si era andata affermando la durezza del corpo. È come se il Descartes delle *Meditazioni* cedesse il posto a quello delle *Passioni*. Al pari dell'autore delle *Passions de l'âme*, Rousseau dichiara di considerarsi non un moralista ma un osservatore disincantato dell'uomo, non un 'fisico' come Descartes ma comunque "il botanico che descrive la pianta".³⁷ E anch'egli sa di avventurarsi lungo un cammino mai battuto da altri. Ma l'io ritratto da Rousseau nelle *Confessioni*, rievoca quello di Montaigne piuttosto che quello di Descartes, un *moi* dipinto in tutti i suoi aspetti, anche nella sua fisicità e nelle sue malattie.³⁸ Una rappresentazione drammatica che mette a nudo la coscienza con tutti i suoi contrasti e con la lacerazione tra *être* e *paraître* prodotta dalla dimensione sociale che nella visione cartesiana era il campo di manifestazione della *générosité*. Decisamente il linguaggio della coscienza non è più il monologo razionale dell'io che pensa le verità della metafisica e descrive scientificamente le passioni.

³⁴ Hume 1739-1740, p. 165.

³⁵ Hume 1739-1740, pp. 167-169.

³⁶ Hume 1739-1740, p. 400.

³⁷ Rousseau 1761-1762, p. 1120.

³⁸ Rousseau 1782, p. 5.

4. Le parole della coscienza

In che misura il linguaggio può dare conto della novità di una dottrina? “C’est moy que je peins”, “je suis moy-mesme la matière de mon livre” aveva detto Montaigne.³⁹ Quando rende per la prima volta pubblica la propria personale ricerca della verità, Descartes si riferisce all’io come soggetto e dunque si serve del nominativo: *je pense, je suis, je jugeai, je pouvais, je cherchais, j’étais, je n’étais point*. Ma quando parla dell’anima usa il pronome riflessivo sostantivato: “ce Moi, c’est-à-dire, l’Ame par laquelle je suis ce que je suis”.⁴⁰ In un celebre frammento in cui parla dell’io, Pascal si serve del termine *moi*. L’alta frequenza delle occorrenze del termine *je* nelle *Pensées* (753 contro le 109 di *moi*) impedisce di considerare priva di rilievo filosofico la scelta di Pascal. Secondo una nota analisi di Jean-Luc Marion e di Vincent Carraud questa scelta attiene specificamente al confronto con Descartes sul terreno della metafisica, alla ricerca di cosa sia veramente l’io sul quale si era interrogato l’autore delle *Meditazioni*: “Qu’est-ce que le moi?” si chiede Pascal (e non cartesianamente: “suis-je?”, “que suis-je?”, “Mais moi, qui suis-je?”; oppure “Mais qu’est-ce donc que je suis?”)⁴¹ e per rispondere immagina una pluralità di situazioni in cui qualcuno si riferisce a me (come passante occasionale per chi mi vede dalla finestra, come persona amata per la bellezza che il vaiolo può uccidere senza uccidere la persona, oppure per l’intelletto o la memoria, qualità che posso perdere “sans me perdre moi-même”) e conclude chiedendosi: “Où est donc ce moi, s’il n’est ni dans le corps ni dans l’âme?”; e come amare il corpo o l’anima, se non per queste qualità che non sono “ce qui fait le moi”, dal momento che sono destinate a venir meno?⁴²

Là dove sceglie di discutere l’*egologia* della metafisica cartesiana, Pascal cerca come oggetto quello che le *Meditazioni* affermavano come soggetto e in ciò, secondo Vincent Carraud, compie una duplice dislocazione teorica: 1) da oggetto di una ricerca metafisica il *moi* diviene l’oggetto introvabile di un amore impossibile; 2) l’unione cartesiana dell’anima e del corpo, costitutiva della

³⁹ Montaigne 1595, p. 27.

⁴⁰ Descartes 1637, p. 33.

⁴¹ Descartes 1647, pp. 21 e 22-23.

⁴² Pascal 1670, p. 1165 n. 306 (B. 323).

persona, viene revocata in dubbio e il *moi* diventa introvabile, perché è cercato fuori di quello che per Descartes era il suo luogo naturale (appunto l'unione col corpo), e dunque l'io è cercato fuori di sé, dove non può essere trovato. L'analisi pascaliana dell'io si traduce in un rovesciamento delle *Meditazioni*: l'io come principio primo manifesta la propria insufficienza a dare conto dell'esistenza individuale e il discorso metafisico incentrato sull'io come sostanza si rivela astratto e non pertinente per cogliere la concretezza dell'esistenza individuale: l'io è sostituito dal *moi* e dalla sua storia, e la via della conoscenza è soppiantata dal percorso verso l'amore per Gesù.⁴³

La concretezza dell'io, nella pienezza delle sue determinazioni individuali, e la necessità di trovare il linguaggio per dirla, era cercata anche da chi non aveva di mira un esito così marcatamente devoto. Nell'*Essay concerning human understanding* Locke si era servito dei termini *self* e *consciousness* resi da Pierre Coste, l'autore della fortunata traduzione francese cui si deve la diffusione europea del lockismo, rispettivamente con *soi*, *soi-même*, e *con-science*. Fin dalla prima edizione dell'*Essai philosophique* (1700) il traduttore scrive due note per dare ragione dei neologismi da lui conati. La questione è largamente nota, perlomeno agli specialisti. Per giustificare la prima scelta, Coste ricorre all'autorità di Pascal, cioè all'uso che questi faceva del *moi*, e la presenta come una scelta obbligata per esprimere il senso del testo lockiano: ha dovuto prendersi la medesima libertà che Locke si è preso nella sua propria lingua, dato che tutte le perifrasi possibili "avrebbero reso il discorso oscuro e forse del tutto inintelligibile" ("embarrasseroient le Discours et le rendroient peut-être tout-à-fait inintelligible").⁴⁴ Ma perché Coste cita Pascal? Nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, dove si confronta da vicino col testo di Locke, Leibniz si serve dei termini *moi*, *soi*, *soi-même*, senza dare alcuna giustificazione delle sue scelte linguistiche. D'altronde il termine *moi* era entrato nell'uso grazie agli *Essais* di Montaigne e al *Discours de la méthode* di Descartes ed era stato impiegato nella traduzione francese (1647) delle *Meditationes* cartesiane; sicché lo si può ritenere ormai accettato già prima dell'edizione delle *Pensées*. Questa prima annotazione linguistica di Coste resta dunque un po' incomprensibile e non meraviglia che

⁴³ Carraud 1992, pp. 315-327; ma cfr. anche Marion 1986, pp. 343-355.

⁴⁴ Locke-Coste 1700, p. 403 n.

Leibniz si serva del termine senza sottolineare il suo carattere di neologismo, ormai perduto.

La seconda annotazione di Coste, assai più ampia, concerne la decisione di rendere *consciousness* con il neologismo *con-science*. Coste fa corrispondere il termine inglese al latino *conscientia* (*si sumatur pro actu illo hominis quo sibi est conscius*), per il quale egli cita la testimonianza di Cicerone (*Epist. ad famil.*, lib. VI, epist. 4), anche se in verità il testo di Cicerone citato da Coste sembra fare riferimento più alla (buona) coscienza morale che all'autocoscienza dell'io e all'autoconsapevolezza di sé. Comunque in questa sorta di breve saggio filosofico-linguistico inserito in nota, Coste sviluppa tre considerazioni interessanti sul linguaggio filosofico, che forse non sarà inutile ricordare.

1) L'inglese *consciousness* potrebbe essere tradotto in francese coi termini *sentiment* o *conviction*, ma Locke fa dipendere l'"identità personale" proprio dall'atto dell'uomo *quo sibi est conscius*, sicché non è possibile tradurre con *sentiment* e Coste ha deciso di servirsi della parola *conscience*. Si è però preoccupato di farlo stampare in corsivo in modo che il lettore si ricordi di legare sempre a questo termine l'idea di un atto autoconsapevole.⁴⁵

2) Tuttavia, poiché in francese questo non è il significato ordinario del termine *conscience* (legato piuttosto, come in latino, alla coscienza morale), Coste ricorre all'espedito di scrivere il termine come due parole unite da un trattino (*con-science*) per rimarcare che con quest'uso egli attribuisce al termine un significato "che non gli è mai stato dato nella nostra lingua", confidando nella comprensione dei lettori per una soluzione che apparirebbe un abuso in un'opera non "di puro ragionamento", ma che può essere scusabile in un Discorso filosofico.⁴⁶

3) Dopo queste dotte discussioni, Coste precisa però che avrebbe potuto impiegare il termine *conscience* senza tante cerimonie "poiché uno dei nostri migliori scrittori, il famoso Padre Malebranche, non ha avuto difficoltà a servirsene in questo senso in più luoghi della *Recherche de la vérité*". Qui infatti Malebranche parla della maniera di conoscere l'anima "par conscience ou par sentiment intérieur", autorizzando quindi l'uso della parola *conscience* nel senso

⁴⁵ Locke-Coste 1700, p. 404 n.

⁴⁶ Locke-Coste 1700, p. 404 n.

in cui la impiega Coste.⁴⁷ In verità si tratta di un uso non privo di ambiguità perché in Malebranche l'equivalenza tra *conscience* e *sentiment intérieur* serviva a depotenziare la certezza conoscitiva della coscienza e a negare che questa fosse, come aveva detto Descartes, trasparente a se stessa.

Come è stato rilevato, il riferimento a questi passi di Malebranche è introdotto da Coste a partire dalla seconda edizione dell'*Essai philosophique* (1729), mentre nella prima il traduttore non faceva riferimento alla *Recherche de la vérité*, bensì alla Bibbia di Ginevra nella quale ci si serve del termine *conscience*, nel senso da lui impiegato, per rendere un passo delle *Lettere* di san Paolo (*Cor. I*, viii, 7).⁴⁸ Ciò ha creato qualche problema agli interpreti, considerata la difficoltà di credere che Coste non conoscesse prima del 1729 l'opera di Malebranche. Senza entrare nel dettaglio di questa discussione, merita però di essere segnalato che tutto quanto Coste dice al riguardo converge nel farci ritenere che nel primo trentennio del Settecento il termine *conscience* apparisse come un neologismo non ancora filosoficamente accreditato, cosa che invece non si può dire per i termini *soi* e *soi-même*.

Anche in questo caso, come per la citazione di Pascal, il riferimento a Malebranche occulta quello possibile a Descartes. I testi non mancavano neppure tra quelli disponibili quando Coste scriveva. Si capisce quindi la resistenza di alcuni critici ad accettare la tesi, che l'annotazione di Coste sembra accreditare, per cui la nozione di *coscienza* sarebbe stata introdotta nel linguaggio filosofico da Locke. Eppure, in questo caso gli usi linguistici di Leibniz sembrano convalidare la tesi di Coste. Infatti l'autore dei *Nouveaux essais*, che pure com'è noto lavora sulla traduzione di Coste, non fa propria la scelta del traduttore: quando deve riferirsi alla coscienza del sé preferisce coniare un altro termine (questo sì un vero neologismo, anche se destinato a non avere alcuna fortuna) e rende *consciousness* con *consciosité* (e talvolta: *conscientiosité*). Il che appunto conferma che la ricerca di un termine francese adeguato a

⁴⁷ Locke-Coste 1729, p. 260 n.; cfr. Malebranche 1674-1675 vol. I, pp. 448, 449, 451.

⁴⁸ Cfr. Coste 1700, p. 404 n.

esprimere la consapevolezza di sé poteva essere vista ai primi del Settecento come una questione linguistico-filosofica ancora aperta.⁴⁹

5. Linguaggio e corpo

Se il linguaggio dell'uomo non è quello dei pappagalli, aveva detto Descartes, è perché l'uomo è una sostanza razionale, un corpo-macchina nel quale Dio ha immesso un'anima immortale, mentre il pappagallo è una macchina naturale che, per quanto perfetta possa essere, è uscita dalle mani del Creatore senza che questi vi aggiungesse un'anima. Ciò che negli animali può sembrare pensiero e linguaggio è soltanto istinto e segno naturale del corpo, e si spiega con la fisiologia, che rende superflua una psicologia, sia essa animale o umana, perché quei comportamenti li ha anche la macchina-corpo dell'uomo. Dunque il linguaggio è una via di accesso all'essenza dell'uomo e, coerentemente con l'impianto dualistico della metafisica, esprime la logica naturale e comunica razionalmente le idee, liberate dai pregiudizi dell'infanzia e dalle distorsioni prodotte dalle emozioni. Questo linguaggio non potrebbe nascere da una presunta condizione 'animale' dell'uomo: è la lingua razionale di Adamo, creato adulto, ben diversa da quella che nell'età di Saturno sarebbe stata parlata da uomini e animali. Forse per questo, diversamente da quanto ha fatto per l'origine del mondo, Descartes non ha dato una 'favola del linguaggio', non ha cioè fornito una costruzione verosimile di come le lingue possano essersi formate.

Il razionalismo linguistico cartesiano proietta un'ombra lunga su tutto il Seicento, e lascia tracce non solo nel progetto leibniziano di una lingua universale, ma anche nel cognitivismo di Locke, per il quale gli usi del linguaggio sono soltanto due, "registrare i nostri pensieri" e "comunicarli ad altri" nel modo "più semplice e rapido", con ciò comunicando anche "la conoscenza delle cose".⁵⁰ Le parole sono "segni sensibili delle idee", scelti arbitrariamente con lo scopo di rendere note agli altri le idee che altrimenti sarebbero rimaste

⁴⁹ Cfr. Rodis Lewis 1950; Davies 1990; Poggi 2012; Palaia 2013a e Palaia 2013b; Lamarra 2013. Per l'origine cartesiana o lockiana del termine *coscienza*, cfr. Balibar 1998a e 1998b; Olivo 2005, p. 320 n. 2; Carraud 2010. Per gli sviluppi della discussione, cfr. Balibar 2013, Carraud 2013.

⁵⁰ Locke 1690, pp. 476 e 504.

'invisibili'.⁵¹ Come abbiamo visto a proposito del significato del termine *persona*, il problema fondamentale del linguaggio è per Locke quello della corrispondenza tra le idee e le parole.

Per eliminare le ambiguità connesse a questa relazione i dotti dell'accademia di Lagado avevano suggerito il rimedio di portarsi appresso sacchi pieni di oggetti da esibire nel corso della conversazione senza dover ricorrere ai nomi. Un rimedio radicale, con qualche complicazione per gli spiriti prolissi, a meno che non avessero sufficiente disponibilità di mezzi da farsi accompagnare da uno stuolo di servitori.⁵² Ma Swift non dice quali oggetti andrebbero messi nel sacco se volessimo parlare della coscienza. Neppure Berkeley si fida delle parole che spesso sono d'ostacolo per la scienza. Perciò la precisione filosofica del linguaggio non è dirimente e il vescovo anglicano suggerisce di servirsi delle idee "nude e crude", senza parole.⁵³ Ma come eludere la questione di fondo che va oltre la relazione tra idee e parole e investe la somiglianza tra le *percezioni* che due persone diverse hanno del medesimo oggetto?⁵⁴ Se è già difficile risolverla relativamente agli oggetti sarà impossibile farlo a proposito della coscienza di sé e dell'identità della persona, come prova l'esito humeano.

Il *linguaggio d'azione* che Condillac (e Rousseau) trovano in Warburton è una risposta all'insufficienza delle dottrine razionalistiche.⁵⁵ È questo, non la lingua di Adamo, il vero linguaggio originario. Gli storici del pensiero linguistico hanno giustamente insistito sulla svolta compiuta da Condillac, il cui progetto di una storia naturale e culturale del linguaggio, marca la distanza non solo da Descartes ma anche da Locke.⁵⁶ Già nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) Condillac opera una dislocazione esplicita della coscienza sul piano delle impressioni percettive, riducendola a percezione sensibile: la percezione e la coscienza devono essere considerate "una sola e identica operazione",⁵⁷ che chiamo con due nomi diversi a seconda che mi riferisca all'impressione nell'anima oppure al sentimento della sua presenza ("di ciò che accade in noi", dirà nel

⁵¹ Locke 1690, p. 405.

⁵² Swift 1726, pp. 185-186.

⁵³ Berkeley 1710, vol. II, p. 38.

⁵⁴ Berkeley 1713, vol. II, p. 247.

⁵⁵ Warburton 1744, Condillac 1746, Rousseau 1781.

⁵⁶ Aarsleff H. 1982 e 2006, Formigari 1990 e 2001, Rosiello 1967, Sgard 1982.

⁵⁷ Condillac 1746, p. 11.

Traité des sensations).⁵⁸ Da questo sentimento dipende la memoria della successione delle percezioni e dunque la mia identità personale.⁵⁹

Ciò comporta una revisione sostanziale sia della teoria della mente sia della teoria linguistica. I segni non vengono dopo le idee ma sono necessari per le operazioni dell'anima e non esistono operazioni mentali in cui la mente unisca e separi idee senza le parole,⁶⁰ come non esistono né riflessione né linguaggio senza la socialità, che sola consente di "collegare le idee a segni arbitrari".⁶¹ La bipolarità cartesiana è messa in discussione accostando le nozioni che l'intelletto coglie soltanto oscuramente a quelle che percepisce in maniera chiara e distinta (senza le passioni "l'intelligenza non potrebbe quasi esercitarsi").⁶² Ma anche categorie e usi linguistici del lockismo sono profondamente modificati: *immaginazione* e *riflessione* vengono svincolate dalla passività in cui le aveva relegate Locke e acquistano un ruolo attivo nel controllo delle operazioni inferiori della mente e nell'uso dei segni che le accompagnano. Com'è noto, il *Traité des sensations* (1754) approfondisce questa svolta, con l'ipotesi del grado zero della conoscenza e della genesi delle idee nella statua attraverso la mutua cooperazione dei sensi. Ora l'io si identifica con il "senso fondamentale" cioè con il tatto, che scopre la differenza tra il mio corpo e quelli esterni, consente di mettere ordine nelle idee strutturandole in relazione al modo in cui sensazioni e ricordi si succedono nella mente, e su questo ordine dell'io fonda l'ordine esterno delle cose.

È però significativo che questa svolta sia completata grazie a una ridefinizione della nozione dell'io e della funzione del linguaggio maturata nell'ambito del confronto, condotto nel *Traité des animaux* (1755), con la dottrina cartesiana dell'animale macchina e con l'ipotesi avanzata da Buffon sulla sensibilità animale. Buffon era arrivato a formulare l'ipotesi che le bestie avessero sensazioni meramente corporali per evitare di attribuire loro una sensibilità simile a quella dell'uomo, ma ciò ripristinava il meccanicismo cartesiano e introduceva una forma di sdoppiamento nell'unità della persona. L'io

⁵⁸ Condillac 1754, p. 309.

⁵⁹ Condillac 1746, pp. 13-14.

⁶⁰ Condillac 1746, p. 48.

⁶¹ Condillac 1746, p. 46.

⁶² Condillac 1746, p. 36.

avrebbe due differenti principi senzienti e ci sarebbero in ogni uomo due io (*deux moi*), ossia “due persone che, non avendo niente in comune nella maniera di sentire, non potrebbero avere alcun tipo di rapporto tra di loro”.⁶³ Per Condillac, invece, “se le bestie sentono, sentono come noi”, e io “non sento da un lato il mio corpo e dall’altro la mia anima, sento la mia anima nel mio corpo” e ho sempre coscienza delle mie sensazioni.⁶⁴ Perciò, se parto da qui, cioè dalla conoscenza del mio io, in base a ciò che sento posso giudicare “per analogia” le facoltà delle bestie.⁶⁵ Il risultato di quest’analisi è l’elaborazione di un unico modello epistemologico valido per gli animali e per l’uomo. Anche negli animali l’istinto non viene dalla natura ma dall’esperienza. È un frutto dell’anima che riferisce le impressioni al corpo e, con il ripetersi delle medesime operazioni in relazione agli stessi bisogni, contrae abitudini che si sedimentano fino a fare a meno della riflessione che le ha originate.⁶⁶ Tra gli uomini e le bestie la differenza è solo di grado: se le bestie hanno meno inventiva di noi è perché “sono più limitate nei loro bisogni” e non hanno i nostri stessi mezzi “per moltiplicare le idee”.⁶⁷

Ma in questo modo anche l’io di Condillac si sdoppia, seppure non in virtù di una dualità materiale-spirituale, meccanico-spontaneo, bensì per effetto della costituzione di un patrimonio di abitudini stratificate che accomuna uomini e animali. Istinto e ragione hanno un’origine comune nella riflessione anche se gli scopi delle loro rispettive operazioni divergono, cosicché in ogni uomo ci sono come due io (*deux moi*): “le moi d’habitude e le moi de réflexion”.⁶⁸ L’uomo è superiore agli animali perché ha un istinto (cioè una “disposizione per imparare a sentire”) assai più esteso di quello degli altri animali.⁶⁹ L’istinto è la sede della conoscenza preverbale dell’uomo, un fondo comune di idee relative soprattutto ai suoi bisogni.⁷⁰ Anche il linguaggio si radica su questa base istintiva che l’uomo ha in comune con gli animali per il linguaggio d’azione, ma che è pure specificamente umana perché soltanto la specie umana sviluppa il

⁶³ Condillac 1755, p. 342; cfr. Buffon 1749, vol. II, pp. 7, 442, 452.

⁶⁴ Condillac 1755, pp. 341 e 342.

⁶⁵ Condillac 1755, p. 339.

⁶⁶ Condillac 1755, p. 356-357.

⁶⁷ Condillac 1755, p. 358.

⁶⁸ Condillac 1755, p. 363.

⁶⁹ Condillac 1755, p. 364 e 365.

⁷⁰ Condillac 1755, p. 360.

linguaggio articolato. Alla base del linguaggio non c'è soltanto la natura spirituale dell'anima ma anche l'organizzazione del corpo.⁷¹ Diversamente dagli animali, l'uomo è capace di parola, come diceva Descartes, ma questa sua capacità si radica su quella fisiologia alla quale Descartes faceva ricorso quando doveva spiegare non la diversità, bensì l'identità dell'uomo con gli animali.

Bibliografia

- Aarsleff, H., *From Locke to Saussure. Essays on the study of language and intellectual history*, Minneapolis, University of Minnesota press 1982
- Aarsleff, H., *Philosophy of language*, in *The Cambridge history of Eighteenth-century philosophy*, ed. by K. Haakonssen, 2 voll., Cambridge, Cambridge University press 2006, vol. I, pp. 451-495
- Balibar, É., *Identité et différence. An essay concerning human understanding, II, xxvii, Of identity and diversity. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Éditions du Seuil 1998a.
- Balibar, É., *L'invention européenne de la conscience*, in *La conscience et ses troubles. Séminaire Jean-Louis Signoret*, éd. par B. Lechevalier, F. Eustache, F. Viader, Bruxelles, De Boeck et Larcier 1998b, pp. 169-192
- Balibar, É., *À propos de l'invention lockienne: conscience et identité personnelle*, in Palaia 2013a, pp. 19-34
- Berkeley G., *A treatise concerning the principles of human knowledge*, 1710, in *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop. 9 voll., London, Th. Nelson 1948-1957 (rist. Nelden, Kraus reprint 1979), vol. II, pp. 1-113
- Berkeley, G., *Three dialogues between Hylas and Philonous*, 1713, in *The works of George Berkeley*, cit., vol. II, pp. 147-263
- Buffon, G.-L. Leclerc de, *Histoire naturelle générale et particulière*, 15 voll., Paris, Imprimerie royale 1749-1767
- Carraud, V., *Pascal et la philosophie*, Paris, Puf 1992
- Carraud, V., *L'invention du moi*, Paris, Puf 2010, pp. 125-150
- Carraud, V., *La conscience inutile. Cogitatio et conscientia chez Descartes*, in Palaia 2013a, pp. 35-69
- Condillac, E. Bonnot de, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 1746, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. par G. Le Roy, 3 voll., Paris, Puf 1947-1951, vol. I, pp. 1-118
- Condillac, E. Bonnot de, *Traité des sensations*, 1754, in *Œuvres philosophiques*, cit., vol. I, pp. 219-335
- Condillac, E. Bonnot de, *Traité des animaux*, 1755, in *Œuvres philosophiques*, cit., vol. I, pp. 337-379
- Davies, C.G., *Conscience as consciousness. The idea of self-awareness in French philosophical writings from Descartes to Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation 1990
- Descartes, R., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus La Dioptrique, Les Météores et La Géométrie, qui sont les essais de cette Méthode*, 1637, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 13 voll., Paris, Cerf 1897-1913; 2^{ème} éd. revue par B. Rochot, P. Costabel, J. Beaudé e A. Gabbey, 12 voll., Paris, Vrin, 1964-1974 (rist. 11 voll. 1996), vol. VI

⁷¹ Condillac 1755, p. 361-362.

- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia* (2^a ed.), 1642, in *Œuvres de Descartes*, cit., vol. VII
- Descartes, R., *Principia philosophiae*, 1644, in *Œuvres de Descartes*, cit., vol. VIII, 1
- Descartes, R., *Les méditations métaphysiques de René Des-Cartes, touchant la première philosophie*, 1647, in *Œuvres de Descartes*, cit., vol. IX, 1, pp. 1-253
- Descartes, R., *Les passions de l'âme*, 1649, in *Œuvres de Descartes*, cit., vol. XI, pp. 291-497
- Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii*, 1701, in *Œuvres de Descartes*, cit., vol. X, pp. 349-482
- Descartes, R., *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con testo francese, latino e olandese a fronte, 2^a ed. ampliata, riveduta e corretta, Milano, Bompiani 2009
- Elrodt, R., *Montaigne et Shakespeare. L'émergence de la conscience moderne*, Paris, José Corti 2011
- Formigari, L., *L'esperienza e il segno. Filosofie del linguaggio tra Illuminismo e Restaurazione*, Roma, Editori Riuniti 1990
- Formigari, L. *Il linguaggio: storia delle teorie*, Roma-Bari, Laterza 2001, 2007²
- Hobbes, Th., *Leviathan*, 1651, ed. by N. Malcolm (testo inglese 1651 e latino 1668), 3 voll., in *The Clarendon edition of the works of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon 2012
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, 1739-1740, ed. by D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford - New York, Oxford University press 2000
- Lamarra, A., *Leibniz, Locke e l'idea moderna della coscienza di sé*, 2013, in Palaia 2013a, pp. 169-192
- Leibniz, G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1765, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften und von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin, Akademie-Verlag 1923 sgg., s. VI, *Philosophische Schriften*, vol. VI (1962), hrsg. von A. Robinet und H. Schepers
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding* (4^a ed.), 1700, ed. by P. H. Nidditch, in *The Clarendon edition of the works of John Locke*, Oxford, Clarendon 1975
- Locke-Coste, *Essai philosophique concernant l'entendement humain, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*, traduit de l'anglois de M. Locke par Pierre Coste, Amsterdam, H. Schelte 1700
- Locke-Coste, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 2^{ème} éd., Amsterdam, P. Mortier 1729
- Malebranche, N., *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, 1674-1675, éd. par G. Rodis-Lewis avec la collab. de P. Clair, in *Oeuvres complètes*, dir. par A. Robinet, 23 voll., Paris, Vrin 1958-1990, voll. I-III (1962-1964)
- Marion, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, Puf 1986
- Martin, R.,-Barresi, J., *The rise and fall of soul and self. An intellectual history of personal identity*, New York, Columbia University press 2006
- Montaigne, M. de, *Les essais*, 1595, éd. établie par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard 2007
- Olivo, G., *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Puf 2005
- Palaia, R., *Coscienza. Nella filosofia della prima modernità*, a cura di R. Palaia, Firenze, Leo S. Olscki 2013a
- Palaia R., *Problemi terminologici e semantici della moderna definizione di coscienza. Una introduzione*, 2013b, in Palaia 2013a, pp. 1-17
- Pascal, B., *Pensées*, 1670, in *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Paris, Gallimard 1954, pp. 1079-1345
- Poggi, D., *Lost and found in translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze, Leo S. Olschki 2012

- Rodis Lewis, G., *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Puf 1950, 1970²
- Rosiello, L., *Linguistica illuministica*, Bologna, Il Mulino 1967
- Rousseau, J.-J., *Mon portrait*, 1761-1762, texte établi et annoté par M. Raymond et B. Gagnebin, in *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard 1959-1995, vol. I, pp. 1120-1129
- Rousseau, J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, 1781, éd. par J. Starobinski, in *Œuvres complètes*, cit., vol. V, 1995, pp. 371-429
- Rousseau, J.-J., *Confessions*, 1782, texte établi et annoté par B. Gagnebin et M. Raymond, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, pp. 1-656.
- Sgard, J., *Condillac et les problèmes du langage*, textes recueillis par J. Sgard, Genève, Slatkine 1982
- Spinoza, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677, in *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, C. Winters, 1925 (rist. 1972, con l'aggiunta di un vol. V di *Supplementa*, 1987), vol. II, pp. 41-308
- Swift, J., *Gulliver's Travels*, 1726, ed. by H. Davis, intr. by H. Williams, Oxford, Blackwell 1965.
- Thiel, U., *The Early Modern subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University press 2011
- Viano, C.A., *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Torino, Bollati Boringhieri 2013
- Warburton, W., *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens, où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Égypte, et l'origine du culte des animaux*, 2 voll., Paris, Guérin 1744 (trad. parziale di *The divine legation of Moses*, 2 voll., London, Gyles 1738-1741)

CLAUDIO BUCCOLINI

DALLA LINGUA DIVINA ALLE VOCI MONDANE: L' *HARMONIE*
UNIVERSELLE DI MERSENNE

1. *Combinatoria e lingua artificiale: la physico-mathematica nel "paese dei romanzi"*

Nell'*Harmonie universelle* (1636),¹ Marin Mersenne propone l'ambizioso progetto di un linguaggio artificiale a base matematico-combinatoria le cui regole sono fondate sull'idea che sia possibile ricondurre al rigore della matematica la sintassi e la grammatica di una lingua razionale, precisa e semplice.² Tale concezione è legata a una più ampia riflessione epistemologica secondo la quale il rigore dimostrativo, la precisione e la semplicità della matematica permettono di conoscere e di studiare la fisica della produzione del suono, la fisiologia della produzione della parola, le relazioni che sussistono fra affetti, passioni dell'anima, voce e suono, e le regole della composizione oratoria e musicale. È questo il contenuto dei primi nove trattati dell'*Harmonie universelle* (i sette successivi sono dedicati alle tecniche musicali esecutive e compositive relative ai diversi strumenti musicali). Mersenne propone non soltanto un'idea di linguaggio universale artificiale, di armonia, di teoria del movimento e di fisica a base matematica, ma un'idea di intelletto, di conoscenza e di scienza fondata sull'integrazione fra esperienza sensibile e dimostrazioni logico-matematiche che caratterizza la sua *physico-mathematica*. Le dimostrazioni certe della matematica diventano uno strumento per conoscere e per disciplinare attraverso l'artificiale il naturale.³

¹ L'opera è suddivisa in diversi trattati con numerazione autonoma; il *Livre premier de la voix*, sarà indicato come *Voix*.

² Cfr. Marconi 1992, pp. 137-146; Eco 1996², pp. 152-155.

³ Nella terza proposizione del primo libro degli strumenti (*Determiner [...] si l'art peut perfectionner la nature, ou si la nature perfectionne l'art; et s'il faut iuger des choses artificielles par les naturelles*; p. 7) Mersenne riprende il dibattito che ha contrapposto Gioseffo Zarlino e Vincenzo Galilei (cfr. Palisca 1998), circa la superiorità dell'artificiale sul naturale. Secondo Mersenne l'arte, la tecnica permette di elaborare teoricamente una conoscenza che perfeziona il soggetto cui essa viene applicata, dunque la natura stessa: "Certes il me semble que l'art peut estre dit superieur à la nature ou surpasser la nature, lors qu'il donne quelque degré de perfection à un

La conoscenza degli oggetti naturali è riservata unicamente a chi li ha prodotti, all'autore della natura, in base al principio che conoscere sia fare. Riconosciuta l'impossibilità di pervenire alla conoscenza dell'essenza a partire dagli accidenti, perché la conoscenza è limitata alle sole caratteristiche esterne dei fenomeni, Mersenne, in linea con le nascenti filosofie meccanicistiche, fonda sulla possibilità di descrivere e conoscere matematicamente tali caratteristiche e le relazioni fra i fenomeni, una nuova idea di comprensione scientifica della realtà naturale. La matematica non è correlata alla consistenza ontologica del reale, non ne costituisce l'essenza, ma rende possibile averne una scienza sufficiente e certa, fino a permetterne, in alcuni casi, la riproduzione nell'artificiale. La conoscenza è attività produttiva, costruzione intellettuale degli oggetti, conosciuti mediante l'esperienza sensibile secondo le loro caratteristiche fisico-matematiche, e applicazione a essi di verità logico-matematiche, anch'esse prodotte dall'intelletto,⁴ mediante le quali stabilire nessi e leggi che rendono possibile, in via ipotetica (non in base alla conoscenza delle essenze), la conoscenza scientifica del reale. Artificiale e conoscenza scientifica di tipo logico-matematico sono entrambi prodotti dell'intelletto umano⁵ e ne potenziano reciprocamente le facoltà. Ciò emerge emblematicamente nel caso del linguaggio e nella discussione dell'ipotesi del linguaggio animale;

sujet, auquel elle ne le peut donner" (p. 9).

⁴ Quest'insistenza sul carattere produttivo dell'intelletto umano che 'fa' le verità della scienza e le verità della filosofia prima – tesi che torna anche nelle *Obiezioni* alle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes – è un punto di originalità del pensiero di Mersenne. La capacità di 'fare' proposizioni eternamente vere, ossia verità eterne logico-matematiche, non comporta la verità 'ontologica' della matematica (come nella riflessione cartesiana sulle verità eterne delle celebri lettere del 1630), ma quella epistemologica della possibilità di elaborare verità che risultano eterne ogni volta che l'intelletto le pensa ("istae veritates pendent ab intellectu solo, dum haec cogitat" AT, VII, 418), ossia conformi al principio di verità di cui l'intelletto umano partecipa. Nell'ottica del peculiare agostinismo di Mersenne, tale facoltà testimonia che l'uomo possiede uno spirito distinto dal corpo e dalla materia, eterno e incorruttibile quanto lo sono le verità che fa: "il est tres-certain que l'esprit a un estre distinct du corps et de la matiere [...] De là vient qu'il fait des propositions qui sont eternellement veritables, par exemple [...] que toutes les lignes tirees du centre du cercle à sa circonferance sont égales; que le diametre du quarré est incommensurable au costé dudit quarré; que le tout est plus grand que sa partie, et une infinité d'autres semblables propositions que l'esprit de l'homme connoist, ou peut connoistre parfaitement" (*Voix*, p. 80).

⁵ Mersenne 1985, pp. 299-300: "L'homme n'est pas capable de sçavoir la raison d'autre chose que de ce qu'il peut faire, ny d'autres sciences, que de celles, dont il fait luy-mesme les principes, comme l'on peut demonstrier en considerant les Mathematiques".

argomento affrontato insieme a molti altri nei voluminosi trattati dell'*Harmonie universelle* ma sul quale sembra utile soffermarsi a partire dalle stimolanti linee di ricerca indicate dagli studi di Stefano Gensini,⁶ che ha evidenziato come lungo il Seicento la centralità del tema cartesiano dell'animale-macchina nei dibattiti sul linguaggio e sull'“intelligenza” degli animali abbia eclissato le importanti ricerche del medico Girolamo Fabrici d'Aquapendente. Si tratta, infatti, di problemi che, compresa una variante della tesi dell'animale-macchina che precede la pubblicazione del *Discours de la méthode*, nell'*Harmonie universelle* vengono discussi proprio in relazione alle opere di Fabrici e da parte di uno dei principali interlocutori e diffusori della filosofia cartesiana. Mersenne evoca l'alternativa fra linguaggio naturale e linguaggio artificiale proprio per enucleare i punti di superiorità e di preferenza da accordare a quest'ultimo (“il n'est pas nécessaire qu'une langue soit naturelle pour estre la meilleure de toutes”; “les paroles sont artificielles”)⁷. Egli conduce la propria analisi a partire dallo studio dell'anatomia e del funzionamento dell'apparato fonatorio e vocale, della produzione della *voix* e della *parole*. In queste pagine si sviluppa un confronto con le tesi di Fabrici d'Aquapendente che lo porta a negare agli animali non soltanto un linguaggio in senso proprio, ma anche quelle embrionali facoltà cognitive che potrebbero in certa misura essere omogenee a quelle dell'uomo, anche se di grado inferiore. Tali facoltà vengono ricondotte all'intelletto logico-matematico che proprio nel linguaggio universale artificiale, elaborato a partire dal carattere convenzionale della parola, dall'esigenza di semplicità e di chiarezza, e mediante regole combinatorie, rivela tutte le sue potenzialità. È un'idea di intelletto e di mente che modifica il concetto scolastico di intelletto razionale (che non coglie più forme, nature, essenze), e rispetto al quale Mersenne stabilisce la differenza con i processi di animazione e con le funzioni cognitive che usando il linguaggio della ‘filosofia ordinaria’ (*Voix*, p. 1) attribuisce all'anima sensitiva.

Intento ad evidenziare le ‘infinite’ possibilità dell'uso logico-matematico della mente e del linguaggio (la possibilità di produrre dizioni ‘all'infinito’⁸ secondo regole combinatorie), Mersenne si

⁶ Cfr. Gensini-Fusco 2010; Gensini 2011. Su Fabrici d'Aquapendente si veda anche Tardella 2011.

⁷ *Voix*, p. 12.

⁸ Coumet 1975.

distacca dal tipo di approccio 'teologico' delle sue precedenti riflessioni sul linguaggio, incentrate su problemi legati alla 'lingua divina' usata nella creazione, alla lingua con la quale comunicano gli angeli, alla lingua di Adamo, alla lingua essenzialista dei cabalisti, al significato della condanna babelica.⁹ A partire dall'anatomia, dalla fisiologia e dalla fisica delle voci mondane – dall'uomo agli animali fino agli strumenti musicali – egli procede mediante il confronto con le ipotesi relative al linguaggio universale (*Voix*, propp. 12, 47, 48; ipotesi già discusse nello scambio epistolare del 1629 con Descartes),¹⁰ alla lingua matrice e ai primitivi (*Préface*, propp. 11, 47, 48), alla possibilità di linguaggi naturali (propp. 14, 50), all'influenza di fattori climatici e temperamentalmente nella produzione delle voci, delle parole e delle diverse lingue (propp. 7, 45, 46). L'idea di mente e di intelletto scientifico che va proponendo lo porta a equiparare esplicitamente il modello aristotelico fondato sulle facoltà superiori dell'anima sensitiva, la memoria, la previsione, il *discursus* di cui sono capaci gli animali, al modello cartesiano dell'animale-macchina, pur partendo da prospettive epistemologiche diverse da quelle del *Discours de la méthode* (che sarà pubblicato nell'anno successivo) e continuando a ritenere l'animale un organismo vivente e non un automa (prop. 52). La cartesiana 'meccanizzazione dell'anima sensitiva'¹¹ è per Mersenne un modello artificiale, un modo per rendere comprensibili scientificamente i fenomeni vitali; non corrisponde a una realtà ontologica, ma rende possibile una conoscenza scientifica certa e rigorosa. L'idea che le azioni degli animali possano essere considerate come il conseguirsi dei movimenti di un orologio secondo i pesi, le molle e i congegni che li regolano ("comme il est necessaire que les roües d'une horologe suivent le poids ou le ressort qui les tire")¹² non comporta che l'animale sia una macchina, come nella radicale proposta cartesiana, ma che sia possibile avere scienza dei processi e delle facoltà animali, anche di quelle condivise dall'uomo, in quanto è possibile averne una conoscenza ipotetico-artificiale, che

⁹ Sono i temi che Mersenne tratta nelle *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, sia nel primo volume pubblicato a Parigi nel 1623, sia nel secondo volume, non completato, i cui manoscritti preparatori sono conservati a Parigi, presso la Bibliothèque nationale. Alcuni di questi temi sono ripresi anche in *La vérité des sciences* (Parigi 1625).

¹⁰ AT, I, 76-82; cfr. Rossi 2000, pp. 255-257; Eco 1996, pp. 233-235.

¹¹ Cfr. Hatfield 2012.

¹² *Voix*, p. 79; sulla questione sia permesso rinviare a Buccolini 2014, pp. 301-307.

permetta pur senza conoscerli nella loro essenza, di riprodurli in forma meccanica, a partire dalle loro caratteristiche fisico-matematiche, come avviene negli automi. Fin dalle righe della prefazione al lettore del *Livre de la voix*, lo studio delle possibilità della combinatoria matematica e di un 'linguaggio artificiale' si congiunge con lo studio della possibilità di integrare o perfezionare il naturale, produzione divina, con l'artificiale, produzione della volontà, dell'ingegno e della tecnica umana.¹³ La scienza fisico-matematica dell'anatomia e della fisiologia della parola e del suono permettono di ipotizzare la realizzazione non solo di un linguaggio ma anche di una 'lingua artificiale', un raffinato artefatto che, riproducendo le caratteristiche dell'organo naturale, permetta di parlare anche nei casi di malformazioni o incidenti:

L'on peut faire une langue artificielle, pour reparer le defaut de la naturelle qui est coupée, comme l'on use de dents d'argent, ou d'ivoire, et cetera.[...] Si l'on avoit trouvé l'art d'attacher une langue artificielle à l'os hyoide sur lequel la langue est appuyee, l'on pourroit suppleer au defaut de la langue naturelle, comme l'on fait à celuy des dents et du nez.¹⁴

Simili artefatti sarebbero naturalmente applicabili anche ad automi che potrebbero formare non delle 'parole', per le quali occorre un'intenzione e una volontà di significare, ma delle 'voci': "quoy qu'il y ait peut-estre moyen de faire une langue artificielle pour former la voix dans les automates" (p. 54). Medici e chirurghi potrebbero inoltre realizzare, a fini medici, anche mascelle artificiali (p. 46). Certo Mersenne, diversamente da quando parla del linguaggio universale, per il quale elabora le tecniche combinatorie necessarie, non precisa come si debbano realizzare tali artefatti (non soltanto automi ma organi artificiali da sostituire a quelli naturali); non sta insomma proponendo progetti concreti ma sta genericamente indicando la possibilità di svilupparli. Mediante questi esempi è possibile tuttavia cogliere quanto nella sua riflessione questioni propriamente linguistiche siano abordate nel quadro di più ampie idee della scienza, della mente, e della stessa tecnica, che si collocano in modo originale nel panorama della prima modernità e in cui confluiscono al tempo stesso il distacco dalla conoscenza di tipo essenzialista, un

¹³ Cfr. *Voix*, pp. 12 e 65: "les paroles sont artificielles, elles dépendent de l'imagination et de la volonté d'un chacun"; "il faut voir si l'art et l'esprit des hommes peut inventer la meilleure langue de toutes les possibles".

¹⁴ *Voix*, *Préface*, p. 78.

razionalismo a base logico-matematica, l'ideale di nuovi modelli di integrazione fra conoscenza ipotetica, tecnica e natura. Certamente seguire il filo delle argomentazioni di Mersenne nella sua ponderosa opera è faticoso: le continue digressioni, il modo di procedere accumulando argomenti e tesi, mescolando controversie filosofiche ed esperienze curiose, proponendo spunti o intuizioni non sviluppate accanto a osservazioni pratiche o a dibattiti teologici, dilata i testi a scapito della linearità espositiva e argomentativa. Tuttavia la proposta di un linguaggio artificiale, di una musica, di una poesia e di un'oratoria 'matematizzabili' in cui si dilata a dismisura quell'idea di lingua universale che già nel 1629 Descartes aveva bollato come adatta a proporsi se il mondo fosse un "paradiso terrestre" o "nel paese dei romanzi",¹⁵ costituisce un plesso di idee originali al quale sembra utile porre attenzione ampliando le linee di ricerca indicate nelle ormai classiche osservazioni di E. Knobloch, che sottolineava l'importanza e la sotterranea influenza della combinatoria mersenniana nella tradizione che giunge fino all'*Ars conjectandi* di Jakob Bernoulli (pubblicata nel 1713). Sarebbe necessario guardare al complesso della proposta scientifica di Mersenne e valutarne la portata epistemologica evitando di ricondurla al solo valore di documento della ricchezza e delle diversità della cultura di un'epoca – che egli conosce anche negli autori e nelle opere più singolari e minute – e considerando invece come una filosofia meno incisiva e a prima vista meno audace dal punto di vista dello scontro con l'ortodossia scolastica rispetto a quelle di Galilei o di Descartes, elabori nondimeno originali e radicali concezioni dello statuto ipotetico-artificiale e logico-matematico non solo del linguaggio e della scienza ma anche dell'intelletto.

2. Linguaggio artificiale contro linguaggio naturale: il caso degli animali

Nell'*Harmonie universelle*, contrapponendo linguaggio naturale e linguaggio artificiale Mersenne elabora nella forma più radicale e a

¹⁵ AT, I, 82: "Mais n'espérez pas de la voir [*scil.* la langue universelle] jamais en usage; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudroit que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans".

volte con sostanziali modifiche, tesi esposte in maniera più larvale e mediata nelle opere degli anni Venti. La lingua migliore sarebbe quella le cui dizioni avessero un significato naturale, ossia fossero tali che la sola pronuncia potesse comunicare i pensieri (e della pronuncia egli considera anche aspetti 'musicali' come l'intonazione, l'altezza, il ritmo della voce e così via, non soltanto la combinazione di eventuali segni naturali che rappresentassero le parole, come i caratteri usati nelle lingue divine). In tali condizioni si avrebbe una comunicazione immediata, come è ritenuta essere quella angelica. Ma il suono delle parole non dipende direttamente dalla natura o dalle proprietà delle cose. Suoni e movimenti (ossia i processi fisiologici e acustici della fonazione) non costituiscono "caratteri attaccati alle cose" che rappresentano; sono gli uomini a stabilire per convenzione di attribuire loro determinati significati (*Voix*, p. 65). E il carattere arbitrario va riconosciuto alla stessa lingua di Adamo in cui sia le lettere e le sillabe sia le loro pronunce erano 'indifferenti' al significato. Basta esaminare l'ebraico o il caldeo, lingue ritenute di derivazione adamitica, per riconoscerne il carattere arbitrario e convenzionale. La pretesa priorità dell'ebraico biblico potrebbe derivare unicamente dal fatto che fosse una lingua composta di poche dizioni e dunque certamente 'semplice' (come 'semplici' erano i popoli che la usavano) ma non chiara, in cui medesime parole "vaghe e generali" venivano usate per indicare cose diverse (p. 74). Posta l'impossibilità della lingua naturale e rivista al ribasso l'idea della priorità di una lingua di possibile derivazione divina o adamitica, la lingua migliore può essere quella inventata dall'arte e dall'ingegno dell'uomo per esprimere le nozioni mentali nel modo più breve e chiaro (p. 65); una lingua artificiale fondata sulla volontà e sull'istituzione degli uomini, ricavata in base a tecniche combinatorie che permettono di utilizzare le parole con il minor numero di lettere possibile. Ciò che interessa a Mersenne, infatti, riguardo alla lingua matrice o ai primitivi non sono gli aspetti comparativo o storico linguistici,¹⁶ ma la possibilità logica di fondare su un numero circoscritto di sequenze sillabiche semplici (di 2, 3, 4, 5 lettere come quelle studiate da Simon Stevin nella *Cosmographia*, 1608),¹⁷ la base

¹⁶ *Voix*, p. 11: "il nous seroit tres-difficile, et peut estre impossible d'expliquer le progrez des langues".

¹⁷ Mersenne nel *Livre de la voix*, utilizza l'edizione francese di Stevin (1634), tradotta

di un linguaggio che possa essere sviluppato mediante procedimenti controllabili e razionali di tipo matematico combinatorio ordinati al principio di economia.

Alla natura, ai climi che influenzano i temperamenti, alle circostanze storiche dei contatti fra diversi popoli, possono essere ricondotti fattori che incidono solo in parte molto limitata sullo sviluppo delle diverse lingue che sono invece frutto dell'istituzione e della "coustume" (p. 61). Proprio perché il linguaggio è frutto di arbitrio, di convenzione, della volontà e dell'ingegno dell'uomo, esso va disciplinato tenendo conto di procedimenti logico-matematici, va ripulito dai fattori di contaminazione ambientale e storica in base all'esigenza prioritaria di una lingua che permetta la comunicazione scientifica, una lingua dei dotti. Il "paese dei romanzi", il "paradiso terrestre" di Mersenne è quello in cui si parla chiaramente e semplicemente una lingua unica, artificiale e precisa mediante la quale si comunicano conoscenze scientifiche. Poco importa, tornando alle critiche di Descartes nella lettera del 20 novembre 1629, che i "paysans" non la impiegherebbero. La pluralità delle lingue rimane una condanna babelica perché nello studiarle si sciupa il tempo che dovrebbe essere dedicato alla scienza:

Ce qui a commencé à la confusion de la tour de Babel avec une grande perte des sciences, car s'il n'y avait qu'une langue au monde, on s'entrecommuniquerait, plus facilement les sciences, et on emploierait tout le temps à les apprendre, qu'on passe à étudier aux langues étrangères.¹⁸

Sulla questione cartesiana dell'ordine delle idee – partire da quelle più semplici, delle quali si compone tutto quel che si pensa (AT, I, 81) – che un linguaggio perfetto dovrebbe rispecchiare, Mersenne non si sofferma; anzi nell'*Harmonie universelle* declina la questione dell'ordine in senso teologico, al di fuori del criterio della semplicità. Si limita a ricordare velocemente che le prime dieci lettere o caratteri di un linguaggio perfetto dovrebbero indicare le perfezioni divine (*Voix, Préface*). Ammette che la lingua artificiale che ipotizza sarebbe la

dal matematico A. Girard. Stevin propone un linguaggio semplice e preciso, ricavato dalla comparazione fra i primitivi monosillabici del fiammingo, del greco e del latino, le cui parole essendo "brevi e certe" sono le più adatte alle scienze, in primo luogo alla matematica. La proposta di tale lingua è per Stevin – e diversamente da Mersenne – parte del progetto di rinnovare un'antica età dell'oro delle scienze, il "secolo saggio" contrapposto al successivo "secolo barbaro" (Stevin 1634, lib. I).

¹⁸ Mersenne 1625, p. 72.

migliore delle lingue possibili se nel concordare le parole con i significati fosse possibile conoscere l'ordine delle idee che Dio ha di tutte le cose (p. 13), ma tale possibilità viene di fatto esclusa proprio dalla concezione della conoscenza e del linguaggio che egli va proponendo. In un linguaggio artificiale a base combinatoria emergono non le connessioni con l'ordine delle idee divine, ma le potenzialità 'infinite' delle facoltà logico-matematiche dell'intelletto umano, vero e proprio correlato del potere creativo divino. Le possibilità delle combinazioni consentirebbero non soltanto di dare un nome diverso a ogni capello, a ogni filo d'erba (basterebbe proseguire con le combinazioni, come in una serie numerica), ma di elaborare sempre nuove dizioni all'infinito per indicare i sempre nuovi individui che, all'infinito, Dio potrebbe creare:

Et si l'on dit que Dieu peut tousiours produire de nouveaux individus iusques à l'infini, dont le nombre surpassera celuy desdites dictions, ie di semblablement que l'on peut tousiours aiouster de nouvelles dictions en augmentant le nombre de leurs lettres.¹⁹

L'esaltazione iperbolica dell'idea del linguaggio artificiale raggiunge vertici teologici, ma quel che importa sottolineare è quanto l'idea di linguaggio a base matematica sia legata sul piano epistemologico a quella di intelletto logico-matematico. Sono idee che incidono profondamente sulla discussione delle tesi relative al linguaggio degli animali, aggiornate, rispetto ai testi mersenniani degli anni precedenti, alle idee di Fabrici d'Aquapendente.²⁰ Mersenne identifica nella capacità di elaborare tale linguaggio un discrimine di tipo non ontologico ma cognitivo fra uomo e animale.

Esclusa, infatti, la possibilità di linguaggi naturali, Mersenne studia le voci, semplici o articolate, che possono essere ritenute naturali, come quelle che esprimono le passioni negli uomini e quelle degli animali. Gli animali, per esempio gli uccelli parlanti, producono 'voci' articolate ma non parole, per le quali è necessaria "l'intenzione di significare" (pp. 7; 11). La *voix* infatti anche se articolata rappresenta soltanto la 'materia' del parlare; la 'forma' è conferita dalla 'parole', che appartiene solamente all'uomo (prop. 9). Sono tesi opposte a quelle di Fabrici, il quale afferma appunto che la *vox*

¹⁹ *Voix*, p. 73; cfr. Coumet 1975.

²⁰ Mersenne cita esplicitamente e utilizza nel *Livre de la Voix*, sia il *De brutorum loquela* (in particolare prop. 39, p. 51) sia il *De locutione* (in particolare prop. 43, pp. 56-59), sia anche il *De laringe* (in particolare prop. 39, pp. 49-53).

costituisce la materia del parlare cui l'articolazione conferisce la forma rendendola *loquela*.²¹ Secondo Fabrici, allo stesso modo in cui gli uomini con la parola esprimono l'affezione dell'anima, così gli animali prima ricevono e 'pensano' nell'anima ("in anima afficiuntur, atque cogitant") le affezioni, e subito dopo mediante la voce le esprimono.²² In questa attribuzione agli animali di forme di elaborazione di 'pensiero' connesse all'immaginazione ("cogitant") si coglie con chiarezza la finalità dell'opera di Fabrici che Mersenne respinge. Per l'autore dell'*Harmonie universelle*, le 'voci' emesse dagli animali non sono volontarie e non esprimono un'intenzione di significare, ma seguono le affezioni e le passioni in maniera necessitata: "leur appetit sensitif estant échauffé par l'impression de l'imagination, commande necessairement à la faculté motrice de mouvoir les parties qui sont necessaires à la voix" (p.10). Le voci articolate costituiscono non un linguaggio ma una forma minore e rudimentale di comunicazione e di espressione, scevra da implicazioni cognitive: uno "jargon". Inoltre il fatto che supposta l'identità delle passioni che esprimono (tristezza, paura, desiderio e così via) le 'voci naturali' che le esprimono siano diverse a seconda delle specie animali, dimostra che esse siano non naturali, ma altrettanto arbitrarie delle parole. La connessione necessaria fra segno, suono e significato – requisito di un linguaggio naturale – è limitata all'interno di ciascuna specie e nelle medesime circostanze, alla produzione di una determinata voce articolata. Tali voci vengono a essere 'naturali' in quanto risultano le più facili da emettere (p. 14), ma esse sono altrettanto "indifferenti" per significare le passioni di quanto lo siano le parole per significare i concetti (*ibidem*), e negli uomini conservano comunque un carattere convenzionale. Le caratteristiche della semplicità dell'emissione vocale o anche della maggior appropriatezza (*analogie*) di certi suoni nell'esprimere determinate passioni (prop. 50; pp. 75-77) non ha un carattere vincolante. La sillaba *kik* usata dalla gallina per far fuggire i pulcini come anche la sillaba *glo* mediante la quale essa li richiama a sé (pp. 14; 51; sono casi studiati da Fabrici),²³ è proporzionata agli impulsi fisici e fisiologici che veicola, non al significato, cui è 'indifferente'. Si

²¹ Fabrici 1603, cap. I.

²² *Ivi*, p. 3.

²³ Fabrici 1603, pp. 23-24; cfr. Gensini, 2011.

potrebbe ipotizzare che la dilatazione o la restrizione delle parti interne dei diversi apparati fonatori produca alcune voci invece che altre, diverse a seconda della specie animale. Tuttavia per stabilire scientificamente i relativi rapporti di proporzionalità (“la proportion de leurs voix avec leurs passions”) occorrerebbero perfette conoscenze anatomiche che invece sfuggono all’accuratezza dell’esperienza sensibile (p. 15), e occorrerebbe inoltre una sufficiente conoscenza scientifica della facoltà motrice e animatrice dell’animale, l’immaginazione. Se si conoscessero perfettamente e si formalizzassero matematicamente i rapporti di proporzionalità fra passioni e voci,²⁴ essi potrebbero essere riprodotti nei congegni meccanici o negli automi. Tuttavia allo stato delle conoscenze anatomiche e fisiologiche, anche se non in linea di principio, la realizzazione di tali automi è impossibile perché a causa della loro minutezza le parti e i movimenti che generano i processi fonatori sfuggono all’accuratezza delle osservazioni e delle dissezioni (p. 58). Quanto all’immaginazione, la facoltà più elevata degli animali le cui operazioni derivano direttamente dall’animazione sensibile, essa non è oggetto dei sensi e dell’esperienza, e può essere studiata solo a partire dagli effetti, ossia sulla base dell’anatomia (p. 50) e delle esperienze empiriche (è il metodo proposto da Fabrici). Sulla base di “lunghe e accurate” osservazioni si può giungere a stabilire quali siano i rapporti sussistenti fra le voci articolate emesse dagli animali delle diverse specie e le passioni che esse veicolano. E bisogna tener conto, sottolinea Mersenne, anche degli intervalli musicali, dell’intensità, del timbro e del ritmo delle voci emesse e valutarne la proporzionalità ai diversi gradi di tali passioni (pp. 51-52).

Nei presupposti di tali ricerche tuttavia per Mersenne è già chiaro che gli animali posseggono non un linguaggio, ma uno *jargon* limitato alle circostanze attuali e all’espressione di affetti e passioni attuali; l’uomo invece, mediante il linguaggio, può esprimere contenuti razionali, artificiali e scientifici (questo, come si è detto il centro degli interessi di Mersenne) e anche contenuti e passioni non attuali poiché ne padroneggia le tecniche espressive. Il larvale ricorso a forme di

²⁴ Mersenne nel *Livre des chants* (p. 370) afferma che parametri fisiologici quali il polso e la respirazione permettono di quantificare la “proportion” propria delle diverse passioni e dei loro gradi.

‘valutazione’, di ‘comprensione’, diverse da quelle dell’uomo,²⁵ di cui gli animali sembrano capaci va inteso come una risposta necessitata a situazioni determinate, non come capacità di elaborare forme di espressione linguistica in base a materiali cognitivi. In tale prospettiva Mersenne, si trova a convergere con l’idea dell’animale-macchina non intesa però nel senso dell’automatismo animale, poiché ritiene che i processi della produzione della voce negli animali, anche se descrivibili matematicamente, siano prodotti da una forma di animazione, da una virtù motrice e non dalla trasmissione meccanica di una forza fisica, di una quantità di movimento impressa nelle parti del corpo. Il problema del passaggio dall’impulso sensibile all’elaborazione della voce, incentrato sul ruolo dell’immaginazione in tali processi è riferito al contesto più generale del rapporto fra le facoltà vitali, sensitive e motrici e le parti del corpo. Al riguardo Mersenne propone due possibili soluzioni: o l’immaginazione possiede i principi e i semi di tutte le conoscenze, e la presenza sensibile degli oggetti risveglia in essa sia il potere operativo sia le nozioni (ciò comporta un’estensione anche agli animali di forme virtuali di cognizione proprie dell’immaginazione, ed è la tendenza che Mersenne confuta in Fabrici); oppure l’immaginazione è un movimento perpetuo che segue (ossia si adegua e si ricalibra continuamente in base a essi) i movimenti esterni degli oggetti (ossia l’esperienza e la percezione sensibile intesi come movimento) e ciò avviene necessariamente negli animali e liberamente negli uomini (p. 48). Questa seconda variante conduce più propriamente all’idea mersenniana dell’azione necessitata dell’animale sia nel caso dell’emissione della voce articolata sia nella sua condotta generale (p. 14). Nel caso dei suoni e delle voci si può dire che gli animali mediante i sensi ne ricevano la sola ‘rappresentazione’, trasmessa mediante impulsi (il movimento delle parti di aria o *batement*) senza ‘sapere’ (*sçavoir*) se si tratti appunto di un suono, di un colore, o di un’altra cosa. Nel vedere, nell’ascoltare, nell’emettere suoni essi “non tanto agiscono quanto piuttosto vengono agitati” (p. 79). Gli oggetti, infatti, producono sui loro sensi un’‘impressione’ tale che per essi è necessario seguirla, come le ruote di un orologio devono seguire il peso e il congegno che le tira. Il modello dell’animale macchina

²⁵ Si tratta degli aspetti della comunicazione animale evidenziati da Fabrici, cfr. Gensini 2011.

evocato nelle pagine conclusive del *De la voix* chiude anche il confronto con le tesi di Fabrici:

Les bestes n'ont pas la connoissance desdits sons, mais la seule representation, sans sçavoir si ce qu'elles apprehendent est un son ou une couleur, ou quelqu'autre chose; de sorte que l'on peut dire qu'elles n'agissent pas tant comme elles sont agitees, et que les objets font une telle impression sur leurs sens, qu'il leur est necessaire de la suivre, come il est necessaire que les roües d'une horloge suivent le poids ou le ressort qui les tire.²⁶

La capacità di elaborare mediante un intelletto logico-matematico sia le verità scientifiche sia un linguaggio artificiale su basi combinatorie è il segno di una superiorità che non può essere fondata su facoltà cognitive omogenee presenti in gradi e modalità diverse sia nell'uomo sia negli animali. L'equiparazione dell'animale a una macchina risponde non alle esigenze del dualismo cartesiano delle sostanze, ma a quelle dell'epistemologia e della teoria della conoscenza mersenniana e tuttavia essa viene a convergere con le linee di tendenza che la svolta meccanicistica, non soltanto cartesiana, imprime al dibattito sul linguaggio e più in generale sulle facoltà conoscitive degli animali.

Bibliografia

- Buccolini, C., *'Animale macchina' e 'genio maligno': due idee non cartesiane nell'Harmonie universelle di Mersenne*, "Lexicon philosophicum", 2, 2014, pp. 301-314
- Coumet, E., *Mersenne: 'diction nouvelles à l'infini'*, "Dix-septième siècle", 109, 1975, pp. 3-32
- Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, 1993, Roma-Bari, Laterza 1996²
- Fabrici d'Aquapendente, G., *De brutorum loquela*, Patavii, ex typographia Laurentii Pasquati 1603
- Gensini, S.,-Fusco, M. (a cura di), *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, Roma, Carocci 2010
- Gensini, S., *Il De brutorum loquela di Girolamo Fabrici d'Aquapendente*, "Bruniana et Campanelliana", XVII, 2011, pp.163-174
- Hatfield, G., *Mechanizing the sensitive soul*, in *Matter and form in Early Modern science and philosophy*, ed. by G. Manning, Leiden-Boston, Brill 2012, pp. 151-186
- Knobloch, E., *'Musurgia universalis': Unknown combinatorial studies in the age of baroque absolutism*, "History of science", XXXVIII, 1979, pp. 258-275; trad. it. in *La musica nella rivoluzione scientifica del Seicento*, a cura di P. Gozza, Bologna, il Mulino 1989, pp. 111-125
- Marconi, L., *Mersenne e l' 'Harmonie universelle'*, "Versus. Quaderni di studi semiotici", 61/63, 1992, pp. 137-146

²⁶ *Voix*, p. 79; cfr. Buccolini 2014.

- Mersenne, M., *La vérité des sciences*, Paris, Du Bray 1625; éd. par D. Descotes, Paris, Champion 2003
- Mersenne, M., *Les questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, Paris, Guenon 1634; pubblicato in *Questions inouyes*, éd par A. Pessel, Paris, Fayard 1985
- Mersenne, M., *Harmonie universelle*, Paris, chez Sebastien Cramoisy 1636; éd. facsimilé de l'exemplaire annoté par l'auteur, introd. par F. Lesure, Paris, CNRS 1965, 3 voll.
- Palisca, C.V., *Mersenne pro Galilei contra Zarlino*, "Nuova civiltà delle macchine", XVI, 1998, pp. 74-80
- Rossi, P., *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, 1960, Bologna, Il Mulino 2000³
- Stevin, S., *Géographie, qui est la deuxième partie de la Cosmographie*, in *Œuvres mathématiques*, trad. par A. Girard, Leyde, Elsevier 1634
- Tardella, M., *Un approccio comparato alle origini della fonetica occidentale: Girolamo Fabrici di Aquapendente*, "Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft", XXI-1, 2011, pp. 37-54

CRISTINA MARRAS

CHE LINGUA PARLA LA FILOSOFIA? BREVI RIFLESSIONI TRA NIZOLIO E LEIBNIZ

1. Premessa

Che lingua parla la filosofia? Questa domanda non vuole considerare il concetto di *lingua philosophica* come progetto per la costruzione di una lingua universale sul quale filosofi e linguisti, soprattutto del Cinquecento e del Seicento, si sono esercitati aderendo all'idea di una conoscenza universale, e su cui molti studiosi hanno offerto importanti contributi critici, né vuole intraprendere un'indagine che ricostruisca la 'lingua originaria' fondativa di tutte le lingue.¹ La domanda coinvolge piuttosto il problema della lingua usata dalla filosofia e pone una prospettiva di analisi di tipo pragmatico che guarda, in particolare, all'uso filosofico del linguaggio.

Due nozioni, a mio parere, sono implicate nel tema: la *philosophica dictio* e la questione *de stylo philosophico*, entrambe ricorrenti nei dibattiti dell'epoca e fortemente presenti nel testo del filosofo Gottfried Wilhelm Leibniz, *Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*,² al quale intendo principalmente riferirmi in queste pagine. Nella mia riflessione mi soffermerò, in particolare, su alcune indicazioni date dal filosofo tedesco in questo testo riguardanti il linguaggio da usare per 'fare filosofia'.³

* Questo scritto mantiene il carattere e l'impianto colloquiale della comunicazione presentata in occasione del convegno romano.

¹ Al riguardo si vedano il classico Rossi 1983, in particolare p. 221 e sgg. e Eco 1993, p. 225 e sgg.

² Citerò il testo leibniziano in forma abbreviata: *Dissertatio*; se non diversamente indicato, faccio riferimento alla traduzione di Barone 1992, vol. I, pp. 63-96. Il testo della *Dissertatio praeliminaris de instituto operis atque optima philosophi dictione* al *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, libri IV* è stato pubblicato in GP I, IV, pp. 111-127 e dal 1966 in A VI, II, 398-432.

³ "I filosofi non sempre si distinguono dagli uomini comuni per il fatto che percepiscono cose diverse, bensì per il fatto che percepiscono in modo differente, cioè con l'occhio della mente, e con la riflessione e con l'attenzione, e comparando le cose tra di loro" (*Dissertatio*, p. 70).

Questo mio breve contributo è diviso in tre parti: nelle prime due, dopo una breve introduzione alla *Dissertatio praeliminaris* leibniziana discuterò rispettivamente della *philosophica dictio* e della questione *de stylo philosophico*; a partire da ciò, nella terza parte, conclusiva, cercherò di tracciare alcune linee di riflessione e prospettive di studio al fine di mettere in luce il contributo, ancora una volta, prezioso, che Leibniz ha dato non solo alla discussione linguistica sua contemporanea, ma anche allo sviluppo di una metodologia di analisi e di ricerca che ha visto nel linguaggio e nella sua formazione e sviluppo, così come nelle sue forme di espressione e di comunicazione, un tema particolarmente importante e decisivo per la crescita culturale e sociale degli individui e delle comunità.

2. La *Dissertatio praeliminaris* di Leibniz

Nel 1670 Gottfried Wilhelm Leibniz cura e pubblica a Francoforte l'ormai irreperibile lavoro: *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* scritto dall'umanista emiliano Mario Nizolio e pubblicato a Parma nel 1553.⁴ Il giovane filosofo tedesco risponde all'invito del suo protettore, il barone di Boineburg, e si presenta alla comunità scientifica in veste di editore, premettendo allo scritto di Nizolio una lunga prefazione, la *Dissertatio praeliminaris* appunto.

Nella prefazione si delineano in modo chiaro alcuni temi fondamentali del pensiero leibniziano riguardanti il rapporto tra linguaggio e filosofia. Alcuni di questi sono stati ampiamente dissodati dagli studiosi leibniziani, mi riferisco per esempio al tentativo di conciliare filosofia ed erudizione, a un tentativo conciliatore fra Aristotele e Cicerone per una cooperazione fra retorica e dialettica,⁵ al

⁴ Per il testo di Nizolio si veda l'edizione di Breen del 1956. Dell'edizione leibniziana verrà poi data ristampa a Francoforte nel 1674 con il titolo: *Marii Nizolii Anti-barbarus philosophicus, sive philosophia scholastica impugnata, libri iv de veris principiis et vera ratione philosophandi per G. C. Leibnitium*, Francofurti, Sande; da notare che nell'edizione del 1670 non vi compariva il termine "anti-barbarus". Per una breve ma completa biografia di Nizolio si veda Palumbo 2013.

⁵ Tra il Quattrocento e il Cinquecento si acuiscono le dispute tra coloro che, criticando Aristotele (l'Aristotele delle trascrizioni e traduzioni), considerano barbaro l'uso di una terminologia semigreca (per esempio l'umanista Leonardo Bruni) e coloro che, riprendendo Cicerone, promuovono un uso rinnovato della lingua nello specifico del latino, come capace di cogliere le diversità che si impongono con

tentativo di recupero di un Aristotele 'autentico' attraverso la discussione dei lavori esegetici dei filosofi padovani del XVI secolo e di quelli tedeschi del XVII.⁶

In modo complementare alle accurate analisi compiute dalla critica sul confronto Leibniz – Nizolio, in relazione ai problemi di retorica e dialettica, al nominalismo leibniziano nei suoi rapporti con Thomas Hobbes, temi indubbiamente centrali della *Dissertatio*, propongo una rilettura delle osservazioni leibniziane riguardanti l'eloquenza, il discorso filosofico, l'uso delle parole e la scelta della lingua, temi che, a mio parere, meritano ancora qualche riflessione. Essi, sono anche strettamente legati alla tematizzazione del rapporto tra pensiero, linguaggio e conoscenza che *in nuce* viene presentata nella *Dissertatio praeliminaris* precludendo a più analitiche riflessioni leibniziane concernenti gli aspetti cognitivi e conoscitivi del linguaggio. Inoltre, nella *Dissertatio* si articola la relazione tra discorso filosofico (inteso come enunciazione filosofica), modi di espressione e discorso costituente.⁷ Le conseguenze e l'impatto delle riflessioni leibniziane nella discussione linguistica e gnoseologica del tempo, il recupero delle lingue volgari per 'dire di filosofia', sono stati particolarmente significativi e hanno segnato, grazie anche al contributo di Leibniz, il passaggio alla modernità.⁸

3. *La philosophica dictio*

Philosophica dictio è un sintagma che indubbiamente fa convergere al meglio la necessità di una cooperazione tra retorica e dialettica, e che consente al filosofo di Lipsia non solo di prendere posizione rispetto alle dispute erudite rinascimentali riguardanti il linguaggio più appropriato in ambito filosofico, ma che fa anche luce sul ruolo della lingua e di quale lingua sia più adeguata per la filosofia e alla filosofia.

l'avvento dei nuovi mondi e di nuove scienze. Il linguaggio, il linguaggio tecnico, andava dunque difeso e promosso. Pico della Mirandola per esempio difende i filosofi barbari contro Ermolao Barbaro in una famosa disputa i cui echi sono ben presenti in Leibniz e nella sua prefazione al testo di Nizolio (cfr. *Dissertatio*, p. 152). Per una storia della retorica nell'Europa moderna si veda Fumaroli 1999.

⁶ Interessanti i lavori di Leduc 2006-2007, Fichant 2008 e Mathieu 1983. Mi si consenta di citare qui anche Marras-Varani 2004 e Marras 2007.

⁷ Cfr. Cossutta *et alii* 1995.

⁸ A questo proposito, per i rapporti tra linguaggio e conoscenza si veda Gensini 1990, per il linguaggio e la logica Barone 1992, per il linguaggio e l'enciclopedia Pombo 1996.

Intorno a questa nozione si condensa il recupero di un Aristotele 'autentico'; dice Leibniz: "Aristotele è senza colpa e senza responsabilità di fronte alle assurdità con le quali gli scolastici lo hanno qua e là inquinato" (*Dissertatio*, p. 85).⁹ È questo un recupero che non riguarda solo la dialettica e la retorica, ma anche i problemi di filosofia naturale nei quali sono presenti elementi di un aristotelismo meccanicistico 'rinnovato' con un gassendismo che si innesta sul filone più materialistico con riferimenti in Democrito ed Epicuro.

Gli anni della *Dissertatio praeliminaris*, sono per Leibniz gli anni che preludono al viaggio per Parigi, caratterizzati dalle fondamentali lettere a Jakob Thomasius, e dalla formazione matematica con Erhard Weigel.¹⁰ Sono anche gli anni in cui Leibniz elabora una *argumentatio probabilis* e una *probatio topica*, nel discutere il problema del diritto romano comune. Da un lato, il filosofo si appella alla necessità di ricorrere alla logica dimostrativa contro alcuni limiti del diritto romano, dall'altro, si rende conto che la logica non ha la certezza e la chiarezza adeguate per cogliere certe ambiguità e limiti del diritto. La topica retorica da parte sua non può fungere da metodo giuridico *sic et simpliciter*, si pensi per esempio a scritti come la *Disputatio juridica de conditionibus* (1665), e al *De casibus perplexis in jure* (1666) o, ancora, all'epistolario con il giurista Ernst Kestner in cui Leibniz discute proprio di questi limiti.

Si condensano così nella *Dissertatio* una serie di tensioni proprie della teoria leibniziana del linguaggio che la intersecano con altre parti importanti della sua filosofia, come per l'appunto gli studi giuridici. Tra queste tensioni può essere utile citarne qui almeno quattro: la prima, tra linguaggio ordinario e linguaggio formalizzato; la seconda, tra tradizione e innovazione; la terza, tra una logica dimostrativa e una argomentativa; la quarta, tra mente e corpo.¹¹ È

⁹ Per quanto riguarda le traduzioni di Aristotele, Leibniz ha una posizione molto chiara: "Aristotele è di gran lunga diverso da quello che viene comunemente descritto, e che non si deve come fanno il Valla, il Nizolio, il Basson e altri fustigatori di Aristotele, attribuire all'autore del testo ciò che va ascritto o all'inesperienza dei suoi traduttori o alla loro situazione infelice, se si considerano i tempi nei quali vissero" (*Dissertatio*, p. 88).

¹⁰ Per Leibniz e la *Naturphilosophie* si veda il recente Smith-Nachtomy 2014, per la fisiologia corporea Pasini 1996.

¹¹ I dibattiti sulla lingua tra Sei e Settecento hanno certo assunto un carattere polarizzante determinando una focalizzazione del problema sullo statuto di dipendenza di una posizione rispetto ad un'altra. Uno sguardo più attento ai testi e ai termini del confronto mette in luce, invece, il riconoscimento dell'esistenza di una diretta interazione tra linguaggio e pensiero, interazione che però si scontra con

intorno a questi poli e in un contesto di studi dedicati alla retorica, alla matematica, alla fisica e alla giurisprudenza, come appena accennato, che Leibniz decide di ripubblicare l'opera dell'umanista emiliano e lo fa con un obiettivo chiaro, promuovere l'instaurazione di una più solida filosofia.

Abbiamo pubblicato il Nizolio specialmente con il fine di contribuire in qualche misura, con un lavoro altrui, alla instaurazione di una più solida filosofia, [...] che gli uomini si assuefaciano sempre più a quel genere del dire che è sobrio, proprio, nativo e veramente filosofico (*Dissertatio*, p. 83).

Leibniz dà alle stampe il *De veris principiis et vera ratione philosophandi* principalmente per due motivi, come dice egli stesso, per "il metodo e l'epoca". L'epoca, "poiché l'autore è degno della nostra epoca" (*Dissertatio*, p. 65), e inoltre, dice sempre Leibniz, per riflettere e indagare sul metodo dell'eloquio. Il tema dell'eloquio risulta quindi particolarmente importante proprio per definire i modi e le specificità del filosofare:

Il metodo dell'eloquio naturale e proprio, semplice e perspicuo, libero da ogni storcimento e da ogni trucco facile e popolare, e assunto dalla vita comune, conforme alle cose e giovante con la sua luce alla memoria piuttosto che confondente il giudizio con una vana acutezza (*Dissertatio*, p. 65).

Non si tratta solo di riformare il linguaggio filosofico ma anche di liberare "dai roveti aggrovigliati dei termini le altre parti della filosofia" (*Dissertatio*, p. 83). Il progetto è dunque molto più articolato di una

obiettivi teorico-filosofici più ampi. Per Leibniz il linguaggio riveste un ruolo centrale per la cognizione e non solo: così come per Thomas Hobbes, esso è costitutivo dei processi cognitivi, ma (a differenza del filosofo inglese) è anche necessario. Interessante è inoltre richiamare la posizione di Leibniz *vis à vis* quella di Descartes. Sostenere con Leibniz che il linguaggio abbia una sua funzione cruciale per la cognizione va certamente contro il dualismo cartesiano della mente-corpo. Descartes, che considera la capacità di usare il linguaggio un tratto distintivo degli esseri umani in opposizione agli animali e alle macchine, insiste su come gli uomini, che hanno una mente, possano usare il linguaggio in modo appropriato per comunicare e afferma che ciò richiede delle abilità cognitive, giustificando così anche l'esistenza di una mente e di un intelletto; non ammette tuttavia la possibilità che il linguaggio sia costitutivo dei processi del pensiero, del ragionamento. Una visione quella cartesiana che può essere definita 'esterna', in cui nel rapporto tra mente e linguaggio, il linguaggio assume un puro ruolo 'indicativo' rispetto alla mente; posizione contraria a quella leibniziana che vede linguaggio e pensiero intimamente connessi. Interessante anche la posizione di John Locke, che così come Bacon, individua nel linguaggio la pericolosa fonte di errore del pensiero, assumendo una posizione 'esternalista' che induce all'elaborazione di 'linguaggi scientifici'. Ma, di fatto, ammettendo ciò, si assume che il pensiero non sia immune dalle influenze del linguaggio.

semplice ripresa di un tema umanistico e di una discussione sui limiti e i vantaggi dell'eloquenza.

Tra i modi di filosofare – dice Leibniz – sussiste un'importante distinzione: uno è per così dire acroamatico, un altro essoterico. Acroamatico è quello in cui tutte le proposizioni vengono dimostrate, essoterico è quello in cui alcune proposizioni vengono asserite senza dimostrazione, quantunque vengano confermate mediante considerazioni congruenti e argomenti topici (cfr. *Dissertatio*, p. 76).

Tutto ciò che dunque è stato detto intorno alla natura dello stile filosofico, si deve considerare detto intorno alla parte acroamatica. Nella parte essoterica è ammesso allentare un poco il rigore, in modo però che se qualcosa viene meno in certezza, nulla o poco venga meno in chiarezza (*Dissertatio*, p. 77).

Inoltre, chiarisce ancora Leibniz, “la certezza anche per il più rigoroso maestro di definizioni, null'altro sarà trovata essere se non la chiarezza della verità, cosicché dalla stessa nozione della certezza discende quella del discorso filosofico” (*Dissertatio*, p. 66). È il sistema filosofico nel suo complesso che, in ultima istanza, definisce il senso degli elementi che in esso sono contenuti. Un concetto non precede mai del tutto una dottrina, nemmeno quando la terminologia riutilizza termini già noti: è l'intreccio tra teoria filosofica e concetti a costruire l'attività filosofica. “L'espressione deve rendere completamente intuibile l'essenza dell'oggetto” afferma Leibniz, e più avanti continua: “la chiarezza viene attinta dalle circostanze, viene attinta o dal discorso o al di fuori di esso” (*Dissertatio*, p. 80).

Il discorso articola dunque in modo nuovo l'insieme di nozioni, spiazzando il loro senso precedente, creando espressioni nuove grazie a un complicato lavoro di definizioni, di precisazioni sul senso, perfino mediante un ampio lavoro di analisi che fa della chiarificazione semantica e costruzione sintattica mezzi dell'indagine filosofica: “La chiarezza del discorso non consiste soltanto nelle parole, ma anche nella costruzione” (*Dissertatio*, p. 66).

Il concetto non è soltanto un'entità identificabile grazie alla presenza di un vocabolo, ma ha anche una funzione mediatrice che organizza l'ordine interno del discorso (un metodo per far filosofia come nei grandi sistemi filosofici, o il metodo della filosofia come nella filosofia analitica anglosassone?). Il fatto che si debba sempre prestare attenzione ‘al senso’ porta pertanto Leibniz a formulare delle

riflessioni sulla lingua in generale e sullo statuto filosofico della significazione, così da condurlo a chiarire filosoficamente l'uso che egli stesso fa del linguaggio, anche a rischio di una regressione all'infinito che soltanto lo stabilire delle evidenze fondatrici permetterebbe di evitare. Tuttavia, ciò non significa che la grammatica determini la concettualizzazione filosofica. Per Leibniz il termine che viene definito è posto in una relazione di equivalenza con le parole che costituiscono il contenuto della definizione, un fascio di unità minime chiamate dal filosofo 'requisiti': "Per conoscere una cosa, bisogna considerare tutti i requisiti di questa cosa, vale a dire ciò che è sufficiente a distinguerla da tutte le altre cose. È quello che si chiama definizione" (*Dissertatio*, p. 66). Rivedere il linguaggio e la terminologia usata per un dire "sobrio, nativo e veramente filosofico" significa per Leibniz contribuire a una più solida filosofia.¹²

Non si può dissociare un concetto dagli usi che se ne fanno, inoltre, i concetti non rimangono isolati, ma un sistema di richiami e di relazioni tesse una trama assai spessa che disegna il campo concettuale di una dottrina attraverso il discorso. "È manifesto che la verità della proposizione non può essere nota, se non è noto il significato delle parole, vale a dire se non è chiaro" (*Dissertatio*, p. 66).¹³

Si può certo osservare che il vocabolario filosofico moderno va proprio formandosi tra XVII e XVIII secolo, e la fitta rete di categorie che esso veicola produce una griglia di intelligibilità del reale; in proposito è sufficiente riflettere, per esempio, su cosa intendiamo anche quando semplicemente parliamo di terminologia cartesiana o terminologia leibniziana. Leibniz, in qualche modo, è consapevole che è forse meno difficile trasferire la concettualizzazione in un'altra lingua che renderla accessibile nella lingua d'origine. Secondo Leibniz, non ci si deve limitare a utilizzare le risorse della lingua naturale, ma occorre anche rielaborare gli insiemi terminologici strutturati dai filosofi che ci hanno preceduto, prendere in prestito termini da diversi domini del sapere.

Il linguaggio assume per il filosofo tedesco un ruolo importante anche per la comunicazione, ha il ruolo di veicolare i pensieri o altri

¹² Cfr. *Dissertatio*, p. 83.

¹³ Interessante rileggere la posizione di Leibniz con le parole di G. G. Granger: "Una filosofia si presenta infatti come un sistema di concetti di una natura specifica, di cui la lingua naturale è necessariamente il veicolo, ad esclusione di ogni altro modo di espressione [...]. I segmenti elementari del discorso filosofico sono essi stessi composti da segmenti costruiti secondo le regole del linguaggio, che per conseguenza rimandano ad un significato secondo l'uso" (Granger 1974, pp. 22-23).

contenuti cognitivi e, nello stesso tempo, gioca un ruolo essenziale nella formazione dei pensieri che veicola: “Affinché si percepisca ciò che si afferma, nient’altro si richiede se non che colui che percepisce e il mezzo si trovino nella giusta relazione” (*Dissertatio*, p. 83).

Queste riflessioni possono essere accostate alla prima definizione di segno proposta da Leibniz agli inizi della sua produzione filosofica (1672) e che si può leggere nella *Tavola delle definizioni*: “signum est quod nunc sentimus et alioquin cum aliquo connexum esse ex priore experientia nostra vel aliena iudicamus” (A VI, II, 500). Affrontando tali questioni, unitamente al problema dell’arbitrarietà e iconicità della lingua, Leibniz elabora una consapevolezza della funzione strategica e costitutiva del segno per il pensiero, ma anche della complessità della comunicazione. Con un linguaggio attuale diremmo: consapevolezza della complessità che risiede nella messa in relazione di mittente e destinatario, e in cui il mezzo, il contesto, la memoria, e il processo interpretativo, sono chiamati in causa. Quello leibniziano è un modello di comunicazione che si rivela più elaborato per molti aspetti anche dei modelli postali o ingegneristici proposti nel secolo scorso. La *Dissertatio* è uno dei primi scritti in cui si mostra l’articolata semiologia leibniziana come intrinsecamente legata alla riforma del linguaggio della filosofia.

La filosofia costituisce un suo proprio vocabolario appropriandosi delle categorie offerte dalla lingua volgare e dalle lingue nazionali, rielaborando dottrine e tradizione. La scelta della lingua (latino, francese o tedesco), la scelta delle parole (linguaggio tecnico o linguaggio ordinario), la scelta del tipo di linguaggio (astratto, universale, formale, vernacolare o comune) è fondamentale per l’emancipazione della filosofia dai vincoli delle scuole. Leibniz si insinua nella lingua comune, ne valorizza e utilizza tutte le risorse:¹⁴ “La massima chiarezza si ha nei termini assunti dal linguaggio ordinario e mantenuti anche nell’uso popolare” (*Dissertatio*, p. 69). Il vocabolario tecnico (“tecnico quando la parola o il significato sono privati”) è complementare a quello quotidiano, tale considerazione non è certo priva di conseguenze riguardo a trasparenza e opacità (e oscurità) filosofica. Si esige pertanto uno sforzo non tanto nella comprensione delle parole o per far fronte all’oscurità di uno stile,

¹⁴ Cfr. Belaval 1952.

quanto nella comprensione della forma stessa del discorso filosofico. Il filosofo non deve ricorrere a un linguaggio specialistico, ma deve utilizzare la molteplicità di senso propria della lingua vivente e concreta per non paralizzare il movimento del pensiero il quale può passare da un senso all'altro e trovare dei rapporti sempre nuovi. In questa posizione si innesterà la critica leibniziana a Spinoza la cui lingua filosofica è definita dal filosofo di Leipzig 'oscura'.¹⁵ La tensione che emerge è dunque quella tra gli innovatori in filosofia, coloro che inventano nuovi termini e nuove forme di esposizione e che provocano oscurità e incomprensione, e coloro che ricorrono al linguaggio comune. Quale è pertanto il corretto *usus linguae*?

Leibniz guarda innanzitutto alle lingue storico-naturali, in particolare al linguaggio comune, sostenendo la necessità per la scrittura filosofica e scientifica di dar loro dignità e autonomia. Entrambe queste esigenze si raggiungono emancipandosi dalla dipendenza dalla scolastica e dal linguaggio della scolastica, e rivolgendosi a un nuovo pubblico; in questo orizzonte si colloca la centralità delle traduzioni in volgare dei classici e delle scritture.¹⁶ Questa posizione è presente anche negli scritti giuridici di Leibniz, per esempio negli *Elementa juris naturalis* del 1671 e nella *Confessio philosophi* del 1673, ma anche in altri scritti fondamentali e della più tarda produzione filosofica come l'*Essais de théodicée* (1710), a testimonianza non solo della continuità di tali tematiche ma anche della loro centralità.

Tuttavia, occorre sottolineare come il filosofo non sia contrario a tutte le innovazioni linguistiche, quanto piuttosto all'uso di parole nuove e oscure laddove ci siano già disponibili i termini del linguaggio comune. Egli riconosce che c'è una portata innovativa intrinseca alle parole stesse, derivante dall'origine e dall'uso: parole nuove per analogia con parole antiche e originarie. Le conseguenze per la filosofia sono evidenti; ne troviamo traccia, per esempio, nella critica alla nozione di sostanza di Spinoza come 'irriconoscibile'

¹⁵ Si vedano per esempio i commenti all'*Etica* di Spinoza del 1678 o lo scritto *Conferentia ad apologiam catholicae veritatis* del 1685: "Spinosae vero definitio valde vitiosa est, substantiam enim definit, quod in se est, et per se concipitur, primum enim obscurissimum est illud in se esse" (A VI, IV, p. 2345).

¹⁶ Un importante libro sulla traduzione è Larbaud 1997, segnalo anche l'uscita, mentre licenziavo queste pagine, del volume collettaneo sulla traduzione e la filosofia, dal Rinascimento all'Illuminismo curato da Le Blanc-Simonutti 2015.

(intraducibile) in qualsiasi termine di sostanza correntemente usato.¹⁷

La lingua per Leibniz perde la sua aura divina, le parole diventano monete, oggetti di scambio, ma anche oggetti di valore, fondamentali ed essenziali nel commercio della lingua.¹⁸ Non solo si acquistano nuovi significati, ma questi diventano funzionali alla lingua della filosofia.

L'epoca delle nuove ricerche e scoperte porta alla necessità di un vocabolario adeguato:

in questi casi bisogna formare nuovi nomi o adottarne di vecchi con certi tropi, ricercati sul fondamento del nome con la cosa o della qualità nuova con quelle vecchie. Questo è dunque da ritenersi per certo, che tutto ciò che non può essere esplicitato in termini popolari, [...] è nullo (*Dissertatio*, p. 73).

In questo quadro di discussione, il problema del vocabolario tecnico della filosofia, o della oscurità terminologica che spesso l'accompagna, si rivela, in qualche modo essere un falso problema. Ciascun filosofo opera delle scelte sullo statuto del linguaggio, non soltanto in funzione della sua dottrina, ma anche in funzione dei modi di esposizione mediante i quali fa variare il concatenamento dei contenuti. La scelta di una maggiore o minore opacità rispetto ai referenti, di una più o meno ampia chiusura semantica, la loro alternanza o la loro coesistenza parziale generano una amplissima varietà di paesaggi filosofici. Non si può soltanto parlare di una diversità di stile, perché uno stesso autore può formulare le sue teorie tanto in una forma di esposizione che privilegia la dimensione referenziale, tanto in un registro che privilegia il senso, opacizzando i referenti.

4. *Questioni di stile*

Le considerazioni sopra esposte si intersecano in Leibniz con la nozione di stile. Sembra emergere nella *Dissertatio* un approccio

¹⁷ Cfr. Laerke 2009.

¹⁸ Come ha sottolineato Tullio Gregory: “la filosofia moderna viene costruendo il proprio linguaggio – latino e volgare – nel continuo impegno di rinnovare il lessico filosofico non solo con una progressiva invenzione neologica, ma anzitutto con una *translatio* di significati, utilizzando lessemi ormai definiti da una lunga e autorevole tradizione scolastica ma svuotandoli di antichi significati per darne ad essi di nuovi” (Gregory 2004, p. 31). Sulla metafora in Leibniz, si veda Marras 2010; sulla metafora della moneta e il suo ruolo cognitivo Dascal 1987.

filosofico alla nozione di stile, come luogo di riflessione 'funzionale' ad una ridefinizione della lingua della filosofia. Non solo allora di stile e di stilistica leibniziana,¹⁹ ossia di stile inteso come *modus scribendi* dettato da scelte estetiche o artistiche, di equilibrio tra forma e immagine, o definire la filosofia come genere ma, ed è questa a mio parere la proposta interessante mossa da Leibniz, di stile come risultato di tecniche (scelte argomentative e linguistiche) e contenuti da esprimere, dello stile legato al discorso filosofico.²⁰

Poiché trattiamo del discorso filosofico, e dello stile che ad esso compete, mettiamo da parte l'eleganza, sebbene riconosciamo che essa ha il più grande potere di richiamare l'attenzione, di muovere gli animi e di imprimere più profondamente le cose nella memoria (*Dissertatio*, p. 66).

Lo stile filosofico inteso dunque come scelta e forma di espressione (lessico, struttura argomentativa, generi), un sistema integrato di contenuti, quadri teorici, regole, dettate, come si vede anche nella *Dissertatio praeliminaris* al Nizolio, non solo dalla tradizione, dalle innovazioni ma anche dalle condizioni sociali, dall'auditorio, dagli interlocutori (il linguaggio è anche una costruzione collettiva).

La proposta leibniziana s'inserisce in uno scenario culturale che fin dal Rinascimento attraversava profondi cambiamenti: diversità di lingue e culture legati ai viaggi, una nuova visione del mondo dai confini tutti da esplorare, la capacità di scrutare l'universo oltre ciò che è visibile a occhio nudo, gli studi sul corpo umano, un'attenzione ai problemi di comunicazione con la diffusione della stampa, le conseguenze economiche e politiche dettate dalla fine della guerra dei Trent'anni che apre a una nuova fase di riflessione giuridico-politica.

Anche a questo riguardo Leibniz assume un punto di vista interessante:²¹ si rende conto dell'importanza che il linguaggio ha nel modulare i suoi diversi modi di espressione fino all'utilizzo della metafora, pericolosa tanto da essere evitata, ma inevitabile ed

¹⁹ Per questo rimando a lavori specifici come per esempio Rateau 2004, Fremont 2003, in particolare cap. I.

²⁰ Il termine stile ricorre raramente negli scritti di Leibniz assumendo talvolta accezioni specifiche: si veda per esempio la lettera a Bourguet del 3 aprile 1716 – stile matematico – (GP III, p. 591), la corrispondenza con Burnett of Kemney a proposito della questione dello stile dei testi sacri (A I, 12, p. 369), o ancora lo stile 'ecthétique' in *Nouveaux Essais* IV,1.

²¹ Problema discusso anch'esso in epoca recente, penso per esempio ai contributi degli anni '70 del secolo scorso nella rivista francese *Langages* o alle discussioni animate in questo senso dall'epistemologo Gilles-Gaston Granger.

essenziale nella formazione delle parole e nella costituzione dei concetti e per la loro esposizione: dall'esposizione metafisica (esposizione deduttiva), della scrittura soggettiva (la corrispondenza) o quella attuata attraverso il *camouflage*.²² Questo delicato equilibrio tra *incarnatio* ed *exornatio*, è fondamentale per chiarire la scelta e l'uso delle parole, il peso che esse hanno nella costruzione del discorso, nella costituzione del pensiero e nel rendere la comunicazione efficace. In ciò risiede il passaggio alla modernità attuato da Leibniz e l'emancipazione dalla lingua latina intesa come unica lingua capace di fare scienza. Non solo, attraverso tale recupero e valorizzazione delle lingue volgari e nazionali, Leibniz porta avanti anche un preciso discorso politico e di riforma sociale. Il tema è infatti presente non solo nella *Dissertatio*, ma anche in altri scritti del periodo, come per esempio *Grundriß eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät in Teütschland zu auffnehmen der Künste und Wißenschaften*, del 1671 (A IV, 1, in part. §24, p. 536), o *Consultatio de naturae cognitione*, del 1677 (A IV, 3, p. 873) e accompagnerà l'instancabile impegno del filosofo fino agli scritti degli anni Ottanta e Novanta, si pensi ai più noti *Ermahnung an die Teusche, ihren verstand und sprache beßer zu üben, samtbeygefügeten vorschlag einer Teutsch-gesinten gesellschaft* (1682) e *Unvorgreiffliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (1697).²³

L'appello leibniziano è rivolto soprattutto ai tedeschi; in Germania, infatti, la filosofia scolastica è, a suo avviso, più "solidamente fondata", e "la lingua germanica è tanto ricca e completa di termini reali, da suscitare invidia a tutte le altre" (*Dissertatio*, p. 73). L'uscita dai vincoli delle scuole, l'utilizzo di lingue e linguaggi adeguati e capaci di cogliere i cambiamenti e le nuove istanze del filosofare, le nuove categorie scientifiche, ma anche politiche e sociali, sono temi che inseriscono Leibniz tra coloro che favoriscono e attuano quel passaggio alla modernità di cui si è detto, e attraverso il quale si ridefiniranno i confini politici e culturali dell'Europa illuminista.

²² Vedi Palaia 2013.

²³ Per i legami tra linguaggio e politica mi permetto di rimandare a Marras 2011.

5. Conclusioni

Leibniz dialogando con la tradizione e con i suoi contemporanei, mette in relazione il discorso filosofico (*dictio*), le sue forme (stile), i suoi elementi costitutivi (le parole) e i suoi fondamenti (il linguaggio e la mente). La loro interconnessione contribuisce alla riformulazione dell'uso filosofico del linguaggio e a una ridefinizione del problema di quale lingua possa e debba parlare la filosofia. Il punto di vista retorico o puramente linguistico non risulta tuttavia del tutto adeguato a indagare tale interconnessione, mentre sembra più fecondo porsi al crocevia di differenti discipline e approcci; linguistica e retorica, certamente, ma, come direbbe Leibniz filosofo enciclopedico, filosofia naturale, meccanica, medicina, matematica. In questo senso nella ricca rete di riferimenti della *Dissertatio* si può ricostruire la trama enciclopedica, oggi forse si direbbe interdisciplinare, dei molti riferimenti leibniziani.

La prefazione a Mario Nizolio è un'opera nota, si inserisce in una ampia produzione comprendente scritti dedicati all'insegnamento e all'apprendimento delle lingue e altri testi sul linguaggio ancora poco studiati dai leibniziani e destinati a rimanere, anche se pur in piccola parte, inediti, in quanto non inseriti nel piano editoriale della serie V, *opera omnia* del filosofo per l'Edizione dell'Accademia dedicata alla *Sprachwissenschaft*. Rimane così agli studiosi un lavoro di lettura e trascrizione dei manoscritti custoditi nel Leibniz Archiv di Hannover e un lavoro di ricerca in riferimento a un *corpus* testuale che riserva ancora molti motivi di interesse.²⁴

Accanto a questi scritti si pongono altri lavori leibniziani poco dissodati: scritti di medicina, di biologia filosofica, di filosofia naturale, di fisiologia che solo in anni recenti hanno catturato un'attenzione sistematica da parte degli studiosi. Non è oggetto della presente riflessione, ma è compreso nel tema di questo convegno e che mi preme qui in conclusione sottolineare: c'è un asse che mette in relazione gli studi di fisiologia con gli studi sul linguaggio e che, se approfondito, potrebbe portare un prezioso contributo alla ricostruzione della complessa filosofia del linguaggio leibniziana. Per essere confortati nell'ipotesi del grande valore di questi intrecci, basterebbe

²⁴ Alcune delle posizioni più recenti della *Sprachforschung* leibniziana sono raccolte nel volume curato da Wenchao Li (2014).

forse anche solo rileggere l'*Hypothesis physica nova (Theoria motus concreti)* del 1671 in cui il filosofo da conto del “pluridimensionale svolgersi dei fenomeni naturali” e del collegamento tra le diverse aree di ricerca. O ancora, basterebbe analizzare la figura che Leibniz traccia per schematizzare, in un gioco di corrispondenze geometriche, le attività dell'intelletto e il rapporto tra i “sensi e il corpo”, una figura che sintetizzava il discorso della *filosofia pratica* di Jakob Thomasius.²⁵ Si potrebbe anche studiare il fascicolo V dei manoscritti leibniziani dedicati alla filologia, dove, in scritti che resteranno in gran parte per ora inediti, Leibniz delinea metodi di insegnamento e di apprendimento delle lingue, carichi di istanze politiche e ricchi di rimandi alle sue più generali riflessioni sugli intrecci tra lingue e cultura.

Ma c'è ancora un punto fondamentale che desidero richiamare in quanto rappresenta uno degli aspetti più originali e innovativi della *Dissertatio*: è il significativo contributo che Leibniz dà al recupero delle lingue volgari, e soprattutto alla valorizzazione del tedesco come lingua filosofica viva, e non avvolta nelle ‘tenebre’ della scolastica. Un tale recupero si attua anche grazie alla ripresa delle istanze di rinnovamento che Nizolio aveva avviato in età umanistica, tracciando così una linea di continuità tra l'umanesimo e l'età moderna. Scrive infatti Leibniz:

In Inghilterra e in Francia a poco a poco il metodo della filosofia eccessivamente scolastico è uscito di moda, poiché già da lungo tempo quei popoli hanno cominciato a coltivare la filosofia nella propria lingua [...] la stessa cosa sarebbe avvenuta senza dubbio anche in Italia e in Spagna se ivi i teologi scolastici non fossero venuti in aiuto ai filosofi, strettamente legati con essi. In Germania la filosofia scolastica è più solidamente fondata, tra l'altro, per la ragione che solo tardi, e nemmeno ora in misura sufficiente, si è cominciato a filosofare in lingua germanica (*Dissertatio*, p. 73).

Studiare come il linguaggio venga usato, quali siano le modalità del comunicare, come funziona il linguaggio nei processi mentali e quali siano fisiologicamente e fisicamente gli organi e i meccanismi che i filosofi del Seicento individuano nei processi di formazione del linguaggio, ribadire lo stretto legame tra lingua e cultura, e tra lingua e politica, contribuisce a far luce su temi importanti della storia delle idee e delle idee linguistiche, e aiuta a capire la formazione intellettuale e culturale dell'uomo moderno. Le interconnessioni tra

²⁵ Nunziante 2002, pp. 16-23.

questi temi e le discipline che li veicolano hanno guidato le ricerche e le riflessioni dei *savants* del XVII secolo, scienziati enciclopedici, in particolare di Leibniz, e sono in gran parte ancora tutti da approfondire, mappare e valorizzare.

Bibliografia

- Barone, F., *Scritti di logica*, Bari, Laterza 1992
- Belaval, Y., *Les philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard 1952
- Cossutta et alii, *L'analyse du discours philosophique*, "Langage", 1119, September 1995
- Dascal, M., *Leibniz. Language signs and thought*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company 1987
- Fichant, M., *Leibniz et les paradoxes de la modernité: notes sur la préface a Nizolius, in Kosmos und Zahl: Beiträge zur Mathematik und Astronomiegeschichte, zu Alexander von Humboldt und Leibniz*, hrsg. von H. Hartmut, Z. Katharina, Stuttgart, Steiner 2008, pp. 71-82
- Fremont, C., *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris, Vrin 2003
- Fumaroli, M., *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Droz 1980
- Garin, E., *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*. Atti del 25° anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, a cura di L. Olivieri, Padova, Antenore 1983, pp. 3-33
- Gensini, S., *Dal segno alle lingue*, Roma, Marietti 1990
- Granger, G.-G., *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Collin 1968
- Granger, G.-G., *Remarques sur l'usage de la langue en philosophie*, "Langages", 35, September, 1974, pp. 22-23
- Gregory, T., *Alle origini della terminologia filosofica moderna: traduzioni, calchi, neologismi*, "Giornale critico della filosofia italiana", 85, 2004, pp. 353-381
- Larbaud, V., *Sous l'invocation de saint Jérôme*, 1946, Paris, Gallimard 1997
- Laerke, M., *The problem of Alloglossia. Leibniz on Spinoza's innovative use of philosophical language*, "British journal for the history of philosophy", 17(5), 2009, pp. 939-953
- Le Blanc, C.,-Simonutti, L., *Le masque de l'écriture*, Paris, Droz 2015
- Leduc, C., *Le commentaire leibnizien du 'De veris principiis' de Nizolius*, "Studia Leibnitiana", XXXVIII/XXXIX/1, 2006/2007, Wiesbaden, Steiner 2010, pp. 89-108
- Leibniz, G.W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von d. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt poi Berlin, Akademie Verlag, 1933-... (abbreviato con A, la serie indicata con numeri romani e seguita dall'indicazione del volume e delle pagine)
- Leibniz, G.W., *Die Philosophischen Schiften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, t. I-VII, Berlin, 1875-1890; rist., Hildesheim, Olms, 1960-1961 (abbreviato con GP, seguito dall'indicazione del volume in numeri romani e delle pagine)
- Leibniz, G. W., *Dissertatio praeliminaris de instituto operis atque optima philosophi dictione al De veris principiis et vera ratione philsophandi contra pseudophilosophos, libri IV*, 1670, in A VI, II, pp. 398-432
- Marras, C., *Leibniz citizen of the Republic of letters: some remarks on the interconnection between language and politics*, "Studia Leibnitiana, Republic and common good in Leibniz' political thought", hrsg. von L. Basso, Band 43-2011, Heft1, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2011, pp. 54-70
- Marras, C., *Metaphora translata voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di Leibniz*, Firenze, Olschki 2010
- Marras, C., *Antibarbarous contra pseudophilosophers: The role of metaphor in an Early Modern controversy*, in *Tradition of controversy*, ed. by M. Dascal, H.-L. Chang, Amsterdam, John Benjamins 2007, pp.165-179

- Marras, C.,-Varani, G., *The Renaissance debate. About rhetoric and dialectics in Leibniz's Prefatio to Nizoli*, "Studi filosofici", XXVII, 2004, pp.183-216
- Mathieu, V., *Leibniz, Nizolius et l'histoire de la philosophie*, in *Leibniz et la Renaissance*, éd. par A. Heinekamp, "Studia Leibnitiana Supplementa" 23, Wiesbaden, Steiner 1983, pp. 143-150
- Matteuzzi, M., *Lingua e linguaggio nel Nizolio di Leibniz: il senso misura del vero?*, "Annali dell'Istituto di discipline filosofiche dell'Università di Bologna", 1, 1979, pp. 209-219
- Nunziante, A., *Organismo come armonia. La genesi del concetto di organismo vivente nella filosofia di G. W. Leibniz*, Trento, Verifiche 2002
- Palaia, R., *Formen der Dissimulation. Leibniz und die Camouflage*, testo presentato all'*Internationale Tagung zum Thema: Anonymität, Pseudonymität, Camouflage*, Hannover 15-16 November 2013
- Palumbo, M., *Nizzoli (Nizolio), Mario*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXXVIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2013. Disponibile online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/mario-nizzoli_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/mario-nizzoli_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso 6 gennaio 2015)
- Pasini, E., *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano, Franco Angeli 1996
- Pompo, O., *The place of the 'Dissertatio de stylo philosophico Nizoli' in the Leibnizian praise of the German language*, in *Italia e Europa nella linguistica del Rinascimento: confronti e relazioni*. Atti del Convegno internazionale, Ferrara 20-24 marzo 1991, a cura di M. Tavoni, Ferrara, Franco Cosimo Panini Editore/Istituto di studi rinascimentali, 1996, pp. 57-67
- Rateau, P., *Art et fiction chez Leibniz*, "Les cahiers philosophiques de Strasbourg", 18, 2004, pp.117-148
- Smith, J.,-Nachtomy, O. (eds.), *The life sciences in Early Modern philosophy*, Oxford, Oxford University press 2014
- Varani, G., *Leibniz e la topica aristotelica*, Verona, Istituto di propaganda libraria 1995
- Wenchao, L., *Einheit der Vernunft und Vielfalt der Sprachen. Beitrage zu Leibniz' Sprachforschung und Zeichentheorie*, "Studia Leibnitiana Supplementa", 38, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2014

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

WHAT IS SYMBOLIC COGNITION? THE DEBATE AFTER LEIBNIZ AND WOLFF

1. *A characterization problem*

The distinction between intuitive and symbolic thought, or cognition, was publicly introduced by Leibniz in 1684 and went largely unnoticed for nearly four decades, until Christian Wolff revived it in his *German Metaphysics*.¹ Thanks to the profound impact of Wolffian philosophy, the theory of the two kinds of cognition enjoyed its glory days. From the 1720s until the late eighteenth century, it was treated as a prominent topic by most handbooks of logic, metaphysics, and psychology. Philosophers of that period widely agreed in deeming Leibniz's distinction both useful and well-grounded. Many simply took it for granted that the whole of human cognitive activity could be correctly divided into two sets: the set of acts performed in the intuitive mode and the set of acts performed in the symbolic mode.

This general agreement notwithstanding, if we ask different authors what symbolic cognition is, we find a range of different answers. While some of these differences are minor, some affect substantive issues. What can explain such a diversity of theories based on the same fundamental assumptions? I argue that this variety was brought about partly by an ambiguity in one of Wolff's own attempts to characterize symbolic cognition. This hypothesis also offers a straightforward criterion for classifying the various positions on the basis of their deep similarities, without being misled by surface differences, and is thus a breakthrough in understanding the theoretical issues that are actually at stake.

¹ Leibniz 1684; Wolff 1720, § 316-324. See the bibliography in Favaretti Camposampiero 2007 and 2009.

2. Wolff's ambiguity

In Wolff's *German Metaphysics*, symbolic cognition (*figürliche Erkenntnis*) is defined as the kind of cognition that represents things through words. It is opposed to intuitive cognition, which represents things themselves. The two definitions are stated by way of disjunction: "We represent to ourselves either the things themselves, or the things through words or other signs".² Wolff takes these two ways of cognizing things to be the only two possible modes: every act of cognition is either intuitive or symbolic.

The major difficulty is understanding what it means to cognize a thing "through words or other signs". Is Wolff referring to the fact that words and signs make us form in our mind representations of things, that reading the word "horse", for instance, makes the image of a horse come to my mind? Or does he rather mean that in symbolic cognition we do not obtain a representation of the thing itself, but only of the word or sign that stands for the thing?

On this point, Leibniz's formulation was clearer: symbolic thought consists in mentally using words "in place of the ideas (*loco idearum*)";³ that is, in replacing the mental representation of a thing with the representation of the sign that stands for that thing. On the contrary, intuitive cognition has as its objects the things themselves, for it consists in directly perceiving the ideas of those things.

The passage in the *German Metaphysics* should also be understood in this way, as implying that having a symbolic cognition of something excludes entertaining a representation of the thing itself. Indeed, Wolff himself later characterized symbolic cognition in this fashion, by explicitly stating the negative clause: our cognition is symbolic "if it ends with the act by which we only express in words the content of the ideas or we represent it by means of other signs, but we do not intuit the ideas themselves named by those words or signs".⁴

Accordingly, the two modes of thought can be characterized as follows:

² Wolff 1720, § 316. Unless differently specified, translations are the author's.

³ Leibniz 1684, p. 587.

⁴ Wolff 1732, § 289.

C1. Intuitive cognition is to represent to oneself the thing itself (that is, to think of a thing by means of our idea of it).

Symbolic cognition is to represent to oneself the thing through words and without forming a representation of the thing itself.

A straightforward version of C1 appears in Winckler's *Institutions of Wolffian Philosophy*:

The soul *intuits the thing* insofar as it is aware [*sibi conscia*] of the notion by which it depicts the thing within itself. On the contrary, the soul *symbolically cognizes* the thing, when it represents to itself the content of the notion [*ea, quae notioni insunt*] only by means of signs, and so is not aware of the notion itself.⁵

However, the passage from the *German Metaphysics* is ambiguous enough to suggest a different reading. It is possible to take the phrase “through words or other signs” to denote broadly any intervention of linguistic or symbolic items in mental activity. Wolff's characterization of symbolic cognition applies, then, to every kind of cognition obtained or expressed by means of signs, without excluding a simultaneous representation of the thing itself. According to this interpretation, the crucial difference between the intuitive and the symbolic modes consists not in the presence or absence of ideas of things, as in C1, but rather in the presence or absence of words. This outlook leads to an alternative characterization:

C2. Intuitive cognition is to represent to oneself the thing itself without using words.

Symbolic cognition is to represent to oneself the thing by using words.

This approach is paradigmatically expressed in Golling's dissertation on symbolic and intuitive cognition,⁶ as well as in a psycho-theological work by the Wolffian Jakob Carpov: “We call *symbolic* the *cognition* by which we represent to ourselves things through signs, e.g. words; we call *intuitive* that by which we represent to ourselves things without signs”.⁷

⁵ Winckler 1735, § 885.

⁶ See Golling 1725, § 5: philosophers distinguish between “*eas repraesentationes, quae rem ipsam praesentem nobis exhibitam intuentur, et eam quae mediantibus quibusdam aliis rebus, cognoscendae rei destinatis, in animo excitantur [sic]. Illam Intuitivam, hanc Symbolicam vocant.*” Cf. *ibid.*, § 39: “Intuitiva cognitio est, quae sine signis acquiritur”.

⁷ Carpov 1738, § 36.

3. *Thought and language at stake*

The opposition stated in C2 is between an entirely non-linguistic cognitive activity, devoid of any verbal or symbolic element, and an activity that is to some extent verbalized. C1 ascribes a wider extension to intuitive cognition, including not only thoughts that are purely intuitive but also thoughts that are to some extent supported by language. It excludes only purely symbolic (i.e. entirely verbalized) thoughts, whose representational content consists merely in linguistic expressions. C2 does the opposite. It includes among symbolic cognitions any thought that is expressed in language, even if it features a mental representation of the thing itself. Purely intuitive cognition alone is excluded.

Both solutions had their partisans in the eighteenth century. Indeed, divergence regarding the proper features of symbolic cognition resulted largely from differences in defining the term and its relation to the intuitive mode, and those differences ultimately arose from opposite readings of Wolff's ambiguous formulation in *German Metaphysics*.

There was and is, of course, the third option of rejecting any sharp divide between the two kinds of cognition, by reducing their difference to a matter of degree. Baumgarten's *Metaphysics* opens the door to this option: a cognition is symbolic "if the perception of the sign is greater than that of the signified [*signati*]", whereas it is intuitive "if the representation of the signified is greater than that of the sign".⁸ In Baumgarten's view, what characterizes symbolic cognition as such is only the relative preponderance of linguistic or symbolic representations, not their exclusivity.⁹

Naturally, this struggle to determine the correct definition involved substantive issues concerning the relation between thought and language. For instance, one of the questions debated after the publication of *German Metaphysics* is whether a merely symbolic cognition is even possible, which amounts to asking whether there really are cognitive acts that correspond to C1's description of symbolic

⁸ Baumgarten 1739, § 620. Cf. Schwaiger 2001.

⁹ A still further possibility consisted in radically rejecting Wolff's characterization and substituting an alternative one. As far as the author is aware, Crusius undertook the first attempt in this direction (1747, § 184).

cognition. Can our mind represent things just “through words” and manage without any representation of the things themselves?

A positive answer implies ascribing some cognitive autonomy to verbalized thought, while deeming the intuitive moment not to be essential to the cognitive process or at least to every stage of it. On the other hand, a negative answer is linked with the assumption that one cannot think of anything without forming some representation of the thing itself. Signs are thus supposed to have just an instrumental function – that of barely supporting our representational activity, which remains essentially intuitive in character. As a consequence, symbolic cognition is not characterized as lacking any intuitive element at all, for no cognition can be such, but rather as not purely intuitive, which is the position laid out in C2.

Thus, choosing between C1 and C2 implies answering the question of the real function of (linguistic) signs in our representational activity. We may tentatively say that partisans of C1 adopt, at least implicitly, a ‘strong’ conception of symbolic cognition, whereas partisans of C2 are more prone to a ‘weak’ conception.

4. *The debate: Strähler against Wolff*

In what follows, I test the reconstruction sketched so far by examining a segment of the debate aroused by Wolff’s treatise. My focus is on selected polemical writings by Daniel Strähler, Jakob Friedrich Müller, and Johann Ulrich von Cramer. They all had been Wolff’s students. When Strähler attacked Wolff, Müller actively sided with his former teacher, but eventually he himself revolted against him, whereas Cramer remained an orthodox Wolffian throughout his life.

In his examination of Wolff’s *Metaphysics*, Strähler raises no objection against the distinction between intuitive and symbolic cognition, but he does not agree with Wolff’s views on their relation.¹⁰ The disagreement begins where Wolff claims that symbolic cognition has several advantages over intuitive cognition, except when the

¹⁰ Strähler’s *Prüfung* (1723a, 1723b) marked the beginning of the first great polemic against Wolff: cf. Corr 1983, p. 8*. Wolff’s reply was highly dismissive: see Wolff 1723, especially § 3.

latter is adequate, i.e. perfectly distinct.¹¹ Such advantages are evident in the case of sense perception, where using words and signs makes it possible first to single out the various components of a sensory representation and obtain a distinct perception of the object, and then to recognize the properties shared by different objects so as to form universal concepts by means of abstraction. Wolff's point is that, thanks to symbolic cognition, we can carry out cognitive tasks easily that would be extremely difficult for our minds in the intuitive mode.

According to Strähler, all of this is simply false. Although symbolic cognition makes intuitive cognition easier and more functional, the former has no advantage over the latter. The real value of symbolic cognition is not the use Wolff assigns to it, for words cannot make our representations more distinct. Hence, the cognitive function Strähler ascribes to linguistic signs is merely accessory: it consists in facilitating some basic tasks such as object identification and memorization. All that words offer is a mnemonic support with respect to the formation of universal concepts. Of course, words help us remember the things we perceive and their properties, and thereby contribute to the operations of comparison and abstraction, but that is all: "In no other way has the *cognitio symbolica* any use in the universal cognition, and in no other way do we get to the universal cognition through the symbolic".¹²

Strähler admits that symbolic cognition could in a sense extend the limits of intuitive cognition, since by inventing new combinations of words or signs we sometimes happen to discover otherwise unknown things. However, arbitrary combinations of words may easily result in inconsistent expressions, which denote impossible objects. So this use of symbolic cognition turns into a disadvantage, as Wolff should have known, since he and Leibniz had already noticed the problem.¹³

The reason why Strähler and Wolff disagree about the pros and cons of symbolic cognition is that they start from different assumptions. For Strähler, it cannot be the case that symbolic cognition makes our concepts distinct, because having distinct concepts is a prerequisite to exercising symbolic cognition. That is, we could not make use of words and signs in our thoughts if we had

¹¹ Cf. Wolff 1720, § 319.

¹² Strähler 1723b, § 39.

¹³ *Ibid.*, § 40.

not already achieved a certain degree of distinctness at the intuitive level. Indeed, Strähler sees no reason to deny that intuitive cognition can itself be distinct.¹⁴ Symbolic cognition is not regarded as alternative to the intuitive: it simply accompanies a process of thought which remains to some extent intuitive throughout. Words do not replace our mental representations of things, but simply call them to mind when needed. Symbolic cognition, although occurring “through words”, still has the things themselves as its direct objects: its opposite is not the representation of the thing itself (for every form of cognition consists in this, according to Strähler), but rather the representation of the thing without any use of words at all.¹⁵ In other words, the way Strähler understands the intuitive/symbolic distinction conforms to C2: on the one hand, there is pure, non-verbal intuitive cognition and on the other, there is cognition supported by symbolic items, but still imbued with intuitive content.

Starting from such a premise, Strähler simply cannot share any of Wolff's claims about the features of symbolic cognition. He cannot even understand them, since they are incompatible with the characterization he endorses. This gap reveals itself clearly when Strähler discusses Wolff's claim about our ability to know the simple beings of which the world is made up. After proving the existence of simple beings, Wolff explains why we cannot know them “from experience”, but only “through reflection”.¹⁶ Presumably misled by Wolff's unfortunate comparison between simple beings and arithmetic units, Strähler reads the passage as claiming that simple beings are objects of symbolic cognition, just as numbers are. He thus objects that we cannot form any distinct idea of such “physical minima” either intuitively or by means of symbolic cognition: “Not *intuitively*, since this cognition is incompatible with our sense organs and therefore also with our senses. Not *through the symbolic cognition*, since this

¹⁴ Wolff (1720, §§ 414–415) maintained that, since pleasure arises from an intuitive cognition of perfection, it only requires a clear perception, not a distinct. Strähler disagrees: “Daß die Lust aus der anschauenden Erkenntniß kommt, macht nicht, daß dazu keine deutliche Erkenntniß erfordert wird. Denn die anschauende Erkenntniß involviret nicht Undeutlichkeit” (1723b, § 84).

¹⁵ Accordingly, when Strähler (1723b, § 39) claims that by means of words we can imagine again a previously perceived thing more easily than we would do without words (“ohne Wörter”), his criterion is clearly the presence or absence of the linguistic medium.

¹⁶ Wolff 1720, resp. § 83 and 86.

originates *from the intuitive*".¹⁷ Strähler concludes that we can talk about physical minima only according to what we know about real compounds. We can state with certainty that there are physical minima, since without them there would not be any real compounds, but the true nature of such atomic entities must remain hidden to us.

Strähler thus sets narrow limits on our intuitive cognition of the external world:

S1. If an object cannot be cognized through the senses, then it cannot be cognized intuitively.

However, he also maintains that symbolic cognition "originates" from intuitive cognition, so that:

S2. If an object cannot be cognized intuitively, then not even a symbolic cognition of it is possible.

Strähler adopts what amounts to a strict empiricist position. All that we can know of the external world is what our sensory organs can make us know, and symbolic cognition provides no additional epistemic access to physical objects.

5. Müller against Strähler

In 1726, Jakob Friedrich Müller publishes a reply to Strähler. Against S2, he argues that since the number of things we can intuitively cognize is low, then if Strähler is correct the number of things we can symbolically cognize would be equally low. It is obvious that this is not the case; hence, it is not universally true that symbolic cognition "originates" from the intuitive.¹⁸

In fact, the argument Müller deploys to vindicate Wolff does not reflect Wolff's actual position. According to Wolff, symbolic cognition of a given object requires a previous intuitive acquaintance with that object, or it is mere verbiage.¹⁹ Understood in this way, the claim that symbolic cognition "originates" from the intuitive is genuinely Wolffian,

¹⁷ Strähler 1723a, § 51.

¹⁸ "Weiter ist allzu universell geredt, daß die cognitio symbolica aus der intuitiva entstehe; dann sonst hätte man von wenigen Dingen auch eine cognitionem symbolicam, da man von wenigen eine intuitivam hat, und haben kan" (Müller 1726, § 51).

¹⁹ Cf. Wolff 1732, § 328 n.: "Pendet enim cognitio symbolica ab intuitiva, quam supponit et ad quam refertur."

and Müller is wrong to criticize it.²⁰ Such a misunderstanding suggests that Müller does not properly comprehend Wolff's theory of cognition, which is confirmed by objections Müller raises some years later against his former advisor. Before addressing that point, let us consider some key passages from Wolff's first philosophical book.

6. Müller against Wolff

In the second chapter of his so-called *German Logic*, Wolff states a crucial claim for the theory of symbolic cognition:

We have not always the idea of the thing before our mind [*vor uns*], when we speak or think of it; but are satisfied, when we imagine, we sufficiently understand what we speak, if we think we recollect that we have had, at another time, the idea which is to be joined to this or the other word, and thus we represent to ourselves, as at a distance only, or obscurely, the thing denoted by the term.²¹

In this way, human communicative and cognitive activities are made to a large extent independent from the mental representation of the objects of speech. Behind this coupling of external and mental discourse ("when we speak or think of it") lies the assumption that even the latter can be entirely verbalized. That is, there is a mode of thought which consists in mental utterance of words, whereby words are used in place of the ideas of things (as Leibniz put it). Just as we can *talk* about anything without representing it to our minds or thinking of the meaning (*Bedeutung*) of the words we utter, so we can also *think* of that thing without presently forming a representation of it. Hence, the following statement can be ascribed to Wolff:

T1. It is possible to think of a thing without having the idea of that thing before the mind.

This manner of thinking of things without recalling their ideas is nothing else than symbolic cognition, even though the *German Logic* does not introduce the term. A distinction is introduced, however,

²⁰ Strähler is in turn wrong to conclude that Wolff's simple beings are unknowable. In fact, Wolff claims that we can know what they and their properties are in a form of discursive knowledge obtained by inference and not by cognitive contact with the object. Cf. Wolff 1720, § 86; Wolff 1724, § 27.

²¹ Wolff 1713, ch. 2, § 5 (transl. in Wolff 1770, slightly modified by the author). Cf. Leibniz 1684, p. 588.

which is relevant to understanding how symbolic cognition works: the distinction between the idea of the thing signified by the word and the idea of the sound of the word. Indeed, what makes this sort of verbalized thought possible is that it does in fact have some representational content. This content, though, is not provided by the idea of the thing itself but by the acoustic image of the word that stands for that thing.

In 1731, this doctrine becomes the target of Müller's criticism. Müller has grasped Wolff's distinction between ideas of things and ideas of words,²² but he objects that T1 is false: even granting that one may *talk* about a thing without representing it to the mind, it is certainly impossible to *think* of a thing without having the idea of that thing present to the mind. The objection is notably terse, but hints at two arguments for T1's falsity. First, it appeals to empirical evidence: "When thinking of something, anyone can experience at every moment that he represents it to himself, and, therefore, that he has an idea of it before his mind [*vor sich*]"²³

Second, it raises the suspicion that T1 entails a contradiction. Müller appears to hold that the regular connection we experience between thought and conscious representation is not a mere fact, but a sign of conceptual entailment: thinking of a certain object entails having an idea of that object present in the mind. On this assumption, the claim that it is possible to think of a thing without having its idea present in the mind descends quickly into absurdity.²⁴ Does Müller thereby mean to deny the very possibility of symbolic cognition, considered as a mode of thought whereby words, instead of things, are represented to the mind?

7. Cramer against Müller, and reply

In the same year of 1731 Cramer addresses Müller's criticism by trying first to clarify what it means to have an idea before the mind. According to Cramer, Wolff's controversial passage concerns "a clear idea [*Begriff*], of which one is aware, and which represents to him the

²² Cf. Müller 1731a, § 10.

²³ Müller 1731a, § 22.

²⁴ Cf. *Ibid.*

thing as it were present”.²⁵ Indeed, “having an idea before the mind [*vor sich*] is something different from merely having an idea, for it is the same as directing our attention to our being aware of it, which occurs only when the idea is clear”.²⁶ Cramer’s point is the distinction between virtually having an idea stored in the mind and actually considering it. In Cramer’s view, Wolff does not deny that thinking of something requires having an idea of it, but rather denies that what is needed, in the very moment when one thinks of something, is a presently clear idea or a conscious representation of that thing.

Second, Cramer addresses the empirical evidence that Müller advances. Suppose that I am talking and I want to determine whether I have before my mind an idea of the thing about which I am talking. To do so, I must form a conscious representation of that thing. It follows that this representation or idea “is not immediately present when one thinks of the words”.²⁷ Thus, experience does not show that we always have before our mind a clear idea of what we are talking about. In fact, it shows the contrary: in order for a clear idea of the thing to be present to me, I must somehow retrieve it and focus my attention on it. Moreover, even the phenomenon of verbiage proves that Wolff is right. If speakers had at any moment clear representations of the things they are talking about, there would not be so many people uttering “empty words” without connecting any ideas with them. For Cramer, the same phenomenon holds in verbalized thought, when one thinks of words without uttering them.

Third, Cramer dismisses Müller’s objection as based on a misreading of Wolff’s text. Müller has taken the occurrence of “thinking” in T1 to mean “thinking without words” and has thus ascribed to Wolff the following statement:

T2. It is possible to think of a thing both without words and without having the idea of that thing before the mind.

Assuming that “thinking” means “thinking without words”, Müller has an easy task in asserting that Wolff is wrong, since T2 is patently false. Indeed, there is no thinking without either ideas or words, for “when I think of the thing, I represent to myself in my thought either

²⁵ Cramer 1731, § 46.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

words or, if I abstain from words, its idea".²⁸ According to Cramer, the context shows that Wolff's statement is about an entirely verbalized thought, which is just like speech in that it consists merely in the inner utterance of words.²⁹ Cramer's reading of T1 amounts to the following:

T3. It is possible to think of a thing by representing only words to the mind and without having the idea of that thing before the mind.

Müller retorts, however, that representing a string of words to the mind means simply *talking* about a thing in one's thought, which is different from *thinking* of that thing.³⁰ Thus, it by no means is possible to think of a thing without having its idea before the mind. Müller's main target is the view that inner speech constitutes a mode of thought that is an alternative to the intuitive representation of the thing itself. Against this view, he maintains that the mental representation of words, as a sort of endophasy, falls within the realm of speech and does not pertain to thought. For Müller, uttering words cannot be called "thinking of something".

In conclusion, this debate shows that Wolff's early opponents were especially hostile to what I have called the "strong" conception of symbolic cognition. Indeed, this radical conception, which put the most stress on the cognitive function of language, was championed throughout the eighteenth century almost only by the most orthodox Wolffians.³¹

References

- Baumgarten, A.G., *Metaphysica*, Halae, Hemmerde 1739
 Burkhäuser, N., *Institutiones metaphysicae. Pars II. De anima, sive psychologia*, Wirceburgi, Goebhardt 1773
 Carпов, J., *Psychologia sacratissima, hoc est de anima Christi hominis in se spectata commentatio theologico-philosophica*, Francofurti et Lipsiae, Melchior 1738
 Corr, Ch., *Introduction*, 1983, in Wolff 1724, repr. Hildesheim, Olms 1983, p. 1*-47*
 Cramer, J.U. von, *Auflösung der Zweifel Herrn Jacob Friederich Müllers über die vernünftige Gedancken Herrn Hof-Rath Wolffens von den Kräften des*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ "So siehet man leicht aus dem Contextu, daß das Gedenken, so wie das Reden bloß mit Worten geschiehet, nämlich es ist einerley ob ich die Worte vorbringe, oder ob ich mir dieselbe gedenke" (*ibid.*).

³⁰ Müller 1731b, §15. This *Rechtfertigung* appeared as an appendix to the second edition of Müller's *Zweifel*.

³¹ Eclectic Wolffians were less inclined to it. Nicolaus Burkhäuser (1773, §197), for instance, explicitly rejected C1 to adopt C2.

- menschlichen Verstandes*, Franckfurt und Leipzig, Müller 1731; then in *Supplementum opusculorum*, Ulmae et al., Wohler 1767, p. VIII–LXXXVI; repr. Hildesheim, Olms 1996
- Crusius, Ch.A., *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, Leipzig, Gleditsch 1747
- Favaretti Camposampiero, M., *Filum cogitandi. Leibniz e la conoscenza simbolica*, Milano, Mimesis 2007
- Favaretti Camposampiero, M., *Conoscenza simbolica. Pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Hildesheim, Olms 2009
- Golling, J.W., *Theses philosophicae de cognitione symbolica et intuitiva*, praes. J.W. Feuerlin, Altorfii Noricorum, Meyer 1725
- Leibniz, G.W., *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, "Acta eruditorum", 1684, now in *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 4, Berlin, Akademie Verlag 1999, pp. 585-592
- Müller, J.F., *Der durch die wahre Philosophie, zu seiner Schande, andern aber zur Warnung, entblöste und demasquirte falsche Philosophus, oder Antwort auf M. Dan. Straehlers Prüfung der Wolffianischen Metaphysique*, s.l., 1726
- Müller, J.F., *Zweifel gegen Hrn. Christian Wolffens Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes: wie auch von Gott, der Welt, der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt: Nebst einer Rechtfertigung*, second ed., Giessen, Lammers 1731a; repr. Hildesheim, Olms 2001
- Müller, J.F., *Kurtze Rechtfertigung der gegen die Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes gemachten Zweifel*, 1731b, in Müller 1731a, p. 523-591
- Schwaiger, C., *Symbolische und intuitive Erkenntnis bei Leibniz, Wolff und Baumgarten*, in *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongreß.*, hrsg. von H. Poser, vol. III, Berlin, Leibniz Gesellschaft 2001, pp. 1178-1184
- Strähler, D., *Prüfung der vernünfftigen Gedancken des Herrn Hoff-Rath Wolffens von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, [...]. *Erstes Stück*, Jena, Hartung 1723a; repr. Hildesheim, Olms 1999
- Strähler, D., *Der angestellten Prüfung der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zweytes Stück*, Leipzig, 1723b; repr. Hildesheim, Olms 1999
- Winckler, J.H., *Institutiones Philosophiae Wolffianae utriusque contemplativae et activae. Pars I. Contemplativa*, Lipsiae, Fritsch 1735
- Wolff, Ch., *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes*, Halle, Renger 1713; hrsg. von H.W. Arndt, Hildesheim, Olms 1965
- Wolff, Ch., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, Renger 1720; repr. Hildesheim, Olms 1983
- Wolff, Ch., *Sicheres Mittel wieder ungegründete Verleumdungen*, Halle, Renger 1723
- Wolff, Ch., *Anmerckungen über die vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Franckfurt a.M., Andrea 1724; repr. Hildesheim, Olms 1983
- Wolff, Ch., *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, Renger 1732; repr. Hildesheim, Olms 1968
- Wolff, Ch., *Logic, or rational thoughts on the powers of the human understanding*, London, Hawes et alii 1770; repr. Hildesheim, Olms 2003

EMANUELE LEVI MORTERA

MENTE, LINGUAGGIO E SENSO COMUNE

Non è facile riassumere, sia pure per sommi capi, la grande varietà di istanze e di suggestioni relative al linguaggio presente in due fra i maggiori esponenti della cosiddetta scuola scozzese del senso comune, Thomas Reid e Dugald Stewart. Una varietà che si ritrova in un *corpus* di riflessioni non del tutto sistematico e che sembra caratterizzarsi a volte in modo apparentemente incoerente. Nonostante questo, l'indagine linguistica assume in entrambi gli autori un ruolo centrale per la costruzione di un'alternativa filosofica alla tradizione della *way of ideas*. Tenterò, pertanto, di mettere in evidenza affinità e divergenze relative alle loro rispettive teorie con un'attenzione particolare al rapporto fra linguaggio e conoscenza che, per certi versi, rappresenta fra di essi il punto di maggior frizione. L'esito di questo confronto conferma, da una parte, come nei due autori siano già presenti *in nuce* temi caratteristici del dibattito contemporaneo; dall'altra, quanto essi, pur condividendo alcuni indiscutibili assunti di fondo che caratterizzano l'identità propria della scuola del senso comune, divergano sul piano di specifiche scelte teoretiche, a scapito di quanto la storiografia tradizionale non abbia solitamente messo in luce.

1. *Linguaggio e senso comune in Reid*

La componente linguistica assume in Reid un ruolo molto ampio che investe sia l'ambito epistemologico, sia l'ambito metafisico, sia infine quello più strettamente antropologico, rivelando, pur nella relativa frammentarietà delle riflessioni, una certa unità e coerenza di pensiero. Nella *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, opera pubblicata nel 1764, Reid ricorre alla nozione di *suggestion* per spiegare il legame che intercorre fra qualità dell'oggetto e rispettive sensazioni, nonché fra queste ultime e la concezione dell'oggetto stesso, a fronte della radicale dissomiglianza

fra le tre componenti conoscitive prese in considerazione. Definendo questo rapporto come “una sorta di magia naturale”¹ che pone una relazione intenzionale e oggettivante fra la mente e il mondo, Reid non intende riferirsi a una qualità occulta quanto a un dispositivo naturale – ossia di senso comune – mediante il quale la mente è in grado di decodificare quei segni in virtù di una sorta di grammatica naturale che accomuna pensiero e linguaggio: “Il seme del linguaggio consiste nei segni naturali dei pensieri che la natura ha insegnato a tutti gli uomini e che tutti gli uomini comprendono”.² Tuttavia, un'estrema cautela metodologica, originata da una rigida interpretazione dei criteri induttivo-sperimentali della scienza newtoniana applicati all'analisi della mente, induce Reid a sospendere il giudizio sui presunti meccanismi fisiologici sottesi a tale ‘magia naturale’, pur senza trascurare le possibili implicazioni corporee della sfera semantico-conoscitiva.

A queste conclusioni si accompagna una classificazione dei segni naturali secondo cui il linguaggio naturale-non verbale si pone all'origine di quello artificiale. Oltre ad aggirare in questo modo l'annoso problema della priorità cronologica riguardante l'origine del linguaggio e della società, Reid opera una decisiva scelta in favore delle componenti naturalistiche del linguaggio che, rinnovandosi sotto vesti diverse nel linguaggio artificiale, lo inducono a ritenere il linguaggio ordinario più aderente alle istanze naturali iniziali.

La similarità che si riscontra nella struttura delle diverse lingue e che riflette l'uniformità delle strutture cognitivo-concettuali sulle quali esse si fondano, spinge inoltre Reid a riconoscere l'esistenza di una grammatica universale. Infatti, come il linguaggio naturale dei gesti, dei suoni e delle espressioni contiene in sé una grammatica naturale, così il linguaggio della percezione e delle altre operazioni mentali si fonda su segni naturali che traducono l'informazione esterna in un codice accessibile alle facoltà mentali. Tale linguaggio del pensiero diviene a sua volta la matrice speculare del linguaggio verbale, il quale ripropone nelle sue strutture grammaticali – quasi fossero una casa d'accoglienza – le condizioni d'esperienza e d'azione comuni a tutti gli uomini, ossia i principi di senso comune:

¹ Reid 1997, V, 4, p. 60.

² Reid a James Gregory, 26 agosto 1787, ora in Reid 2002a, p. 192. Sugli aspetti che legano intenzionalità e realismo, si veda per esempio Tassani 1996.

Esistono regole grammaticali generali, le medesime in tutti i linguaggi. Questa somiglianza strutturale [...] mostra come negli uomini vi sia uniformità fra quelle credenze (*opinions*) sulle quali la struttura del linguaggio si fonda.³

L'universalità del linguaggio, dunque, diviene duplice, poiché, da una parte, esso implica la condivisione da parte di ognuno della sua matrice naturale, dall'altra, riassume in sé forme grammaticali che costituiscono il riflesso di credenze sul mondo anch'esse generalmente condivise.⁴

Le implicazioni metafisiche di questa dottrina sono significative: il rapporto di naturalità che intercorre fra soggetto e predicato rinvia all'inerenza dei predicati accidentali a una sostanza sussistente – materiale o mentale – la cui natura ultima, per le medesime ragioni metodologiche già ricordate, rimane inconoscibile. Reid ritiene anzi il rapporto soggetto-predicato, sostanza-accidente, come logicamente e ontologicamente irrinunciabile, tanto da inserirlo fra ciò che egli definisce “principi primi di verità necessaria”:

Le qualità che si percepiscono attraverso i sensi devono avere un soggetto, che chiamiamo corpo, e i pensieri di cui siamo coscienti devono averne un altro, che chiamiamo mente. Non è più evidente che due più due faccia quattro di quanto non lo sia il fatto che una figura non può esistere se non c'è qualcosa dotato di figura, né può esistere il movimento senza qualcosa che sia mosso. Non solo percepisco figura e movimento, ma li percepisco come qualità che hanno una relazione necessaria con qualcosa che è il loro soggetto di esistenza.⁵

Analogamente, l'esistenza in tutte le lingue di verbi attivi e passivi mostra la differenza che intercorre fra un soggetto morale agente, le cui operazioni denotano una volontà libera che è causa efficiente delle sue azioni, e la materia, inerte e passiva per definizione, le cui modificazioni sono da imputare a cause efficienti che rimangono ignote. Sebbene Reid sembri mostrarsi meno rigido di quanto non si sia ritenuto sul ricorso a ipotesi esplicative relative all'esistenza di enti non osservabili, rimane comunque l'impronta di un personale newtonismo che non ammette effettiva attività efficiente al di fuori dell'ambito mentale.⁶

³ Reid 2002, I, 1, p. 36.

⁴ Reid discute questi argomenti soprattutto in Reid 1997, IV, 2, pp. 50-53; V, 3, pp. 58-61 e in Reid 2002, I, 8, pp. 68-70. Per una dettagliata analisi si veda Land 1986, pp. 215-235. Cfr. anche Formigari 1990, pp. 31-37. Broadie 2000, rileva come Reid respinga la prospettiva nominalista sostenuta invece dal suo collega George Campbell, secondo la quale, poiché ogni linguaggio è individuale e dotato di una propria grammatica, non sono possibili né un linguaggio né una grammatica universali.

⁵ Reid 2002, VI, 6, p. 495.

⁶ Sulla presunta apertura di Reid all'indagine su enti non osservabili si veda Wilson

2. Epistemologia e socialità

È nota la polemica di Reid contro la tradizione della *way of ideas*, di cui Hume, a suo avviso, costituirebbe l'ultimo e più formidabile rappresentante. Hume, che pure aveva riconosciuto una certa uniformità semantica alle strutture delle diverse lingue, l'aveva però ricondotta a una naturale disposizione della mente a formare per associazione idee complesse. Reid rileva come l'origine di queste ultime e dei relativi termini necessari alla comunicazione e alla conservazione della specie, sia piuttosto da attribuire alla necessità di far fronte alle situazioni in cui si manifesta la socialità e in cui prevale la spinta dei bisogni, dei pensieri e dei desideri. Egli sembra però, in questo caso, sovrapporre due piani argomentativi differenti, poiché sostituire il bisogno all'associazione non elude il giustificato tentativo di Hume di proporre quest'ultima come possibile dispositivo cognitivo-concettuale di formazione delle lingue, cosa che Reid, per via di cautelative ragioni metodologiche, si astiene dal fare.

La curvatura antropologica che Reid imprime alle sue riflessioni linguistiche, pone così in evidenza l'interesse per le forme retoriche del linguaggio, per il suo uso come strumento di costruzione dei rapporti sociali e per ciò che egli definisce "operazioni sociali della mente", ossia gli atti linguistici, aspetti che delineano il linguaggio essenzialmente come un'operazione sociale fondata su asserzioni, domande, spiegazioni, esortazioni, ordini, promesse. Nonostante tale prospettiva proto-pragmatica – che accorda ampio spazio a processi di contestualizzazione e interpretazione linguistica e che lo spinge a ripetere spesso che "l'uso è l'arbitro del linguaggio"⁷ – prevale ancora in Reid l'idea di una relazione speculare fra linguaggio e pensiero: "Il linguaggio – afferma Reid – è l'immagine e la raffigurazione diretta del pensiero e, dalla raffigurazione, si possono spesso trarre

2009. Per un raffronto fra causalità fisica ed efficiente in Reid, rinvio a Squillante 2000.

⁷ Reid 2002, I, 1, pp. 32, 35; IV, 1, pp. 296, 304; VI, 1, p. 421. Nerlich-Clarke rilevano come "[Reid] stabilì una teoria del significato come uso, basata su un processo di induzione che estrae il significato dal contesto. E poiché i contesti, come i popoli, variano, il significato dei termini non si può mai stabilire in modo inequivocabile e non può mai essere 'lo stesso' per ognuno e in ogni occasione. Esso è sempre imperfetto". Gli autori notano peraltro un'analogia con quanto affermato più tardi da Michel Bréal a proposito dell'imperfezione strutturale del linguaggio, intesa come condizione stessa per la sua esistenza, la sua sopravvivenza e la sua evoluzione. Cfr. Nerlich-Clarke 1996, pp. 107-108.

conclusioni assai certe sull'originale".⁸ In virtù della sua naturalità, il linguaggio ordinario si sottrarrebbe più facilmente alle ambiguità di cui risente il linguaggio filosofico, rendendo così possibile il rispecchiamento fra strutture linguistiche e principi del senso comune.⁹

I temi relativi al linguaggio ordinario e alle operazioni sociali della mente sono sviluppati in particolare negli *Essays on the intellectual powers of man*, opera del 1785 e frutto di un ventennio di insegnamento all'Università di Glasgow. Qui Reid non manca di analizzare la genesi psicologica delle parole, presentando in particolare la dottrina della concezione generale astratta che egli pone alla base della formazione dei generi e delle specie logico-linguistiche e che richiama molto da vicino una posizione concettualista analoga a quella lockiana. Pur condividendo con Berkeley e Hume la critica a Locke sulle idee astratte, Reid evita però di avallarne gli esiti nominalistici, rovesciando anzi la priorità dell'individuo sulla specie e ritenendo che un'idea particolare non possa rappresentare nulla di generale, a meno che non si abbia già una concezione chiara di una specie. L'idea particolare presuppone quindi la specie, ciò di cui è segno, mentre le presunte operazioni di composizione e ricombinazione delle idee svolte dall'associazione per generare nozioni originarie sono da considerare semplici ipotesi:

Newton concepì dapprima l'idea generale delle curve di terzo ordine e poi, con grande sforzo di penetrazione, riuscì a scoprire e a descrivere le specie particolari ricomprese sotto quel termine generale. Secondo la teoria di Hume, egli sarebbe invece dovuto passare, tramite l'abitudine, dalla conoscenza delle linee particolari alla loro designazione con un nome generale.¹⁰

L'unità percettiva di base, quindi, non è affatto costituita da impressioni o sensazioni elementari, bensì da un ammasso indistinto che è compito dell'attività mentale districare fino a individuarne le parti più semplici. In altri termini, la conoscenza non è originata da

⁸ Reid 2002, I, 2, p. 45; I, 5, p. 56; VI, 5, p. 466.

⁹ Va rilevato come, nel privilegiare il linguaggio ordinario rispetto al linguaggio filosofico, Reid rischi un corto circuito, considerato che anche il primo non è affatto scevro da trabocchetti semantici. Lo specchio linguistico è deformante e, a maggior ragione, richiede processi di disambiguazione e interpretazione. Ringrazio Cristina Marras per aver sollevato questa questione.

¹⁰ Reid 2002, V, 6, p. 404. Analogamente, è possibile concepire un uomo senza immaginare necessariamente se sia "bianco o nero, curvo o diritto, alto o basso", oppure "posso concepire l'intelletto, la volontà, la virtù e il vizio e tutte le altre facoltà mentali e qualità morali, ma non sono in grado di immaginarle. Allo stesso modo posso concepire gli universali, ma non immaginarli" (ivi, p. 394).

idee semplici, derivate immediatamente dalla sensazione o dalla coscienza e unite in idee complesse sotto un nome convenzionale, ma procede piuttosto dal complesso al semplice:

Le nozioni iniziali degli oggetti sensibili sono ottenute dai soli sensi esterni e probabilmente prima dell'esercizio del giudizio. Ma esse non sono semplici, chiare e precise: sono invece confuse e indistinte [...], una *rudis indigestaque moles*. Per trarne qualche nozione chiara occorre l'analisi; si devono separare le parti eterogenee e distinguere gli elementi semplici nascosti nella massa indifferenziata, così da poterli riunire in un tutto.¹¹

Il procedimento è analogo sul piano linguistico dove l'unità originaria del discorso è la frase, la *sentence*, espressa a livello primitivo con suoni e termini complessi e solo successivamente divisa nelle sue parti semplici:

Che le parti del discorso fossero concepite prima che il discorso divenisse di uso comune e che esso fosse inizialmente costituito mediante l'unione delle sue parti, mi sembra del tutto improponibile. È come se, per formare la concezione di corpo, gli uomini avessero formato prima la concezione di materia, poi quella di forma e le avessero successivamente unite per formare la concezione di corpo.¹²

La frase appresa originariamente costituisce il nucleo centrale del lavoro di scomposizione analitica condotto dall'intelletto attraverso l'astrazione. Essa ha un valore semantico più ampio rispetto alla proposizione, poiché non riguarda solamente i modi logici del giudizio, ma l'intero insieme di modalità espressive, compresi gli atti linguistici che compongono l'universo sociale del linguaggio. A questo proposito, Reid traccia una distinzione fra le "operazioni solitarie della mente", ossia qualsiasi atto intellettuale svolto individualmente e che rimane "chiuso" alla relazionalità con l'altro, e le "operazioni sociali della mente", atti che costruiscono relazioni e presuppongono l'azione di alcuni principi di senso comune, quali la credenza nell'esistenza delle altre menti, la tendenza a formulare affermazioni veraci, a credere in quelle degli altri e ad avere fiducia. Se, dunque, l'ambito teoretico della filosofia della mente verte soprattutto sul primo tipo di operazioni, l'ambito pratico si fonda sul secondo tipo come mostra, fra l'altro, l'analisi che Reid riserva al diritto e ai fondamenti del contratto e dell'obbligazione.¹³

¹¹ Ivi, VI, 1, pp. 416-417; cfr. anche V, 5, p. 387.

¹² Reid a James Gregory, 26 agosto 1787, in Wood 2002, p. 194.

¹³ In questo senso, la differenza fra uomo e animale risiede principalmente nella

Infine, la *sentence* sembra divenire il luogo privilegiato in cui si manifesta un'energia illocutoria che rinvia direttamente alla dimensione corporea del linguaggio. Essa viene infatti semanticamente ritradotta sia nelle operazioni sociali della mente, sia nelle concezioni generali astratte, le quali esprimono in senso rappresentazionale e in una funzione squisitamente adattativa bisogni, pensieri e desideri.¹⁴

3. Stewart: pensiero e linguaggio

A scorrere con attenzione il primo volume degli *Elements of the philosophy of the human mind*, non si direbbe affatto che Dugald Stewart, per venticinque anni professore di filosofia morale a Edimburgo, dal 1785 al 1810, si possa propriamente considerare un fedele discepolo di Reid, intento a diffonderne il verbo filosofico e a perorare pedissequamente la causa del senso comune. Gli scritti stewartiani in cui le tematiche linguistiche ricevono maggior enfasi – i tre volumi degli *Elements of the philosophy of the human mind* (1792, 1814, 1827) e i *Philosophical essays* (1810) – riflettono certamente uno sfondo teoretico condiviso dagli esponenti della 'scuola' scozzese, ma presentano pure tratti di forte originalità e rilevanti difformità rispetto all'opera di Reid. Stewart è senz'altro più sensibile di quest'ultimo alla lezione empiristico-nominalistica settecentesca, e ciò lo induce, in generale, ad accordare all'esperienza e alla prova empirica un più ampio spazio nell'ambito della scienza della mente. Il primo volume degli *Elements* presenta, infatti, una psicologia delle facoltà in cui prevale una notevole curvatura empiristica, accompagnata da un uso spregiudicato delle ipotesi e dal ricorso a meccanismi

possibilità del primo, attraverso il linguaggio, di esprimere un'intenzione di carattere morale che, in termini giuridici, si traduce nell'atto di sottoscrivere un contratto o di testimoniare secondo verità. Gli animali, infatti, "non possono mai promettere il vero, né donare fiducia attraverso impegni o promesse". Reid 2010, V, 6, p. 333. Cfr. anche Reid 2007, pp. 55-58. Per un commento in proposito si veda Reid 2007, pp. 277-280.

¹⁴ Questa tesi è presente in Maione 2001, saggio fortemente improntato a una lettura in chiave contemporanea di Reid, ma che ha il merito di rimarcare la sensibilità e la consapevolezza dei filosofi del senso comune per le questioni relative alla dimensione corporea dei processi cognitivi e semantici. In Reid, tale dimensione emerge soprattutto dalla notevole mole di manoscritti lasciati inediti, una parte considerevole dei quali, relativi a questioni scientifiche e metafisiche, è ora disponibile in Wood 1995.

associativi molto avanzati per rendere conto di alcuni processi cognitivi di base.¹⁵

Per quanto riguarda la riflessione linguistica, sin dal primo volume degli *Elements*, Stewart insiste in particolare sulla questione del linguaggio come strumento di pensiero, argomento che, pur con assestamenti e variazioni, cerca di intrecciare e rendere coerente con altre istanze più in continuità con la riflessione reidiana. L'esplicita adesione al nominalismo e al convenzionalismo, variamente declinati con riferimenti a Thomas Hobbes, Adam Smith, George Berkeley, David Hume e, in particolare, a George Campbell, autore di una fortunata *Philosophy of rhetoric* del 1776, induce innanzitutto Stewart a respingere la dottrina reidiana della concezione generale astratta la quale, presupponendo una corrispondenza diretta fra oggetto individuale e concezione generale, non sarebbe coerente con l'assunto secondo cui percezione e concezione comportano la conoscenza di soli individui. Secondo Stewart, che considera Reid un concettualista al pari di Locke rimproverandogli di aver sottaciuto l'essenzialità del segno linguistico per il ragionamento, posto che la concezione coglie l'oggetto nella sua unità, *concepire* una proposizione generale non significherebbe altro che *comprendere* i termini di cui essa è costituita, non in base a un'operazione arbitraria e misteriosa della mente come la concezione generale astratta, bensì alla possibilità di sostituirli con un individuo od oggetto particolare che li illustri e li esemplifichi. L'universale, insomma, deve essere prima immaginato, cioè riferirsi a un'istanza concreta, e solo dopo può essere concepito come segno linguistico generale:

Se si ragiona su argomenti generali [...] le parole sono ciò su cui unicamente può esercitarsi il pensiero. [...] Dunque, [...] ogni qualvolta la riflessione si spinge oltre gli individui, il linguaggio non solo è un utile ausilio, ma è l'unico strumento mediante il quale essa può essere condotta.¹⁶

Non stupisce pertanto l'interesse di Stewart per l'efficacia dei segni come strumento di pensiero, che egli mutua in particolare da Étienne Bonnot de Condillac, per la loro funzione simbolica, per le possibilità offerte dai linguaggi tecnico-scientifici dell'algebra e della chimica come modelli da adottare nel linguaggio filosofico, morale e politico e,

¹⁵ Sulla psicologia sottesa agli *Elements*, si vedano Madden 1986; Robinson 1989; Broadie 2003; Levi Mortera 2011.

¹⁶ Stewart 1792, pp. 200-201.

infine, per l'ideale di un linguaggio universale che rinvia esplicitamente alle proposte di John Wilkins, George Dalgarno e G. Wilhelm Leibniz.¹⁷ Ma già in questa prima opera, Stewart sottolinea alcuni limiti intrinseci alla funzione puramente simbolica dei segni, orientandosi a salvaguardare l'attività spontanea della mente senza ricondurla *tout court* all'uso del linguaggio come metodo analitico. Infatti, senza operazioni, "perfettamente distinte dai processi di ragionamento [...] e deduzione propriamente detti" come il giudizio, l'interpretazione o la definizione preliminare dei termini, le conclusioni che derivano da un processo di ragionamento rischierebbero talvolta di essere assurde o paradossali.¹⁸

4. Dal simbolo all'interpretazione

Il ricorso al linguaggio come strumento di pensiero subisce, come detto, degli assestamenti nel corso del tempo senza tuttavia essere abbandonato, a riprova del peso attribuito da Stewart alla funzione simbolica dei segni nell'economia generale della scienza della mente. Già nei *Philosophical essays*, comunque, diviene evidente l'interesse di Stewart per le operazioni di interpretazione e di contestualizzazione semantica dei termini che, all'interno del linguaggio sia ordinario sia filosofico, presentano ambiguità e indeterminatezza a causa della natura il più delle volte metaforica che li caratterizza.¹⁹ A tale nuovo interesse, di fatto assente nella prima opera dello Scozzese, non è estranea l'esigenza di rispondere in modo convincente alle radicali tesi empiristiche, cripto-materialistiche e politicamente assai provocatorie di un raffinato etimologo quale si era rivelato John Horne-Tooke, la cui opera *The diversions of Purley*, era stata pubblicata in due volumi fra il 1785 (1798²) e il 1805. L'incisiva critica a Tooke, alla sua *speculative etymology* e alle sue *political eccentricities*, segna un riavvicinamento, o forse l'esplicitazione di una condivisione già esistente, alla lezione pragmatica di Reid.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 197.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 177-178. Nel terzo volume degli *Elements*, Stewart riporta la discussione di Laplace sul paradosso che si origina sommando lo sviluppo in serie di $1/(1+x)$ e che conduce all'equazione assurda $\frac{1}{2}=0$ (cfr. Stewart 1827, p. 204).

¹⁹ Alcune interessanti osservazioni sulle ricadute di questa concezione in ambito estetico, attraverso il concetto di transizione linguistica (che richiama quello wittgensteiniano di somiglianze di famiglia) sono sviluppate in Niedda 2010.

Tuttavia, Stewart non pone eccessiva enfasi sul linguaggio ordinario, né sembra particolarmente interessato ad approfondire il tema delle operazioni sociali della mente. Se, come più volte è stato rilevato, nei *Philosophical essays* egli contribuisce a separare l'analisi della mente dall'analisi del linguaggio, relegando l'etimologia e la storia del linguaggio nell'ambito delle cosiddette storie congetturali, è pur vero che queste riflessioni continuano però a convivere con l'iniziale interesse per la funzione simbolica dei segni e per i rapporti fra linguaggio e pensiero, rimodulati alla luce di quanto espresso in quest'opera.²⁰

Nel secondo volume degli *Elements*, Stewart avverte quindi che, se si pensa e si parla per mezzo delle parole, e se il ragionamento ha bisogno del linguaggio affinché verta su oggetti generali, ne deriverebbe che l'ambiguità e l'indefinitezza che spesso caratterizzano i termini troppo generali non rimarrebbero circoscritte alla sola comunicazione, ma si estenderebbero anche alle nostre *private and solitary speculations*, determinando una dipendenza fra linguaggio e pensiero troppo diretta e meccanica. Sulla scorta soprattutto del *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels* del ginevrino Joseph Marie Degérando, pubblicato nel 1800, egli considera ora il linguaggio non tanto come metodo analitico diretto, quanto come dispositivo occasionale che stimola e attiva le operazioni mentali, e che si pone come semplice ausilio per condurre l'analisi e per produrre conoscenza.²¹

L'ideale di un linguaggio filosofico privo di fluttuazioni semantiche tratteggiato nella prima opera, finisce dunque per scontrarsi con i limiti intrinseci che Stewart rileva sia nel linguaggio ordinario, sia nei linguaggi tecnico-scientifici con l'eccezione di quello matematico. A suo avviso, la vaghezza concettuale e l'indeterminatezza semantica

²⁰ Su questi temi si vedano Aarsleff 1967; Bergheaud 1987; Nerlich-Clarke 1996; Levi Mortera 2003. Stewart conferma comunque l'idea che il linguaggio sia specchio deformante del pensiero e rimprovera Reid per non averlo riconosciuto a sufficienza (cfr. Stewart 1810, p. 154).

²¹ Cfr. Stewart 1814, pp. 100-103. Per un commento si veda Nerlich-Clarke 1996, p. 114. Fra gli autori cui riconosce il merito di averlo spinto ad attenuare il rilievo attribuito alla funzione simbolica dei segni, Stewart cita, a vario titolo, Descartes (*Principia*, I, 74), George Campbell, il D'Alembert degli *Eclaircissement sur les éléments de philosophie* (1759) e il saggio di Johann David Michaelis *Einfluß der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen*, vincitore nel 1759 del premio annuale indetto dall'Accademia di Berlino, pubblicato nel 1760 e presente sia in traduzione francese (1762) sia in traduzione inglese (1769 o 1771). Stewart cita quest'ultima con il titolo *Influence of opinions on languages and of languages on opinions*.

possono essere unicamente aggirate “modificando di tanto in tanto le metafore [...] attraverso la silenziosa abitudine a un'interpretazione induttiva”, mentre ciò su cui lo scienziato della mente dovrebbe indirizzare la propria attenzione non è tanto la “meccanica” logico-grammaticale del discorso, quanto piuttosto i meccanismi cognitivi ad essa sottesi.²² Ma anche questa correzione sembra in fondo manifestare non tanto una rinuncia, quanto un più cauto e graduale percorso di avvicinamento verso quell'ideale regolativo di un linguaggio universale che fornisca alla filosofia della mente una terminologia precisa e priva di ambiguità.

5. Conclusioni

Sia Stewart che Reid, sono impegnati a superare l'iconismo implicito nella teoria delle idee come immagini mentali, caratteristica a loro avviso dell'intera tradizione filosofica moderna a partire da Descartes. Essi ritengono inoltre la socialità un principio naturale e istintivo della costituzione umana e che essa possa manifestarsi unicamente attraverso il linguaggio, sia esso naturale o artificiale. Tuttavia, mentre in Reid sembra prevalere una dimensione antropologico-naturalistica volta a confermare l'azione dei principi di senso comune, Stewart mostra maggior attenzione per i processi cognitivi alla base della produzione linguistica e per i meccanismi che sottendono il rapporto fra linguaggio e pensiero. Infine, se Reid sembra esporsi sul versante delle radici corporee del linguaggio, Stewart assume su questo punto un atteggiamento più sfumato, sebbene le considerazioni relative ai fenomeni dell'imitazione simpatetica, sviluppate soprattutto nel terzo volume degli *Elements*, lascino trasparire un certo interesse verso questa tematica. Se, infatti, i fenomeni di imitazione simpatetica sono generati da una assimilazione di gesti, comportamenti, caratteri, modi di pensare e parlare – dunque da un'interazione fra corpo e mente – sui quali l'azione dell'educazione può farsi incisiva, il *social intercourse* non può non dipenderne in larga parte. Ma Stewart manca di approfondire adeguatamente il complesso delle operazioni sociali della mente,

²² Cfr. Stewart 1814, pp. 107-108; Stewart 1810, p. 179; Stewart 1827, pp. 59-60. Cfr. anche Reid 2002, V, 2, p. 363.

limitandosi all'analisi di casi specifici e ribadendo la sua linea metodologica generale, ovvero quella di "stabilire le leggi che regolano la connessione fra mente umana e organizzazione corporea".²³

Fra i motivi centrali che determinano la continuità dell'interesse di Stewart verso la funzione simbolica dei segni, [...] rivestono un ruolo centrale quelli legati alla pratica didattico-educativa e alle possibilità di classificazione e sistematizzazione dei saperi.²⁴ La formazione delle giovani menti attraverso efficaci strumenti di trasmissione della conoscenza, riflette in questo senso il potenziale che Stewart attribuisce al segno linguistico e, in un certo senso, la dimensione perlocutoria in cui egli lo considera e lo colloca. Il segno si pone così a fondamento dell'idea di *march of mind*, di progresso dell'intero genere umano, siglando il retaggio pienamente illuministico che, almeno per questo aspetto, Stewart porta con sé.

Bibliografia

- Aarsleff, H., *The study of language in England. 1780-1860*, Princeton, Princeton University press 1967
- Bergheaud, P., *Language, ethics and ideology: Dugald Stewart's "common sense" critique of empiricist historical and genetic linguistics*, in *Papers in the history of linguistics*, ed. by H. Aarsleff, L.G. Kelly, H.-J. Niederehe, "Studies in the history of language sciences", 38, Philadelphia, J. Benjamins 1987, pp. 399-413
- Broadie, A., *George Campbell, Thomas Reid, and the universals of language*, in *The Scottish Enlightenment. Essays in reinterpretation*, ed. by P.B. Wood, Edinburgh, Edinburgh University press 2000, pp. 351-371
- Broadie, A., *The human mind and its powers*, in *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge, Cambridge University press 2003, pp. 60-78
- Eddy, M. D., *The medium of signs: nominalism, language and the philosophy of mind in the early thought of Dugald Stewart*, "Studies in history and philosophy of biological and biomedical science", 37, 2006, pp. 373-393
- Formigari, L., *L'esperienza e il segno. La filosofia del linguaggio tra Illuminismo e Restaurazione*, Roma, Editori Riuniti 1990
- Giuntini, C., *La chimica della mente. Associazione delle idee e scienza della natura umana da Locke a Spencer*, Firenze, Le Lettere 1995
- Land, S.K., *The philosophy of language in Britain. Major theories from Hobbes to Thomas Reid*, AMS, New York 1986

²³ Stewart 1827, p. 153. Sull'imitazione simpatetica, cfr. Stewart 1827, in particolare pp. 116-172. Per un'analisi in proposito rinvio a Giuntini 1995, pp. 157-169. La temperie creata dalla Rivoluzione francese può aver indotto Stewart a rinviare una discussione più serrata sul rapporto mente-corpo, che infatti compare in modo meno tangenziale, e solo più tardi, nel terzo volume degli *Elements*.

²⁴ Sull'applicazione dell'idea didattica-educativa, cfr. per esempio Stewart 1814, pp. 85 e sgg. Eddy 2007, suggerisce che Stewart possa essere stato sollecitato nel suo interesse per la funzione dei segni dai sistemi di classificazione nosologica dei sintomi presenti nella pratica medica. Essi erano infatti concepiti come segni in vista della loro sistematizzazione e di una loro rapida comunicazione e condivisione.

- Levi Mortera, E., *Dugald Stewart's theory of language and philosophy of mind*, "Journal of Scottish philosophy", 1, 1, 2003, pp. 35-56
- Levi Mortera, E., *Continuità e trasformazioni dell'innatismo. Dugald Stewart e la scuola scozzese del common sense*, in *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, a cura di C. Borghero e A. Del Prete, Firenze, Le Lettere 2011, pp. 197-220
- Madden, E. H., *Stewart's enrichment of the commonsense tradition*, "History of philosophy quarterly", 3, 1986, pp. 45-63
- Maione, M., *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, Roma, Carocci 2001
- Nerlich, B.-Clarke, D. D., *Language, action and context. The early history of pragmatics in Europe and America, 1780-1930*, "Studies in the history of language sciences", 80, Philadelphia, J. Benjamins 1996
- Niedda, D., *The linguistic turn in the aesthetics of the Scottish Enlightenment: Dugald Stewart*, in *Britain and Italy in the long Eighteenth Century. Literary and art theories*, Newcastle Upon Tyne, Cambridge scholars publishing 2010, pp. 60-73
- Reid, T., *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, 1764, ed. by D.R. Brooks, Pennsylvania, Pennsylvania State University press 1997
- Reid, T., *The correspondence*, ed. by P.B. Wood, Pennsylvania, Pennsylvania State University press 2002a
- Reid, T., *Essays on the intellectual powers of man*, 1785, ed. by D.R. Brooks and K. Haakonssen, Pennsylvania, Pennsylvania State University press 2002b
- Reid, T., *On practical ethics*, ed. by K. Haakonssen, Pennsylvania, Pennsylvania State University press 2007
- Reid, T., *Essays on the active powers of man*, 1788, ed. by K. Haakonssen and J.A. Harris, Pennsylvania, Pennsylvania University press 2010
- Reid, T., *The Edinburgh edition of Thomas Reid*, ed. by K. Haakonssen, 10 vols., Pennsylvania, Pennsylvania State University press, 1995-
- Robinson, D. N., *Thomas Reid's critique of Dugald Stewart*, "Journal of the history of philosophy", 27, 3, 1989, pp. 405-422
- Squillante, M., *Fisica e metafisica della causalità in Thomas Reid*, in *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. II, *Hume e Hutcheson. Reid e la scuola del senso comune*, a cura di A. Santucci, Bologna, Il Mulino 2000, pp. 469-489
- Stewart, D., *Elements of the philosophy of the human mind*, vol. I (1792 = vol. II in Stewart 1854-60); vol. II (1814 = vol. III in Stewart 1854-60); vol. III (1827 = vol. IV in Stewart 1854-60)
- Stewart, D., *Philosophical essays* (1810 = vol. V in Stewart 1854-60)
- Stewart, D., *The collected works*, 11 vols., ed. by W. Hamilton, Edinburgh, 1854-60; repr. with an introduction by K. Haakonssen, Bristol, Thoemmes 1994
- Tassani, I., *Intenzionalità e realismo in Thomas Reid*, "Discipline filosofiche", 6, Nuova serie, 2, 1996, pp. 73-95
- Wilson, D.B., *Seeking nature's logic. Natural philosophy in the Scottish Enlightenment*, Pennsylvania, Pennsylvania University press 2009
- Wood, P.B. (ed.), *Thomas Reid on the animate creation*, Pennsylvania, Pennsylvania State University press 1995

SEZIONE 4

**IL LINGUAGGIO E L'ALTRO:
POPOLI E RAZZE ESOTICI,
PLEBE DA EDUCARE**

STEFANO GENSINI

APOGEO E FINE DI BABELE. SUGLI ORIZZONTI LINGUISTICI DELLA MODERNITÀ

1. *Confini del mondo, popoli e razze*

Sulla soglia della prima modernità echeggia ancora, autorità indiscussa, la parola di Agostino di Ippona, che nel XVI, 4 del *De civitate Dei*, così aveva concluso la narrazione dell'episodio babelico:

Sic illa conspiratio dissoluta est, cum quisque ab eo, quem non intellegebat, abscederet nec se nisi ei, cum quo loqui poterat, adgregaret; et per linguas divisae sunt gentes dispersaeque per terras, sicut Deo placuit, qui hoc modis occultis nobisque incomprehensibilibus fecit.¹

La differenza delle lingue, e la connessa dispersione dei popoli nei vari punti della Terra, erano quindi percepite come la conseguenza di un atto di superbia dell'Uomo verso Dio, da questi giustamente e necessariamente punito con la rottura dell'unità primeva (se ne salvò, come è noto, solo parte del popolo ebraico, che non aveva partecipato alla costruzione della mitica torre). Il passo di Agostino torna in tutte le grandi trattazioni linguistiche del Cinque e del Seicento, dal *De originibus* (1538) di Guillaume Postel al *Thrésor des langues de cest univers* (1613) di Claude Duret e lo troviamo ancora nel 1723 al centro dell'argomentazione di Pierre Calmet, intesa a ribadire la tesi tradizionale delle derivazione di tutte le lingue dall'ebraico. Circa settant'anni prima, nell'*Essay towards a real character and a philosophical language* (1668), un esponente della nuova scienza quale John Wilkins, membro della Royal Society, aveva presentato il suo progetto di lingua universale come un

¹ Agostino di Ippona 1877, p. 131.

antidoto alla maledizione babelica, inteso a restaurare con mezzi artificiali la perduta comunione linguistica.²

Al cono d'ombra che così si proiettava sulle differenze e reciproche incomprensioni delle lingue e dei dialetti, si oppongono, press'a poco nello stesso arco di tempo, e con crescente energia dalla seconda metà del XVII sec., altre voci: viaggiatori, geografi, storici, filosofi, sollecitati (dall'allargarsi degli orizzonti geopolitici del mondo conosciuto e dalla progressiva secolarizzazione dei metodi di concezione) a ripensare in termini policentrici, e per così dire 'aperti', la mappa delle lingue e dei popoli. Prima ancora che opere come il *Viaggio delle Indie Orientali* del veneziano Gasparo Balbi (1590) o la celeberrima *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del padre gesuita Joseph de Acosta offrissero notizie ampie e sistematiche sui costumi delle popolazioni esotiche, dall'Asia al "Nuovo Mondo", Michel de Montaigne, nei suoi *Essais* (1580, 1588²) aveva cominciato a rovesciare il punto di vista della tradizione. Parlando dei Brasiliani (cap. XXXI del primo libro), di cui recenti notizie avevano offerto un quadro di desolante selvaticità, lo scrittore osserva che "chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage",³ e si diffonde in una esposizione ragionata delle costumanze locali che non si arresta neppure davanti al fenomeno del cannibalismo. E poco oltre, nell'*Apologie de Raymond Sebond* (cap. XII del secondo libro), inteso a contestare quel ridicolo antropocentrismo che ci impedisce di ammettere le capacità conoscitive, morali e linguistiche degli animali, rivendica fra l'altro la dignità, se così può dirsi, semiotica, dei popoli che comunicano con i gesti, o di quelli, come i Baschi e i Trogloditi, che consideriamo barbari perché parlano lingue a noi incomprensibili. Dovremo tornare sulle fonti filosofiche – il V libro del *De rerum natura* di Lucrezio, gli *Schizzi Pirroniani* di Sesto Empirico, di recente tradotti in latino e in francese – che supportano l'imponente decentramento di prospettiva, etnico e linguistico, avviato da Montaigne; ma per ora conviene insistere su altri contrafforti che dall'esterno vengono a incoraggiare la messa in discussione del paradigma babelico.

² "[I]f men should generally consent upon the same way or manner of *Expression*, as they do agree in the same *Notion*, we should then be freed from that Curse in the Confusion of Tongues, with all the unhappy consequences of it" (Wilkins 1668, p. 20). Per le discussioni su Babele e la diversità delle lingue, a parte i lavori di dettaglio che saranno citati più avanti, è ancora fondamentale Borst 1957-1963.

³ Montaigne 1588, p. 85b.

Limitandoci all'essenziale, non si può non ricordare l'apporto della cartografia sulla dilatazione degli orizzonti culturali. Due casi fra i tanti che si potrebbero citare (vedi Figure 1 e 2): cooperando all'aggiornamento della *Geographia* di Tolomeo, il tedesco Martin Waldseemüller realizza nel 1507 una mappa generale del mondo in cui per la prima volta, a mo' di omaggio ad Amerigo Vespucci, si trova utilizzato il termine *America*, in riferimento alla parte meridionale di quel continente; e verso la fine del secolo il gesuita Matteo Ricci corona la sua lunga e produttiva attività di missionario in Cina producendo una "mappa dei diecimila paesi del mondo" (venne stampata nel 1602) in cui, diversamente dal solito, l'Impero cinese viene rappresentato al centro della prospettiva, e non sul margine destro (come ancora accade, nelle mappe focalizzate sul vecchio continente).



Figura 1 - Il mappamondo di Waldseemüller (1507), ora alla Library of Congress a Washington.

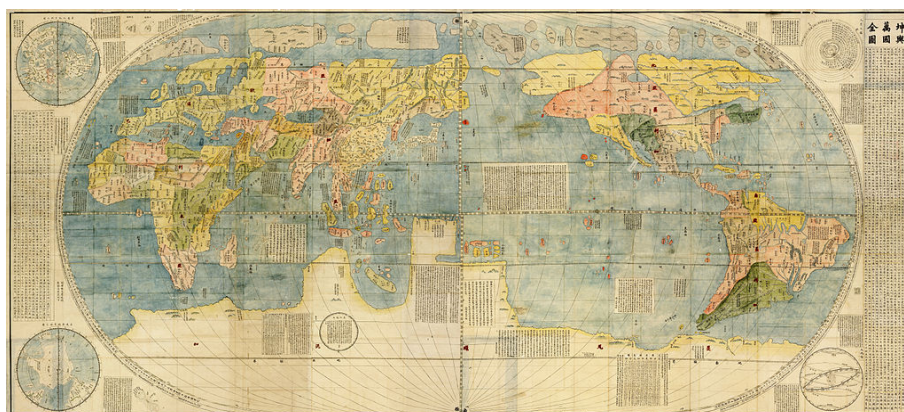


Figura 2 - La carta geografica "di tutti i Regni del Mondo" realizzata da Matteo Ricci nel 1602.

Un *analogon* geopolitico del decentramento di prospettiva offerto dalla cartografia si registra in un teorico dei governi come Jean Bodin, che nel quinto dei sei libri *De la République* (1576) lungamente ragiona del condizionamento che l'ambiente fisico e climatico esercita sui popoli, rendendoli diversi per indole e costumi, e quindi portati obiettivamente a un tipo o all'altro di forma di governo. Non molto diversa la prospettiva naturalista che, l'anno precedente, aveva ispirato l'*Examen de ingenios para las ciencias* (1575) del medico spagnolo Juan Huarte, interessato a indagare il rapporto fra indole umana e strategia educativa, con un rigore dimostrativo che avrebbe suscitato la censura delle autorità ecclesiastiche, timorose che non si contraddicesse il principio del libero arbitrio. È con opere del genere che anche il rapporto fra linguaggio e ambiente viene finalmente posto, come accade per l'appunto in Bodin, che applica alle lingue, ai modi di articularle, la sua capitale distinzione fra temperamenti settentrionali e meridionali; e come accadrà, fino al pieno Settecento, nelle discussioni sul "genio delle lingue".⁴ Intrecciandosi alla *querelle des nations*, la considerazione naturalistica delle lingue pretenderà di risalire, modificando le gerarchie in base alle diverse prospettive politico-culturali, ai caratteri dei popoli e alle loro forme di pensare. Così, nel 1671, gli *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* di Dominique Bouhours opporranno il francese, unica lingua europea veramente

⁴ Si veda Bodin 1576, pp. 700-701. Sulla nozione di "genio delle lingue" esiste ormai un'ampia bibliografia, della quale segnaliamo i contributi recenti di Hassler (2012) e Van Hal (2013), che (retrodatando vistosamente rispetto a studi precedenti) segnala come prima attestazione del sintagma Bibliander (1542). Sfogliando l'*Institutionum grammaticarum linguae Hebraicae liber unus* (Tiguri 1535) dello stesso autore, a p. 2b, si trova un'attestazione ancora precedente, che certo non sarà la prima in assoluto.

degnata di questo nome, al tedesco che “raglia”, all'italiano che “sospira” e allo spagnolo che sempre “declama”. E anni dopo, con maggior profondità, Vico nel *De ratione* (1708) metterà a contrasto le lingue immaginose di Italiani e Spagnoli, fatte per l'eloquenza e la piazza, e la lingua *spiritalis* dei Francesi, che si confà invece alle sottigliezze dell'intelletto.⁵

Ma naturalmente la scoperta di popoli ‘altri’ per colore della pelle, lingua e costumi suscitano già lungo il XVI sec. interrogativi più radicali di tipo non solo politico (Gliozzi 1977 vi ha visto giustamente l'espressione di concreti interessi legati al colonialismo e allo schiavismo), ma anche teologico, circa la liceità stessa di usare, a loro proposito, la qualifica di ‘umani’ e lo stesso schema della progenie di Adamo. Siamo evidentemente sulla linea di pensiero che condurrà nel 1655 alla pubblicazione dei *Preadamitae*, libro capitale del poligenismo moderno, suscitatore di reazioni di senso teologico-politico diverso e persino opposto. Ma il tema si pone già nella prima metà del Cinquecento, nel quadro delle prime considerazioni ‘antropologiche’ della storia moderna. Le differenze del soma attestate dalle relazioni sui popoli delle isole appena scoperte suscitano in Paracelso il dubbio che vi siano sulla Terra donne e uomini a noi somiglianti ma, forse, non discendenti dallo stesso Adamo:

Hoc loco me continere non possum, quin mentionem faciam eorum, qui in abditis insulis reperti sunt, et ibidem adhuc hodie latent, et inveniuntur. Quos ex posteritate Adami esse, nemo facile crediderit, cum Adae filii in abstrusas insulas minime concesserint. Imo, probabile est, ipsos ex Adamo alio descendere. Nemo enim facile evicerit, ipsos carne et sanguine nobis cognatos esse. [...] Multa ac diversa passim sunt animalia: fortassis etiam multi homines, de quibus etiam deinceps disseremus.⁶

Nella perplessità di Paracelso è già implicita quella gerarchia di valori fra popoli civilizzati e popoli selvaggi che, com'è notissimo, accompagnerà il dibattito antropologico fino al Settecento, culminando nelle diverse prese di posizione di Montesquieu e Voltaire. Quel che per ora interessa è il cristallizzarsi dell'idea di tipologie umane diverse, collegate a differenti contingenze geografiche e ambientali e a costumi e morali improntati a principi talmente lontani da apparire incommensurabili. Nella parte dedicata all'*Homme* della sua *Histoire*

⁵ Cfr. il passo famoso dell'*Entretien* su “La langue française” in Bouhours 1920, p. 57. Il luogo vichiano (“Nos vero lingua praediti, quae imagines semper excitat etc.”) in Vico 1971, p. 815.

⁶ Paracelso 1605, p. 110.

naturelle Buffon tenterà, nel 1749, un bilancio di un'ormai lunghissima stagione di ricerche ipotizzando un'unica specie umana, articolata in *racas* diverse, caratterizzate da giganteschi dislivelli di civiltà e cultura. Il termine 'razza', per quel che si sa, aveva fatto la sua comparsa nell'accezione antropica a noi nota, nel *Journal des sçavants* nel 1684, dove François Bernier, nascosto sotto la firma di un viaggiatore anonimo, aveva per primo descritto le 'quattro o cinque' razze del mondo utilizzando le caratteristiche fisiche come base di classificazione: una razza europea, di colore bianco; una razza africana, nera, con la pelle oleosa e i capelli come "une espece de laine"; una razza asiatica, bianca anch'essa, ma col viso piatto, gli occhi piccoli e porcini e "trois poiles de barbe"; una razza lappone, dipinta come "de vilains animaux",⁷ e infine gli Americani, di pelle olivastra, che Bernier dubita se classificare a parte o no. Ancora a fine Settecento, nel *De varietate humani generis* di Blumenbach (1775, 1795), l'idea filosofico-antropologica di una sostanziale unità del genere umano, d'accordo con le tradizionali premesse bibliche, reggerà alla pressione delle differenze e degli interessi politici, un equilibrio che verrà rotto in maniera drammatica nel secolo successivo.⁸

2. *Le lingue del mondo e le loro grammatiche*

I fenomeni riassunti nel paragrafo precedente sfociano, nel corso del XVI e XVII sec., in un complessivo "allargamento dell'orizzonte linguistico".⁹ Ciò si manifesta in almeno tre filoni di ricerca, di spettro addirittura planetario, che possiamo sintetizzare come segue: (1) la messa in grammatica delle lingue volgari; (2) la raccolta, via via sempre più ampia e sistematica, di campioni delle lingue conosciute; (3) la descrizione di lingue esotiche, parlate da popoli venuti alla luce nell'ambito delle politiche coloniali e, soprattutto, delle iniziative missionarie dei grandi ordini religiosi (francescani, domenicani, gesuiti). Ci rendiamo conto della portata di questo processo se riflettiamo che, alla fine del Quattrocento, la competenza del tipico intellettuale umanista comprendeva, oltre al latino, tipicamente il greco, ridiffuso in

⁷ Bernier 1684, p. 135.

⁸ Per un quadro storico delle idee filosofiche sulle 'razze' umane cfr. Hannaford 1996.

⁹ Per dirla con Swiggers 1997, p. 138.

Occidente dall'afflusso dei grammatici bizantini dopo la caduta di Costantinopoli, e più raramente l'ebraico, appannaggio degli esperti di ermeneutica biblica e di cabbalistica. Si guardi il caso esemplare di Johannes Reuchlin, uno dei primi grandi ebraisti europei, che al termine della sua lunga frequentazione del circolo di Pico della Mirandola produce un *De rudimentis hebraicis* (1506) e si batte per istituire cattedre di ebraico nelle università tedesche.

Se latino, greco ed ebraico, ipostatizzate come lingue di cultura e sacralizzate dalla tradizione trilingue dei testi sacri,¹⁰ formano il *curriculum* dell'umanista, ben presto questo deve farsi carico della messa in grammatica della lingua madre: lingua viva e parlata, nocciolo della vita economica e dell'identità delle grandi monarchie nazionali. Come ha detto assai bene Sylvain Auroux,

[n]ous sommes en présence d'un immense mouvement de grammatisation des vernaculaires européens à partir de la tradition gréco-latine. Ce mouvement correspond à la naissance et au renforcement des États-nations, donc à des politiques linguistiques explicites, et au début de la colonisation du monde par l'Occident.¹¹

Assumono così un valore emblematico la pubblicazione, a Salamanca nello stesso anno della scoperta dell'America, de *La gramatica que nuevamente hizo el Maestro Antonio de Librixa [=Nebrija] sobre la lengua castellana* e, nel 1536 a Lisbona, l'uscita di una *Grammatica da lingoagem portuguesa* da parte di Fernão de Oliveira; fanno seguito, nel 1530, *Le tretté de la grammère françoize* di Louis Meigret, nel 1531, *Die Teutsche Grammatica* di Valentin Ickelsamer, e, nel 1586, un *Brief grammar of English* di William Bullokar, seguito nel 1594 dalla *Grammatica Anglicana* di Paul Greaves. Pensate e realizzate sul modello del latino, queste opere cercavano di liberare i rispettivi volgari dallo statuto di lingue 'prive di regole' e di dare a essi dignità insieme culturale e politica. Particolare, come si sa, il caso italiano, dove all'eccezionale livello della produzione artistica e letteraria non corrisponde, come altrove, una

¹⁰ Basti qui ricordare l'autorevole Angelo Rocca, che nella sua *Bibliotheca Vaticana* sostiene quanto segue: "[O]mnes enim linguae, Hebraica, Graeca et Latina saltem exceptis, Barbaricae dici possunt, ac debent. Hinc, ut ceteras nunc rationes posthabeam, tribus hisce linguis universa Biblia conscripta, Titulumq. Salvatoris nostri Cruci non sine divino consilio, ac mysterio appositum fuisse dicendum est" (1591, pp. 294-295).

¹¹ Auroux 2014, p. 107.

realtà statale coesa, sicché le *Prose della volgar lingua* (1525) del veneziano Pietro Bembo sono piuttosto il compatto manifesto linguistico di un ceto intellettuale cosmopolita, itinerante fra Signorie e Principati, e inteso a fissare un proprio codice espressivo atemporale, che un atto di effettiva politica linguistica. Ma il fenomeno della messa in grammatica non concerne solo le parlate delle maggiori potenze europee: nel 1533 abbiamo la prima grammatica del ceco, nel 1539 una grammatica ungaro-latina, nel 1568 una grammatica del polacco, nel 1584 una del nederlandese, e poi, a seguire, del serbo-croato nel 1604, del turco nel 1612, dell'estone nel 1637, del basco e del greco moderno nel 1638. Ovviamente, l'affermarsi di un modello grammaticale autoctono, via via più indipendente da quello delle lingue classiche, si intreccia all'estensione del volgare a settori nuovi della produzione filosofica e scientifica e di conseguenza alle dinamiche dell'industria della stampa, che si trova a servire un pubblico di lettori sempre più ampio, diverso da quello tradizionale delle accademie e delle università.¹² Non c'è bisogno d'insistere in questa sede su che cosa abbia significato, in un contesto del genere, il fatto che opere rivoluzionarie come *Il Saggiatore* o il *Discours de la méthode* siano state affidate alle rispettive lingue madri.

Un secondo aspetto importante riguarda le grandi raccolte linguistiche, inaugurate dalla *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum introductio* e dal *De originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate* del dotto francese Guillaume Postel, entrambe del 1538, archetipi della tesi 'ebraizzante' e insieme documenti fondamentali di quello slargamento dell'orizzonte linguistico verso Oriente che è fra i tratti caratteristici del tempo. Insieme, di grande interesse è lo sforzo per confrontare sistemi di scrittura profondamente diversi da quello greco e latino, a partire dal problema, tutt'altro che semplice in termini sia tecnici che economici, di realizzare caratteri di stampa sconosciuti alle tipografie occidentali. Si tratta, in linea di massima, di opere profondamente viziate, sul piano comparativo, dall'ipotesi teologico-linguistica che le governa: la trafila che porta dall'ebraico e dalle lingue a esso più vicine come la lingua caldaica o l'aramaico alle lingue europee, magari attraverso la

¹² Oltre ai lavori di Swiggers e Auroux, già citati, Olender (1997), Droixhe (2007) e Cram (2013) offrono molti elementi utili circa i temi qui toccati. Auroux (1999) è la trattazione di riferimento.

mediazione del greco, è nella massima parte dei casi casuale o solo formale, e comunque limitata al piano del lessico, restando ovviamente fuori causa il piano morfologico, dove l'asimmetria fra parlate indoeuropee e parlate semitiche (basate su radici triconsonantiche) è radicale. *L'oratio dominica* o *Pater noster* è di norma la base di confronto, circostanza che rivela, se ce ne fosse bisogno, quanto le raccolte di documenti linguistici di lingue esotiche siano collegate a fini di divulgazione e proselitismo della fede cristiana. Nella Figura 3 abbiamo un tipico esempio di sinossi linguistica, tratto dal *De ratione communi omnium linguarum* di Theodor Bibliander (1548).

EBRAICA	CHALD.	ARABIC.	ARMENIC.	LATINA
Abinu aschär	Abon ⲁⲃⲟⲛ	Abana illadhi phi	Chairmer ur	Pater noster qui in
basschamaim 1 ijkkadefsch schimcha	debismaia nichkadafsch	šl femeuathi thikudufschu ifmeche	hierchins des srbol ezifi anoncho	caelis sanctificetur nomen tuum
2 thabo malchudcha	dhatha malchudhach	dhäthä malchudheche	ekesse archaioaicho	ueniat regnum tuum
3 thiheiañ retzoncha chemo	nehuah tzibnach ech	thechunu mescheidieche chema phi	eziffiu chankcho urbis	fiat uoluntas tua sicut in
basschamaim chen bearäz	debismaia aph beara	šl famai uealai šl ardhi	hierkins ie etchri	caelis etiam in terra
4 lahemenu chamid richen lanu hajjom	lahhman defan kanen iomna	chobzna chephaphna aahana phi šliaumi	zahas mer hanaba gford tour mez ais aur	panem nostrum perennem da nobis hodie
5 uatihfa lanu malcheotheinu	uefabuc lan. harohhin	uäpher lana maiuģibu	ie touz mer zaabartis	& remitte nobis debita alaina

Figura 3 - Versioni del *Pater noster* a confronto in Bibliander 1548, p. 254.

Ha un interesse forse non solo erudito elencare le maggiori raccolte di dati linguistici, impennate sulle versioni dell'*Oratio dominica* o su *specimina* di lessico a confronto, realizzate nel periodo storico di cui ci occupiamo. Il formidabile repertorio in più volumi di Johann Christoph Adelung e Johann S. Vater (1806-1817), contenente circa cinquecento versioni del *Pater noster* in altrettante lingue, rappresenterà, a un

passo dalla definitiva affermazione del metodo comparativo dei Bopp e degli Schlegel, il frutto ultimo e maturo di una tecnica d'inchiesta che prende le mosse nei primi decenni del sec. XVI. Ecco la successione:

1548: T. Bibliander, *De ratione communi omnium linguarum et literarum*, Tiguri, apud Christoph Frosch.

1555: C. Gessner, *Mithridates: De differentiis linguarum tum veterum tum quae hodie (...) in usu sunt*, Tiguri, excudebat Froschoverus (ristampato a cura di C. Waser, Zurich 1610).

1591: A. Roccha, *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Romae, Ex Typographia Apostolica Vaticana (cfr. in particolare *Appendix de dialectis. Hoc est de variis linguarum generibus*, pp. 291-376).

1592: H. Megiser, *Specimen quinquaginta diversarum atque inter se differentium linguarum* (nuova ed. Francofurti, apud Joachinum Bratheringium 1603).

1597: B. Vulcanius, *De literis et lingua Getarum, sive Gothorum (...) quibus accesserunt specimina variarum linguarum etc.*, Lugduni Batavorum, apud Franciscum Raphelengium.

1603: H. Megiser, *Thesaurus polyglottus vel dictionarium multilingue ex quadringentis circiter tam veteris, quam (...) novi orbis nationum linguis, dialectis, idiomatibus et idiotismis* (2^a ed. Francofurti ad Moenum, Sumptibus authoris 1613).

1613: C. Duret, *Thresor de l'histoire des langues de cest Univers* (2^a ed. Ayverdon, De l'imprimerie de la Societé Helvetiale Caldoresque 1619).

1621: G. Pistorius Mauer, *Pfarr zu Duras, Pater Noster oder das Vater unser in viertzig unterschiedlichen Sprachen*, gedruckt zu Ollmutz.

1622: J. B. Gramay[e], *Specimen literarum et linguarum universi orbis. In quo centum fere alphabeta diversa sunt adumbrata*, Athi, excudebat Johannes Masius.

1660: P. D'Avity, *Le Monde ou description générale de ses quatre parties*, nouvelle éd. [3^{ème}] par J. B. de Rocolles, à Paris, chez Denys Bechet et Louis Billaine (1^a ed. postuma, 1637; 2^a ed. 1643; i riferimenti alle versioni del *Pater noster* sono compresi nelle singole sezioni geografiche).

1662: Reuter [Jānis (Janis) Reiters], *Oratio dominica XL linguarum*, Rigae; 2^a ed. Rostochi 1675.

1668: D. Cohen de Lara, *Lexicon thalmudico-rabbinicum amplissimum [et] locupletissimum, De convenientia vocabulorum*

thalmudicorum et rabbinicorum cum lingua chaldaica, syriaca, arabica, persica etc., Hamburg, Georg Rebenlin.

1668: J. Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language*, London, printed for Sa. Gellibrand and for John Martin.

1671: G. Stiernhielm, *Evangelia ab Ulfila Gothorum in Moesia episcopo (...) ex Graeco Gothice translata, nunc cum parallelis versionibus, Sveo-Gothicâ, Norrenâ seu Islandicâ, et vulgatâ Latinâ edita.*, Stockholmiae, Typis Nicolai Wankif.

1680: [A. Müller], *Orationis dominicae versiones praeter authenticam fere centum (...) jamque singulis suae linguae characteribus*, Berolini, ex Officina Rungiana (ed. aumentata "studio Sebastiani Gottofredi Starckii", Berolini, Jo. Liebermann 1703).

1697: L. Thomassin, *Glossarium universale Hebraicum, quo ad Hebraicae linguae fontes linguae et dialecti pene omnes revocantur*, Parisiis, ex Typographia Regia.

1700: J. U. Krause, *Oratio dominica plus centum linguis, versionibus aut characteribus reddita et expressa (...) das ist Das Gebet des Herrn oder Vater Unser, etc.*, 2^a ed. (basata su Müller, 1680), Augsburg, durch Johann Christoph Wagnern 1705.

1700: B. Mottus [Motte], *Oratio dominica polyglottos, polymorphos, nimirum plus centum linguis, versionibus, aut characteribus reddita, et expressa, editio novissima* (basata su Müller, 1680), Londini, apud Dan. Brown et W. Keblwhite.

1702: H. Ludolf, *Grammatica Aethiopica (...) editio secunda. Accedit prosodia, cum appendicibus, praxi grammatica, etc.*, Francofurti ad Moenum, apud J. D. Zunnerum et N. W. Helwig.

1715: J. Chamberlayne, *Oratio dominica in diversas omnium fere gentium linguas versa, et propriis cuiusque linguae characteribus expressa*, Amstelodami, Typis Guilielmi et Davidis Goerei.

La raccolta di Chamberlayne, che chiude il nostro sommario elenco, ha un forte valore simbolico, perché include quello che sembra essere l'ultimo scritto linguistico edito in vita da Leibniz, una *Dissertatio philologica insigni viro Johanni Chamberlanyo* (datata da Vienna, il 13 gennaio 1714) in cui il filosofo, ormai ritenuto dai contemporanei, tra l'altro, una sorta di *Altvater* della ricerca linguistica, riassume i risultati dei suoi lavori.

Un tratto tipico di questo immenso materiale erudito emerge già nel *De ratione communi linguarum* dell'orientalista svizzero Theodor Bibliander.¹³ Esso consiste nella tensione fra la volontà di ribadire la narrazione biblica, nella sua forma ritenuta ortodossa, e le linee di fuga aperte dagli interessi linguistici, che chiamano l'autore a confrontarsi con un paesaggio etnico-linguistico dai confini nuovi e per certi versi sfuggenti. Nell'articolata prefazione ai presidi della Chiesa cristiana, Bibliander richiama l'importanza del fattore comunicativo in un'età, come la sua, squassata dai contrasti religiosi, nella quale si attende che il concilio tridentino riporti equilibrio e pace. Non basta approfondire le lingue esotiche per fini di erudizione, la conoscenza delle lingue si giustifica "in primis ad religionis Christianae culturam"¹⁴ e l'autorità del *De doctrina christiana* di Agostino è richiamata per sostenere che proprio la rottura dell'unità linguistica primeva e la divisione dei popoli in voci dissonanti richiede, quale "magnum remedium", la padronanza di più parlate da parte degli uomini di religione. Valore paradigmatico assume allora la disposizione, risalente al 1311-1312, con cui papa Clemente V (forse sollecitato dall'esempio di Raimondo Lullo) volle che si istituissero cattedre di ebraico, arabo e siriano (*lingua chaldaica*) nelle università di Oxford, Bologna, Parigi e Salamanca. E forse ha avuto ragione Erasmo, nel suo commento all'Epistola ai Corinzi, a suggerire che anche le lingue 'barbariche' debbano essere oggetto di attento studio, affinché si possa perpetuare, per il possibile, una condizione di tipo pentecostale. La trattazione si sviluppa di conseguenza non solo intorno al nucleo ebraico, ma tocca sia pure rapidamente una vasta gamma di idiomi: l'armeno, il turco, l'etiopico, l'hindi, il persiano e poi l'ungherese, il russo e via via i maggiori gruppi linguistici d'Europa. Nel capitolo *De origine linguarum* affiora il problema teorico centrale, sotteso a questo e consimili sforzi comparativi: come poté nascere il linguaggio da esseri inizialmente 'muti', capaci solo di esprimersi con gesti e suoni inconditi? Bibliander risponde che alla radice del tutto vi fu l'impulso iniziale di Dio, e che l'ebraico va riconosciuto come "princeps et parens" di tutti gli altri idiomi. Ma si avverte l'inquietante presenza della tesi opposta, qui riferita ai soli nomi di Diodoro Siculo

¹³ Sulla interessante figura di Bibliander (Theodor Buchmann) si veda utilmente Bozbin 2007.

¹⁴ Bibliander 1548, p. 1.

e Vitruvio “e alcuni altri” (è sottaciuta, per ovvi motivi, la fonte primaria: Epicuro da Samo): coloro che avevano ipotizzato un’origine animalesca del genere umano e che certamente offrivano un modello efficiente ed economico per spiegare la diversità delle lingue.¹⁵ Il dato della numerosità si offriva, in effetti, come alcunché di oggettivo agli occhi di chi, come il dotto svizzero e i suoi continuatori, guardava con attenzione le notizie, via via più fitte, intorno ai popoli e alle loro lingue. Gessner nel suo *Mithridates* (1555) aveva discusso 22 lingue, Megiser nel 1593 ne aveva recensite 40, Duret nel suo *Thresor* (1613) era arrivato a 57 e già Andreas Müller, nel 1680, seguito da Motte nel 1700, aveva offerto campioni di ben 100 lingue diverse.¹⁶ Verso la fine del XVIII sec., il gesuita spagnolo Lorenzo Hervás, nel suo *Catalogo delle lingue conosciute et notizia della loro affinità e diversità* (1784) saprà ampliare la mappa fino a circa 300 lingue, e vent’anni dopo, come si è detto, Adelung raggiungerà quota 500.

Siamo così al terzo, decisivo fattore di allargamento dell’orizzonte linguistico, quello rappresentato dall’approccio alle lingue, prima dell’Estremo Oriente e poi del Nuovo Mondo, incontrate nel corso delle grandi iniziative missionarie. Com’è noto, l’istituzione della Congregazione de Propaganda Fide (1622) diede una spinta (e un quadro organizzativo) formidabile al lavoro compiuto da preti dei diversi ordini (e, a partire dal Seicento, soprattutto dai gesuiti) per raggiungere paesi e comunità umane spesso lontanissime e stabilire con esse un contatto idoneo alla comunicazione e quindi all’auspicato processo di conversione.¹⁷ Affascinante, anche in termini linguistici, è la strategia di ‘inculturazione’ che fu perseguita, cercando una vera e propria linea di mediazione culturale con i popoli esotici, assimilando, nei limiti del possibile, riti e temi della fede cristiana al loro patrimonio culturale nativo. Mettere a disposizione dei confratelli in patria, pronti a partire per nuove missioni, degli schizzi grammaticali e delle liste di vocaboli essenziali dei popoli presso cui avrebbero predicato, diventava dunque un impegno prioritario. Tanto più che le lingue in questione risultavano aliene dagli schemi grammaticali consueti all’educazione occidentale (profilati, come s’è detto, sul greco-latino o sull’ebraico): si pensi alla struttura ‘incorporante’ del *nahuatl*, parlato

¹⁵ Ivi, p. 36.

¹⁶ Per ulteriori dettagli, cfr. Briu 2007.

¹⁷ Preziosi raggugli su questo tema in Pizzorusso 2009, con ampia bibliografia.

nel Messico, che frate Alfonso de Molina dovette imparare al punto da saper rendere in esso, con veri e propri neologismi, i termini necessari al suo lavoro di predicatore.¹⁸ E lo stesso si potrebbe dire del rapporto di Matteo Ricci con i caratteri ‘isolanti’ della lingua cinese. Il frutto di questo immenso lavoro di descrizione e guida alla conoscenza di lingue esotiche è oggetto da alcuni decenni di attenzione da parte degli studiosi: si organizzano periodicamente convegni, si ricostruiscono storie di singoli missionari, si recuperano e valorizzano grammatiche di lingue, in qualche caso, altrimenti sconosciute.¹⁹ Si è così presa coscienza di un punto storicamente essenziale: quando all’inizio dell’Ottocento, nei suoi anni romani Wilhelm von Humboldt, grazie alle notizie dategli da Hervás, poté mettere le mani sugli archivi dei gesuiti, fu come se quel lascito educativo venisse incanalato nei percorsi della scienza. La tipologia linguistica sbazzata da Humboldt,²⁰ che per tanti aspetti è ancora attuale, nacque infatti proprio sui materiali accumulati dai padri missionari. Ecco, per titoli, qualche esempio delle grammatiche missionarie, utili a illustrare la varietà geo-culturale dei casi indagati: una “babele inattesa” (come ha scritto León-Portilla 2010) che rompe dall’interno i paradigmi linguistici tradizionali:

1547: Andreas de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana [nauhat]*.

1549: H. Henriques, *Arte da lingua malabar em português* [la lingua malabarica pertiene alla zona costiera sudoccidentale dell’India].

1560: Diego de Santo Tomas, *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Peru [quechua]*.

1571: Alfonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana [nahuatl]*.

1595: José de Anchieta, *Arte de gramática da lingua mais usada na costa de Brasil [tupi]*:

1604-08: João Rodriguez, *Arte de lingua de Iapan* [giapponese].

1607: Luís de Valdivia, *Doctrina christiana y catecismo en la lengua allentiac* [allentiac: una lingua, oggi estinta, della famiglia detta huarpe, parlata in una regione dell’Argentina].

¹⁸ León-Portilla 2001, p. 138.

¹⁹ Per una rassegna dello stato dell’arte, cfr. Zimmermann 2006 e Zwartjes 2012.

²⁰ Si veda in proposito Coseriu 1973.

1619: Diego de Torres Rubio, *Arte de la lengua quichua [quechua]*.

1640: Antonio Ruiz de Montoya, *Arte y vocabulario, de la lengua guaraní [guaraní]*.

1645: Horacio Carochi, *Arte mexicana con la declaracion de los adverbios [nahuatl]*.

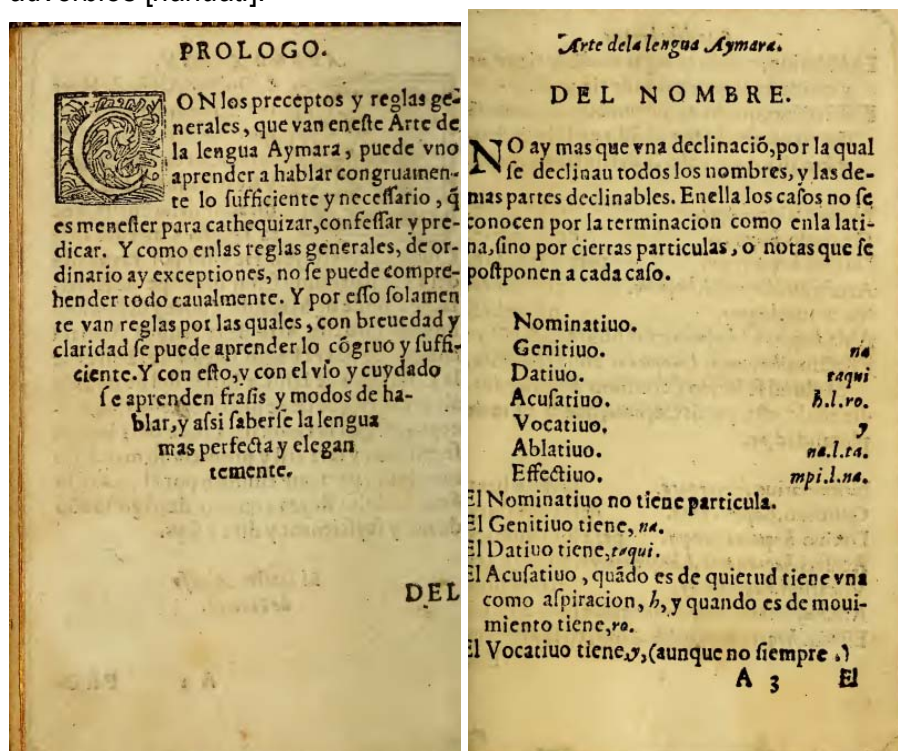


Figura 4 - Da: *Arte de la lengua Aymara*, compuesto por el padre Diego de Torres Rubio de la Compañía de Iesus, en Lima, Año 1616.

Si capisce, alla luce di quanto detto e dei titoli menzionati, perché Leibniz, nel 1697, avesse l'idea di 'lanciare' mediante i buoni uffici di un suo corrispondente in Russia, vicino alla corte dello Zar, un vero e proprio questionario linguistico che sarebbe servito a raccogliere informazioni su lingue poco conosciute dell'immenso impero, di cui il filosofo altrove formula un dettagliato elenco. I religiosi, spiega Leibniz, sarebbero stati gli interlocutori naturali di un progetto del genere e i contadini i *native speakers* privilegiati, stante che presso di essi, e non nelle dinamiche città, lingue e dialetti lasciano le loro tracce più antiche. Bisognava prendere nota della comunità intervistata, precisare la sua collocazione geografica, utilizzando come punto di riferimento i fiumi; e quanto agli *specimina* linguistici,

alla solita *Oratio dominica* andavano aggiunte liste di vocaboli, inerenti “alcune cose necessarie”: i nomi di numero, i nomi di parentela, le parti del corpo, le prime necessità (come cibo, bevanda, pane, acqua, latte, frutto, ecc.), ‘cose’ specifiche (quali Dio, uomo, cielo, sole, vento, neve, ecc.), e infine azioni elementari (mangiare, bere, parlare, vivere, sapere, ecc.). L’esperienza dei missionari sedimenta dunque nel fertile cervello di Leibniz come una sorta di inchiesta linguistico-antropologica sul campo.²¹

3. La fine di Babele

La vera e propria esplosione dell’universo linguistico testimoniata dai dati fin qui riassunti spiega che a partire dalla fine del Cinquecento gli eruditi non si limitassero a repertoriare le parlate via via emerse dall’esplorazione del mondo, ma tentassero di classificarle, dando così un qualche ordine causale e, in certo modo, tipologico, al vastissimo materiale che avevano sotto gli occhi. A questi tentativi spesso si mescolavano intenti nazionalistici che rendevano goffe e forzate le ipotesi di parentela linguistica. Non a caso il sempre vigile Leibniz, in una lettera del 1699 all’amico Johann Gabriel Sparwenfeld, metteva in ridicolo personaggi come Jan Becan Van Gorp o Adriaan von Schrieck, che avevano cercato di fare ora dell’olandese ora del fiammingo lo snodo del rapporto fra l’ebraico e le altre lingue; né lo persuadevano i tentativi dell’autorevole Samuel Bochart di attribuire un ruolo decisivo al fenicio o punico (un ramo del gruppo semitico occidentale).²² Fra tanta farragine, lentamente si affermavano ipotesi più fondate: e un posto speciale va riservato in questo quadro a Marcus Zuerius Boxhorn, che nel suo *Originum Gallicarum liber* (1654) offre la prima, acerba formulazione dell’ipotesi indoeuropea, suggerendo che le coincidenze fra le lingue d’Europa si spieghino attraverso la comune discendenza da una fonte comune non più attestata, la lingua celto-scitica. Grandi movimenti migratori dall’Asia avrebbero in età remote influito sull’assetto demo-linguistico

²¹ Ulteriori notizie in proposito in Leibniz (1995, pp. 209 e sgg.). Una lettera analoga, e con identici intenti, Leibniz aveva spedito nel 1695 a Bodo von Oberg.

²² La lettera a Sparwenfeld (del 7/17 aprile 1699) è tradotta e commentata in Leibniz 1995, pp. 163-166.

europeo, condizionando la formazione delle famiglie linguistiche che ancor oggi riconosciamo. Ecco come il prefatore del libro, Georg Horn, riassume la tesi boxhorniana:

Vidit innumera vocabula, Germanis, Latinis, Graecis et aliis per Europam nationibus, communia esse. Inde conjiciebat a communi fonte eam similitudinem profectam, id est eadem omnium illarum gentium Origine. Displicuerunt Goropii et Schrickii conatus, neque satisfaciebant novae Cl. Bochari, pro Phoenicibus, machinationes. Quare alia via rem aggressus, communem quandam Linguam, quam Scythicam vocabat, matrem Graecae, Latinae, Germanicae et Persicae statuit, ex qua illae velut Dialecti, proficiscantur. Non ergo vel Latinos a Graecis, vel hos a Germanis, quae communia inter se habent, hausisse, sed ab eadem, is est Scythica origine.²³

La chiave esplicativa è trovata ancora una volta nel lessico, piuttosto che nell'organizzazione morfologica; e lo stesso modello si trovava applicato in un breve, importante scritto risalente al 1599 di Giuseppe Giusto Scaligero, cui era toccato in sorte di formulare il primo disegno sistematico "de Europaeorum linguis". Riutilizzando un termine già circolante nelle opere di Postel, *matrice*, Scaligero aveva riconosciuto nel continente europeo del suo tempo la presenza di undici *linguae matrices*, quattro di grande estensione e sette minori. *Matrice* si dice una lingua se da essa discendono "molti dialetti, quasi a mo' di propaggini". Mentre i dialetti di una stessa matrice sono fra loro variamente connessi, le matrici non hanno alcun rapporto fra di loro "neque in verbis, neque in analogia".²⁴ Caratterizzando le matrici per mezzo della parola-chiave *Dio*, l'autore distingue le quattro maggiori come DEUS, THEOS, GODT e BOGE, corrispondenti al latino (con le sue propaggini: italiano, spagnolo e francese), al greco (con tutti i suoi dialetti), al germanico (ulteriormente articolato in elemento teutonico, sassone e danese, e ciascuno di questi nei suoi dialetti: ad esempio, l'elemento danese comprende il popolo 'di confine', *Denemarki*, i Danesi australi o Suedi, e i Danesi settentrionali, ovvero i Norvegesi, donde dipende lo stesso islandese); e infine al gruppo che oggi diremmo slavo, comprendente il russo, il polacco, l'illirico, il dalmatico e altre parlate minori. Le sette matrici minori sono invece l'albanese, la tartarica (corrispondente geograficamente alla Crimea), l'ungherese, il finnico, l'irlandese, l'antica lingua britannica (imparentata col bretone: Scaligero si riferisce evidentemente al celtico), e infine il cantabrico o basco. La classificazione di Scaligero ebbe notevole successo nel

²³ Dalla premessa *ad lectorem*, in Boxhorn 1654, pagine non numerate.

²⁴ Scaligero 1610, p. 119.

corso del XVII sec.: riedita, e tradotta in inglese, venne inclusa in coda a un importante repertorio di lingue, popoli e religioni realizzato da Edward Brerewood (*Enquiries touching the diversity of languages and religions, through the chief parts of the world*, uscito postumo nel 1614), e successivamente fu sempre ristampata nelle ulteriori edizioni di quest'opera assai nota, e mantenuta anche nelle traduzioni francese (1640) e tedesca (1655) di essa.

Non per caso Brerewood è ricordato anche in uno degli ultimi scritti linguistici di Leibniz, la *Epistolica de historia etymologica dissertatio* (1711-12, rimasta inedita fino ai nostri giorni),²⁵ dove il grande filosofo, sulla scorta di nuove scoperte e di una superiore capacità di sintesi, così riassume lo status linguistico dell'Europa a lui nota: (1) il greco; (2) il latino (con i suoi "figli": l'italiano, il francese, lo spagnolo, il retico e il romeno, *lingua wallachica*); (3) il germanico (con i figli: il fiammingo – *lingua belgica* – l'inglese, il danese, lo svedese, l'islandese); (4) il cimbrico o gallese (assieme all'aremorico, allo scozzese montano e all'ibernico, cioè l'irlandese); (5) il basco; (6) lo slavo (che comprende il russo, il polacco, il boemo, ovvero il ceco, il sorabico – ovvero le lingue slave parlate in Lusazia, nella Germania occidentale – il bulgaro e l'illirico o dalmatico) (7) il finlandese ("assieme al lappone e all'estone, a questo imparentato"); (8) il livonico propriamente detto, sopravvissuto in poche località (penso che Leibniz si riferisca qui alle parlate delle antiche stirpi finniche abitanti in Livonia); (9) il lettone (anch'essa una lingua baltofinnica); (10) l'ungherese ("a nessun'altra vicina come al finnico"); (11) l'albanese (*lingua epirotica*); (12) il turco ("a cui si avvicina la lingua dei Tartari precopiensi"); (13) l'arabo, di cui gli risultano sopravvivenze nelle montagne Alpuxara, in Spagna; (14) infine l'antica lingua illirica, corrispondente al veglioto, oggi estinto. Come si vede, Leibniz si muove con una notevole sicurezza tra le famiglie linguistiche d'Europa, identificando correttamente il gruppo neolatino, quello germanico e quello slavo, distinguendo con nettezza il latino dal greco (ancora nel primo Ottocento molti penseranno che il primo discendesse dal secondo!), cogliendo il carattere isolato del basco (e altrove dell'estinto etrusco), la peculiarità del finnico e dell'ungherese (che oggi sappiamo estranei al ceppo indoeuropeo), l'esistenza infine

²⁵ La si veda in Gensini 1991, pp. 193-271. Il passo appresso citato corrisponde al § 11 del testo (ivi, pp. 211-212).

di un caso 'baltico' di cui peraltro il filosofo ha notizie assai scarse. Nella di poco precedente *Brevis designatio de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum* (il più importante lavoro linguistico pubblicato in vita, nel 1710), Leibniz offre una prospettiva d'insieme delle lingue conosciute. Persa ormai ogni fiducia nella pretesa 'originarietà' dell'ebraico, ritenuto un dialetto di una più vasta famiglia di lingue semitiche, il filosofo distingue qui una grande famiglia celto-scitica, cui fa capo la grande maggioranza delle già viste lingue d'Europa; una famiglia semitica (le cui caratteristiche strutturali erano state ampiamente esplorate dal grande orientalista tedesco Hiob Ludolf, con il quale Leibniz intrattiene un fondamentale *commercium epistolicum*),²⁶ e infine una famiglia camitica, abbracciante le lingue africane meglio conosciute. In questa rappresentazione, impressionante per respiro e sistematicità, non c'è più spazio non solo per l'ebraico *langue-mère*, ma neppure per Adamo, che se davvero diede i nomi alle cose lo avrà certamente fatto in modo 'naturale', sulla scorta di emozioni rozze e incondite, come tutti gli uomini primitivi ("cum rudis barbaries plus impetus quam rationis haberet").²⁷

La revisione del mito di Babele avviene parallelamente alla vicenda di inchieste e riflessioni sulla storia delle lingue e dei popoli di cui abbiamo sommariamente riferito. Tra i primi a revocare in dubbio l'antica leggenda, credo siano stati due italiani, Claudio Tolomei e Girolamo Cardano, che non vengono di solito ricordati per l'aspetto che qui c'interessa. Nel *Cesano* (scritto attorno al 1530, e pubblicato nel 1555), trovandosi a parlare dell'origine del linguaggio, Tolomei recupera l'idea (già di Tommaso e di Dante) che Natura abbia data agli uomini la facoltà della parola, lasciandoli liberi di inventarsi le lingue diverse, ma nello scenario ch'egli disegna manca affatto l'idea dell'onomatopoeia originaria, né a Babele è affidato alcun ruolo, stante che la differenza delle lingue dipende dall'azione congiunta del Caso o dell'Arte (sinonimo, qui, dell'arbitrio umano) "in sul fondamento de

²⁶ Con la sua *Historia Aethiopica* (1681) e con la successiva *Grammatica Aethiopica* (ne vedo la seconda edizione 1702), Hiob Ludolf (1624-1704) aveva dato un contributo essenziale alla comprensione delle lingue semitiche e, di conseguenza, allo smantellamento della teoria ebraizzante. La corrispondenza con Leibniz fu raccolta sotto il titolo *Commercium epistolicum* da B. A. Michaelis (Gottingae 1755) ed è parzialmente tradotta e commentata in Leibniz (1995).

²⁷ Cfr. Leibniz 1710, p. 2.

la Natura”.²⁸ A quest’altezza cronologica, si tratta di una dichiarazione innovativa e, per quanto ne so, senza precedenti. Quanto a Cardano, andrebbe riletto con attenzione il XII libro del *De subtilitate* (1550) dove è proposta, muovendo da presupposti lucreziani, un’idea naturalistica dell’origine del linguaggio: figlio delle mutevoli complessioni umane, filtrate da climi e ambienti diversi, questo si modula in funzione del diverso tenore ed elasticità dell’apparato fonatorio e di una gamma pressoché infinita di bisogni, esperienze, *ingenia*. Ed è del massimo interesse che l’uso popolare sia ritenuto responsabile, fisiologicamente, della mutevolezza delle lingue, del loro trasformarsi, corrompersi e rinnovarsi: “Sed et vulgus dum sine cura profert illas [linguas] viciat et adulterat, unde linguarum varietas a plebe semper ducit originem, vincente multitudine”.²⁹

Se dall’Italia ci spostiamo al Nord Europa, dobbiamo scendere di una settantina d’anni perché il tema babelico giunga al suo momento critico.³⁰ Leibniz anche qui ci accompagna, nominando nella citata *Epistolica dissertatio* i nomi di coloro che, per un verso o per un altro, avevano ritenuto di sottrarsi alla *vulgaris opinio babelica*. Il primo nome è Philipp Clüver, uscito dall’università di Leiden, la cui *Germania antiqua* (1616) contiene nel I libro (caput viii) una forte presa di distanza rispetto alla dottrina tradizionale, assimilando la genesi delle lingue ‘confuse’ a quella, fisiologica, di varianti (*idiomata*) e dialetti delle medesime, già esistenti. Il secondo è l’olandese Ugo Grozio nella cui teoria giusnaturalista anche il linguaggio assume un ruolo, e viene trattato nel *De jure belli et pacis* (1625) come un elemento decisivo del passaggio degli esseri umani da uno stato “barbarico” e cavernicolo a una condizione civile; in questo quadro la rottura dell’unità prebabelica corrisponde a un processo di allargamento e diversificazione della società umana, e il concetto di punizione sfuma in quello di un complessificarsi dell’organizzazione in *gentes* e in attività economiche. A questi nomi Leibniz aggiunge quelli dello svizzero Méric Casaubon, figlio del noto erudito Isaac, e autore di un trattato *De quatuor linguis commentationis pars prior: quae, de lingua Hebraica: et de lingua Saxonica* (1650) in cui nega che

²⁸ Tolomei 1996, p. 32.

²⁹ Cardano 1550, p. 228b.

³⁰ In quel che segue riutilizzo, con adattamenti, alcuni capoversi di un lavoro da me pubblicato in Amerini-Messori 2012.

l'intervento punitivo di Dio si sia scaricato sulle lingue, mentre piuttosto dovette avere a che fare (come sosterrà in seguito anche Le Clerc) con uno sconvolgimento delle menti e delle nozioni,³¹ che portò alla reciproca incomprendimento fra gli uomini; e infine quello del filologo svedese Georg Stiernhielm, rappresentante illustre della Scuola di Uppsala e editore del *Codex argenteus* contenente la Bibbia di Wulfila. Pur non negando la derivazione delle lingue note dall'ebraico, nell'introduzione alla sua edizione, Stiernhielm si dilunga sul lento meccanismo di trasformazione delle lingue, che da ogni punto di vista assimila a un processo naturale, controllabile dall'esperienza umana ("Ex eadem [scil. Hebraea lingua] multas ortas, et adhuc, dum mundus superest, oritur: nec aliter per naturam fieri posse, ipsa docet Experientia"). Il passaggio dall'unità originaria, di cui parla la Bibbia, al regno delle differenze linguistiche non mette in gioco altro che le forze ineluttabili del tempo e dello spazio, operanti in sinergia con la mutevolezza dei costumi e delle pratiche sociali, politiche, militari umane:

Nihil sub sole esse stabile et inter omnia, maxime lubrica esse humana. Mores, consuetudines, leges, ritus, gestus, indies mutantur: Quid quae ad sermonem pertinent, vox, accentus, pronuntiatio, flexio, forma, locutio, tropus: An haec perstabunt semper, et ubiq[ue] eadem, fixa et immobilia? Quid enim ingenio hominis magis variabile? Quid fatidiosius? Quae iam probat, mox damnat: Hodie antiqua sunt et foetent, quae heri nova abblandiebantur. [...] Quae omnia sermonem, et consequenter linguas, sensim, et nemine fere, nisi post secula, animadvertente, corrumpunt, et in alia a prima, plane innovant et transformant. Et hoc in linguarum interitu vel genesi Temporis est opus. Locorum intervalla, ubi unus populus in multos, per varias terrarum regiones dissipatur, et migrationes gentium, quid in hoc negocio efficiunt? Quibus si accedant causae violentae: Bella, imperiorum eversiones, nationum captivitates, deportationes, dispersiones, commixtiones, inundationes peregrinarum gentium; Quae, quid fecerint, et faciant, omnes omnium temporum nos docet Historiae, et Experientia quotidiana.³²

Al lettore non sarà sfuggito l'emergere, via via, di elementi che mal si conciliano con la teoria della storia cara alla tradizione biblica. In luogo del tempo chiuso di quest'ultima, calcolabile a partire dalla Creazione intorno ai seimila anni, un tempo aperto, che sembra anticipare le 'sterminate antichità' vichiane; in luogo di un'origine perfetta, da cui si decade per via di colpa e alla quale si tende in un percorso di risalita illuminato dalla grazia divina, un'origine buia e remota, contrassegnata da ignoranza e violenza, e un processo di

³¹ Casaubon 1650, pp. 5-6.

³² Stiernhielm 1671, f. b 2.

sviluppo che si intreccia alle dinamiche demografiche, economiche, giuridico-politiche delle società umane. Elementi, per dirla in breve, di sapore latamente epicureo, che richiamano il celebre § 75 della *Epistula ad Herodotum*, dove la teoria della differenziazione delle lingue per cause naturali aveva trovato la sua prima grande formulazione; e anche richiamano i classici, quali Lucrezio, Diodoro Siculo, Vitruvio, che quella lezione avevano ripreso, giungendo infine a echeggiare temi libertini e perfino hobbesiani, su quella linea di intrecci ideologici suggestivamente disegnata Paolo Rossi nel suo libro *I segni del tempo* (1979).³³

C'è un autore, non menzionato da Leibniz, che pure ben lo conosceva e stimava, in cui questi elementi tornano aggregati in modo assai efficace: mi riferisco a Richard Simon, ermeneuta raffinato del testo biblico nella sua *Histoire critique du vieux Testament* (pubblicata nel 1678), un'opera altamente innovatrice che incontrò l'avversione di Bossuet e finì sequestrata dalla censura. Simon ritiene che la lingua di Adamo sia andata inesorabilmente perduta e che il mito dell'ebraico non abbia ragion d'essere: d'accordo con Gregorio Nisseno (nella dodicesima orazione del *Contra Eunomium*), Simon ripete che Dio non fu un creatore di nomi, una specie di *Grammatico*, ma un creatore di cose e che dunque l'insistenza sull'ebraico lingua-madre ha a che fare più con il nazionalismo degli Ebrei che con la parola di Dio. Quanto al Signore, aggiunge Simon, questi diede all'uomo la ragione; nulla di strano, dunque, se egli ne fa uso storicamente, inventando in prima persona le lingue. Ecco allora in che senso gli antichi filosofi hanno attribuito alla natura l'invenzione delle lingue: il passo che adesso citeremo si apre con la menzione dei famosi versi del V libro di Lucrezio ("At varios sonitus natura subegit/ mittere, et utilitas expressit nomina rerum"); con quel che segue:

Ce qu'il faut entendre de la nature raisonnable; et par là on conciliera l'opinion d'Aristote avec celle d'Epicure. La nature et la raison sont ici la même chose: mais comme les raisons n'ont pas été toutes les mêmes dans ceux qui ont inventé les Langues, on ne doit pas s'étonner de cette grande diversité qui se trouve dans les différentes Langues. Il n'y a point de Nation qui ne croye que ses Loix et ses Coûtumes sont tirées des principes de la lumiere naturelle et de la raison; et cependant la plupart des Loix et des Coûtumes sont fort différentes – "Quid in hac

³³ L'influsso delle idee di Epicuro e Lucrezio sul pensiero linguistico della modernità (sul quale mi soffermavo in Gensini 1999) è in questi anni oggetto di rinnovato interesse. Segnalo in particolare il bel saggio di Lifschitz 2009.

mirabile tantopere est re, / si genus humanum, cui vox et lingua vigeret, / pro vario sensu varias res voce notaret?"³⁴

Lo stesso Platone è attratto in questo schema interpretativo: quando, nel *Cratilo*, si fa parola del "Nomotete", che modellò i nomi secondo valori di verità, Platone non aveva in mente (argomenta Simon) un vero Dio, ma piuttosto la ragione umana che sempre presiede alla creazione del linguaggio. Anche in Leibniz il mitico legislatore platonico subisce una singolare torsione, trasformandosi da semidivino nominatore di essenze in soggetto collettivo, una sorta di società primitiva che giunse al linguaggio partendo dai propri *affectus* e tentando di renderli iconicamente attraverso suoni a essi analogici. In questo senso Leibniz (che altrove ha spiegato il dispositivo, naturale nel senso appena descritto, dell'onomatesi) conclude: "Et cum [scil. Plato] de nominum institutore loquitur, non videtur Legislatorem quendam intelligere, sed ipsos homines qui non sine causis in vocabula incidere".³⁵

In Richard Simon e nel Leibniz studioso delle lingue storico-naturali sembra davvero che la storia delle lingue si sia tolta dalle spalle il fardello babelico. Si rilegga il passo cruciale della *Epistolica dissertatio* sull'origine delle lingue:

Credibile autem est, in quantum primi homines, aut etiam populi postea a lingua protoplasti deviantes, propria vocabula sibi effinxere, accomodasse sonos perceptionibus affectibusq(ue); atq(ue) usos initio interjectionibus seu brevibus particulis, ad affectus suos accomodatis, ex quibus tanquam seminibus paulatim natae sunt linguae.³⁶

La tesi non era, per il filosofo tedesco, una novità: l'aveva affacciata in un appunto manoscritto (databile intorno al 1680 e rimasto inedito fino al 1903); era tornato in proposito nei *Nouveaux essais* (1703-1705, I. III 2) e in termini perentori e pubblici nella *Brevis designatio* del 1710. Adesso la riprendeva con la massima esplicitzza nel saggio epistolare che Leibniz avrebbe voluto premettere alla raccolta dei suoi *Collectanea etymologica* (poi pubblicati postumi nel 1717): all'origine delle lingue non c'è l'unità, ma la differenza; non l'ispirazione divina, ma una comunità primitiva semiferina, assimilabile ai protoplasti di Epicuro, ai selvaggi di Gassendi e

³⁴ Simon 1685, p. 85.

³⁵ ED § 18, in Gensini 1991, p. 221.

³⁶ In Gensini 1991, p. 216.

Hobbes; e lo sviluppo delle lingue è di necessità lento, graduale (*paulatim*), muove dalle interiezioni più elementari e da quelle “particelle” indicanti relazioni di spazio in cui il filosofo vede una delle leve della grammatica profonda dei linguaggi umani. È proprio grazie a tali caratteristiche, del resto, che le lingue si innestano alle radici dell’esperienza umana, la fasciano e la rispecchiano, finendo per rappresentare il “monumento” più duraturo della storia dei popoli, la traccia che ne rimane quando ogni altra testimonianza sia andata perduta: come Leibniz aveva spiegato in un passo giustamente celebre dei *Nouveaux essais* (III 9), intessendo di conseguenza le lodi della filologia e del *rabbinate*.

Bibliografia

- Agostino di Ippona, *De civitate Dei libri XXII*, iterum recognovit B. Dombart, vol. II, Lipsiae, Teubner 1877
- Amerini, F.,-Messori, R. (a cura di), *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, espressione, simbolo*, Pisa, Edizioni ETS 2012
- Auroux, S., *Scrittura e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, Palermo, Novecento 1999
- Auroux, S., *La grammatisation des vernaculaires européens*, “Todas as Letras”, 16, 2014, 1, pp. 106-114
- Bibliander, T., *De ratione communi omnium linguarum et literarum*, Tiguri, apud Christoph Frosch 1542
- [Bernier, F.], *Nouvelle division de la Terre*, “Journal des sçavans”, 24 avril 1684, pp. 133-140
- Bodin, J., *Les six livres de la République*, s.l., par Gabriel Cartier 1576
- Borst, A., *Der Turmbau von Babel. Geschichte und Meinungen über Ursprung der Sprache und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 Bde, Stuttgart, Hiersemann 1957-1963
- Bouhours, D., *Entretiens d’Ariste et d’Eugène*, 1671, introduction et notes de R. Radouant, Paris, Éd. Bossard 1920
- Boxhorn, M. Z., *Originum Gallicarum Liber. In quo veteris et nobilissimae Gallorum gentis origines, antiquitates, mores, lingua et alia eruuntur et illustrantur*, Amstelodami, apud Joannem Joanssonium 1654
- Bozbin H., *Theodor Bibliander und die Sprachen der Welt*, “Asiatische Studien”, 61, 2007, 1, pp. 5-18
- Briu, J.-J., *Origine des langues, origines des peuples*, “Sens [public]. Revue électronique internationale”, 2, 2007, http://www.sens-public.org/IMG/SensPublic_Peuple_JJBriu.pdf (ultimo accesso 30.01.2015)
- Cardano, G., *De subtilitate libri XXI*, Parisiis, ex officina Michaelis Fezandat, et Roberti Granion 1550
- Casaubon, M., *De quatuor linguis commentationis, pars prior: quae de lingua Hebraica: et de lingua Saxonica*, Londini, sumptibus Ric. Mynne 1650
- Coseriu, E., *Sulla tipologia linguistica di Wilhelm von Humboldt. Contributo alla critica della tradizione linguistica*, “Lingua e stile”, 8, 1973, 2, pp. 235-267
- Cram, D., *Linguistic eschatology: Babel and Pentecost in Seventeenth-Century*, “Language and history”, 56, 2013, 1, pp. 44-56
- Droixhe, D., *Souvenirs de Babel. La reconstruction de l’histoire des langues de la Renaissance aux Lumières* [en ligne], Bruxelles, ARLLFB 2007; disponibile sur <http://www.arllfb.be/ebibliotheque/livres/babel/babel.pdf> (ultimo accesso 30.11.2015)

- Gensini, S., *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz*, Roma, Bulzoni 1991
- Gensini, S., *Epicureanism and naturalism in the philosophy of language from Humanism to the Enlightenment*, in *Sprachtheorien der Neuzeit I (= Geschichte der Sprachtheorie. IV)*, hrsg. von P. Schmitter, Tübingen, Gunter Narr 1999, pp. 44-92
- Gliozzi, G., *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia 1977
- Hannaford, I., *Race: The history of an idea in the West*, Baltimore (MD), The Johns Hopkins University Press 1996
- Hassler, G., *La description du génie de la langue dans les grammaires françaises et les grammaires d'autres langues*, in *Vers une histoire générale de la grammaire française, matériaux et perspectives. Actes du colloque international de Paris (2011)*, éd. par B. Colombat, J.-M. Fournier et V. Raby, Paris, Honoré Champion 2012
- Leibniz, G. W., *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum*, in *Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum*, Berolini, Johan. Christ. Papenii 1710, pp. 1-16
- Leibniz, G. W., *L'armonia delle lingue*, testi scelti, introdotti e commentati da S. Gensini, prefazione di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza 1995
- León-Portilla, A. H. de, *Fray Alonso de Molina, lexicógrafo e indigenista*, "Caravelle" 76-77, 2001, pp. 235-241
- León-Portilla, A. H. de, *Paradigmas gramaticales del nuevo mundo: un acercamiento*, "BSEHL", 7, 2010, pp. 73-107
- Lifschitz, A., *The Enlightenment revival of the Epicurean history of language and civilisation*, in *Epicurus in the Enlightenment*, ed. by N. Leddy and A. Lifschitz, Oxford, Voltaire Foundation 2009, pp. 207-226
- Montaigne, M. de, *Essais*. Cinquième édition, à Paris, chez Abel Langelier 1588
- Olender, M., *From the language of Adam to the pluralism of Babel*, "Historical review", 12, 1997, 2, pp. 51-59
- Paracelso [Bombast von Hohenheim, T.], *Astronomia magna sive tota philosophia sagax*, in *Operum medico-chimicorum sive paradoxorum*, 1520, tomus genuinus primus, in Nobile Francofurtum, A Collegio Musarum Palthenianarum 1605
- Pizzorusso, G., *Tra cultura e missione: la congregazione de Propaganda Fide e le scuole di lingua araba nel XVII secolo*, in *Rome et la science moderne: entre Renaissance et Lumières*, par A. Romano [en ligne], Rome, Publications de l'École française de Rome 2009; <http://books.openedition.org/efr/1928> (ultimo accesso 30.01.2015)
- Roccha, A., *Bibliotheca Apostolica Vaticana a Sixto V Pont. Max. in splendidiorem commodioremque locum translata et a fratre Angelo Roccha a Camerino (...) commentario variarum artium (...) illustrata*, Romae, ex Typografia Apostolica Vaticana 1591
- Rossi, P., *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli 1979
- Scaligero, G. G., *Diatriba de Europaeorum linguis*, in *Opuscula varia antehac non edita*, Parisiis, apud Hieronymum Drovart 1610, pp. 119-122
- Simon, R., *Histoire critique du vieux Testament. Nouvelle édition, et qui est la première imprimée sur la copie de Paris etc.*, à Rotterdam, Chez Reinier Leers 1685
- Stiernhielm, G., *De linguarum origine*, in *D.N. Jesu Christi SS. Evangelia Ab Ulfila, Gothorum in Moesia episcopo*, Stockholmiae, Typis Nicolai Wankif Regii Typogr. 1671, ff. a3 - f 3
- Swiggers, P., *Histoire de la pensée linguistique. Analyse du langage et réflexion linguistique dans la culture occidentale de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Paris, Puf 1997
- Tolomei, C., *Il Cesano de la lingua toscana*, 1555, edizione critica riveduta e ampliata a cura di O. Castellani Pollidori, Firenze, presso l'Accademia della Crusca 1996

- Van Hal, T., *Introduction*, in G. J. Metcalf, *On language diversity and relationship from Bibliander to Adelung*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins 2013
- Vico, G.B., *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, testi, versioni e note a c. di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni 1971
- Wilkins, J., *An essay towards a real character and a philosophical language*, London, printed for Sa. Gellibrand and for John Martin 1668
- Zimmermann, K., *Las gramáticas y vocabularios misioneros: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro*, in *Actas del V Encuentro de Lingüística de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM)*. 15 al 17 de noviembre de 2004, ed. P. Máñez, Mexico City, UNAM 2006
- Zwartjes, O., *Missionary linguistics. Present state and further research opportunities*, "Historiographia linguistica", 39, 2012, 2-3, pp. 185-242

ALESSANDRA OLEVANO

LA DESCRIZIONE DELLA LINGUA GUARANÌ IN LORENZO HERVÁS E JOAQUÍN CAMAÑO

Lorenzo Hervás assieme al missionario creolo Joaquín Camaño (nato a Rioja de Tucumán nel 1737 e morto a Valencia 1820) coordinò le testimonianze dei missionari gesuiti rifugiatisi in Italia dopo l'espulsione dell'Ordine e avviò, tra il 1782 e l'84, un importante dibattito sull'origine e la diversità delle lingue, in parte confluito nella sua opera *Idea dell'Universo* (1778–1787). Qui Hervás cercò di delineare la storia dell'uomo rintracciando un progetto universale razionale, perché: “L'idiomi sono il vivo ritratto dell'uman genere, ove dipinto si vede il carattere della diversità e moltitudine delle sue nazioni, le quali, come altrettante famiglie d'uno stesso ceppo discendenti, dimorano nel gran palazzo dell' orbe terracqueo”.¹

Vorrei qui analizzare la grammatica di Hervás relativa al guaraní, compresa nel materiale preparato per W. von Humboldt,² con particolare attenzione alla descrizione della struttura della lingua, alla riflessione sulla sua origine, all'uso delle categorie grammaticali classiche e alla specifica terminologia linguistica; tale grammatica verrà poi confrontata con gli appunti scritti da Camaño per Hervás.³ La piccola grammatica hervasiana, dietro suggerimento di Camaño, era stata redatta sulla base del lavoro di Filippo Salvatore Gilij che nel suo *Saggio di storia americana* (pubblicato in 4 tomi dal 1780 al 1784) aveva descritto le maggiori lingue del territorio, compreso il guaraní, attingendo alla già lunga tradizione grammaticale gesuitica. Lo studio di Hervás, Gilij e Camaño tesaurozzava 150 anni di studi: la prima grammatica era stata opera di Alonso de Aragona (1620) ed era stata scritta sul modello della grammatica tupi di José de Anchieta (1595); erano quindi seguiti i grandi lavori di Ruiz de Montoya (1639), forse in parte redatti dallo stesso Alonso de Aragona.⁴ La breve analisi della grammatica di Hervás e il confronto

¹ Hervás 1778-1787, XVIII, p. 9.

² Opp NN 342; cfr. Battlori 1966.

³ VAT LAT 9802.

⁴ Olevano 2002b, p. 32.

con il lavoro dei due missionari permette di valutare il grande contributo offerto dai missionari alla catalogazione delle lingue e l'alto grado di percezione della diversità morfologica delle lingue d'oltremare, due elementi che hanno aperto la via alle riflessioni filosofiche di Humboldt. Ovviamente il lavoro dei missionari raccoglieva già la grande tradizione rinascimentale di studio linguistico dei gesuiti, che aveva elaborato una riflessione sul rapporto tra lingua, rappresentazione grafica e grammatica, trovando un precedente nella grammatica di Nebrija (1492).

Il manoscritto VAT LAT 9802, custodito nella Biblioteca Vaticana, raccoglie una fitta corrispondenza fra Camaño, Hervás, Gilij e altri ex missionari espulsi, tutta centrata sulla ricerca dell'origine delle popolazioni americane e delle fonti attendibili riguardo alle diverse lingue. Il lavoro era in linea con la logica dell'Ordine, tesa a creare una rete e una tradizione nello studio. In questa sede saranno analizzate soltanto alcune carte, cercando di mostrare come Camaño, Hervás e Gilij elaborarono le loro teorie sulla funzionalità e pluralità delle lingue e crearono un vero polo di riflessione sulla complessa relazione fra cultura, natura, creazione e lingua, in risposta ai *philosophes* francesi. Rilevante era la diversità di prospettiva tra gli autori: Hervás raccoglieva e sistematizzava testimonianze e dati sui fenomeni linguistici; mentre Camaño, oltre ad aver studiato i lavori dei confratelli, aveva imparato direttamente molte lingue indigene, e Gilij, anch'egli missionario, si era impegnato in una prima collazione tra le testimonianze degli ex missionari.

1. *Le grammatiche delle lingue e il cammino dell'uomo*

In tutta l'*Idea dell'Universo* è rintracciabile la forte convinzione che una ragione naturale e una religione naturale, donate da Dio, siano presenti nell'uomo e governino la sua vita. Tutta la ricostruzione della vita dell'umanità, nella sua infanzia adamitica e nel lungo e misterioso periodo precedente la dispersione delle genti, è mirato a mettere in luce una matrice comune ai cammini storici dei diversi popoli. Erano naturali la ragione, la religione, la percezione del tempo e lo stesso

linguaggio.⁵ Nel tomo XV Hervás, sulle tracce dal racconto biblico del Diluvio universale, presenta molte testimonianze tra gli Assiri, i Babilonesi, i Medi, i Fenici, i Greci, i Romani, i Messicani; allo stesso modo trova in molte popolazioni la testimonianza dell'anno solare, che doveva anch'esso appartenere a una coscienza antiluviana. Hervás sostiene la presenza di un'antica coscienza comune: "Parecchie Nazioni ne' nomi della luna, del sole hanno abbondanti allusioni al tempo, e hanno introdotto altre allusioni".⁶ Istituisce quindi una comparazione tra le parole *sole*, *luna*, *mese*, *anno* nelle tante lingue, tentando operazione filologiche anche ingenue: per esempio azzarda una vicinanza tra l'avverbio di tempo greco *amà* e la parola guaraní *ama* che significa *cerchio*, ipotizzando una comune percezione della circolarità temporale.⁷

Ricostruire la storia e la distribuzione delle lingue significa ripercorrere la storia dell'uomo; grazie agli scritti di Xavier Clavijero (1780) sui Messicani, Hervás riesce a provare l'origine delle popolazioni americane: il primo mese dell'anno in messicano si chiama *atacaualco* che significa 'fine delle acque'; questo nome, a suo avviso, doveva provenire dalla Cina, dove le acque realmente finiscono a febbraio, il loro primo mese del calendario.⁸ Ogni popolo ovviamente avrebbe, secondo Hervás modificato a suo modo la forma originaria del calendario in dodici mesi; per esempio, sempre a proposito dei Messicani, commenta: "Il raddoppiamento di alcuni simboli de' mesi messicani [...] fu probabilmente fatto dai Messicani dopo che essi abbandonarono l'anno antico di 12 o 13 mesi, e formarono quello di 18".⁹ E più avanti si legge:

Quindi se leviamo il raddoppiamento di alcuni simboli, e di simboli allusivi alle superstizioni e riduciamo il calendario messicano ai segni, o simboli naturali, e rappresentativi dei frutti, degli uccelli e degli oggetti che corrispondono a rispettivi mesi, troveremo in essi il vero e antico anno dei messicani e quei primi simboli, che a loro e alle nazioni antiche furono comuni dal principio.¹⁰

⁵ Cfr. Olevano 2002a.

⁶ Hervás 1778-1787, XV, p. 95.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 111.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 113.

Hervás è convinto del passaggio di popolazioni attraverso la Cina per arrivare in America, tanto che nelle tavole comparative alla fine del XVIII tomo tenta molti raffronti tra il guaraní e la lingua cinese.

La concezione di una divisione naturale del tempo comune a tutte le genti rimane sotto traccia nonostante i cambiamenti culturali: tempo, numeri e lingua sono stati donati da Dio. La storia dell'uomo sembra avere avuto un momento fondamentale nella confusione delle lingue, premessa della dispersione delle genti: "La memoria della fabbrica della Torre di Babele, e della confusione delle lingue, restò ancora indelebile fra le nazioni più discoste del nostro continente, quali sono le Americane".¹¹ Hervás rintraccia descrizioni del Diluvio e della confusione delle lingue anche nelle pitture tolteche. Tale confusione costituisce un *prius* fondamentale per la storia dell'uomo:

La confusione dell'antica, ed unica lingua che al tempo del Diluvio parlavasi dagli uomini, e l'origine dei nuovi idiomi comparsi nella stessa confusione sono fatti, i quali quantunque non si raccontassero nella sacra storia, né si trovassero indicati nella tradizione delle genti, si rilevano indubitabili, e compariscono evidenti a chi rifletta, ed osservi attentamente la moltitudine di lingue, che sono nel mondo essenzialmente diverse, e per la varietà delle loro parole, e per la differenza notabilissima del loro raro, e mirabile artificio.¹²

Non è dello stesso avviso Camaño, che è invece certo che le popolazioni americane siano partite dopo la confusione babelica con un piccolissimo bagaglio linguistico e culturale, e che siano gente 'rustica' senza alcuna concezione né di Dio né del Diluvio: "Asi suelen decir varias cosas en sus fabulas ridicola acerca del origen del genero humano, acerca del diluvio, y otras cosas semejantes, quando son examinados los salvages separadamente".¹³ Interrogarsi circa il destino dell'uomo è segno, secondo Camaño, di un'autonoma riflessione, mentre spesso il pensiero selvaggio è troppo debole e poco evoluto per arrivare a concepire storie così complesse, limitandosi a *fabulae ridiculae*. Né ritiene possibile rintracciare riti di circoncisione di origine ebraica in America,¹⁴ ogni costume di questi popoli deve avere avuto un'origine propria, e sono state le abitudini di vita a creare la loro cultura. Per esempio, dei Monacicas, una piccola popolazione *chiquita*, scrive:

¹¹ Ivi, p. 157.

¹² Ivi, p. 172.

¹³ VAT LAT 9802, f.10r.

¹⁴ Ivi, f. 11v-12r.

El non saber contar esos indios, mas que unos, muchos, pocos, algunas, repugna à una nacionalidad, que tiene algun principio de cultura, que vive en alguna sociedad humana, ò union de varias familias de diversos intereses, ma no repugna ad una nacionalidad aislada en un bosque, reducida a pocos individuos de una familia, contenta con lo que se flecha, su rio.¹⁵

Una popolazione semplice ha un sistema di numerazione essenziale, e anche una lingua essenziale. Per Camaño la struttura della lingua deve essere di origine divina:¹⁶ si tratta di una facoltà naturale, infusa nell'uomo al momento della creazione, assieme a una cultura; il tempo e il commercio avrebbero fatto il resto.

L'“artificio” diviene nella concezione di Hervás quanto di più resistente nella lingua;¹⁷ egli pensava esistessero circa quaranta madri dalle quali erano state originate tutte le lingue del mondo. Il lavoro di comparazione permetteva di ricostruire il momento originario della confusione babelica. Le lingue madri erano dunque strutturalmente molto diverse fra loro, pertanto appariva inutile tentare comparazioni e cercare similitudini, perché ciascuna lingua era il frutto di una nuova e diversa infusione.

Il progetto di Hervás era assai ambizioso e non da tutti condiviso. Gilij afferma che certamente “il parlare dell'uomo [...] divenne vario e molteplice nell'edificarsi la famosa torre di Babilonia”,¹⁸ tuttavia non gli sembra possibile rintracciare le lingue primitive: “Non essendo fatto sul bel principio un qualche confronto tra loro, chi più saprà dirci quali al presente sieno le lingue primitive, quali le derivate?”.¹⁹ Per Hervás, invece, la confusione linguistica e la dispersione delle genti non hanno un valore negativo, bensì rappresentano un nuovo cammino, già voluto da Dio al momento della costruzione della Torre di Babele. Tuttavia Hervás e Gilij sono d'accordo sull'impossibilità di rintracciare l'antica unità linguistica: a proposito delle lingue americane Gilij afferma che “le lingue Orinochesi non han rapporto veruno coll'odierna Spagnuola”;²⁰ quindi anche per lui la confusione delle lingue doveva essere stata in qualche modo radicale e la

¹⁵ Ivi, f. 25.

¹⁶ Cfr. Olevano 2002a.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Gilij 1780, p. 136.

¹⁹ Ivi, p. 137.

²⁰ Ivi, p. 142.

presenza di tracce di lingue occidentali in quelle americane può essere imputabile solo al commercio.²¹

Camaño sostiene che l'evidente diversità tra le tante lingue del mondo sia un'inconfutabile prova della provvidenza divina, in polemica con i *philosophes*:

Digo que las Lenguas dela America, que se tienen comunemente por enteramente diferentes, ò que se diferencian entre si mas que Mocobi y Toba, mas que Omagua y Guarani; son todas de diversa origen; esto es vienen todas dela torre de Babel. Dios nuestro Senor ha conservado intactas en aquellas naciones aisladas, y sin comercio, infinitas y muchisimas lenguas, para tapar con ellas la boca à los incredulos, que dificultan su fe à las Divinas Escrituras en puntos, que à su vista de todos parecen inverosimiles, o imposibles, no pueden estos decir que el comercio de aquellas naciones, el estudio, el prurito de inventar vocablos && les haya andado barajando las voces de modo que resultasen tantas lenguas. Tan poco pueden decir que lo misioneros han inventadolas, ò fingidolas para acreditar el milagro de Babel; pues acion que los Filosofos comenjasen à vocear insolentemente contra los milagros dela Escritura, ya estaban conocidas y predicadas las mucha lenguas de la America.²²

Per tutti studiare le popolazioni americane significa accostarsi al complesso problema dell'evoluzione o corruzione dell'uomo nel nuovo continente. Sia Camaño sia Gilij sono convinti che le lingue matrici dalla Torre di Babele si siano in seguito arricchite,²³ ma Camaño crede fortemente alla relazione fra lingua e vita e scrive: "cada familia quedó tan suertida de voces, y frases en la nuova lengua que le cupo quanto lo estaba de ideas mentales".²⁴ Dunque, una *loquacidad* comune ma *ideas mentales* diverse per ogni popolo. C'è un'infusione iniziale che si caratterizza come una vena naturale che poi si sviluppa diversamente a seconda dei popoli.

Per Gilij la struttura della lingua è chiaramente legata al carattere della popolazione parlante, forse allo stesso clima, di sicuro ha una connessione diretta con i suoi costumi e la sua religione:

Di troppo connessa non pure col fisico, ma col morale ancora e religioso di una nazione, la lingua che toccherà in sorte. Da' climi, e dal tenore di vita più o meno aspra nel suo governo, dipende fecondo alcuni in gran parte la soavità, o per contrario la durezza [...]. Da pure il concorso noioso delle consonanti, o il dolce amabile delle vocali. Ma checché sia dell'influenza fisica su queste qualità delle lingue [...] la morale influenza, veggente da' costumi delle nazioni, e quella dalla religione deriva, a me sembra non si debba rinvocarsi in dubbio.²⁵

²¹ Ivi, pp. 149-150.

²² VAT LAT 9802, f. 10v.

²³ VAT LAT 9802, f. 108r.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Gilij 1780, p. 135.

La lingua è quindi soggetta a processi di corruzione. Per Hervás, come si è detto, il cammino dell'uomo non ha un valore casuale e le lingue sembrano caratterizzate da specifiche peculiarità razionali: "Per poco che c'inoltriamo nell'analisi degli idiomi, bisogna, che v'incontriamo prove pratiche addimostranti, che, sebbene essi soltanto al ragionevole appartengano, pure la loro invenzione è superiore a maggiori sforzi dell'umana mente".²⁶ Le lingue per Hervás tendono a conservare la loro struttura, e i cambiamenti sono dovuti solo a fattori esterni, quali spostamenti, commerci, guerre. Pertanto, proprio nel continente americano che era rimasto in uno stato di isolamento, si possono trovare testimonianze più certe di lingue matrici:

Insomma dobbiamo riconoscere nell'America lo stato antico delle nazioni, che dopo la dispersione delle genti, per alcuni secoli si conservarono isolate senza commercio, né guerre, né conquiste, che sono le cagioni principali, e più comuni della rovina di alcune lingue, e dell'alterazione, o corruzione di molte altre.²⁷

Egli pensa che in queste popolazioni si possa studiare una fase primitiva del cambiamento linguistico, e vede nella metafora il segno di un processo costante di cambiamento. Il valore figurativo sembra insito nelle lingue:

Le lingue delle nazioni barbare abbondano d'immagini, e figure prese dalla natura, dalle metafore, e dall'allusioni, ed indi derivano nuove parole. Questi furono i primi passi degli idiomi nella loro infanzia. In alcune lingue americane si parla di uomo, e degli alberi come termini sinonimi: si chiamano vene le radici, e capelli le foglie.²⁸

Deve quindi esistere un'evoluzione naturale nelle lingue, l' 'artificio' è il prodotto dell'infusione divina e poco ha a che fare con l'evoluzione culturale dell'uomo:

Le nazioni che diventano civili, avanzano nell'invenzione e nella sostanziale perfezione dell'arti, e delle scienze, e non delle lingue. Queste toccano in sorte alle nazioni, come alla maggior parte degli uomini sogliono toccare le ricchezze, e le graduazioni di nobile e plebeo. Ognuna delle nazioni conserva l'idioma, che toccò ai suoi progenitori, quando da continuata violenza non sia stata costretta all'abbandono. Toccò lingua semplice e ad una nazione, che poi divenne civile; la civiltà non ha alterata la semplicità dell'idioma: pel contrario toccò idioma artificioso, e bello a una nazione, che più e più divenne rozza, pure la rozzezza non ha spogliato l'idioma della bellezza del suo artificio.²⁹

²⁶ Hervás 1778-1787, XVIII, p. 153.

²⁷ Hervás 1778-1787, XXI, p. 23.

²⁸ Ivi, p. 175.

²⁹ Ivi, p. 14.

Per Gilij nel cambiamento linguistico esiste un fattore casuale di corruzione interna: “La difficoltà di proferire alcune lettere, o sillabe, pare la vera origine di molti dialetti Indiani. Diansi uno scilinguato, il quale colla sua moglie, e i figlioli pigli a star solo in qualche macchia senza comunicare con altri. Ecco in alcuni anni [...] divenuti tutti scilinguati”.³⁰ Per entrambi è chiaro che l’arrivo in America deve essere avvenuto subito dopo la confusione delle lingue. Scrive Gilij a proposito: “La scarsezza di voci nostrali certe, che si osserva ne’ linguaggi Americani, al tempo medesimo, che sempre più mi conferma nell’opinione, che gli indiani andassero in America, quasi subito dopo il nascere delle lingue”.³¹

Per Hervás è proprio del meccanismo linguistico un fattore naturale che l’uomo non può aver inventato, in quanto la creazione della lingua collima con la sua naturalità:

osservandosi che le parole nel fisico hanno relazione agli organi della voce, ed alle proprietà caratteristiche, e sensibili delle cose significate, e che l’armonia degli idiomi consiste nella più bella combinazione delle lettere, nella loro accurata, e felice pronunzia, e buon tono, sembra che nella natura esista il germoglio de’ principi concorrenti alla formazione delle parole, ed anche al meccanismo degli idiomi.³²

Così l’onomatopea rientra in questo progetto di una lingua che si immagina come ‘pittura vocalica’.³³ Inoltre i suoni delle lingue vengono studiati nella prospettiva dell’articolazione, considerandoli naturali, comuni a tutti gli uomini e capaci di raffigurare le qualità fisiche delle cose.³⁴ La lingua, quale frutto di infusione sembra essere contigua per natura al mondo creato e lo raffigura in modo iconico.

2. Il guarani ‘lingua matrice’

Rintracciare le lingue matrici e delineare una mappatura delle diverse lingue, nate da una sicura poligenesi, è per Hervás e i suoi confratelli una vera sfida; la fonte primaria per l’indagine è costituita dagli Indiani che “chiamano *parenti* tutte quelle nazioni, che parlano dialetti di una

³⁰ Gilij 1780, p. 153.

³¹ *Ibidem*.

³² Hervás 1778-1787, XVIII, p. 150.

³³ Cfr. Olevano 2002a.

³⁴ Hervás 1778-1787, XVIII, p. 16.

stessa lingua Matrice".³⁵ La lingua guaraní è sicuramente una delle maggiori lingue del centro America ed è considerata una lingua matrice. Scrive Hervás sulla sua piccola grammatica: "L'idioma Guarani è probabilmente uno delle primitive nella torre di Babele. Di questo ci danno prova le moltissime nazioni che la parlano, il suo mirabile artificio, sebbene sia idioma in lingua di Barbari e la semplicità delle sue dizioni radicali".³⁶ Tale idioma appartiene alla famiglia tupi-guaraní. Osservava Camaño a proposito delle lingue matrici:

Las matrices de la Provincia que se llama Paraguai, si por *matrix* entendemos solo una lengua interamente diferente de las otras conocidas, como se diferencia la Lengua Hebrea de la Grieca, o la Biscaina (que es el sentido en que habla à me juicio el Abe Gilij, y no entendiendo por matrix lengua que tenga hijas, ò varios dialectos). Las lenguas, digo matrices, ò originales que hai en el Paraguai son tantas quantas son las la naciones [...] la lengua Chiquitas, la Guarani.³⁷

Le lingue matrici del Paraguay sono quindi tante, non hanno alcuna relazione di parentela fra di loro e "vienen todas dela Torre de Babel",³⁸ ancora nel foglio 71 ritroviamo lo stesso identico paragrafo con l'elenco di 12 lingue. Le stesse 12 lingue vengono menzionate in una lettera senza data a Hervás, scritta da un altro ex gesuita, José Sanchez Labrador, il quale dichiara essersi tutte le lingue originate al momento della confusione babelica e teorizza anche una serie di diverse ondate migratorie che, sempre dall'Asia, avrebbero popolato il nuovo continente.³⁹

Camaño consiglia di usare il testo di Gilij per il guaraní e altre lingue, facendo tuttavia attenzione ai grandi limiti del lavoro. Partiamo dalla mappatura della lingua, scrive Camaño:

La lengua Guarani se habla en los 30 pueblos de las celebres Misiones, llamadas comun.te del Paraguai pertenecientes parte al Obiscado de este nombre, parte al de Buenos Aires; y situados entrelas grados 27 y 30 [...] las quales el ano 1767 hacian 87 mil almas; en cuya ensenanza se empleaban 60 y tantos Jesuitas [...] Ella se abla tambien en otros dos pueblos de mas moderna fundacion, algo distantes acia el norte delos sobre dichos, y agregados a las mismas misiones, y de la jurisdicion del Paraguay. Hablase asimil.. en todo el Obispado de este nombre, donde no solo los Indios de varios pueblos doctrinados ya de Clerigos, ya de Religiosos sino tambien la gente vulgar de las colonias espanolas la usan generalmente. Esta misma con poca diferencia es la lengua general del Brasil, usada specialmente por toda la costa maritima hasta la Cayna, y tambien la lengua

³⁵ Hervás 1785, p. 13.

³⁶ OPP NN 342, f. 100v.

³⁷ VAT LAT 9802, f. 30r.

³⁸ VAT LAT 9802, f. 37v.

³⁹ OPP NN 342, f. 88 v.

nativa delos Guarayos reducidos a la Fe en las misiones de Chiquitos, Y de los Chiriguanos nacion barbara del Chacoque confina con el Peru acia Charcas.⁴⁰

Nella grammatica di Hervás troviamo la stessa identica descrizione, così tradotta:

La lingua Guarani si parla nei trenta grandi villaggi delle celebri missioni comunemente nominate del Paraguai [termine Guarani, che viene da paraguaru mare grande] le quali appartengono ai vescovi di Buenos ayres e di Paraguai, e sono situate tra il 27 e il 30 grado di latitudine.⁴¹

Lo stesso testo lo ritroviamo anche nella descrizione del guaraní sul *Catalogo*.⁴² Gilij descrive ugualmente i confini geografici del guaraní ed elenca tutte le popolazioni parlanti:

Niuna lingua Americana a tante parti si stende in oggi, a quante giugne la Guaranese [...] si parla in tutta la provincia detta propriamente del *Paraguai*, la cui capitale è la città di Assunzione. Il Parlasi nelle celebri missioni chiamate del Paraguai, delle quali scrisse Muratori. III Parlasi pure ne due fiumi Paranà e Uruguin e quali sonovi trenta grosse popolazioni [...] si parla in tutta la costa del Brasile fino alla Cajenna [...]. La Guaranese è quella stessa, che nel Brasile dicesi Tupi dal nome degli indiani [...]. La lingua Tupi è un dialetto della Guaranese, da cui per altro secondo il sig ab. Camaño non differenzia tanto.⁴³

Camaño trova un'incongruenza in questa descrizione:

donde ablando de la lengua Guarani, tiene una equivocacion [...] Dice que la Lengua se habla en las Misiones celebres del Paraguai, deque escribió Muratori, y tambien en los 30 pueblos de los do Rio Parana y Uruguay; dando à entender con este modo de cabla, que estos 30 pueblos son distintos de aquellas misiones celebres; lo qual no es asi. Las misiones de que escribió Muratori e su Cristianismo feliz no sono otra cosa, que los 30 pueblos de los Rios Parana y Uruguay.⁴⁴

La notizia è stata evidentemente presa da un'altra fonte con un'inesattezza; ciò prova come tutti fossero faticosamente impegnati a ricostruire la storia e la distribuzione delle popolazioni americane e come cercassero di sfruttare il più possibile le testimonianze che avevano; un lavoro paziente, svolto per progressiva approssimazione. Sempre a proposito dei confini del guaraní, Camaño riflette su come la separazione dei gruppi nel tempo possa cambiare la lingua senza

⁴⁰ VAT LAT 9802, f. 25.

⁴¹ OPP NN 342, f. 100r.

⁴² Hervás 1785, p. 23.

⁴³ Gilij 1780, pp. 390-391

⁴⁴ VAT LAT 9802, f. 30r.

tuttavia stravolgerla; così era accaduto ai Ciriguanos, un gruppo appartenente all'etnia Guaranì:

que mayor separacion que la que han habido (à lo menos 3, o 4 siglos) entre Chiriguanos, Guaranies, y entre Guaranos [...] y con todos estas tribus hablan una misma lengua sin mas diferencias que la que tienen Andaluz, y el Castellano.⁴⁵

Ritroviamo questa riflessione riportata nel *Catalogo* da Hervás e all'inizio della piccola grammatica guaranì⁴⁶, dove viene citata anche la testimonianza di Gilij “parlano bene il Guaranì la notissima nazione gentile de Chiriguanì”.⁴⁷ Gilij, Camaño ed Hervás sono assolutamente certi della vicinanza con la lingua tupi.

In più punti nel manoscritto VAT LAT 9802 si incontra una discussione sulla relazione fra la lingua guaranì e la lingua omagua, effettivamente appartenenti alla stessa famiglia. Per Gilij la relazione appare certa (la “lingua Omagua che dicemmo essere un dialetto della guaranese”), ma anche per Camaño sembra assodata e trova conferma nella loro somiglianza strutturale (“La gramatica Omagua se diferencia de la guaranense tanto quanto se diferencia un esqueleto de un cuerpo humano, lleno, y vestido”).⁴⁸ Hervás, invece, non è convinto di questa parentela, e nei suoi appunti preparatori compara i sistemi fonologici delle due lingue, riscontrando molte differenze: “En la lengua Guaranì faltan R, L se hace rarissimo uso de la D y mas raro de la Z. La lengua Homagua, que parece , y se cree dialecto de la Guaranì, carece de la B, D, F, G, L y hace mas uso de la Z que los Guaranies”.⁴⁹ Il confronto del sistema dei suoni costituisce per Hervás un banco di prova per raffrontare due lingue, anche se non importante quanto la comparazione della struttura morfologica. Nel *Catalogo* scrive: “La lingua Omagua ed altri linguaggi affini ad essa, che si parlano nel Regno di Quito, sono dialetti della Guaranì”.⁵⁰ E nella breve grammatica aggiunge: “La lingua Homagua, ovvero Omagua, dicono gli esgesuiti, che sono stati missionari degli Omagua, è dialetto della Guaranì, cioè ancora io ho rilevato confrontando le due lingue”.⁵¹

⁴⁵ VAT LAT 9802, f. 37r.

⁴⁶ Hervás 1778-1787, XXI, p. 23; OPP NN 342, f. 100v.

⁴⁷ Gilij 1780, p. 345; OPP NN 342, f. 100.

⁴⁸ Gilij 1780, p. 393; VAT LAT 9802, f. 56r.

⁴⁹ VAT LAT 9802, f. 75v.

⁵⁰ Hervás 1785, p. 23.

⁵¹ OPP NN, f. 98v.

3. Descrizione della morfologia guarani

Una volta delineati i confini geografici della lingua, Hervás dichiara di essersi ispirato non soltanto al sunto di Gilij, ma anche ai testi di Ruiz de Montoya:

Per formare questo compendio della grammatica Guarani io ho avuto in vista la detta grammatica del nuestro P. Ruiz, ed i due dizionari, de' quali il secondo, che è veramente stimabilissimo, s'intitola *Tesoro della lingua guarani* coll'aiuto di questi dizionarij ho dichiarato alcune regole che nella grammatica il P. Ruiz insinua brevemente, ed ho dato significazione a non poche parole che nella detta grammatica non hanno.⁵²

Il rimando al *Tesoro* (1639b) di Montoya è molto importante: l'opera è totalmente incentrata sulla sintassi della lingua e quindi sui fenomeni d'incorporazione presente nel guarani. Quindi quello che per Montoya appartiene al parlato e alla produzione, per Hervás caratterizza la grammatica della lingua; c'è chiaramente una nuova consapevolezza rispetto alla diversità strutturale delle lingue americane. Per esempio, nel testo di Gilij, a proposito delle peculiarità di tali lingue, riscontriamo ancora l'operazione di imputare l'incorporazione sempre alla sintassi e non alla grammatica; dopo aver presentato alcune lingue, egli infatti sostiene: “da' quali esempi evidentemente si scorgerà, quale per lo più sia la sintassi degli Americani e quale ordinariamente sia o l'anteposizione, o la posposizione che fanno delle loro voci”.⁵³ La riflessione di Gilij è molto vicina a quanto Montoya aveva scritto molto tempo prima nella premessa al *Tesoro*: “El Fundamento desta lengua son particolas, que mucha dellas por si no significan: pero compuestas con otras, o enteras, o partidas (porque mucha las cortan en composicion) hazen voces significativas”.⁵⁴

La differenza fra la grammatica di Hervás, il sunto di Gilij e la grammatica dello stesso Montoya consiste nella *ratio* del testo: mentre nelle grammatiche precedenti si cercava di rispondere, anche se solo formalmente, ai criteri classici nella disposizione delle parti dell'orazione e nella relativa flessione, Hervás tentava di descrivere la lingua incentrandosi sempre sui fenomeni relativi all'incorporazione.

⁵² OPP NN 342, f. 102r.

⁵³ Gilij 1780, p. 341.

⁵⁴ Montoya 1639b, p. 4.

Un cambiamento di prospettiva fondamentale, che apre veramente la strada alla riflessione sulla diversità morfologica.

Hervás crea un suo alfabeto per cercare di raffigurare in modo adeguato i suoni della lingua; dopo aver elencato tutte le lettere mancanti così descrive il sistema vocalico:

Le pronunzie delle vocali sono varie. Una è nasale; la quale da me si esprime coll' â, ê, î, ô, û, queste lettere si debbono pronunciare con il naso. La sillaba nasale spesso fa nasali le pronunzie delle consonanti antecedenti e seguenti. La seconda pronuncia è gutturale, la quale soltanto si trova nella lettera i: questa pronuncia [...] si fa contraendo la lingua per di dentro ed è sempre lunga. La terza pronuncia è naso gutturale ed ancora si usa soltanto colla j.⁵⁵

Il testo corrisponde alla trattazione di Montoya; anche nelle carte di Camaño troviamo questa osservazione:

Los acentos dela lengua Guarani que son tres naringal, gutural, mixto de naringa y gutural son tambien comunes ala lengua Chiquita, aunque en esta come me parece haber escrito en mi carta, no son tan necesarias como en la Guarani, o se equivocan, o no se entienden las palabras, si no se pronuncian con el acento, o accentos correspondientes. Mas yo no se, né hallo que tengan que ver estos accentos con los de las Hebreas, no veo que cosa se asemeja la pronunciacion del Guarani poties à la de la lengua Ebreas.⁵⁶

In calce al foglio dedicato alla pronuncia Hervás riporta proprio questa riflessione di Camaño sull'assoluta distanza fra il guarani e l'ebraico e sottolinea il valore distintivo della pronuncia: "La diversità di pronuncia e pause fa a nomi i verbi di variare la significazione sono, per esempio, dizione di sillabe, che debbono pronunciarsi lungamente o con pausa or senza pausa, per avere differenti significazioni".⁵⁷ È un esempio di come la nasalità possa cambiare il significato di una parola. Gilij non specifica che la nasalizzazione costituisce un tratto distintivo, piuttosto invita semplicemente a una pronuncia corretta per non avere equivocazioni.⁵⁸ Il testo di Hervás è molto succinto, ma troviamo una lettera di Camaño di due lunghi fogli dove viene minuziosamente analizzata l'articolazione di tutte le consonanti, delle vocali e dei suoni *intermedios* e dittonghi; viene anche spiegato in modo esaustivo come l'intonazione possa essere fondamentale. Inoltre Camaño tratta lungamente la pausa tra due

⁵⁵ OPP NN 342, f. 103v.

⁵⁶ VAT LAT 9802, f. 32r.

⁵⁷ OPP NN 342, f. 103v.

⁵⁸ Gilij 1780, p. 251.

vocali, che assieme non sembrano costituire propriamente un dittongo, ma possono anche essere lette come due unità distinte. In conclusione, ciò che Hervás chiama *pausa* ha un valore assolutamente distintivo, e di conseguenza l'insieme di vocali guaraní non appare uguale a quello delle lingue europee.⁵⁹ Per Hervás in una lingua l'importanza della struttura dei suoni è assolutamente fondamentale; così si legge nel suo trattato sull'armonia degli idiomi:

Chi rifletta ad una varietà sì enorme di pronunzie nelle nazioni, ed alla tenacità di ognuna di queste per conservare la propria, non facilmente si persuaderà, che il numero, e il notevole divario delle pronunzie sieno effetto del caso, ma piuttosto provengano da qualche notevole ed straordinario successo di provvidenza, non meno che le lingue”.⁶⁰

Dopo i suoni, Hervás inizia immediatamente la trattazione dei verbi:

I verbi comunemente si citano da me colla prima persona del presente dell'indicativo; e poiché questa persona ha la nota prepositiva *A* quindi bisogna levare la detta lettera *a* per avere il verbo solo. [...] ad esempio citando i seguenti verbi *anâruâ* sembrare bene, *apag* svegnarsi, *areco* tenere etc, cito la detta prima persona.⁶¹

Tale annotazione la ritroviamo identica in tutte le grammatiche della lingua guaraní e nel sunto di Gilij. In realtà, di abitudine, la forma di citazione di molte lingue indigene è propriamente la prima persona al tempo presente; in proposito troviamo una riflessione di Camaño: “Los Verbos de las lenguas Quichua, Chiquita, y Zamuca (y supongo tambien del la Vilela) van en prim.ra persona de Indicativo: Yo como”.⁶²

È assai interessante che Hervás ponga la trattazione del verbo, poi del nome e poi di nuovo del verbo, seguendo il filo della giustapposizione delle *particule*. Scrive infatti di seguito: “In questa lingua moltissimi nomi diventano verbi col preporre loro la detta particola *a*. Per esempio cai, *ce guarîrî*, significano abbruciamento, uscita, guerra, e preponendo la particola *a* detti nomi da essi significhera io abbrucio, esco, guerreggio”.⁶³ Ciò che troviamo diverso non è il metalinguaggio e neanche la consapevolezza del fenomeno dell'incorporazione, presente molto chiaramente già nelle prime

⁵⁹ VAT LAT 9802, ff. 32-33.

⁶⁰ Hervás 1778-1787, XVIII, p. 121.

⁶¹ OPP NN 342, f. 103v.

⁶² VAT LAT 9802, f. 3r.

⁶³ OPP NN 342, f. 103v.

grammatiche gesuitiche.⁶⁴ Hervás comincia a maturare la consapevolezza di un'assoluta diversità tipologica: non sono semplicemente il nome, o l'aggettivo o il verbo che si formano con la preposizione o posposizione di particole (come riscontriamo fino a Gilij), ma la lingua funziona con le *particulas*.

Quello che Montoya proponeva in un lavoro di sintassi, che Hervás chiama *Dizionario*, era che esse appartenessero propriamente alla struttura della lingua: "Ne' nomi sia sostantivi che aggettivi soltanto si distinguono tre casi, cioè il genitivo, cui si prepone la particola mbae [e] il dativo. La particola mbae è propriamente di possessione".⁶⁵ Le particole denotanti compongono la struttura della frase: "Se al sostantivo si unisce un nome aggettivo, questo si pospone, e le particole denotanti i casi si aggiungono all'aggettivo. N. *Abarà mârâgatu* sacerdote buono. G. *Abarà mârâgatumbaè* del sacerdote buono".⁶⁶ In tutte le grammatiche e anche nel sunto di Gilij non viene mai presentata una struttura così articolata all'interno della grammatica, ma sempre si pongono nome con nome, aggettivo con aggettivo. Certamente Hervás prosegue attraverso il nome, il pronome e i numerali e successivamente tratta il verbo. Una grande attenzione viene prestata alla mutazione dei suoni nella composizione del nome, del verbo e dell'aggettivo, e questo è in linea con la grammatica di Montoya, mentre è un fenomeno solo accennato da Gilij. Hervás scrive:

Regola generale. Tutte le parole che cominciano con Tche ricevono R, hanno il relativi H, ed il reciproco G. [...] *Tera*, che significa nome di lui, e mutandosi la T in H risulterà *hera*, che significa nome di lui, e mutandosi la T in G, ed aggiungendo la U dopo la G, per maggior dolcezza della lingua, si avrà *Guera* che significa suo nome.⁶⁷

La composizione risponde quindi anche a un principio eufonico, con aggiustamenti per armonizzare la dizione. Di seguito Hervás pone tutte le eccezioni a questa regola, come Montoya. La parte più estesa è quella dedicata al verbo:

Sono verbi attivi e passivi e assoluti e neutri; ognuno di loro ha il suo affermativo, e negativo: e tutti hanno nel singolare le tre particole o note a, ere, o indicanti le persone,

⁶⁴ Cfr. Olevano 2002c.

⁶⁵ OPP NN 342, f. 104v.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

e nel plurale le quattro note oro, ya, pe, o indicanti le persone. Oro è la prima persona esclusiva, del plurale e ya è la prima persona inclusiva dello stesso plurale.⁶⁸

La distinzione fra noi inclusivo ed esclusivo appartiene alla tradizione grammaticale guaraní: è, infatti, presente in tutte le grammatiche classiche. Hervás avvia quindi l'elencazione di tutte le formazioni del verbo nell'espressione della temporalità e della modalità, con grandissima attenzione a tutti i fenomeni di nasalizzazione; leggiamo per esempio: "la persona inclusiva del plurale fa ñãmbœ e non yamboe, come doveva fare. Ma questa variazione proviene senza dubbio perché il ya si converte in ñã ne' verbi che cominciano con N [...], si converte in ñã quando si unisce a voce nasale".⁶⁹

Dopo una coniugazione esemplificativa del presente indicativo, compresa la forma negativa, Hervás avvia la trattazione della formazione dei modi e dei tempi, tramite un lungo e complesso elenco di tutte le strutture con le relative sfumature di tempo, aspetto e testimonialità:

il presente dell'indicativo include ancora il preterito perfetto, l'imperfetto, ed il piuche perfetto. Alcune volte dal senso si rileva ognuno di questi tempi, ed altre volte si aggiungono le seguenti particole. La particola bîñã, o bia aggiunta al presente fa l'imperfetto. Le dette particole significano dunque, poiché. Se al presente si aggiunge racò o nacò, si ha il senso di cosa passata veduta, o sentita.⁷⁰

Tale trattazione la ritroviamo nel *Tesoro* (1639a) di Montoya. La trattazione è piuttosto lunga e piena di esempi; troviamo poi presentate la marche di possesso e di tempo nel nome:

I nomi hanno le loro persone, poiché dicesi cherera mio nome, nderera tuo nome, hera nome di lui. I nomi hanno ancora quattro tempi: cue preterito, rãmã futuri e lo stesso nome solo fa da presente: abacue uomo, che fu, abarãmã uomo che sarà, o avra da essere, abaraguera uomo che aveva di essere stato.⁷¹

Di seguito l'autore spiega le formazioni passive e neutre e pone attenzione anche su una marca agentiva che si trova in guaraní:

Se in una orazione la prima, o la seconda persona sono agenti e la terza persona è paziente, il senso dell'orazione è chiaro. [...] Se si dice Peru ombœ Chua Pietro insegna a Giovanni, può dubitarsi se giovanni insegnò a pietro, poiché nella lingua

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ OPP NN 342, f. 109v.

⁷¹ *Ibidem.*

guarani non sempre mettesi in ultimo la persona paziente. In tal caso il verbo si fa participio come Peru chua boehara. Pietro è colui che insegna a Giovanni.⁷²

Anche tale struttura non è trattata in nessuna grammatica. Il tempo, il modo, l'agentività, l'azione sono chiaramente affidate, secondo Hervás, a *particule* e alla loro composizione. L'attenzione al tratto dell'agentività e alle sfumature di tempo e possesso nel nome danno la misura di quanto Hervás avesse coscienza di trattare una lingua con possibilità espressive assai diversa dalle nostre. La diversità non era soltanto nell'artificio', ma nella stessa capacità di predicare dell'uomo e del suo rapporto con il mondo.

Vediamo ora la trattazione dei numerali:

I numerali cardinali sono peteî, ñepeteî, o moñepeteî, uno. Mocôi, due, mbohapi, tre, irûnd: quattro popeteî cinque, o una mano, po significa mano. Pomôcôi due mani o dieci, acepò acepiabè vinti, o mani e piedi. Pi significa piede, heta [...] molti ndipahabi innumerabili.⁷³

Il testo riprende le parole di Camaño, che propone delle annotazioni più complesse:

Numerales , y modo de contar en lengua Guaraní. 1 Petei, vel Moeepetei, 2. Mocobi 3. Mboapi, 4. irundi 5. Irundi hai nirui, il quattro y un otro mas Ace popetei idest. Una mano de persona [...] 20 Acepoacepiabe manos y pies de la persona [...] 30 [...] No se han oido mayores numeros de boca delos Indios guaranis en mayor cantidad dixer solo hetà vel hei muchos, Hetai mediamente muchos [...] Ndipapahabi Inumerables = Notes eque las voces mbo, mano, mbi, piese convienten en po, pi en composicion por la frequentisima y embarazosa mudanza de la letras de esta Lengua.⁷⁴

I numerali interessano moltissimo Camaño, convinto che siano legati allo sviluppo culturale delle popolazioni;⁷⁵ tale opinione è condivisa anche da Gilij, che nel suo trattato lo cita a proposito: "Egregiamente il Camaño: Tanta scarsezza di numeri in una lingua in tutto il resto abbondantissima [...] non può ad altro secondo me attribuirsi, che alla mancanza di commercio e alla somma povertà".⁷⁶ Tali caratteristiche appartengono a molte lingue americane.

Venendo in ultimo ai processi di nasalizzazione nella lingua, va notato che Gilij non ne se ne occupa affatto e pone alla fine del suo

⁷² OPP NN 342, f. 113r.

⁷³ OPP NN 342, f. 113r.

⁷⁴ VAT LAT 9802, f. 12v.

⁷⁵ Cfr. Olevano 2004.

⁷⁶ Gilij 1780, p. 305

breve estratto: “Resterebbe a dire della mutazione di alcune lettere consonanti, le quali nell’orazione intera si cambiano in altre. Ma per noi, che diamo un piccolo saggio di questa lingua, non per istruire del tutto i lettori, ma per farne il confronto con altre, basti il detto fi qui”.⁷⁷ Camaño, come abbiamo visto, definisce il fenomeno *embarazoso*. Hervás, in una lettera, non prospetta uno schema di mutamenti, tuttavia dopo la prima introduzione dei suoni presenta il fenomeno nel corso di tutta la trattazione, perché parte fondamentale della composizione.

4. Conclusioni

Hervás sembra gettare una luce nuova sulla morfologia del guaraní e delle altre lingue americane. Tale consapevolezza è comune anche a Camaño, ad altri missionari e a Gilij che vede nella composizione il segno della ricchezza delle lingue americane: “le lingue dell’Orinoco da noi ritenute selvagge abbondano di parole composte”.⁷⁸ L’anteposizione e la posposizione sembrano essere il centro della loro struttura. L’artificio della lingua, caro a tutti i grammatici classici del Seicento ha assunto una connotazione nuova, tipologica. Anche nella parte della comparazione linguistica che troviamo nel Catalogo di Hervás (XXI) viene tentato un raffronto di tipo strutturale fra il guaraní e la lingua cinese, con riferimento a una possibile provenienza dall’Asia delle popolazioni americane e a una loro possibile somiglianza.

Bibliografia

- Anchieta, J., *Arte de gramatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*, 1595, Rio de Janeiro, Imprensa national 1933
Aragona, A., *Breve introducción para aprender la lengua Guaraní*, 1606, a cura di B. Meliá, Buenos Ayres, Edizioni Montoya 1930
Battlori, M., *El archivo lingüístico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhem von Humboldt*, “Archivium historicum Societatis Iesu”, 20, 1966, pp. 59-116
Camaño, J., MS Biblioteca Apostolica Vaticana VAT LAT 9802, 1782-1883
Clavijero, X., *Historia antigua de Mexico*, 1780, Londres, Ackeman 1826
Gilij, F. S., *Saggio di storia americana o sia storia naturale, civile, e sacra. De Regni, e delle provincie spagnuole di Terra-ferma nell’America meridionale*, Roma, Luigi Perego erede Salvioni 1780-1784; tomo 1. *Della storia geografica, e naturale della provincia dell’Orinoco* (1780); tomo 2. *De’ costumi degli*

⁷⁷ Ivi, p. 261.

⁷⁸ Gilij 1780, p. 341.

- Orinochesi* (1781); tomo 3. *Della religione, e delle lingue degli Orinochesi, e di altri Americani* (1782); tomo 4. *Stato presente di Terra-ferma* (1784)
- Hervás y Panduro, L., *Idea dell'Universo*, XXII tomi in 12 voll., Cesena, Biasimi 1778-1787
- Hervás y Panduro, L., MS ARSI: Opp NN 342; Biblioteca Apostolica Vaticana: VAT. LAT. 9801-9802
- Humboldt, W. von, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschen-geschlechts*, 1830-1835; trad. it. *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza 2000
- Montoya, R. de, *Arte y vocabulario de la lengua Guaraní*, 1639a, Leipzig, Plazman 1876a
- Montoya, R. de, *Tesoro de la lengua Guaraní*, 1639b, Leipzig, Plazman 1876b
- Nebrija, A., *Grámatica de la lengua castellana*, 1492, Madrid, Espaja Caspe 1976
- Olevano, A., *Lo studio delle lingue nell'Enciclopedia cristiana. Hervás e i suoi collaboratori*, in *D'uomini liberamente parlanti. La cultura linguistica in Italia nell'era dei Lumi*, a cura di S. Gensini, Roma, Editori Riuniti 2002a, pp. 273-302
- Olevano, A., *La politica linguistica della Compagnia di Gesù in Paraguay attraverso il registro delle lettere dei generali*, in *Missioni. Percorsi tra antropologia e storia. Etnosistemi*, n.9, Roma, CISU 2002b, pp. 10-25
- Olevano, A., *Il metalinguaggio nella prima grammatica della lingua guaraní di Alonso de Aragona*, in *Idee e parole. Universi concettuali e metalinguistici*, a cura di V. Orioles, Roma, Il Calamo 2002c, pp. 473-494
- Olevano, A., *Le lingue e i popoli primitivi in Étienne Bonnot de Condillac e Joaquín Camaño*, in *Il linguaggio. Teorie e storia delle teorie. In onore di Lia Formigari*, a cura di S. Gensini e A. Martone, Napoli, Liguori 2006a, pp. 131-148
- Olevano, A., *Il metalinguaggio nella grammatica della lingua tupi di Joseph de Anchieta*, in *Lessicologia e metalinguaggio*, a cura di D. Poli, Roma, il Calamo 2006b, pp. 216-232

MARIA MUCCILLO

LINGUAGGIO, INGANNO E POTERE NELLA CRITICA DI PATRIZI ALLA RETORICA

Nell'ambito delle discussioni rinascimentali sulla retorica, i dialoghi *Della retorica* di Francesco Patrizi¹ presentano caratteristiche particolari che lo distaccano da tutta una tradizione che pure, sulla scorta della critica valliana alla dialettica tardo-scolastica, aveva individuato in questa disciplina, intesa come analisi del linguaggio, una nuova e più concreta via di accesso alla filosofia.

Autori come Agricola, Vives, Erasmo, Nizolio² si impegnarono nello sforzo di elaborare un'arte retorica che, nello spirito di Valla, facesse del linguaggio un duttile e pratico strumento di conoscenza del reale, e contribuirono non poco a indebolire la forza e l'autorità della tradizione peripatetico-scolastica, promuovendo il costituirsi di una corrente di pensiero vivacemente antiaristotelica. Attorno alla metà del Cinquecento, però, tale corrente si venne gradualmente allontanando dalla tradizione retorica, alla ricerca di altre discipline che meglio di questa potessero assolvere al compito che, grazie alla riscoperta quattrocentesca di altre correnti della filosofia antica (quali la filosofia platonica e neoplatonica, la filosofia scettica e la filosofia epicurea), si riteneva potersi ancora, e più legittimamente che a ogni altra disciplina, attribuire alla filosofia. I *Dialoghi della retorica* di Francesco Patrizi costituiscono, a nostro avviso, un'interessante testimonianza di questo svincolamento della critica antiaristotelica dalla retorica. Ma attestano anche l'esigenza di avviare preliminarmente una rigorosa disamina critica di questa disciplina, per lasciare così libero il campo alla costruzione di un'alternativa veramente valida all'aristotelismo, sviluppando in modo originale e

¹ Cfr. Patrizi 1562. Su quest'opera si vedano Garin 1953, pp. 48-56; Menapace Brisca 1962, pp. 434-461; Garin 1989, pp. 133-142; Vasoli, 1982, pp. 285-300; Vasoli 1984, pp. 121-138; Vasoli 1986, pp. 87-98; Gerl 1988, pp. 335-354; Plastina 1992, in particolare pp. 23-90; Magnien 1999, pp. 388-390; Mack 2011, pp. 304-306.

² Per le discussioni rinascimentali sulla dialettica e la retorica in questi e in altri autori, mi limito a ricordare il fondamentale studio di Vasoli 1968, rinviando all'ulteriore bibliografia ivi segnalata.

definitivo quell'attacco all'autorità dello Stagirita che trovò poi nelle *Discussiones peripateticae*, tra il 1571 e il 1581,³ il suo momento culminante. Tale momento incarnò, secondo il giudizio autorevole di Luigi Firpo, "l'unica battaglia vinta dai *novatores* contro il tradizionale aristotelismo delle scuole".⁴

Nonostante dunque l'ispirazione critica che aveva sicuramente ereditato dalla tradizione retorica umanistica a lui ben nota,⁵ Patrizi è rimasto famoso nella storia della retorica rinascimentale come uno dei suoi più feroci critici, e i dieci dialoghi che egli pubblicò a Venezia nel 1562 furono considerati, insieme con gli altri dieci dedicati due anni prima alla storia,⁶ come una radicale espressione di scetticismo e di pirronismo, volta a demolire il prestigio e il valore di queste discipline, proprio nel momento in cui se ne profilava una sistemazione scientifica secondo i principi dell'aristotelismo e un assorbimento all'interno di tale tradizione.⁷

A Patrizi che, come egli stesso racconta nella sua autobiografia,⁸ si era già accostato sotto la guida di Ficino alla filosofia platonica, questo *revival* della retorica all'insegna dell'aristotelismo,⁹ sembrava un ulteriore ostacolo a quel nuovo progetto culturale che egli veniva delineando. Come le sue opere successive dimostreranno, tale progetto mirava a un rinnovamento dell'intera enciclopedia delle scienze, all'insegna della tradizione platonica e neoplatonica, e delle più antiche filosofie a cui essa si riteneva legata, come l'ermetismo e la filosofia caldaica.¹⁰ La presenza di questo orientamento filosofico, intervenuto nell'evoluzione culturale di Patrizi nel decennio 1550-

³ L'opera patriziana venne pubblicata in due fasi, a distanza, come si è detto, di dieci anni, e cioè il primo tomo nel 1571 (Venetiis, apud D. de Franciscis) e in edizione completa di quattro tomi, nel 1581 a Basilea per i tipi di Perna (cfr. Patrizi 1581).

⁴ Cfr. Firpo 1950, p.159.

⁵ Patrizi si riferisce espressamente a Nizolio a proposito della sua tesi estrema secondo la quale tutti i libri attribuiti ad Aristotele sarebbero dei riassunti fatti dal figlio Nicomaco (Patrizi 1581, t. I, l. III, p.18).

⁶ Cfr. Patrizi 1560, f.15v.

⁷ Cfr. Vasoli 1989, pp. 30 e sgg.

⁸ Cfr. la lettera a Baccio Valori scritta da Ferrara il 12 gennaio 1587 in Patrizi 1975, p.47.

⁹ Vasoli 1989 (pp. 32-33) ricorda, a questo proposito, gli scritti di Sperone Speroni (in Speroni 1543); e quelli di Francesco Robortello, specialmente le *In librum Aristotelis de arte poetica explicationes* e il *De historica facultate*, "termini di riferimento obbligati" per tutti coloro che all'epoca si occupavano di arti sermocinali.

¹⁰ La finale espressione di questo progetto è costituita dalla *Nova de universis philosophia*, che Patrizi pubblicò frettolosamente (e in forma incompleta) nel 1591 per poterla dedicare al nuovo Papa Gregorio XIV (Niccolò Sfondrati), suo vecchio compagno di studi universitari a Padova (cfr. Patrizi 1591).

1560,¹¹ è assolutamente fondamentale per comprendere sia quella che potremmo chiamare la *pars construens* del suo discorso sul linguaggio, sia la parte critica e distruttiva di esso. Entrambe le prospettive risultano infatti ben individuabili nella sua opera sulla retorica, come dimostrano, rispettivamente, la sua ricostruzione delle origini del linguaggio, esposta nel primo dialogo *Della retorica*, e le analisi dei vari aspetti di questa famosa disciplina che egli svolge nei dialoghi successivi. L'intento è quello di distruggerne la secolare autorità, adottando provocatoriamente il procedimento del minuto dialogare socratico, da Patrizi indicato nelle *Discussiones peripateticae*¹² come il metodo di indagine razionale per eccellenza, in quanto diretto unicamente alle facoltà intellettuali dell'uomo, e finalizzato alla conoscenza della natura dell'oggetto indagato, a differenza delle tecniche di suggestione proprie dell'oratoria, rivolte alla parte emozionale dell'uomo e alla coercizione della sua volontà.

Non è qui possibile soffermarsi sulle conclusioni, sempre negative per la retorica, cui Patrizi giunge dopo un esame attento e rigoroso delle varie problematiche dibattute dai cultori di questa disciplina. Concentreremo invece la nostra attenzione sulla dottrina del linguaggio che egli espone nel primo dialogo e che si viene ulteriormente specificando nel corso delle discussioni affrontate nei dialoghi successivi.

Prendendo spunto da un bell'elogio dell'eloquenza tessuto dall'amico Giulio Strozzi, Patrizi esordisce con un esame del concetto di lode, e, partendo dalle definizioni di essa fornite dalle maggiori autorità (il riferimento è *in primis* ad Aristotele, e poi a Quintiliano, Ermogene ed Anassimene), ne mette in luce il carattere menzognero, nel momento in cui essa viene definita come un'attività di mera amplificazione e di ornamento della cosa lodata. Essa non ha, dunque, nulla a che fare con la verità del suo oggetto, il quale, diversamente da ciò che accade nell'ambito della natura e dell'arte,¹³ non risulta da essa realmente ampliato e accresciuto. Non si può perciò parlare, a proposito della lode, di verità, ma solo di menzogna e di manipolazione della realtà, volta a occultarne la vera natura.¹⁴

¹¹ Si veda la già citata lettera autobiografica a Baccio Valori.

¹² Cfr. Patrizi 1581, t. III, lib. IV, p. 316.

¹³ Patrizi 1562, f.1v. Patrizi adduce l'esempio dell'accrescimento naturale attraverso la nutrizione.

¹⁴ Patrizi 1562, f. 1v.

Per questo la lode può essere paragonata a una specie di ‘vescica’ gonfia soltanto dell’aria emessa per pronunciare le parole. In realtà, il severo giudizio formulato da Patrizi su questa forma di discorso gli offre l’occasione di ampliare l’indagine alla natura del linguaggio stesso, al ‘parlare’ umano, per valutarne le capacità conoscitive, e individuare un criterio di distinzione fra le *vere*, e le *false* forme di discorso.¹⁵ Inizia così una disamina che Patrizi ritiene del tutto nuova, perché mai affrontata da coloro che, tanto nell’antichità, quanto nel tempo moderno, si sono occupati del linguaggio, e che è preliminare a ogni forma di teorizzazione sulla retorica. Si dovrà innanzitutto definire che cosa sia il linguaggio; poi in che epoca gli uomini abbiano cominciato a utilizzarlo; infine, se esso costituisca una loro esclusiva proprietà o se appartenga anche ad altri esseri, con la discussione dei vari problemi connessi.¹⁶

Patrizi muove dall’analisi della definizione, fornita da “i gran filosofanti”, che pone il linguaggio come una “voce d’uomo, articolata, significante”,¹⁷ rilevando in essa subito una serie di difficoltà. In primo luogo la parola non presenta alcun rapporto con la cosa da essa significata, perché questa, anche se nominata, rimane qualcosa di diverso e distaccato da quella emissione di fiato che è la voce articolata umana.¹⁸ Ciò vale, in secondo luogo, anche per i concetti formati nella mente: essi rimangono, come la cosa esterna, ‘appartati’ rispetto alla voce, che continua a essere qualcosa di diverso sia dalle cose che dai concetti di esse.¹⁹ I vari tentativi, messi in atto dagli interlocutori per giungere a una definizione condivisa e soddisfacente della natura del parlare, risultano tutti frustrati a causa delle difficoltà che ogni proposta avanzata incontra. Ciascuna si trova, infatti, subito smentita o dall’esistenza di altre forme di linguaggio anche significanti, come quelle degli animali,²⁰ o dal contrasto con tutta una serie di fatti di comune esperienza, che

¹⁵ Patrizi 1562, f. 2r.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Patrizi 1562, f. 2v.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Patrizi 1562, f.3r. Tra i più recenti studi sulla concezione patriziana dell’anima delle bestie e del loro linguaggio in rapporto all’uomo si veda ora Puliafito 2013, pp. 113-130; più in generale, sul linguaggio degli animali e le antiche fonti sul tema cfr. Gensini 2002-2003, pp. 43-48; Gensini 2007, pp. 193-221; Fusco 2007, pp. 17-44; Manetti-Prato 2007; Gensini-Fusco 2010 (con antologia di testi).

dimostrano l'esistenza di linguaggi significanti, ma non verbali;²¹ o, infine, perché verrebbero a contraddire le più antiche storie, sia sacre sia profane, a lungo accolte per comune consenso, dalle quali si desume che il linguaggio sia dote comune a tutte le creature e al creatore stesso. In ogni caso, comunque, la difficoltà fondamentale resta quella legata, per Patrizi, all'insuperabile distacco della *parola* dalla cosa e dall'impossibilità di trovare tra loro una qualche forma di relazione.²² È, infatti, profonda convinzione del filosofo che il linguaggio articolato umano, così come si presenta nella realtà effettuale dei suoi tempi, sia caratterizzato, rispetto alla ricchezza delle proprietà delle cose del mondo sia fisico che spirituale, da una povertà radicale che comporta limiti invalicabili anche per la conoscenza umana, condannata così all'incertezza, all'approssimazione e all'impotenza. Di contro alla felice condizione originaria,²³ l'attuale linguaggio umano risulta del tutto inadeguato, con la sua irriducibile falsità dovuta alla lontananza e sproporzione con gli oggetti fisici e mentali, e il residuale potere a esso riservato di fungere soltanto da fonte di inganno e di manipolazione.

Questo stato non si spiega agli occhi del nostro autore che come il risultato di un lungo processo di degenerazione, che ha investito tutti gli aspetti della vita umana e che è stato determinato da un evento idro-geologico che ha cambiato la forma e l'assetto del globo terracqueo.²⁴ Presentando questa sua concezione nella forma di un mito di sapore squisitamente platonico, Patrizi ricostruisce lo statuto del linguaggio nella prima originaria fase della sua evoluzione, riprendendo e sviluppando la narrazione contenuta nei precedenti dialoghi *Della historia*.²⁵ In quella felice età della sua storia, l'umanità godeva di una condizione di piena perfezione in un universo dove non esisteva alcuna separazione tra cielo e terra e gli uomini vivevano in intima unione tra loro e con tutti gli altri esseri del creato, in pace e armonia, in uno spirito di collaborazione e di fiducia, senza conoscere la fatica né quella paura che al presente li costringe a

²¹ Patrizi 1562, f.3r-v.

²² Si veda il passo citato nella nota precedente.

²³ Patrizi 1562, f. 5r-v.

²⁴ "Ma dopo l'alta caduta della Terra, et dopo la gran ruina del lignaggio humano, habbiamo noi, tutto quasi, che perduto il vero delle cose, et sola ci è rimasa di lui, una simiglia. Et quindi è, che noi più non facciamo le maraviglie, et il nostro parlare, è debole, et oscuro" (Patrizi 1562, f. 5v).

²⁵ Per questa dottrina delle 'corruzioni' e 'rinascite' del mondo nel *Della historia* patriziana mi permetto di rinviare a Muccillo 1989, pp. 785-825 e alla bibliografia ivi segnalata.

vivere chiusi nelle città. Essi non temevano neppure quei mutamenti climatici che, nell'alternarsi delle stagioni, attualmente li costringono a coprirsi e a ripararsi.²⁶ Era questa l'epoca in cui erano fiorite le antichissime civiltà orientali, e popoli come gli Egizi, i Caldei e i Traci, in virtù di questa privilegiata condizione fisica e spirituale, disponevano di un linguaggio non verbale, né articolato, che aveva tuttavia un'efficacia operativa tale da incidere profondamente sia sull'animo, agendo su quello degli uomini più malvagi; sia sul corpo, risanando gli infermi, resuscitando i morti, e perfino rendendo gli uomini da mortali immortali. Non solo; la forza del loro linguaggio investiva, oltre a quello umano, tutto l'ambito naturale, riuscendo ad ammansire le fiere selvagge, a far fiorire le piante e fruttificare gli alberi, a trasformare i prati facendovi crescere o essiccare le erbe, a scatenare o acquietare le tempeste, a spostare la sede delle montagne, e, infine, arrivava ad agire sugli stessi corpi celesti, attraendo la luna e fermando il corso del sole.²⁷

Il linguaggio era cioè dotato alle origini di potenza magica e, come quello di un mago, dominava sulle leggi della natura. I 'miracoli' riportati all'interno della varie tradizioni sacre e profane (Patrizi certamente pensa, oltre che alla tradizione biblica ed evangelica, alla tradizione caldea di Zoroastro, a quella egizia di Ermete e a quella tracia di Orfeo), non sono considerati eventi che accadono in deroga alle leggi naturali, ma vengono qui tutti sincretisticamente chiamati a rappresentare gli straordinari (per noi) accadimenti che in quell'antichissima fase storica si verificavano nell'ambito di una natura che si configurava in modo molto diverso da quella attuale, e in cui anche lo strumento della comunicazione aveva caratteristiche di forza e di efficacia che il linguaggio umano in seguito non ebbe più. Anche la conoscenza umana aveva uno statuto del tutto diverso da quello attuale, perché poteva giovare di un mezzo di comunicazione che consentiva all'uomo di pervenire al nucleo essenziale delle cose. Tutti gli esseri dell'universo non erano, infatti, che 'parole' costitutive di un linguaggio immediatamente scaturente dall'intima natura delle cose e perfettamente coincidente con essa, insomma uno specchio verace dell'infinita realtà delle cose.²⁸ Attraverso questo 'parlare di

²⁶ Patrizi 1562, ff. 5v-6r.

²⁷ Patrizi 1562, ff. 5r-v.

²⁸ Patrizi 1562, f. 6r.

cose' che coincideva con il loro stesso esistere, tra i vari elementi della gerarchia cosmica si trasmettevano ('comunicavano') gli influssi, le facoltà, le forze vitali, le potenzialità intellettuali necessari ad assicurare la vita e la conservazione del tutto.

Patrizi è consapevole che una tale concezione del linguaggio, agli occhi degli uomini del suo tempo, non poteva che risultare 'meravigliosa', incredibile, una mera favola²⁹ frutto di una fervida fantasia, piuttosto che un fatto storico, di cui non resta ormai quasi più memoria, seppellito com'è dal tempo nelle sue 'sterminate antichità'. Ma egli è anche convinto che questa valutazione sia dovuta, non all'impossibilità intrinseca di un fatto del genere, ma ai mutamenti che si sono verificati nell'uomo in seguito al disastroso evento idro-geologico che, a un certo momento, venne a determinare quella che egli chiama "la gran ruina del lignaggio umano".³⁰ Presentato come una sorta di punizione divina, provocata dall'insorgere nell'umanità di un sentimento di smisurato orgoglio dovuto alla consapevolezza dell'ampiezza delle proprie possibilità di sapere e potere, lo sconvolgimento terraqueo venne a trasformare radicalmente la conformazione del globo, con lo stravolgimento dei rapporti fisici fra cielo e terra. Esso mutò anche profondamente il legame dell'uomo con il suo ambiente fisico e con gli altri uomini, determinando la frammentazione e la perdita di quell'unità originaria degli esseri (quella condizione di *omnia in omnibus*, secondo il profondo principio anassagoreo, tanto caro ai filosofi platonici del Rinascimento e allo stesso Giovanni Pico), da cui essi avevano tratto tutti i benefici e i vantaggi linguistici, conoscitivi e pratici che avevano connotato il felice stato originario.³¹ Soprattutto si era impossessata dell'uomo la paura, un sentimento a lui prima estraneo, che in seguito, diventando la passione in lui dominante, è stato all'origine di tutti i tipi di violenza, oppressione e ingiustizia, insomma di ogni sua miseria e infelicità.³² Questo sentimento ha anche investito l'ambito del suo ormai incerto e depotenziato sapere, istillandogli il desiderio di occultare le sue conoscenze, o di comunicarle in modo nascosto e

²⁹ Poco prima il Lamberto, terzo interlocutore e intestatario del dialogo, aveva sostenuto proprio questa tesi a proposito dell'attribuzione del "parlare significante" agli animali (Patrizi 1562, ff. 3v, 5v).

³⁰ Cfr. passo citato *supra*, n. 29.

³¹ Patrizi 1562, ff. 6v-7r.

³² Patrizi 1562, f. 7r.

segreto, attraverso narrazioni favolose e metafore.³³ Di ciò hanno approfittato, sottolinea Patrizi, i principi e gli uomini avidi di potere, che hanno “seguito le credenze degli uomini volgari; sappiendo elle essere lontanissime dal vero, e dal periglio”. Si è originato così quell’odio mortale che sempre i potenti manifestano per ogni tipo di discorso veritiero,³⁴ con l’instaurazione, successivamente, di una sorta di schiavitù della paura. Quest’ultima non coinvolge soltanto l’ambito politico e religioso, ma colpisce e corrompe la natura stessa del linguaggio, che si svuota in questo modo del suo contenuto di conoscenza, per diventare soltanto una capacità di invenzione di vuoti nomi, che, imposti al popolo come valori autoritativi e fatti oggetto di culto religioso, divengono uno strumento di governo e di conservazione della vita.

La pace e la giustizia non sono infatti per Patrizi se non nomi divinizzati, e le leggi “lunghe catene di parole”, con cui gli uomini, spinti dalla paura, hanno cercato di tenere a freno la violenza di quei pochi “audaci” che precedentemente li avevano sopraffatti; salvo poi, una volta acquisito il potere, e indebolitosi in essi il sentimento della paura, abbandonarsi al sentimento della vendetta, e quindi chiamare a giudizio e punire coloro che in passato avevano loro recato oltraggio. Per una necessaria e inevitabile vicenda, gli “audaci”, a loro volta oppressi e in pericolo, si sono uniti, ribellati e, utilizzando sia gli artifici giuridici dei “timorosi”, sia altri strumenti di forza e di ingegno, si sono imposti agli altri. Ma, all’interno della loro stessa categoria, è continuato il conflitto, da cui è emerso vincitore un “audacissimo” che, unendosi agli antichi avversari, si è impadronito del potere su tutti, per finire poi anch’egli in disgrazia. Realisticamente Patrizi rileva l’ineluttabilità di questa vicenda storico-politica, legata all’essenza stessa della natura umana degradata: “Et così andarono, fino a que tempi, le compagnie de gli huomini, et vanno di presente, et anderanno per l’avvenire, valicando sempre, et mutandosi, et passando d’una in altra mano”.³⁵ Sono, questi, motivi che fanno pensare alla riflessione di Machiavelli, un autore a cui Patrizi non

³³ Patrizi 1562, f. 7r.

³⁴ “Et quindi è parimente che i Principi, et gli altri, ch’hanno voluto poter molto al mondo; hanno seguito le credenze de gli huomini volgari, sappiendo, elle essere lontanissime dal vero, et dal periglio. Et per lo contrario, hanno perseguitato, con ogni maniera d’afflittione, et mortalmente odiato coloro, c’hanno voluto dir vero, in qual si voglia picciol cosa”. (Patrizi 1562, f.7r-v).

³⁵ Cfr. Patrizi 1562, f. 8r.

mancò di guardare, anche in molte altre sue opere, fino all'ultima sua poderosa fatica dei *Paralleli militari*. Ma qui l'intento fondamentale del filosofo mira a individuare le origini storiche di quella prassi a cui egli vede ridotta l'arte retorica della sua epoca. L'avvicendamento da lui descritto di governi guidati da gruppi di uomini spinti da passioni diverse, e talora opposte, dimostra la vera genesi storica dell'arte retorica, e ne rivela con chiarezza il carattere utilitaristico. Proprio nel periodo in cui si venne affermando il governo dei "paurosi", inventori delle leggi, si imposero due figure di oratori, ossia il "favellatore di consiglio" e il "favellatore di giudizio", utili nella fase costitutiva del loro potere e nella fase vendicativa (o giudiziaria) di esso.³⁶ È questo, anche, per Patrizi, il motivo per cui il linguaggio per eccellenza è stato identificato con quello che si utilizza nei tribunali e nei consigli politici, ed è stato piegato alle finalità del potere politico e giuridico, in funzione non della *verità*, ma della interessata *persuasione*, ossia dell'adesione degli altri alle proprie tesi e opinioni. Questa è per Patrizi la ragione più profonda della nascita dell'arte retorica e oratoria, ultimo residuo dell'antica potenza orfica del linguaggio, con cui l'antica virtù si è ridotta a una tecnica della persuasione e della suggestione, volta a condizionare il giudizio dei magistrati e a influire sulle decisioni dei cittadini, e ad affinare l'abilità di mutare, attraverso la lode o la denigrazione, la reale dimensione delle cose e delle facoltà umane.

Nel dialogo settimo intitolato a Florio Maresio, Patrizi, riprendendo il tema della strumentalizzazione oratoria delle sofisticate tecniche della persuasione, si sofferma ulteriormente sul problema del loro rapporto con la politica, e individua nella storia la spiegazione più plausibile. Patrizi fa notare che il maggior successo dell'oratoria si è manifestato nel periodo antecedente all'organizzazione della società in Stato, quando ancora non erano state istituite leggi e strutture ben definite, e il linguaggio poteva liberamente sviluppare tutte le sue potenzialità, influenzando la sfera dei sentimenti e delle passioni dei singoli uomini ancora in uno stato di grande ignoranza e incapaci di giudicare rettamente le cose.³⁷ Ponendosi in contrasto con quella tradizione umanistica che aveva sempre posto in seno alla repubblica la sede di elezione dello sviluppo di questa disciplina, Patrizi afferma che invece

³⁶ Cfr. Patrizi 1562, f. 8r.

³⁷ Cfr. Patrizi 1562, ff. 41v-42r.

l'oratoria trovò il suo miglior terreno di affermazione e sviluppo in un'epoca ancora anteriore. In quel tempo la mancanza di un assetto ben strutturato e la presenza di una plebe ignorante ("Percioche il più, [cioè l'huom di plebe] et è sciocco, et ha una fiera in cuore, di molti capi, che abbaiano sempre, tutto l'animo gl'introna, sì che stordito, egli non vede lume, né discerne il vero")³⁸ lasciava all'oratore ampia possibilità di manipolazione delle opinioni, grazie alla sua abilità di muoversi fra le varie e contrastanti tesi, e alla fascinazione dei suoni delle voci, e alla suggestione delle immagini che agivano sul mondo passionale e sui moti irrazionali dell'animo.

In questo tipo di società, la retorica esercitava un potere che Patrizi definisce tirannico, riducendo il linguaggio a un mero strumento finalizzato o al diletto, o alla fama, o al potere, e trasformando così chi la esercitava in un uomo insieme violento, di indole tirannica, bugiardo e truffatore, nel migliore dei casi semplicemente in un uomo vile e ignorante, alla ricerca di un facile successo.

Un potere che però Patrizi, nonostante l'altisonanza delle pretese dei cultori della retorica, ritiene ormai in declino, soprattutto per il costituirsi di grandi Stati, bene organizzati intorno a un governo centrale, saldamente nelle mani di alcuni potenti, i quali non hanno più bisogno dei lunghi discorsi dei retori e degli oratori, ma si limitano ad ascoltarne in segreto i consigli, decidendo poi autonomamente secondo le proprie convenienze.³⁹ Sicché la retorica, già espressione residuale della decadenza del linguaggio originario, appare ora a Patrizi del tutto superflua e inutile anche nel tempo presente, essendo entrata in crisi anche la sua funzione politica e giuridica. Sulla possibilità di promuovere, su basi totalmente diverse, una rinascita di questa disciplina, trasformandola da mero strumento di potere, in una scienza del linguaggio, dimostrativa e certa come la matematica, Patrizi si interroga nel penultimo dei suoi dialoghi. La soluzione che egli prospetta, sembra individuare, più che una nuova retorica, una nuova scienza delle cose, e cioè una nuova filosofia.

³⁸ Cfr. Patrizi 1562, f. 42r.

³⁹ *Ibidem*.

Bibliografia

- Burnet, T., *Theoria telluris sacra*, Londini, Typis R[ogier] N[orton] Impensis Gualt. Kettilby, ad insigne Capitis Episcopi in Coemeterio Paulino 1681
- Firpo, L., *Filosofia italiana e Controriforma*, "Rivista di filosofia", 41, 1950, pp. 150-173
- Fusco, M., *Il linguaggio degli animali nel pensiero antico. Una sintesi storica*, "Studi filosofici", 30, 2007, pp. 17-44
- Garin, E., *Note su alcuni aspetti delle retoriche rinascimentali e sulla Retorica del Patrizi*, "Archivio di filosofia", 1953, n. 3, pp. 48-56
- Garin, E., *Note alla Retorica di Francesco Patrizi da Cherso*, 1980, ora in *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza 1989, pp. 133-142
- Gensini, S., *Linguaggio e anime' bestiali' fra Cinque e Seicento. Aspetti di un dibattito*, "Studi filosofici", 25-26, 2002-2003, pp. 43-48
- Gensini, S., *Bruti o comunicatori? Modelli della mente del linguaggio animale fra Cinque e Seicento*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, vol. II, Firenze, Olschki 2007, pp. 193-221
- Gensini, S., *Elementi di filosofia del linguaggio nella tradizione fiorentino-toscana: dal Machiavelli al Varchi*, in *Dopo Machiavelli/Après Machiavel*, Napoli, Liguori editore 2008, pp. 5-32
- Gensini, S.,-Fusco, M. (a cura di), *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, Roma, Carocci 2010
- Gerl, H.B., *Retorica perfetta. Francesco Patrizis Ideal einer geometrischen Rhetorik: ein Blick auf die Methodologie des 16. J.*, "Rhetorica", 6, 4, 1988, pp. 335-354
- Mack, P., *A History of Renaissance rhetoric 1380-1620*, Oxford, University press 2011
- Magnien, M., *D'une mort, à l'autre (1536-1572): la rhétorique reconsidéré*, in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*, publié sous la direction de M. Fumaroli, Paris, Puf 1999, pp. 388-390
- Manetti, G.-Prato, A. (a cura di), *Animali, angeli e macchine. Come comunicano e come pensano*, Pisa, ETS 2007
- Menapace Brisca, L., *La retorica di Francesco Patrizio o del platonico antiaristotelismo*, "Aevum", 26, 1962, pp. 434-461
- Muccillo, M., *Età dell'oro e tempo ciclico in Francesco Patrizi*, in *Utopia e modernità Teorie e prassi utopiche nell'età moderna e postmoderna*, a cura di G. Saccaro Del Buffa e Arthur O. Lewis, Roma, Gangemi Editore 1989, vol. II, pp. 785-825
- Patrizi, F., *Della historia diece dialoghi, ne'quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all'istoria, et allo scriverla, et all'osservarla, Dialogo terzo Il Contarino overo, che, sia l'istoria*, Venezia, appresso Andrea Arrivabene 1560
- Patrizi, F., *Della retorica dieci dialoghi: nelli quali si favella dell'arte oratoria con ragioni repugnanti all'openione, che intorno a quella hebbero gli antichi scrittori*, Venezia, appresso F. Senese 1562; ristampati in G. degli Aromatari, *Degli autori del ben parlare per secolari e religiosi opere diverse*, II, 4, in Venetia, nella Salicata 1643 e in G. degli Aromatari, *Operum Graecorum, Latinorum et Italarum rhetorum*, I, Venetiis, in Salicata 1644; ristampa anastatica dell'edizione 1562 a cura di A. L. Puliafito Bleuel, Lecce, Conte editore 1994
- Patrizi, F., *Discussionum peripateticarum tomi quattuor quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur*, Basileae, ad Perneam Lecythum 1581; Nachdruck der vierbaendigen Ausgabe Basel 1581 hrsg. von Z. Pandzic, Koeln-Weimar-Wien, Boehlau Verlag 1999
- Patrizi, F., *Nova de universis philosophia. In qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo; tota in contemplationem venit Divinitas: postremo methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur. Ad Sanctiss. Gregorium XIII. Pont. Max. Et eius successores futuros Pontt. Maxx. omnes Opus Rerum copia, et vetustissima novitate, Dogmatum varietate, et veritate. Methodorum frequentia et raritate, Ordinis continuitate Rationum firmitate,*

- Sententiarum gravitate, Verborum brevitate, et claritate, maxime admirandum*, Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum 1591
- Patrizi, F., *Lettere ed opuscoli inediti*, edizione critica a cura di D. Aguzzi Barbagli, Firenze, nella sede dell'Istituto Palazzo Strozzi 1975
- Pico della Mirandola, G., *Heptaplus, Aliud proemium totius operis*, in *De hominis dignitate Heptaplus de ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Torino, N. Aragno editore 2004
- Plastina, S., *Gli alunni di Crono. Mito, linguaggio e storia in Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597)*, Soveria Mannelli, Rubbettino editore 1992
- Puliafito, A.L., *L'uomo, gli animali, il linguaggio. Alcuni aspetti della riflessione patriziana su ragione, anima umana e anima dei bruti*, in *The animal soul and the human mind Renaissance debates*, ed. by C. Muratori, "Bruniana et Campanelliana", Supplementi, XXXVI - Studi, 15, Pisa-Roma, F. Serra editore 2013, pp. 113-130
- Speroni, S., *Dialoghi delle lingue, Dialoghi della retorica, Dialogo della istoria*, in *I Dialoghi di Messer Speron Speroni*, Venezia, in casa de' figliuoli di Aldo 1543
- Vasoli, C., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli 1968; 2^a ed. Napoli, Edizioni La Città del Sole 2007
- Vasoli, C., *Linguaggio, retorica e potere secondo Francesco Patrizi*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle*, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle 1982, pp. 285-300
- Vasoli, C., *La retorica e la cultura del Rinascimento*, "Rhetorica", II, 2, 1984, pp. 121-138
- Vasoli, C., *De Pierre de la Ramée à François Patrizi*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 70, 1986, pp. 87-98
- Vasoli, C., *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni 1989, pp. 91-108

MAURIZIO GNERRE

GLI ELOGI DEL PARLARE DEL BUON SELVAGGIO (1492-1895)

Due mesi dopo l'arrivo nelle terre "novamente ritrovate" che riteneva essere asiatiche, Cristoforo Colombo già annotava nel suo diario alcune lodi sul modo di parlare degli indigeni che aveva incontrato. Nei decenni seguenti, e per secoli, molti missionari studiarono e appresero numerose lingue 'selvagge' del Nuovo Mondo con il fine di evangelizzare gli indigeni che le parlavano. Vari missionari redassero grammatiche e vocabolari, e alcuni fecero anche qualcosa di più: decantarono, con modalità e prospettive diverse, le qualità di quelle lingue, spesso contrapponendole, con scontroso stupore, alle immagini dei loro parlanti che, nella vulgata europea dell'epoca, apparivano selvaggi e barbari, "senza fede, né legge, né re".

L'apprezzamento di quelle lingue 'selvagge' e, in alcuni casi, anche di qualche costume, qualità, o abilità dei loro parlanti, andava aprendo una breccia, spesso scarsamente avvertita, in quella vulgata, e costituì nel corso di due secoli una sorta di 'avanguardia' ideologica crescente, prodroma di un nuovo sguardo 'colto' sui 'cattivi selvaggi' di quell'inquietante Nuovo Mondo.

In questo contributo, coprendo, in modo necessariamente sintetico, un arco temporale che dal 1492 si estende fino al XIX sec., presenterò alcuni passi selezionati da relazioni e grammatiche redatte da missionari e da alcuni laici, per individuare quelle voci che, sia pur timidamente, 'riabilitavano' la denigrata immagine dei 'selvaggi', spesso a partire proprio dallo studio delle loro lingue. La mia ipotesi è che, ben prima che si costituisse un certo consenso sulla 'bontà naturale' dei selvaggi, già si fosse sedimentata, per lo meno fra gli specialisti (essenzialmente missionari colti), una stupita ammirazione nei confronti della complessità e della logica intrinseca alle loro lingue. Vorrei partire con una breve rassegna di giudizi, formulati da viaggiatori, missionari e letterati sulle lingue parlate, via via che entravano in contatto con gli abitanti del Nuovo mondo, con modalità e coinvolgimenti diversi.

Ho già accennato alle lodi di Cristoforo Colombo. Nel giorno di Natale del 1492, martedì 25 dicembre, dunque due mesi e mezzo dopo il suo mirabile approdo a Guanahani, l'Ammiraglio scriveva ai re cattolici il suo giudizio sugli indigeni della Hispañola (secondo la trascrizione del figlio, Fernando):

È gente amorevole, e senza avidità, e trattabile, e mansueta, ch'io giuro alle Altezze Vostre che nel mondo non v'è miglior gente, né miglior terra. Amano questi il prossimo come se stessi; e hanno un parlare il più dolce e mansueto del mondo, allegro, e sempre accompagnato dal sorriso.¹

Dunque, accanto a stereotipi di radice religiosa, e al giudizio volto a far apprezzare ai sovrani la bontà, non solo economica della sua 'scoperta', Colombo riteneva rilevante includere anche un apprezzamento, puramente estetico, sul parlare degli abitanti delle nuove terre. La transizione da questo ambito a quello più specificamente linguistico, relativo cioè alle caratteristiche delle lingue dei selvaggi, è un processo lento, che passa, necessariamente, attraverso lo studio di quelle lingue, sfida e impresa che solo alcuni missionari accettarono e cercarono di portare a termine. Ciò avvenne principalmente solo dopo la conquista del Messico (1519-1520) e l'invio dei primi manipoli di missionari che affrontarono, faticosamente, la lingua 'franca' dello Stato *mexica*, il *nahuatl*. Fra questi dobbiamo menzionare uno dei primi, il francescano minore Andrés de Olmos che dal 1530 in avanti studiò non solo quella lingua dalle strutture assai complesse, ma anche alcune delle forme di discorso dei suoi parlanti. Il suo testo linguistico, scritto nel 1547, inizia con una comparazione con la lingua latina: "In questa lingua [*nahuatl*] si trovano tutte le parti del discorso (*oracion*) come nella lingua latina".² Tale comparazione è intrinsecamente laudatoria. Il capitolo di chiusura *Del modo di parlare che avevano i vecchi nei loro antichi discorsi* (pp. 177-193) è dedicato alla retorica tradizionale *nahuatl*. La considerazione iniziale è: "I modi di parlare che seguono sono metaforici, perché una cosa vogliono dire le singole parole ed altra la frase".³ Ci troviamo, dunque, già a un livello di comprensione che trascende quello strettamente linguistico e raggiunge più vaste dimensioni discorsivo-culturali.

¹ Colombo 1939, p. 244.

² Olmos 2002, p. 16.

³ Ivi, p. 177.

A seguito dell'inarrestabile espansione spagnola nell'intera parte centro-meridionale del continente, negli stessi anni in cui Olmos era attivo in Messico, anche il Perù veniva inglobato nell'impero di Carlo V (1534). Anche in questo nuovo enorme territorio la prima lingua che venne studiata dai missionari fu quella a statuto 'ufficiale' dello Stato Inca, il *quechua*. Fra i primi europei che se ne impadronirono, vi fu il missionario domenicano Domingo de Santo Tomas, che nel 1560 riuscì a pubblicare in Spagna la sua *Arte* dedicata a quella lingua. Il libro inizia con questo paragrafo:

Mi intención principal al ofreceros este arzezillo ha sido, para que por él veáis muy clara y manifiestamente quán falso es lo que muchos os han querido persuadir ser los naturales de los reynos del Perú bárbaros & indignos de ser tractados con la suavidad y libertad que los demás vassallos vuestros lo son. Lo cual claramente conoscerá V.M. ser falso, si viere por esta arte la gran policía que esta lengua tiene, la abundancia de vocablos, la conveniencia que tienen con las cosas que significan, las maneras diversas y curiosas de hablar, el suave y buen sonido al oído de la pronunciación della, la facilidad para escribirse con nuestros caracteres y letras; quán fácil y dulce sea a la pronunciación de nuestra lengua el estar ordenada y adornada con propiedad de declinación, y demás propiedades del nombre, modos, tiempos, y personas del verbo. Y, brevemente, en muchas cosas, y maneras de hablar tan conforme a la latina y española; y, en el arte y artificio della, que no parece sino que fue un pronóstico que españoles la havían de poseer. Lengua pues, V.M., tan polida y abundante, regulada y encerrada debaxo de las reglas y preceptos de la latina como en ésta (como consta por este arte) no bárbara. Que quiere dezir (según Quintilano, y los demás latinos) llena de barbarismos y de defectos, sin modos, tiempos, ni caso, no orden, ni regla, ni concierto, sino muy polida y delicada se puede llamar.⁴

Dunque, il domenicano, rivolgendosi al re in persona ('V.M.' sta per *Vuestra Maestad*), affrontava immediatamente la questione dell'indizio linguistico che contraddiceva in pieno le sminuenti e denigranti tesi sui nativi (*naturales*) che per lo più prevalevano.

Mezzo secolo più tardi, il grande gesuita e linguista marchigiano Ludovico Bertonio, affrontò lo studio della seconda lingua più importante dello Stato andino, l'*aymara* e, raggiuntone un totale dominio, scrisse e pubblicò opere ricche di precisi apprezzamenti sulle strutture logiche e sulle articolazioni lessicali e grammaticali di tale lingua.⁵ Un punto forte della sua argomentazione è quello della linearità dell'*aymara*, che supera quella del latino:

Pues si estudiando uno con voluntad y aplicación la lengua Latina, al cabo de poco tiempo sale con ella [...] con cuanta mayor brevedad vendrá uno a saber la lengua

⁴ Santo Tomás 1995, pp. 8-9.

⁵ Cfr. Bertonio 1603 e Bertonio 2004.

Aymara que es tan llana y simple como se ha dicho especialmente ofreciéndose ocasión de usar de ella a cada paso, con que se alcanza grande prontitud de hablarla.⁶

Bertonio arrivò a chiedersi quale geniale spirito avesse plasmato una lingua così sistematica, in grado di codificare nitidamente tutte le possibili relazioni logiche. Sulla base dei suoi scritti si formò una tradizione che volle riconoscere nell'*aymara* la lingua 'adamtica' e, allo stesso tempo, una lingua 'perfetta'.⁷

Ma con l'avanzare dell'espansione di altri imperi coloniali, le lingue di altre popolazioni, quale quella dei Tupi incontrati dai portoghesi e dai francesi sulla costa del Brasile, furono studiate da missionari, come il gesuita José de Anchieta e l'ugonotto ginevrino Jean de Léry (1578). Questi selvaggi inquietanti, tacciati di pratiche cannibaliche,⁸ costituivano una sfida alla comprensione occidentale e forse, proprio attorno a tale sfida, emersero, alla fine del XVI sec. riflessioni fondanti della storia del pensiero antropologico, come quelle di Michel de Montaigne, specie nel saggio XXXI dei suoi *Essais*, intitolato *Dei Cannibali*: "Ogni nazione ha costumi, abitudini ed usanze diverse, che per le altre nazioni non sono solo sconosciuti e strani, ma selvaggi, barbari e quasi prodigiosi".⁹ Montaigne aveva avuto l'occasione di 'scrutare', sia pur superficialmente, a Rouen alcuni indigeni del Brasile, portati in Francia dai naviganti francesi, e nel saggio appena citato lasciò significativa traccia di quell'incontro, tentando di addentrarsi nella comprensione di alcuni versi cantati dagli indigeni di cui riporta il 'ritornello di una canzone', che così commenta: "Ho abbastanza dimestichezza con la poesia per giudicare che non solo non vi è nulla di barbarico in questa immagine [poetica], ma che è assolutamente anacreontica. La loro lingua, del resto, è una lingua dolce e dal suono gradevole, con cadenze somiglianti a quelle greche".¹⁰

Queste riflessioni già ci indicano che stava crescendo lo spazio per possibili elaborazioni letterarie. Nel caso dei tupi, va ricordata la produzione del già citato gesuita José de Anchieta che sul finire del XVI sec., quasi negli stessi anni, elaborò una messe di opere teatrali

⁶ Bertonio 2004, p. 26.

⁷ Cfr. Eco 1993.

⁸ Cfr. Cuturi-Gnerre 2014.

⁹ Montaigne 1966, pp. 1209-1210.

¹⁰ Ivi, p. 1211.

e poetiche in una varietà della lingua, il *tupinambá*.¹¹ Anche l'ugonotto Jean de Léry si cimentò in un lungo dialogo in tupi in cui rappresentava "l'arrivo alla terra del Brasile" di un viaggiatore europeo, ricevuto dagli indigeni curiosi. Due decenni più tardi, nel 1619, il missionario Bernardo de Lugo scriveva e pubblicava in Spagna due *Sonetos laudatorios de la Gramatica en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada mosca*, annessi alla sua grammatica della lingua muisca (conosciuta anche come *chibcha*), la più diffusa nell'altipiano di Bogotà ed altrove nella regione.¹²

Un testo in spagnolo precedeva i due sonetti nella lingua indigena:

*Quién eres tu que tan ligera vuelas?
La lengua Chibcha soy. Ado caminas?
Del nuevo Reyno a tierras peregrinas,
Que tendrán mis verdades por novelas.*

*Dices muy bien que a todos nos desuelas
Con tu profundidad, dí qué imaginas?
Que estudiando sabrás lo que adivinas
Que el docto Lugo preside en mis escuelas.*

*Pusome en Arte siendo yo intricada
Y de chontal me hizo tan ladina,
Que causo admiración al mundo todo.*

*Por él pienso quedar eternizada
Y su opinión de hoy mas será divina,
Que él sólo alcanza mi substancia y modo.*

Chi sei tu che così leggera voli?! La lingua *chibcha* sono. Dove vai?! Dal Nuovo Regno a terre peregrine/ Che avranno per novità le mie verità//
Assai bene dici, che a tutti ci umili/ Con la tua profondità, dí! Cosa immagini?! Che studiando saprai quel che intuisce/ Che il dotto Lugo domina nelle mie scuole//
Mi ha messo in grammatica, pur essendo io intricata/ e da selvaggia mi fece tanto urbana/ che causo ammirazione al mondo intero//
Grazie a lui penso che resterò immortale/ e da oggi la sua reputazione sarà ancor più divina/ giacché lui solo giunge alla mia essenza e modo d'essere./

Dunque, la voce enunciante è quella della stessa lingua muisca che, oltre ai versi secondari di (auto-)incensamento dell'autore, trattato come il Pigmalione della lingua, esprime l'idea secondo cui, una volta 'ridotta' a grammatica e divenuta dunque 'urbana' (*ladina*) da 'selvaggia' (*chontal*) che era, si spargerà e si farà conoscere, stupendo il mondo intero.

¹¹ Cfr. Anchieta 1977.

¹² Cfr. Ostler 1993.

Nel corso dello stesso XVII sec., una voce, come quella di Pineda y Bascuñan con il suo mirabile *Cautiverio feliz*, riflessiva narrazione della sua catartica prigionia fra gli irriducibili mapuche cileni, avvenuta fra il 1629 e 1630, già introduce spunti di comparazione fra l'etica e la pratica di vita dei selvaggi (o 'barbari') come scrive l'autore, e quella della società spagnola da cui il "prigioniero filosofo" proveniva. Dall'insieme delle moltissime voci, in parte simili, che si fanno sentire tra il XVII e il XVIII sec., possiamo scegliere quella del missionario gesuita sardo Antonio Maccioni, che nella sua *Arte y vocabulario de la lengua Lule y Tonocoté*, pubblicata nel 1732, scriveva:

Lo que puedo ingenuamente dezir es que el artificio y preceptos de esta lengua son tan claros y fáciles que qualquiera, con mediana aplicación, en breve tiempo los puede comprehender y hazerse capaz de ellos y hablar corrientemente y con expedición dicho idioma, si frecuentemente lee y con la misma diligencia registra su vocabulario, etc.¹³

Dunque, qui l'autore riprende il tema della chiarezza e trasparenza che riecheggia il giudizio di quasi un secolo e mezzo prima del suo confratello Bertonio a proposito della lingua *aymara*.

Questo insieme di voci, comunque ancora un flebile coro, contribuisce ad avviare il consenso che nei decenni successivi prenderà pieno corpo con le opere ben note di Jean-Jacques Rousseau, in cui il filosofo delineava una condizione precedente o esterna alla civiltà, fino al pieno romanticismo.

Negli stessi secoli, tuttavia, continuava ininterrotta anche la tradizionale rappresentazione del 'cattivo selvaggio'¹⁴ in innumerevoli scritti di cronisti, viaggiatori e missionari che presentavano immagini negative e quasi diaboliche delle società indigene, specie di quelle delle selve tropicali. Un esempio ci viene dal passo che segue, scritto alla metà del XIX sec. dal missionario ligure Castrucci da Vernazza:

Ne' giorni loro d'allegria si dipingono con molto studio, poi si danno allo stravizzo [sic], e a bere si smodatamente da perdere i sensi. Intorno al primo che s'ubriachi fanno cose da stolti; lo trasportano a processione come un morto, gli ballano attorno, gli si genuflettono, e fanno altre loro pazzie; e in questo le donne mescono e porgono il liquore agli astanti, quindi a compimento festivo traggono i teschi di coloro

¹³ Maccioni 1732, p. 7.

¹⁴ Cfr. Meek 1981.

ch'ebbero ucciso, conficcati nella punta delle loro lance. Bagordi e feste degni di lor selvaggia ferocia!¹⁵

Il missionario descriveva una celebrazione festiva di una popolazione dell'Amazzonia nord-occidentale, gli Jívaros, che già da tre secoli erano rappresentati come un esempio dei più depravati comportamenti "infernali", come ha scritto Taylor.¹⁶ Nelle parole di Castrucci prevale completamente l'immagine del 'selvaggio' insensato e imprevedibile, più consona con la tradizione e assai distante dal filone 'privilegiato' che ho voluto mettere in evidenza fin qui. Eppure, in parallelo, altre voci di tanti missionari avevano dato continuità alla tradizione laudatoria appena delineata, incentrata non soltanto sulle lingue, ma anche su aspetti retorico-enunciativi. Agli ultimi anni del XIX sec. risalgono, per esempio, i testi di due missionari che abitarono tra quegli stessi Jívaros additati, come appena detto, quali esempio della più selvaggia barbarie. Due missionari, Alberto Delgado e Enrique Vacas Galindo, entrambi domenicani, scrissero, a pochi anni di distanza (1890-1895) questi giudizi:

che opinione diversa ho adesso della lingua *jivara* [...]. Oh! È una lingua perfetta, filosofica, sentimentale, e vorrei perfino dire, più ricca forse dello spagnolo e di altre lingue europee per quel che riguarda la parte zoologica e botanica. Fin la più piccola pianta, fin il più minuscolo insetto, fra tutti gli infiniti alberi e animali che popolano queste selve, ha un nome. Hanno mille esclamazioni. L'ausiliare *essere* entra nella formazione di tutti i verbi, così come le desinenze del nome latino nella formazione dei suoi casi. Che combinazioni energiche e concise! Mi trovo ora a scrivere un vocabolario; con esso e con l'esercizio sono sicuro che saprò capire gli Jívaros, però dubito che qualcuno riuscirà mai a parlare come loro.¹⁷

Cinque anni più tardi, un altro domenicano, Enrique Vacas Galindo delinea un mirabile elogio della retorica degli stessi indigeni:

Si stabilisce fra i due un dialogo indescrivibile, improvvisato, ma condotto con grande pathos. Lo spettatore crede a volte di udire uomini posseduti dal demonio, a causa dell'agitazione e della veemenza e della voce tonante con cui parlano: altre volte sembra di assistere a una disputa accalorata, nella quale ciascuno dei due contendenti dispiega una ricchezza di erudizione e di eloquenza che egli stesso non può contenere. Non sono uomini, lettore, quelli che ti presento, sono leoni! Mentre uno declama, l'altro ripete: "Sì! No! E che? Che altro? Bene! Così è!..." fino a che l'altro non abbia terminato. E questi allora prende la parola, mentre il primo si mette a ripetere "Sì! No! Che?" e altro. Però la cosa più notevole è che parlano con tale precipitazione e rapidità, che appena si riesce ad afferrare qualche sillaba, fra quelle

¹⁵ Castrucci da Vernazza 1854, pp. 40-41.

¹⁶ Cfr. Taylor 1994.

¹⁷ Delgado 1890, p. 36.

pronunciate con maggiore accentuazione [...]. Circa mezz'ora dura questo dialogo. Dopo conversano con naturalezza, e modi intelligenti e anche scherzosi.¹⁸

Correvano dunque due tradizioni parallele: una 'leggenda nera', e una 'laudatoria' che si intrecciavano, persistenti, quasi senza interferire. La seconda, incentrata sull'apprezzamento delle lingue dei 'selvaggi', cominciò a trovare eco più vasta dalla metà del XVIII sec., ma la prima, prevalendo nella letteratura di più vasta diffusione, continua fino ad oggi.

Bibliografia

- Anchieta, J. de, *Teatro de Anchieta*, São Paulo, Loyola 1977
- Bertonio, L., *Arte y gramática muy copiosa de la lengua Aymara*, Roma, Luis Zannetti 1603
- Bertonio, L., *Vocabulario de la lengua Aymara*, 1612; rist. La Paz, Ediciones El Lector 2004
- Castrucci da Vernazza, G., *Viaggio di Lima ad alcune tribù barbare del Perù lungo il fiume delle Amazzoni*, Genova, Stabilimento tipografico Ponthenier 1854
- Colombo, C., *Giornale di bordo (1492-93)*, a cura di R. Caddeo, Milano, Bompiani 1939
- Delgado, A., *Carta al superior de la misión*, 1890, in *Collección de Cartas sobre las misiones dominicanas de Oriente*, a cura di J. Magalli, Quito-Sucúa, Mundo Shuar E2 1977
- Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza 1993
- Gnerre, M.,-Cuturi, F., *Divoratrici di cannibali. Riflessioni su genere e predazione di carni in Amazzonia*, in *Raccontare di gusto. Arti del cibo e della memoria in America latina e Africa*, a cura di Z.A. Franceschi e V. Peveri, Pisa, Edizioni ETS 2014, pp. 123-162
- Léry, J. de, *Viagem á terra do Brasil*, 1578, Sao Paulo, Editora Brasiliense 1941
- Lugo, Fray B. de, *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno de Granada, llamada mosca*, Madrid, Bernardino de Guzmán 1619
- Maccioni, A., *Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocoté*, 1732, Cagliari, Centro di studi filologici sardi 2008
- Meek, R., *Il cattivo selvaggio*, trad. it., Milano, il Saggiatore 1981
- Montaigne, M. de, *Saggi*, trad. it., Milano, Adelphi 1966
- Montaigne, M. de, *Les essais*, éd. établi par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard 2007
- Olmos, Fray A. de, *Arte de la lengua mexicana*, 1574, edición, estudio introductorio transliteración y notas de A. H. de León-Portilla y M. de León-Portilla, México, UNAM 2002
- Ostler, N., *Fray Bernardo Lugo: two sonnets in Muisca*, "Amerindia", 19/20, *La découverte des langues et des écritures d'Amérique*, 1995, pp. 129-142
- Pineda y Bascañan, Fr., *El cautiverio feliz del Maese de Campo Francisco*, 1673, Santiago del Chile, El Ferrocarril 1863
- Santo Tomás, D. de, *Gramática o arte de la lengua general de los Indios de los reynos der Peru*, 1560, estudio introductorio y notas por R. Cerrón-Palomino, Cuzco, CBC 1995
- Taylor, A.-Ch., *Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: los Jívaros en las representaciones occidentales*, in *Imágenes e imagineros*, a cura di B. Muratorio, Quito, Flacso Ecuador 1994
- Vacas Galindo, E., *Nankijúkima. Novela sobre usos, costumbres, religión de los indios salvajes del Oriente Ecuatoriano*, Ambato, Edición Merino 1895

¹⁸ Vacas Galindo 1895, p. 63.

LAURA NICOLI

LINGUAGGIO, SCRITTURA E IDOLATRIA IN WARBURTON E PLUCHE

Il concetto di *idolatria*, oggetto della riflessione religiosa, è intimamente legato a quello di *immagine* (εἰδωλον); l'immagine, a sua volta, se usata come segno, diventa oggetto della riflessione linguistica. Può avvenire, così, che intorno al carattere semiotico dell'immagine convergano due ambiti del pensiero filosofico: la teoria del linguaggio e la storia della religione.

È ciò che accadde, verso la metà del Settecento, a opera di due eruditi e teologi, William Warburton e Noël-Antoine Pluche, i quali proposero di istituire un rapporto tra la storia della scrittura e la storia di quel particolare fenomeno religioso definito dal termine *idolatria*, rispettivamente nella *Divine legation of Moses* e nella *Histoire du ciel*. I due trattati furono pubblicati negli stessi anni, tra il 1738 e il 1741 a Londra il primo, e nel 1739 a Parigi il secondo. Il libro dell'abate Pluche riscosse, come già lo *Spectacle de la nature* dello stesso autore, un notevole successo di pubblico in tutta Europa grazie al suo carattere divulgativo e allo stile vivace. L'opera del potente vescovo anglicano Warburton, scritta con l'obiettivo di colpire deisti e liberi pensatori, fu invece apprezzata soprattutto negli ambienti illuministi e suscitò non poche polemiche in quelli ortodossi. A questa circostanza contribuì, oltre al carattere di per sé "paradossale" e "ambidestro" – come lo definì Leslie Stephen – delle tesi che vi venivano sostenute,¹ il fatto che l'opera giungesse in Francia, dove ebbe una diffusione ancora maggiore che in Inghilterra, attraverso traduzioni soltanto parziali. Tra queste, la traduzione della quarta sezione del quarto libro realizzata da Léonard de Malpeines, pubblicata nel 1744 con il titolo di *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*. Si prenderà qui in esame appunto questa sezione, in cui Warburton propone una storia della scrittura che sarà ampiamente ripresa, tra gli altri, da Condillac; un'analisi della scrittura egizia considerata ancora oggi come una delle trattazioni più interessanti e originali prodotte sulla questione dei

¹ Stephen 1881, pp. 354 e 366.

geroglifici prima della loro decifrazione a opera di Champollion; infine, una tesi singolare sul rapporto tra geroglifici e zoolatria. Su quest'ultimo aspetto, in particolare, ci si soffermerà per proporre un breve confronto con la teoria dell'origine dell'idolatria dai geroglifici formulata da Pluche.

1. *"The uniform voice of nature": una storia generale della scrittura*

Il trattato di Warburton sulla scrittura, che troverà il favore degli illuministi per il suo carattere di 'storia naturale', nasce in realtà nel contesto di una discussione teologica e cronologica, mirata a difendere l'ispirazione divina della missione di Mosè contro gli attacchi di libertini e liberi pensatori. Warburton adotta una singolare strategia argomentativa, che consiste nell'aderire ai presupposti dei suoi avversari per trarne conclusioni opposte. È così che, abbracciando la tesi spinoziana e deista per cui nell'Antico Testamento non vi sarebbe traccia dell'idea dell'immortalità dell'anima, egli arriva a dimostrare come il popolo ebraico fosse stato guidato direttamente dalla provvidenza divina. Il fatto che Mosè fosse stato – secondo Warburton – l'unico legislatore dell'antichità a fondare e a guidare una nazione senza bisogno di affidarsi alla credenza nello stato futuro come garanzia dell'ordine politico costituirebbe, infatti, la prova decisiva dell'ispirazione divina della sua missione. Adottando una strategia analoga, il vescovo sostiene la posizione tipicamente libertina della priorità cronologica della civiltà egizia su quella ebraica e della derivazione di questa da quella, senza perciò rinunciare all'idea dell'elezione divina del popolo ebraico.² L'indagine sulla scrittura viene proposta in questo contesto, a sostegno dell'antichità della civiltà egizia rispetto all'ebraica. L'argomentazione di Warburton prende le mosse dall'episodio biblico del vitello d'oro, il quale attesterebbe l'esistenza del culto egizio degli animali (che gli Ebrei avrebbero in quell'occasione emulato) già ai

² La priorità cronologica della civiltà egizia su quella ebraica era stata provata alla fine del XVII sec. da John Marsham nel *Canon chronicus Aegyptiacus, Hebraicus, Graecus* (1672) e da John Spencer nel suo *De legibus Hebraeorum ritualibus* (1685), per poi essere adottata in una prospettiva deista da Toland, in particolare nelle *Origines Judaicae* (1709). Per una ricostruzione generale del dibattito e sul ruolo di Warburton cfr. Assmann 2000 e Rossi 2003, pp. 150-225.

tempi dell'Esodo; poiché tale culto aveva la sua origine nella scrittura geroglifica simbolica, e questa racchiudeva la sapienza egizia, si doveva concludere che all'epoca di Mosè questa sapienza potesse vantare già una notevole antichità. Come quel tipo di scrittura si fosse formato, come fosse arrivato a identificarsi con il sapere stesso degli Egizi e come avesse provocato, infine, la degenerazione zoolatrica, è l'argomento della sezione tradotta da Malpeines.

Prima di entrare nel dettaglio della scrittura egizia, Warburton propone una "storia generale della scrittura", che non può essere qui ripercorsa nei singoli dettagli, ma di cui è possibile individuare i principi fondamentali:

1) Quella di Warburton è una storia naturale della scrittura: la scrittura, come il linguaggio, nasce da esigenze naturali e si evolve con l'evolversi di quelle. Questa evoluzione segue presso tutti i popoli un percorso uniforme, perché dettato da "the uniform voice of nature, speaking to the first rude conceptions of mankind".³

2) La scrittura ha origine da necessità materiali, pratiche, comuni. Essa nasce per comunicare fatti e idee anche nella distanza fisica e temporale, e non per limitare a pochi l'accesso ai contenuti che intende esprimere.

3) La sua evoluzione è segnata da una perdita graduale del carattere iconico dei segni. In un primo momento, la scrittura è semplicemente una raffigurazione delle cose. A questo proposito Warburton cita l'esempio di quelle che all'epoca venivano chiamate 'pitture' messicane. Gradualmente, però, un'esigenza di sintesi induce ad attribuire alle immagini anche il valore di segni ("pictured character"), sostituendo alla rappresentazione del tutto quella di una parte (secondo il meccanismo della sineddoche) o alla rappresentazione dell'azione quella dello strumento (metonimia), per arrivare infine a sostituire l'immagine della cosa con quella di un'altra cosa avente con la prima un rapporto di analogia (come nella metafora). Il caso tipico è quello dei geroglifici egizi. Un'ulteriore necessità di abbreviazione e di raffinamento determina poi la stilizzazione del segno fino alla perdita del suo valore figurativo: il carattere-pittura diventa semplice carattere, attribuito a un significato non più per analogia ma per scelta arbitraria. È il caso, secondo

³ Warburton 1765, vol. III, p. 105.

Warburton, della scrittura cinese. L'evoluzione di questi caratteri e la loro riduzione numerica li trasforma infine in lettere, destinate a denotare non più le cose ma i suoni. Nel corso di questo processo, dunque, il ricordo dell'origine figurativa del segno va man mano perdendosi e l'attenzione si sposta gradualmente dal segno stesso al rapporto arbitrario che esso intrattiene con il significato.

4) Ciascuna forma di scrittura ha un carattere misto. Ciò va inteso in due sensi: in primo luogo, ognuna partecipa della natura di quella che la precede e di quella che la segue, garantendo al processo continuità e uniformità. In secondo luogo, i sistemi più antichi di scrittura possono coesistere con i più recenti, ma, una volta che il loro uso non sia più dettato dalle necessità naturali della comunicazione, essi assumono una funzione di ornamento, artificio e segreto. A questo proposito il parallelo con il linguaggio parlato è particolarmente efficace: la prima forma di linguaggio è, per Warburton, il "linguaggio d'azione" o gestuale, cui seguono forme via via più raffinate e sintetiche di discorso per immagini: la favola, la similitudine, la metafora. Una volta che si sia sviluppato un linguaggio astratto, più preciso e più adeguato alle necessità della comunicazione ordinaria, il linguaggio gestuale e quello figurato continuano a essere usati: non più, però, per comunicare, bensì per rafforzare, ornare o anche, nel caso del linguaggio figurato, per rendere volutamente oscuro il discorso.

2. Dalla natura all'artificio, dalla necessità all'enigma: il caso egizio

Sulla base di questi principi, Warburton elabora quella che è stata spesso considerata come la prima trattazione naturalistica sistematica sulla scrittura egizia.⁴ Contro le teorie misteriosofiche, che avevano avuto il loro massimo esponente in Athanasius Kircher, secondo cui i geroglifici erano stati "inventati dai sacerdoti egizi per rendere segreto e nascondere al popolo il loro sapere",⁵ Warburton sostiene che, come tutti i sistemi di scrittura, i geroglifici fossero nati dalla natura e dalla necessità, al semplice scopo di comunicare ("not a device of choice for secrecy, but an expedient of necessity, for popular use").⁶

⁴ Cfr., per esempio, David 1965, pp. 95-103, Tort 1978 e Lombardo 1982-1983, p. 124.

⁵ Warburton 1765, vol. III, p. 70.

⁶ Ivi, pp. 81-82.

Se, come le testimonianze antiche costringono a riconoscere, essi diventarono uno strumento di segretezza, ciò fu il risultato di un'evoluzione successiva.

Nell'antico Egitto si sarebbero formati gradualmente, e avrebbero poi continuato a coesistere uno accanto all'altro, quattro sistemi di scrittura: i geroglifici propri, i geroglifici simbolici, la scrittura epistolica e quella ierogrammatica.⁷ Gli ultimi due sistemi, di tipo alfabetico, si distinguerebbero solo per la funzione, rispettivamente civile e religiosa. Tra geroglifici propri e geroglifici simbolici esisterebbe, invece, una differenza di grado: nel passaggio dagli uni agli altri si assiste, cioè, a una progressiva opacizzazione del rapporto analogico tra segno e significato. I geroglifici propri rappresentano la cosa attraverso l'immagine di una sua parte o di un'altra cosa che possiede qualità analoghe; l'analogia rimane però sempre immediatamente comprensibile. Nei geroglifici simbolici questa comprensibilità immediata viene meno: le cose sono rappresentate da immagini di altre cose che possiedono qualità analoghe, ma le qualità per la creazione dei simboli vengono scelte artificialmente tra quelle più "nascoste e astruse", per riconoscere le quali è necessaria una conoscenza completa e profonda della natura e del mondo, quale solo i sacerdoti possedevano. Una volta che la funzione della comunicazione ordinaria sia stata affidata a sistemi di scrittura più sintetici ed efficaci, di tipo ideografico e alfabetico, i geroglifici diventano così veri e propri enigmi, destinati a limitare l'accesso al sapere sacerdotale e al potere politico. Il loro uso viene quindi circoscritto alla sfera religiosa, spesso allo scopo di rappresentare le storie degli antichi sovrani divinizzati, simboleggiati per lo più da figure zoomorfe.

Il legame istituito da Warburton tra geroglifici e zoolatria ha la sua radice in questo processo storico. L'irruzione dell'artificio nello sviluppo naturale della scrittura provoca una forzatura nell'evolversi normale dei

⁷ La classificazione proposta da Warburton, che la trae dalla lettura congiunta di Clemente Alessandrino e Porfirio, non si discosta molto da quella attualmente in uso presso gli egittologi, i quali distinguono: scrittura geroglifica, ieratica, demotica e, sebbene attestata poco e solo in epoca tarda, crittografica. Iversen 1961 rileva la correttezza di molte delle intuizioni di Warburton e, a proposito della quarta sezione del quarto libro della *Divine legation of Moses*, scrive: "Although based on the traditional material the hieroglyphic section of the book is most unconventional as the result of an unprejudiced, intelligent and critical approach to the problems" (p. 103). Cfr. anche Tiradritti 1999, Assmann 2000 e Lurbe 2001.

rapporti di significazione. Se questo, come si è visto, comporta un progressivo spostamento dell'attenzione dal segno al significato – o, meglio, dall'aspetto figurativo del segno al suo valore semantico –, l'interruzione artificiale del processo di significazione si traduce, per così dire, in un movimento opposto: agli occhi di coloro che non hanno accesso al mistero dei geroglifici, le immagini perdono il loro valore simbolico, smettono di rimandare ad altro da sé, e tornano a essere semplici raffigurazioni. Allo stesso tempo, esse non sono più le figure naturali della prima scrittura, in grado di rimandare immediatamente a oggetti familiari e alle azioni più comuni. Sono prodotti della fantasia, creature chimeriche e mostruose, nate dall'assemblaggio di membra umane e animali o di animali diversi. Oppure a essere rappresentati sono animali, piante e uomini normali, le cui figure sono accostate, però, in maniera apparentemente inspiegabile. Immagini prive di un referente reale, esse diventano ben presto "idoli"; figure avvolte nell'enigma e nel mistero e associate al sapere religioso, diventano oggetti di venerazione, di idolatria appunto. L'episodio del vitello d'oro e il secondo comandamento attesterebbero, secondo Warburton, precisamente questa fase della storia della zoolatria egizia. Il vitello d'oro era una statua, e non un animale reale, il che lasciava supporre che anche il bue Api, di cui esso era imitazione, fosse all'epoca solo un simulacro. Il secondo comandamento vietava di farsi immagini di creature, perché le immagini delle creature erano venerate dagli Egizi, ed era perciò espressamente diretto contro i geroglifici: "ogni scrittura geroglifica era assolutamente proibita dal secondo comandamento, essendo i geroglifici la grande fonte delle loro idolatrie e superstizioni".⁸

La degenerazione ulteriore dal culto delle immagini zoomorfe a quello degli animali reali, successiva all'epoca di Mosè, fu il risultato di un nuovo corto circuito semantico, assecondato e favorito dai sacerdoti. Trovandosi di fronte a immagini prive di un referente reale, il popolo cercò di procurargliene uno, almeno laddove ciò fosse possibile, laddove, cioè, non fossero raffigurate creature chimeriche ma esseri più simili a quelli reali, gli animali appunto. La ricerca del referente, non potendo penetrare l'enigma simbolico, fece però

⁸ "All hieroglyphic writing was absolutely forbidden by the second commandment [...]; hieroglyphics being [...] the great source of their idolatries and superstitions", Warburton 1765, vol. III, p. 164.

ricorso alla prima forma del rapporto semantico, quella della raffigurazione naturalistica. I geroglifici zoomorfi vennero dunque interpretati letteralmente, come immagini di animali, ma, poiché tali immagini erano nel frattempo diventate sacre, il loro carattere sacro venne trasferito agli animali reali cui si credeva si riferissero.

Per concludere, il discorso di Warburton non intende fornire un'eziologia dell'idolatria in generale. Il legame che egli istituisce tra la storia della scrittura e l'origine dell'idolatria si limita al caso specifico dell'antico Egitto e alle forme peculiari che scrittura e idolatria assunsero in quel contesto, in seguito a particolari circostanze storiche.⁹ Tra queste, un ruolo fondamentale è attribuito all'azione dei sacerdoti egizi: al loro tentativo di riservare a pochi l'accesso al sapere e al potere politico si deve, infatti, non solo l'evoluzione artificiale dei geroglifici verso la loro forma simbolica, ma anche un'azione consapevole volta ad assecondare e rafforzare il culto popolare degli animali. In questo modo, i sacerdoti miravano a mascherare sotto un involucro di mistero l'origine umana delle divinità egizie, le quali erano in realtà antichi sovrani e legislatori divinizzati dopo la morte. Spostare l'attenzione dalle immagini antropomorfe a quelle zoomorfe e poi agli animali stessi, inventando miti che ne giustificassero la sacralità agli dei, aveva l'effetto di allontanare dal popolo il sospetto dell'origine umana delle divinità, il quale avrebbe rischiato di affievolire quel fanatismo superstizioso che era la migliore garanzia del potere e del prestigio sacerdotali.

3. *“Toutes les branches de l'idolâtrie rappellées à une seule et même racine”*: la *Histoire du ciel* dell'abate Pluche

La teoria sull'origine dell'idolatria sviluppata da Pluche nel primo volume della *Histoire du ciel* sembrerebbe richiamare molto da vicino il sistema di Warburton:

⁹ È interessante notare che il legame tra scrittura geroglifica e zoolatria era già stato suggerito da Newton nella sua *Chronology of ancient kingdoms amended* (Newton 1728, pp. 225-228), contro cui la trattazione di Warburton sulla cronologia egizia è espressamente diretta. Si tratta di un altro esempio della strategia argomentativa tipica di Warburton, consistente nel ribaltamento delle tesi dei suoi avversari a partire dall'adesione agli stessi presupposti.

In una parola – scrive l'abate – il cielo dei poeti o la prima base di tutta la mitologia pagana è, in origine, soltanto una scrittura innocentissima, ma letta rozzamente e nel senso che mostrava alla vista, piuttosto che nel senso che era destinata a mostrare alla mente.¹⁰

La “scrittura innocentissima” in questione è, ancora una volta, quella geroglifica. I legislatori dell'antico Egitto la introdussero per comunicare all'intera popolazione i risultati delle osservazioni astronomiche e le previsioni sulle inondazioni del Nilo, da cui dipendeva la produttività agricola del territorio egiziano e la possibilità di sopravvivenza dei suoi abitanti. L'impiego della scrittura simbolica venne man mano esteso all'ambito dell'educazione civile, morale e religiosa del popolo, ma, per evitare una sovrapposizione con i simboli usati nelle comunicazioni astronomiche – per lo più immagini di elementi naturali e animali –, in quelle di tipo morale e religioso vennero adottate anche figure di tipo antropomorfo. La religione che in questo modo si intendeva trasmettere rimaneva, comunque, quella monoteista di origine noetica e il valore simbolico di quelle figure risultava evidente a chiunque. Tuttavia, in seguito all'invenzione della scrittura alfabetica, più sintetica e di più facile apprendimento, si perse gradualmente il ricordo del significato dei simboli geroglifici, che iniziarono dunque a essere interpretati in maniera letterale: esposti ormai solo in contesti di tipo religioso, finirono per essere letti come immagini di eroi e divinità, accompagnati dai loro animali e oggetti sacri.

L'analogia tra la tesi di Pluche e quella di Warburton, insieme all'accusa di plagio mossa da questi all'abate, ha fatto sì che la *Histoire du ciel* sia stata spesso considerata come una semplice volgarizzazione del sistema del vescovo anglicano.¹¹ In realtà, un breve confronto tra le due opere è sufficiente per rivelare differenze sostanziali.

¹⁰ “En un mot le Ciel des Poètes ou le premier fond de toute la Mythologie Payenne n'est dans son origine qu'une écriture très-innocente, mais prise grossièrement et dans le sens qu'elle présente à l'oeil, au lieu d'être prise dans le sens qu'elle étoit destinée à présenter à l'esprit”, Pluche 1739, vol. I, p. 3.

¹¹ La questione dei rapporti tra le due opere resta ancora irrisolta, ma non sembra che Pluche abbia effettivamente potuto ispirarsi a Warburton per la propria teoria sull'origine dell'idolatria dai geroglifici. La *Histoire du ciel* venne pubblicata, infatti, nel 1739, mentre il secondo volume della *Divine legation of Moses*, contenente la sezione sui geroglifici, fu pubblicato per la prima volta due anni dopo. Nel 1742 Warburton mosse a Pluche un'accusa di plagio, riferita però non alla teoria sui geroglifici, ma a quella sui misteri, contenuta nel primo volume della *Divine legation* (1738), che Pluche avrebbe copiato nella seconda edizione della *Histoire du ciel* (1740). L'accusa fu ribadita da Étienne de Silhouette nelle sue *Observations sur l'explication que M. l'Abbé Pluche donne des Mystères et de la mythologie des payens dans son Histoire du ciel*, comprese nella traduzione parziale del primo

Nella *Histoire du ciel* Pluche propone una teoria generale sull'origine dell'idolatria: "Io riporto qui tutti i rami dell'idolatria a una sola e medesima radice. Cerco di mostrare che lo stesso equivoco ha dato origine agli dei, alle dee, alle metamorfosi, agli auguri e agli oracoli".¹² Mentre la spiegazione di Warburton si limitava alla forma specifica che l'idolatria aveva assunto nel contesto egizio, Pluche individua in quel contesto la causa e l'origine di tutte le religioni pagane antiche, applicando alla storia dell'idolatria il modello teologico del diffusionismo. Soprattutto, però, nel testo di Warburton il termine *idolatria* aveva il significato ristretto di *culto delle immagini o degli oggetti*. Per Pluche invece – conformemente, del resto, all'uso lessicale del tempo – l'idolatria è anche la credenza in più divinità, il che amplia enormemente la portata del suo discorso rispetto a quello di Warburton. La perdita del valore simbolico dei geroglifici, infatti, avrebbe determinato addirittura il passaggio dalla religione naturale monoteista alla degenerazione politeistica. La concezione della storia religiosa proposta da Pluche si rivela, così, profondamente diversa da quella di Warburton, secondo il quale il politeismo, nato dalla divinizzazione degli elementi naturali prima e dei sovrani poi, era di molto precedente alla nascita dell'idolatria in senso stretto.

Ma la differenza tra le concezioni religiose dei due autori ne porta alla luce anche un'altra, relativa questa volta all'aspetto linguistico o meglio semiotico delle loro teorie. Se in Warburton il legame tra origine dell'idolatria e storia della scrittura ruotava attorno all'idea di immagine (che diventa idolo), in Pluche la pregnanza di questo legame viene meno proprio a causa di un uso del termine *idolatria* ben più ampio rispetto ai suoi confini etimologici. Il problema di Pluche non è tanto quello di capire come si sia giunti all'ipostatizzazione del segno fino alla sua venerazione in quanto tale,

volume della *Divine legation of Moses* realizzata dallo stesso Silhouette con il titolo di *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique* (1742). Nella terza edizione della sua opera, pubblicata anch'essa nel 1742, Pluche si difese, affermando di non aver mai letto né avuto notizia del libro di Warburton. Ciononostante, l'idea del plagio torna spesso nella letteratura dedicata ai due autori, con riferimento alla tesi di fondo del sistema di Pluche e non semplicemente alla trattazione sui misteri. Cfr. Michaud 1811-1828, vol. XXXV, pp. 89-92, e Manuel 1959, p. 68. Tra i pochi ad aver affrontato la questione, argomentando l'impossibilità del plagio da parte di Pluche, cfr. Scialla 1989 e Boch 2006.

¹² "Je rappelle ici toutes les branches de l'idolâtrie à une seule et même racine. Je tâche de faire voir que la même méprise a donné naissance aux dieux, aux déesses, aux métamorphoses, aux augures, et aux oracles", Pluche 1739, vol. I, pp. XVIII-XIX.

ma come si sia arrivati a pensare all'esistenza di più divinità. Per spiegare la deriva idoltrica e politeistica non è più sufficiente, dunque, esaminare la natura e la storia dei caratteri simbolici: il discorso di Pluche non si fonda, infatti, su una vera e propria storia generale della scrittura, ma solo sulla distinzione molto più schematica tra scrittura simbolica e alfabetica. La scrittura geroglifica, che per Warburton assumeva un carattere simbolico solo nell'ultimo stadio della sua evoluzione, per Pluche è simbolica sin dalla sua origine. Ciò valeva anche per la questione della zoolatria: mentre per Warburton le figure geroglifiche zoomorfe nascevano come semplici raffigurazioni naturalistiche, per Pluche la presenza degli animali, sia, in immagine, nei geroglifici, sia, viventi, in quelle che egli chiama "cerimonie drammatiche", ha sin dall'origine un valore simbolico. La perdita di questo valore simbolico è una delle cause cui Pluche attribuisce l'origine della zoolatria.¹³ L'evoluzione della scrittura non consiste, insomma, per l'abate, nella trasformazione graduale del meccanismo interno della significazione, che rimane sempre lo stesso, ma piuttosto in un progressivo ampliarsi dei suoi ambiti di applicazione. Né l'offuscamento della significazione stessa deriva da un intervento artificiale su quel meccanismo interno, bensì da una serie di circostanze storiche a esso esterne: nella *Histoire du ciel* viene meno, così, il motivo della forzatura artificiale e dell'inganno sacerdotale.¹⁴

A partire da una tesi sull'origine dell'idolatria apparentemente simile, Pluche e Warburton propongono due sistemi radicalmente diversi, perché diverse sono le loro concezioni di fondo: diverse sul fronte della teoria linguistica, su quello della storia della religione e – ciò che ne rende ancora più interessante il confronto – diverse sul piano dei rapporti stessi tra linguaggio e credenza religiosa.

¹³ L'altra è il formarsi della credenza nella metempsicosi in seguito all'attribuzione di un valore storico (e dunque alla perdita, anche in questo caso, di quello simbolico) alle figure geroglifiche antropomorfe.

¹⁴ Per un confronto tra il sistema di Warburton e quello di Pluche, cfr. Tort 1978, pp. 54-61; sul differente ruolo attribuito dai due autori all'artificio sacerdotale, cfr. Lombardo 1983-1983, pp. 135-136.

Bibliografia

- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck 1992
- Assmann, J., *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in Western monotheism*, Cambridge, Harvard University Press 1997; trad. it. Milano, Adelphi 2000
- Assmann, J., *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin, Verlag der Weltreligionen 2010
- Boch, J., *Les Dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire (1680-1760)*, Paris, Champion 2002
- Boch, J., *Les théories linguistiques de Pluche*, in Gevrey-Boch-Haquette 2006, pp. 361-373
- Cantelli, G., *Pitture messicane, caratteri cinesi e immagini sacre: alle fonti delle teorie linguistiche di Vico e Warburton*, "Studi filosofici", 1977-78, pp. 147-220
- Cantelli, G., *Tematiche libertine nell'opera apologetica di William Warburton*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, a c. di T. Gregory, Firenze, La Nuova Italia 1981, pp. 395-405
- Cherpack, C., *W. Warburton and some aspects of the search for the primitive in Eighteenth-Century France*, "Philological quarterly", 36, 1957, pp. 221-233
- David, M.V., *Le débat sur les écritures et l'héroglyphe au XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, S.E.V.P.E.N. 1965
- De Baere, B., *Trois introductions à l'abbé Pluche: sa vie, son monde, ses livres*, Genève, Droz 2001
- Derrida, J., *SCRIBBLE (pouvoir/écrire)*, prefazione a W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, Paris, Aubier-Montaigne 1978, pp. 5-43
- Deshayes, J., *De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis: à la recherche de la clef des fables*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth century", 24, 1963, pp. 457-486
- Evans, A.W., *Warburton and the Warburtonians: a study in some Eighteenth Century controversies*, London, Oxford University press – Milford 1932
- Gevrey, F.,-Boch, J.,-Haquette, J.L. (éd. par), *Écrire la nature au XVIII^e siècle. Autour de l'abbé Pluche*, Paris, Pups 2006
- Grell, C., *Le XVIII^e siècle et l'Antiquité en France (1680-1789)*, Oxford, Voltaire Foundation 1995
- Grell, C. (éd. par), *L'Égypte imaginaire de la Renaissance à Champollion*, Paris, Pups 2001
- Iversen, E., *The myth of Egypt and its hieroglyphs in European tradition*, Copenhagen, Gec Gad 1961
- Lombardo, M.G., *Competenza simbolica e modelli politici artificiali: la filosofia della religione di William Warburton*, "Studi settecenteschi", 3-4, 1982-83, pp. 119-217
- Lurbe, P., *Les hiéroglyphes selon Warburton*, in C. Grell 2001, pp. 49-57
- Manuel, F.E., *The Eighteenth Century confronts the Gods*, Cambridge (Mass.), Harvard University press 1959
- Michaud, L.G. (éd. par), *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, Michaud 1811-1828
- Morra, L.,-Bazzanella, C. (eds.), *Philosophers and hieroglyphs*, Torino, Rosenberg and Sellier 2003
- Newton, I., *The chronology of ancient kingdoms amended*, London, Tonson 1728
- Pluche, N.A., *Histoire du ciel considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse*, Paris, Estienne 1739
- Pluche, N.A., *Révision de l'histoire du ciel*, Paris, Estienne 1740
- Rossi, P., *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni di Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli 1979; rist. 2003
- Ryley, R.M., *William Warburton*, Boston, Twayne 1984
- Schmidt, F., *Naissance des polythéismes (1624-1757)*, "Archives des sciences sociales des religions", 59/1, 1985, pp. 77-90

- Sciolla, G.L., *L'enciclopedia dell'uomo e della natura. L'opera dell'abate Pluche*, "Annali della Fondazione Luigi Einaudi", 23, 1989, pp. 217-295
- Stephen, L., *History of the English thought in the Eighteenth century*, vol. I, London, Smith 1881
- Tiradritti, F. (a c. di), *Lingue e scritture nell'antico Egitto*, Milano, Electa 1999
- Tort, P., *Transfigurations (archéologie du symbolique)*, introduction à W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, Paris, Aubier-Montaigne 1978, pp. 45-88
- Trinkle, D., Noël Antoine Pluche's "*Le Spectacle de la nature*": an encyclopaedic best seller, "Studies on Voltaire and the Eighteenth century", 358, 1997, pp. 93-134
- Warburton, W., *The divine legation of Moses demonstrated, 1738-1741*, London, Millar and Tonson 1765; rist. an. New York-London, Garland 1978
- Warburton, W., *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique*, trad. par É. de Silhouette, Londres, Darrés 1742
- Warburton, W., *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, trad. par L. de Malpeines, Paris, Guérin 1744
- Watson, J.S., *The life of William Warburton*, London, Longman 1863

LECTIO MAGISTRALIS

GERDA HASSLER

UNITÀ E DIVERSITÀ DELLE TEORIE LINGUISTICHE DEL XVII E DEL XVIII SECOLO

La storiografia del pensiero teorico linguistico ha attribuito valenze del tutto speciali ai secoli XVII e XVIII. Le definizioni che si riferiscono al Seicento come *âge classique*¹ e al Settecento come *Jahrhundert der Sprachdiskussion*² mettono in evidenza la rilevanza attribuita in questo periodo alla riflessione sulla lingua, sulla sua standardizzazione e sul suo influsso sugli intrecci cognitivi e sociali.

Negli ultimi anni sono apparse non poche pubblicazioni, inerenti alle teorie linguistiche del XVII e del XVIII secolo, che seguono diversi approcci: possono riferirsi alla storia delle nozioni e delle istituzioni, essere centrate su autori specifici o linee di tradizione, proporre forme narrative o concettuali di riflessione sulla lingua. Tuttavia, nonostante questa molteplicità di approcci, è possibile individuare interpretazioni omogenee. Per *omogeneizzazione* delle teorie della lingua intendo la loro riduzione a una base quanto più possibile affine e uniforme, che non contempri differenze significative. Nel periodo cui ci riferiamo, la più famosa omogeneizzazione delle teorie della lingua è rappresentata dalla linguistica cartesiana di Chomsky, nella quale il linguista unifica tutti gli approcci teorico-linguistici da Descartes a Humboldt mirando a una concezione della lingua razionalistica, orientata in senso mentalistico e con particolare riferimento ai nativi. Tale omogeneizzazione comporta l'abbandono d'importanti particolarità specifiche nel momento in cui i teorici della lingua rispondono a domande quali:

Il pensiero influenza davvero le forme di espressione della lingua, o sono le diverse forme di espressione ad avere effetti sul pensiero?

Esiste una lingua ideale? Oppure lingue differenti sono adatte a scopi diversi?

¹ Cfr. Robinet 1978.

² Cfr. Ricken 1990, p. 66.

La lingua è veramente un attributo innato dell'uomo, oppure nel suo sviluppo filogenetico presenta anche aspetti relativi all'emergere di attributi cognitivi e, in ulteriori accezioni, antropologici dell'umanità?

L'omogeneizzazione delle risposte a tali domande ha portato non solo alla distorsione dello sguardo sulle differenze, ma anche al sacrificio della stessa unità delle teorie della lingua in riferimento al Seicento e al Settecento. Nel seguito di questo lavoro vorrei mostrare l'unicità e la molteplicità delle teorie della lingua riferite a questo periodo attraverso tre linee guida.

La prima è quella delle differenze discorsive, condizionate da approcci alla lingua di natura narrativa e concettuale.

La seconda è quella delle diverse tradizioni che plasmano il pensiero teorico linguistico. Per *tradizioni* intendo posizioni predominanti della riflessione metalinguistica, presenti in contesti regionali e che si differenziano da altre tradizioni. Per *regionale* non mi riferisco solo alla tradizione greco-latina, a quella indiana o a quella cinese, ma anche a particolarità esistenti in ambiti regionali più piccoli e che possono ugualmente essere importanti.

Infine, deve essere preso in considerazione anche il piano cronologico. Dobbiamo chiederci se l'acquisizione o la ricezione ritardata delle teorie della lingua possa determinare particolari differenze che si presentano come integrazione di approcci a nuovi contesti, oppure come permanere simultaneo di posizioni diverse e contraddittorie.

Anche presso gli storici il tema dell'omogeneizzazione delle teorie linguistiche illuministiche sembra essere diventato un filone di ricerca. Lo dimostra la monografia di Avi Lifschitz, *Language and Enlightenment. The Berlin debates of the Eighteenth century* (2012), nella quale l'autore inserisce i dibattiti di Berlino all'interno di un processo cronologico e geografico più vasto. Egli presenta, inoltre, le diverse risposte degli autori alla domanda se sia possibile lo sviluppo di una società e di una lingua per individui non parlanti, in relazione alle diverse correnti dell'Illuminismo. In particolare, Lifschitz dimostra che le teorie tedesche su cultura e lingua non consistevano semplicemente nel rifiuto delle idee francesi; inoltre mette in evidenza come concetti oggi supposti nuovi, come per esempio 'il genio della lingua', prendano le mosse dall'Illuminismo e non possano in alcun modo essere spiegati con l'appartenenza a correnti opposte.

1. *Forme di riflessione narrative e concettuali*

Nel corso del XVII sec. il tema delle lingue viene in evidenza sotto due aspetti. Da una parte diventa attuale chiedersi fino a che punto la natura dell'uomo sia determinata dal fatto di disporre del linguaggio. Dall'altra, si riconoscono i vantaggi della comunicazione nelle lingue vernacolari che si sono sviluppate con l'uso, e gli studiosi si interessano alla loro standardizzazione. I modelli tramandati dall'antichità e dall'Umanesimo riguardanti il rapporto filosofico e pratico-descrittivo con la lingua vengono assimilati, trasformati e arricchiti di nuovi spunti.

Il pensiero linguistico del XVII e del XVIII sec. è contraddistinto da forme di riflessione sia narrative sia concettualmente razionali, che si arricchiscono reciprocamente. Da un lato il pensiero concettuale tenta di definire le qualità sostanziali dell'oggetto linguistico e di ordinarle razionalmente, dall'altro le forme narrative della riflessione linguistica intendono rappresentare la lingua non in quanto oggetto compreso ma in quanto oggetto da comprendere.³ A differenza delle forme concettuali di riflessione e descrizione, le forme narrative della riflessione linguistica possono illustrare rapporti complessi facendo uso di esempi. Non devono condurre a frasi vere o veritiere sul fenomeno linguistico; possono piuttosto raccontare esperienze casuali o conciliare con tale fenomeno spunti analitici e di carattere meramente associativo.

1.1 *Forme narrative della riflessione linguistica*

Una sequenza di avvenimenti che funziona come unità minimale di un testo narrativo è costituita da almeno due avvenimenti, uno dei quali è interpretato come conseguenza dell'altro. Rappresentazioni narrative di relazioni teorico-linguistiche erano state elaborate già prima del secolo XVII: un esempio è quello della Torre di Babele. In tale rappresentazione un dato *B* (il fatto che tutti gli uomini parlino la stessa lingua) è trasformato sotto l'influenza di un dato *A*, che coincide con l'intervento di Dio sulla lingua. Da questo momento gli esseri umani non potranno più comprendersi e, quindi, sarà per loro

³ Cfr. Köller 2006, p. 5.

impossibile unire le forze al fine di compiere un'impresa blasfema come la costruzione di una torre sovradimensionale.

In una prospettiva storica vediamo come epoche tra loro molto diverse abbiano potuto di volta in volta interpretare tale racconto come risposta al sorgere di domande e problemi specifici. Il suo potenziale di senso si è costantemente esteso, tanto che non solo ancora oggi siamo portati a chiederci cosa ci affascina di queste storie, ma possiamo anche interrogarci su perché tale racconto abbia così affascinato in epoche precedenti e come possono essere rese accessibili le varie possibilità di comprensione.

Nel corso del XVI e del XVII secolo, l'ampliamento delle conoscenze sulle lingue e sulla loro molteplicità, oltre a stimolare discussioni filosofiche su universalità e relatività, determina anche lo sviluppo di analisi comparative delle lingue, usando i materiali raccolti da missionari ed esploratori. La discussione filosofica e comparativa si confonde con tesi nazionalistiche; un esempio è rappresentato dal tentativo di far derivare il castigliano da una delle lingue sorte immediatamente dopo Babele al fine di conferirgli maggiore nobiltà.⁴ Un altro esempio è dato dall'affermazione, risalente al XVI sec., secondo cui gli antenati degli abitanti di Anversa sarebbero sfuggiti alla confusione delle lingue e avrebbero conservato la lingua di Adamo (Goropius Becanus, *Origines Antwerpinae*, 1569). Tali casi mostrano in modo impressionante la connessione tra le ipotesi sull'origine della lingua e il sorgere dei grandi stati nazionali europei. Parallelamente appare evidente come il fantasma della protolingua di Adamo si vada dissolvendo grazie a un lavoro comparativo sempre più preciso, che conduce anche a supporre l'esistenza di una protolingua indoeuropea ormai estinta.

Il seguente brano, tratto da *I viaggi di Gulliver* di Jonathan Swift, espone in chiave parodistica molti grandi temi della discussione linguistica del Settecento: qualora i segni linguistici comportino difficoltà nella comunicazione (sia per il loro problematico relazionarsi alle cose designate, sia in ragione del loro differenziarsi nelle singole lingue), una soluzione potrebbe essere quella di portare con sé le cose designate per farvi diretto riferimento.

⁴ Cfr. López Madera 1601.

Ma il sistema di riforma più radicale doveva consistere, secondo loro, nel fare a meno addirittura delle parole, con grande risparmio di tempo e beneficio per la salute; perché è chiaro che ogni parola da noi pronunciata corrode i nostri polmoni e li danneggia, accorciando così la nostra esistenza. Ora, siccome le parole sono in conclusione i nomi delle cose, costoro proponevano semplicemente che ognuno portasse seco tutti gli oggetti corrispondenti all'argomento delle varie discussioni. E la riforma sarebbe certamente stata adottata, con notevole vantaggio della salute e del comodo generale, se il popolaccio, e specialmente le donne, non avessero minacciato di fare addirittura la rivoluzione qualora fosse loro vietato di parlare nella solita lingua, come i loro antenati avevano fatto fin lì: tanto il volgo è costante e irreconciliabile⁵.

È davvero possibile chiarire sul metalivello della storiografia il mutamento nella spiegazione della molteplicità linguistica attraverso la giustapposizione di schemi narrativi di base? Isolare una situazione iniziale e una finale sembra impossibile. In ultima analisi anche i fattori che influenzano la formazione di teorie e gli stessi mutamenti teorici sono difficilmente individuabili; essi sembrano risiedere in un complesso di fattori che possono, ma non devono necessariamente, suscitare cambiamenti. Lo schema narrativo, a mio parere, sembra più facilmente applicabile al livello dell'oggetto che al metalivello della storiografia.

1.2 Forme concettualmente razionali

Nel caso dei concetti metalinguistici, spesso l'applicazione di caratteri di significato sembra possibile soltanto sulla base delle relazioni esistenti nel contesto dato. Per definizione, la designazione del concetto può aver luogo per demarcazione o in modo discorsivo; nel passo seguente, tratto da *Des tropes* di Du Marsais (1730), il concetto di metafora viene spiegato usufruendo della tipica struttura della definizione: all'espressione preposta, che richiama la natura figurativa (*figure*), segue la trasmissione da un significato a un altro; quest'ultimo, tramite un confronto, fa pervenire alla parola.

La Métaphore [Μεταφορα translátio Μεταφερω Tránsfero] est une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un nom à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit.⁶

⁵ Swift 2008, pp. 152-153.

⁶ Du Marsais 1730, p. 125.

La definizione delimitata di un concetto è invece elaborata chiarendo la sua relazione con altri concetti opposti. Locke, per esempio, distingue il concetto di 'arbitrarietà' ponendolo in contrapposizione alla 'naturalità': i suoni linguistici non assumono significato grazie a una relazione naturale che li colleghi a idee precise (questa possibilità viene scartata poiché altrimenti esisterebbe solo una lingua), è piuttosto attraverso un'assegnazione arbitraria di idee specifiche ai segni, che tali suoni assumono significato.

Thus we may conceive how words, which were by nature so well adapted to that purpose, came to be made use of by men as the signs of their ideas; not by any natural connexion that there is between particular articulate sounds and certain ideas, for then there would be but one language amongst all men; but by a voluntary imposition, whereby such a word is made arbitrarily the mark of such an idea.⁷

La definizione discorsiva parte invece dal coinvolgimento di un concetto in una successione logica di pensieri e di argomentazioni. La denominazione dei concetti in discussione può essere più o meno esplicita, tuttavia non può avvenire attraverso termini o designazioni di una parola. Nel seguente passo di Dietrich Tiedemann un esempio di collegamento discorsivo viene attuato attraverso la relazione con il concetto di 'particella':

Si cominciava [gli appartenenti alla precedente comunità linguistica] già regolarmente e coerentemente a pensare di concatenare frasi con frasi così come lo si faceva con pensieri e pensieri. Certamente si provava ad esprimere i propri pensieri animatamente e in modo commovente, senza preoccupazione d'ambiguità. Le espressioni appropriate mancavano ancora, dovevano essere inventate. Quelle che lo furono, erano parole di designazione.⁸

Tiedemann inizia qui con le funzioni della particella, i nessi tra pensieri da concretizzare, le frasi da concatenare e i momenti emozionali da conciliare. Seguendo le tipiche tendenze dell'epoca, egli descrive il sorgere di soluzioni linguistiche per esprimere queste funzioni come un desiderio esaudito nel corso dello sviluppo storico. Infine, egli definisce le soluzioni escogitate *Bestimmungswörter*, usando un termine che in tedesco indica, insieme a molti altri, il concetto di 'particella' (*eine Particul, Particuln, Wörterchen, Nebenwörtlein, Bestimmungwörtlein, Beziehungwörtlein, Zuwörter, Vorwörtlein, Fügwörtlein, Zwischenwörtlein*).

⁷ Locke 1894, III, II, p. 8.

⁸ Tiedemann 1772, p. 243; la traduzione è mia.

Nei casi in cui per un determinato concetto non sia stata ancora introdotta alcuna parola, la definizione del concetto non si ottiene con la sua denominazione. Un caso simile è rappresentato dallo sviluppo dell'idea di 'standardizzazione' della lingua attuato da Leibniz nell'opera *Unvorgreifflichen Gedancken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (1697):

Gleichwie nun gewissen gewaltsamen Wasserschüssen und Einbrüchen der Ströhme nicht so wohl durch einen steiffen Damm und Widerstand, alsdurch etwas so Anfangs nachgiebt, hernach aber allmählig sich setzet und fest wird, zu steuren; also wäre es auch hierin vorzunehmen gewesen. Man hat aber gleich auff einmahl den Lauff des Übels hemmen, und alle fremde auch so gar eingebürgerte Worte ausbannen wollen.⁹

In questo caso, secondo una tendenza non estranea ai testi teorico-linguistici, Leibniz si esprime in stile metaforico e paragona il tentativo di arrestare l'ingresso di nuove parole nella lingua alla costruzione di dighe incapaci di fronteggiare la forza della corrente dell'acqua.

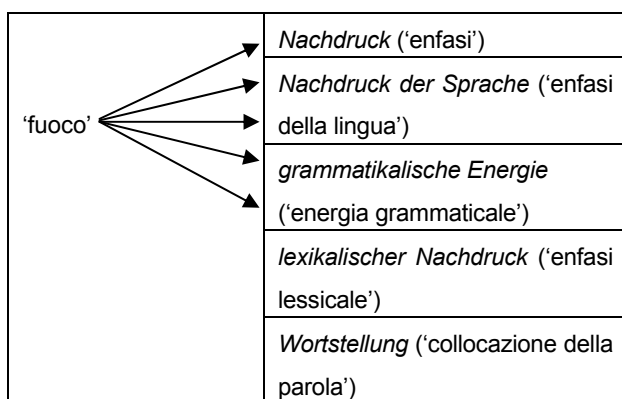
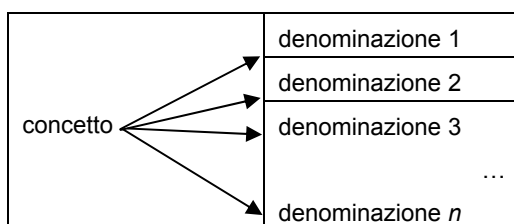
Un lavoro di analisi concettuale, che intende studiare un'epoca cancellata dal pensiero contemporaneo, deve scegliere se procedere in modo retrospettivo o progettare la ricostruzione dei concetti autentici risalenti alle epoche in questione. La ricerca dei *concetti autentici* di un'epoca porta alla luce i caratteri che sono alla base della cultura di classe, ne stabilisce i vincoli storici e specifica il valore posizionale di un concetto rispetto alla rete temporale di riferimento. La riflessione *retrospettiva* può contribuire a fissare dei caratteri sufficientemente generali per le concettualizzazioni. Tuttavia, essa non può cadere nell'errore di attribuire a epoche precedenti dei parametri vincolati nell'epoca attuale. A volte, a causa dell'assenza di forme lessicali comuni, i concetti autentici si rivelano spunti di ricerca solo se presi in considerazione da quest'ultimo punto di vista.¹⁰

Così, alla fine del Settecento, si andò alla ricerca di termini corrispondenti alle parole *focalizzazione* e *topicalizzazione*. Tuttavia è stato sotto la denominazione meno specifica di *Nachdruck* ('enfasi') introdotta da Daniel Jenisch nel suo *Philosophisch-kritischer Vergleichung und Würdigung von vierzehn ältern und neuern Sprachen Europens* (1796) che è sorto lo spunto di ricerca relativo a questo concetto, spunto che è stato perfino presentato alla luce del suo intreccio

⁹ Leibniz 1908, p. 333.

¹⁰ Cfr. Hassler-Neis 2009, pp. 81-114.

relazionale con altre concettualizzazioni (*costruzione grammaticale*, *collocazione della parola*, *sintassi*, *lingua vs corrente del discorso*). Scrive Jenisch: “Alla costruzione grammaticale, purché sia relazionata all’*enfasi* [*Nachdruck*] della lingua, appartiene anche la collocazione delle parole (sintassi)”.¹¹ In questo esempio attraverso la parola *Nachdruck* (‘enfasi’) viene scelta una forma di denominazione davvero poco specifica, forma che nella lingua attuale corrisponde al concetto di *focalizzazione* e indica il cambiamento del valore comunicativo di un elemento della frase. Tale denominazione s’inserisce, per mezzo delle sue relazioni esplicite, in un tessuto relazionale significativo. La *costruzione grammaticale* è introdotta come sovraordinata ed è solo parzialmente relazionabile all’*enfasi*. La *Wortstellung* (‘collocazione della parola’) è invece posta in relazione immediata e chiarita tra parentesi attraverso il termine *Syntax* (‘sintassi’). Anche la relazione tra *Nachdruck* (‘enfasi’) e *Strom der Rede* (‘corrente del discorso’) viene distintamente stabilita.



In questo modo ho provato a mostrare come la trasformazione di pensieri teorico-linguistici in concetti, così come la loro denominazione, possa essere diversa a seconda del variare di singoli autori e tradizioni.

¹¹ Jenisch 1796, p. 26; la traduzione è mia.

2. Cronologie e tradizioni diverse

A questo punto vorrei collegare tra loro le diverse tradizioni costituenti il pensiero teorico-linguistico e l'ordine di successione della ricezione e dello sviluppo di posizioni definite. Inoltre, vorrei evidenziare il tema della molteplicità anche a livello dell'oggetto, e cioè la molteplicità delle lingue umane come mezzo di comunicazione e di sostegno alla cognizione umana, le loro diverse descrizioni e il loro confronto.

2.1 La tradizione cartesiana e il suo seguito in Francia

Già Michel de Montaigne, attraverso la descrizione delle azioni degli animali, che si difendono da soli e possono soddisfare i loro bisogni attraverso forme di socializzazione altamente sviluppate, aveva sfidato i sostenitori della visione tradizionale che riservava all'uomo una posizione privilegiata. Il concetto di lingua si estende oltre la lingua parlata: a partire dai segni utilizzati dagli animali l'autore studia la comunicazione in quanto lingua, indipendentemente dal fatto che gli esseri umani possano comprenderla o meno. In modo analogo attribuisce lo stesso valore a tutte le lingue parlate dall'uomo. Quando queste non vengono comprese, sostiene l'autore, ciò dipende dall'essere umano stesso. In questo senso, la varietà dei sistemi di segni acustici e gestuali finalizzati alla comunicazione non prevede per Montaigne alcuna gerarchia.

Insieme all'immediata conseguenza antropologica che mette in dubbio la fondatezza della superiorità dell'uomo a causa della lingua parlata, prende forma una nuova classificazione della molteplicità delle lingue parlate. Tale molteplicità non viene più unicamente interpretata come punizione per il comportamento borioso dell'uomo in occasione della costruzione della Torre di Babele. Essa diviene un dato di fatto che forse cela in sé una *chance*.

Dopo la pubblicazione del *Discours de la méthode* (1637), la corrente 'montaignana' si sviluppò in opposizione al cartesianesimo. In particolare, tale corrente guardava alla tesi dell'automatismo animale di Descartes come a un paradosso e la criticava per la

frattura argomentativa introdotta dal *Discours*.¹² Non solo ebbero modo di svilupparsi forme di scetticismo più radicale, ma i seguaci di Montaigne imputarono all'epoca di Descartes una psicologia materialistica che riduceva le risorse della conoscenza umana alla percezione fisica, scardinando in questo modo la dimostrabilità dell'esistenza dell'anima immortale.¹³ La via più sicura per difendere queste posizioni fu individuata nell'accettazione di una frattura insuperabile: quella tra la natura dell'uomo determinata dalla *res cogitans* e la natura dell'animale-automa.¹⁴

Il razionalismo teorico-linguistico fu sviluppato poco da Descartes. Pertanto, già nel Seicento e ancora di più nell'Illuminismo, si tentò di arricchire i suoi insegnamenti con un'integrazione teorica linguistica. Riallacciandosi alla tradizione agostiniana-razionalistica, tale integrazione adottò la *Grammaire générale et raisonnée* di Port-Royal (1660), che all'inizio della seconda parte riprende il confronto con l'uso meccanico del linguaggio proprio dei pappagalli, concedendo decisamente più spazio al valore spirituale della parola rispetto al valore materiale:

Jusques ici nous n'avons considéré dans la parole que ce qu'elle a de matériel, et qui est commun, au moins pour le son, aux hommes et aux perroquets. Il nous reste à examiner ce qu'elle a de spirituel, qui fait l'un des plus grands avantages de l'homme au-dessus de tous les autres animaux, et qui est une des plus grandes preuves de la raison: c'est l'usage que nous en faisons pour signifier nos pensées, et cette invention merveilleuse de composer de 25 ou 30 sons cette infinie variété de mots, qui, n'ayant rien de semblable en eux-mêmes à ce qui se passe dans notre esprit, ne laissent pas d'en découvrir aux autres tout le secret, et de faire entendre à ceux qui n'y peuvent pénétrer, tout ce que nous concevons, et tous les divers mouvemens de notre ame.¹⁵

Degna di nota è l'idea di ricondurre le infinite possibilità di espressione a un numero molto limitato di suoni, tra venticinque e trenta, che secondo Descartes sarebbero da attribuire alla natura dell'uomo e alla contingenza delle azioni umane. Già nelle concettualizzazioni iniziali, l'idea di una ottimizzazione di elementi e piani di organizzazione accompagna lo sviluppo di quelle teorie linguistiche che contrappongono un ordine mentale razionalmente definito e naturale alla casualità materiale delle forme di espressione.

¹² Cfr. Gontier 1996, p. 168.

¹³ Cfr. Gontier 1996, p. 381.

¹⁴ Cfr. anche Formigari 2001, 2007; 2007; Gensini-Fusco 2013.

¹⁵ Arnauld-Lancelot 1768, pp. 63-64.

Anche nel *Discours physique de la parole* di Cordemoy (1668, edizione riveduta e corretta 1677) il punto di partenza è rappresentato dalla distinzione tra corpo e mente, distinzione che, traslata nel contesto della problematica linguistica, ha come necessaria premessa la supposizione di una relazione arbitraria tra suoni e significati. Tuttavia, anche il settore relativo alla natura fisica dell'uomo è ampiamente trattato. La mente, una volta separata dal corpo, avrebbe certamente il vantaggio di poter attingere a forme di comunicazione non fisiche e chiare. Anche se tale condizione è impossibile per l'essere umano, una mente illuminata (*esprit éclairé*) potrebbe comunque raggiungerla. Attraverso la lingua si aprono possibilità di comunicazione e di conoscenza precluse all'essere umano per via della sua natura fisica.

Rovesciando l'argomentazione, a partire dalle modalità con le quali l'essere umano usa le proprie facoltà linguistiche viene dedotta l'esistenza dell'anima. Quanto alla produzione di suoni, propria sia degli uomini sia dei pappagalli, le finalità dell'uso umano della lingua renderebbero evidente la presenza della *raison*.

All'apprendimento delle regole della grammatica, che Cordemoy descrive come qualcosa di universalmente valido, seguirebbe nel bambino l'acquisizione della lingua, nella quale si manifestano, in modo elementare e osservabile, i principi della ragione. Nel modo in cui i bambini imparano la loro lingua, distinguono significati e ordinano concetti, al di là della specificità dell'ambiente che li circonda, si può riconoscere l'operare della *raison*.

Su questa base, le differenze linguistiche non sono considerate problematiche poiché si riferiscono solo all'aspetto fisico esterno e non alla natura effettiva delle lingue. Una volta compresi i concetti, le parole diventano intercambiabili. La differenza linguistica, secondo Descartes e secondo gli studiosi razionalistico-agostiniani di grammatica che lo seguono, vale come prova dell'arbitrarietà dell'associazione di suoni e significati.

Come dimostrato dal caso dello studioso di grammatica dell'*Encyclopédie* Nicolas Beauzée, nel XVIII sec. è possibile individuare due metodi di riflessione grammaticale: la *grammaire générale* e la *grammaire particulière*. Egli distingue chiaramente i due settori attinenti allo studio della lingua, e li definisce *scienza* e *arte* in riferimento alle *arts mécaniques*. Già nella definizione degli attributi

necessari e invariabili rintracciabili in tutte le lingue, sembra evidente il riferimento a quelle categorie grammaticali tradizionali che descrivono i requisiti delle singole lingue: l'articolazione dei suoni e la loro relazione con le lettere, le caratteristiche delle parole e la loro successione sono gli elementi di *descrizione* della lingua che vengono universalizzati. La separazione definitoria getta così un ponte tra un'impostazione che guarda a principi universali e la descrizione delle singole lingue.

2.2 La sfida della molteplicità delle lingue

La percezione della molteplicità delle lingue comporta diverse sollecitazioni dal punto di vista del pensiero teorico-linguistico. Tra queste, includo la presa di coscienza della propria lingua madre, che può portare a descrizioni grammaticali differenziate, e le ricerche comparative rese necessarie dall'aumento dei contatti con altri popoli, per i quali non serve più il latino come lingua erudita o il francese come lingua della nobiltà, oltre naturalmente al confronto con le lingue esotiche nelle quali ci si imbatte nel Nuovo Mondo.

Una spinta verso le descrizioni linguistiche orientate sul modello della tradizione greco-latina è rappresentata dalle lingue indigene che vengono conosciute nel corso dei viaggi di scoperta e successivamente con gli inizi della colonizzazione. Va sempre tenuto presente che le prime descrizioni di queste lingue vengono redatte a uso di futuri missionari. La conseguenza è l'uso della lingua latina come metalingua e strumento categoriale. Un esempio di trasmissione esogena delle categorie grammaticali è riscontrabile in una grammatica *quechua*, la *Gramatica y arte de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca* (1607), redatta dal gesuita Diego Gonçales Holguin:

Discipulo. Que cosa es declinar nõbres? Es mostrar de quantas maneras puede un nombre acabarse y quantas terminaciones tiene, que se llamã casos, los quales son seys, cada uno conocido por su propria terminacion, que son estas particulas, que no significan nada, sino señalar cada una su caso [...] pa. Pac. Ta. ò. [...] y el, Plural Cuna.¹⁶

La categoria del caso è qui inserita come sussidio di un catechismo e viene definita formalmente. Si intende definire 'casi' gli elementi

¹⁶ Gonçalez Holguin 1607, libro I.

aggiunti alla radice delle parole e interpretati funzionalmente secondo i casi della lingua latina. Il significato di queste desinenze è interpretato come indicatore esclusivo del caso, e altre possibilità di significato vengono di fatto escluse. Anche nell'ambito della comprensione delle varietà delle lingue indigene, i missionari si relazionano alle nuove lingue sulla base di concettualizzazioni nate dagli sviluppi storico-linguistici in Europa, concettualizzazioni che però non rispecchiano adeguatamente le nuove situazioni in America. Le *linguas generales* non vengono esaminate come lingue veicolari introdotte a livello regionale già in tempi precedenti, ma sono viste piuttosto come il punto di partenza di un processo di corruzione, in seguito al quale sarebbero sorte tante singole lingue indigene.¹⁷

Accanto a tali considerazioni, che rifiutano l'ipotesi della trasmissione esogena della rielaborazione metalinguistica dei legami nelle lingue europee, soprattutto in quelle romanze, tuttavia esistono anche approcci finalizzati a mettere a fuoco lo specifico categoriale delle lingue americane. In alcuni casi, anche se non vengono individuate categorizzazioni adeguate alle lingue descritte, viene perlomeno stabilito che le categorie relative alla grammatica latina non possono essere utilizzate.¹⁸ L'adattamento alla lingua latina si manifesta in questo caso nell'assenza di forme irregolari e nella riduzione dei verbi a una classe di coniugazione la cui molteplicità formale suggerisce la presenza di tempi verbali ancora più numerosi. Il fatto che altre funzioni, oltre a quelle temporali, possano distinguersi dalle forme date, è considerato al di là delle possibilità di percezione. È tuttavia riconosciuta la possibilità di una strutturazione completamente diversa del sistema verbale.

Inoltre, la constatazione della diversità grammaticale di una lingua può essere messa in relazione con il suo valore culturale. La mancanza di conoscenze concernenti i legami effettivi conduce spesso ad attribuire alle lingue un carattere semplice e originario. Di contro viene espressamente affermato che queste lingue non implicano in alcun modo un carattere barbarico o la scarsa dignità del popolo che le parla.

¹⁷ In questo senso si esprime per esempio Alonso de Huerta (1616, p.18) nella sua *Arte breve de la lengua Quechua*.

¹⁸ Cfr. Valdivia 1606, p. 4.

Oltre a queste differenze di carattere tipologico, così vistose da costringere a prendere in considerazione il tema della diversità linguistica anche riguardo alle lingue europee, ci sono anche argomenti per così dire pragmatici. Le riflessioni rinascimentali sulla diversità delle lingue popolari sono riprese e sviluppate in nuovi contesti normativi oltre che in riferimento ad aspetti apologetici.

La constatazione della diversità della propria lingua rispetto al latino e ad altre lingue vernacolari conduce anche a soluzioni che possono sembrare erranee. Bartolomé Jiménez Patón sostiene per esempio l'autonomia dello spagnolo rispetto al latino e considera la sua lingua una delle settantadue sorte in seguito all'episodio di Babele. I punti in comune individuabili tra lo spagnolo, il latino e le altre lingue romanze sono – a suo avviso – espressione della pietà di Dio che, concedendo agli esseri umani tali concordanze, pose le basi per una comunicazione. Per spiegare tali somiglianze, sarebbe meglio ammettere che il latino e lo spagnolo hanno un'origine comune nell'ebraico. Com'è noto, tali tesi sull'antichità delle lingue e sulla dignità biblica della loro origine vennero difese servendosi addirittura di falsi.¹⁹ È proprio questo il modo in cui Gregorio López Madera, nel suo *Discurso de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada*, lavora sui rotoli di pergamena trovati a Granada e dimostra in modo peculiare l'origine del latino dallo spagnolo.

Allo stesso modo, Francisco de Quevedo, in pieno Seicento, afferma che lo spagnolo deriva direttamente dall'ebraico, e il poligrafo che si cela sotto lo pseudonimo di Faustino de Borbón, in una lettera del 1769, sostiene la sua derivazione dal greco. Anche se già da molto tempo e sulla base di conoscenze sicure è stata decretata l'origine dello spagnolo nel latino, non sono ancora esauriti i processi di strumentalizzazione dell'origine delle lingue compiuti con l'obiettivo di accentuare il peso culturale della propria.

Un altro punto di discussione linguistica connesso con la perdita del prestigio universale del latino è rappresentato dalla definizione delle caratteristiche che deve possedere una lingua perfetta, ossia adatta alle scienze. Tale discussione non va intesa come un'elencazione di qualità universali: la lingua perfetta viene modellata sulla base dei pregi delle lingue disponibili. Caratteristico di questa

¹⁹ Si vedano Bahner 1956 e Lope Blanch 1990, p. 92.

discussione è un impulso fortemente costruttivistico, che trasforma le lingue secondo un'immagine mentale o ne sviluppa di interamente nuove. A questo proposito sono da ricordare i progetti linguistici universali del Seicento e la *characteristica universalis* di Leibniz. In particolare, nel contesto anglosassone (contesto che nel XVII sec. viene influenzato soprattutto dai dibattiti e dagli studi sulla lingua svolti nell'ambito della Royal Society) si riscontra una continuità di riflessione sul tema della lingua universale. Come autori di riferimento, che hanno influenzato in modo particolare la discussione relativa all'*universal character*, sono da nominare Cave Beck, Thomas Urquhart, Francis Lodwick, George Dalgarno, John Wilkins, John Webster e Seth Ward. Determinante per lo sviluppo della concezione anglosassone della lingua universale è la riflessione di Francis Bacon, il quale critica duramente l'equivocabilità dei significati delle parole, gli abusi che ne derivano e l'insufficienza della lingua nella rappresentazione dei concetti.

La questione se una lingua universale comune sia in grado di annullare l'ordine 'naturale', affiora sotto molteplici forme nella discussione linguistica dei secoli XVII e XVIII. Anche partendo dal riconoscimento dell'interdipendenza di corpo e mente, lingua e pensiero, l'affermazione della possibilità di una lingua universale non sembra sostenibile. Come possono gli esseri umani, che hanno a disposizione solo lingue imperfette e un pensiero a esse corrispondente, essere in grado di sviluppare una lingua che implichi un pensiero perfetto? Su questo tema, alla fine del Settecento, si sviluppa tra gli *idéologues* francesi una *querelle*, nel corso della quale François Thurot deriva argomenti contrari ai progetti di lingua universale dal sostegno reciproco tra lingua e mente per ottenere una sempre maggiore perfezione.²⁰ Tali argomenti fanno riferimento alle limitate capacità di pensiero umano dovute alla corporeità. Termini come *éternel* (eterno), *immuable* (immutabile), *absolu* (assoluto) possono avere per il nostro pensiero solo un significato vago e impreciso. Anche se crediamo di utilizzarli correttamente, ragioniamo attraverso segni il cui significato è per noi completamente sconosciuto.²¹

²⁰ Cfr. Hassler 2012b, 2013.

²¹ Thurot 1830-1833, I, p. 292.

2.3 Le conseguenze dell'interpretazione sensistica

Cambiamenti essenziali nella concezione del segno linguistico si manifestano soprattutto come conseguenza dell'approccio nominalistico dell'empirismo inglese. Muovendo da posizioni empiristico-sensistiche e teorico-conoscitive, nel suo *Essay concerning human understanding* (1690), John Locke estende il carattere di arbitrarietà non solo alla relazione tra implicazioni sonore e idee, ma anche alla connessione delle stesse idee considerate:

Words, by long and familiar use, as has been said, come to excite in men certain ideas so constantly and readily, that they are apt to suppose a natural connexion between them. But that they signify only men's peculiar ideas, and that by a perfect arbitrary imposition, is evident, in that they often fail to excite in others (even that use the same language) the same ideas we take them to be signs of: and every man has so inviolable a liberty to make words stand for what ideas he pleases, that no one has the power to make others have the same ideas in their minds that he has, when they use the same words that he does.²²

La lingua è intesa da Locke non più come mezzo di espressione della razionalità universale, ma piuttosto come rispecchiamento del pensiero organizzato alla luce delle specifiche relazioni storiche e sociali della comunità linguistica. Secondo Locke, ambiente, usanze e abitudini sono aspetti determinanti per la ripartizione concettuale del mondo, per l'elaborazione di idee complesse e per la loro denominazione. Le combinazioni d'idee che si manifestano più spesso nella vita dell'essere umano ricevono un nome. Quelle che si manifestano più di rado sono invece lasciate senza nome. Qualora l'uomo necessiti di una combinazione rara, si limiterà ad elencare le idee singolarmente. Complessi di idee linguisticamente stabiliti agiscono poi sul pensiero. La presenza di due denominazioni distinte come *ice* e *water*, per esempio, indica a qualunque inglese la necessità di differenziare due cose distinte con due parole diverse. Al contrario, una persona cresciuta in Giamaica, che non conosce né il fenomeno né la parola 'ghiaccio', potrebbe riconoscere l'acqua e il ghiaccio come la stessa cosa e associare ad essi la stessa parola.²³

Muovendo da Locke, nel suo *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746), Condillac sviluppa una teoria in relazione allo sviluppo dei processi di pensiero, nella quale la concezione del carattere

²² Locke 1894, III, II, 8, p. 12.

²³ Cfr. Locke 1894, III, VI, 13, p. 69.

arbitrario del segno assume una posizione centrale. Se Locke accanto alle *sensations* riconosce nella *reflection* una fonte di conoscenza indipendente dai segni, Condillac riconduce le attività conoscitive dell'uomo, nel loro complesso, alla percezione del segno. Inoltre, egli spiega le operazioni di pensiero nei termini di sensazioni trasformate attraverso il supporto del segno linguistico. Nel processo di sviluppo delle lingue sonore umane, processo che inizia con forme di espressione relative ad azioni fisiche, si realizza secondo Condillac la continua influenza reciproca dei bisogni di comunicazione, delle specificità del pensiero delle comunità linguistiche e delle particolarità delle lingue. Condillac giudica del tutto naturale che il pensiero si colori delle qualità delle lingue, e che noi concateniamo le idee nel modo in cui la nostra lingua stabilisce. Possiamo giungere al pensiero solo nella misura in cui lo consente la nostra lingua:

Afin qu'on ne pense pas que je promets un paradoxe, je ferai remarquer qu'il est naturel que nous nous accoutumions à lier nos idées conformément au génie de la langue dans laquelle nous sommes élevés, et que nous acquérons de la justesse, à proportion qu' elle en a elle-même davantage.²⁴

Esistono nel XVIII sec. diverse attestazioni di una correlazione tra la diversità delle lingue e la diversità delle culture e delle forme di pensiero. Accanto agli approcci già menzionati sono da ricordare Francesco Algarotti, Joseph Priestley e Johann Heinrich Lambert.

Diversi sono appresso nazioni diverse i pensieri, i concetti, le fantasie; diversi i modi di apprendere le cose, di ordinarle, di esprimerle. Onde il genio, o vogliam dire la forma di ciascun linguaggio, riesce specificamente diversa da tutti gli altri, come quella che è il risultato della natura del clima, della qualità degli studi, della religione, del governo, della estensione dei traffici, della grandezza dell'imperio, di ciò che costituisce il genio e l'indole di una nazione.²⁵

Two languages may consist of the same words, that is, the people that use them may call every thing by the same name, but have a quite different manner of expressing their relations; or, on the contrary, their manner of using words may be the same, but the words themselves be totally different. In this latter case, the structure or genius of the languages is said to be the same, and the Grammar of them must be precisely the same: whereas, in the former case, though the same words or names of things were used, the different manner of using them would make the grammar rules of the two languages quite different.²⁶

²⁴ Condillac 1746, II, I, XII, p. 175.

²⁵ Algarotti 1969, p. 515.

²⁶ Priestley 1762, pp. 190–191.

In dieser Absicht kann man dasjenige zu dem Genio einer Sprache rechnen, wodurch sie zu einer gewissen Art und Form der Erkenntnis biegsamer ist als zu andern.²⁷

Già a metà Settecento l'adattamento delle lingue allo specifico carattere dei popoli non è più considerato un fatto straordinario. Diventa così comprensibile perché, nei *Dibattiti* del 1759, l'Accademia di Berlino, facendo proprio un tema ampiamente diffuso, chiede una risposta originale alla seguente questione: di che genere è l'influenza reciproca delle idee del popolo sulla lingua e della lingua sulle idee?²⁸ Il modo in cui il problema è posto rimanda a una precisa concezione della lingua come mezzo di comunicazione, e soprattutto come mezzo di perfezionamento del pensiero.

Secondo il punto di vista del premiato Johann David Michaelis, l'influsso reciproco della lingua e delle idee di un popolo ha una valenza sia negativa sia positiva. A suo parere sarebbe di grande vantaggio se il numero delle parole di una lingua fosse talmente ampio da mettere a disposizione una parola distinta e originale per ciascuna cosa l'uomo possa pensare (invece di dover ricorrere a lunghe parafrasi), e da poter presentare ogni cosa sotto i più diversi punti di vista.²⁹

2.4 La passione per la raccolta di lingue

Tra Settecento e Novecento, nella storiografia della linguistica, un posto singolare viene assegnato alle raccolte linguistiche³⁰ che, costruite con orientamento e attitudine empirici, non rientrano nello schema storiografico corrente di una rottura ottocentesca con la riflessione linguistica del secolo precedente, definita come 'universalistica' e orientata verso obiettivi teorico-conoscitivi. D'altro lato, però, a tali raccolte manca quell'approccio metodologico caratteristico della ricerca storico-comparativa del sec. XIX.

Tre di queste raccolte linguistiche hanno particolare rilevanza: i *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa* di Peter Simon Pallas (1787-89), il *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas* di

²⁷ Lambert 1764, II, p. 191.

²⁸ Cfr. Neis 2003.

²⁹ Cfr. Michaelis 1760, p. 38.

³⁰ Cfr. Hassler 2004.

Lorenzo Hervás y Panduro (1800-1805) e il *Mithridates* di Johann Christoph Adelung e Johann Severin Vater. Sono finalizzati al confronto tra più lingue anche *La clef des langues* di Carlo Deninas (1804) e i dibattiti berlinesi per la *Vergleichung der Hauptsprachen Europas* (1792-94). Si tratta davvero soltanto del frutto di una passione per la raccolta, che portava a collezionare lingue come si faceva con gli oggetti etnologici?

Con i suoi *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa*, in adempimento a un compito affidatogli da Caterina II, Pallas produce un'opera riferita soprattutto ai vocabolari onomasiologici plurilingui, ma che pone l'esigenza di un rilevamento delle lingue e dei dialetti fino ad allora sconosciuti. Nell'introduzione, Pallas fa riferimento all'invito di Caterina a intraprendere la raccolta di tutte le lingue e forme espressive utilizzate nell'impero russo, molte delle quali ancora sconosciute agli studiosi.

La raccolta linguistica di Pallas suscita in Europa occidentale molte reazioni, tra le quali è da citare il *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas* di Lorenzo Hervás y Panduro. Anche se Hervás conosce l'opera di Pallas solo per sentito dire, esprime perplessità nei confronti di una comparazione linguistica orientata verso le sole parole; a suo parere non sarebbe possibile comprendere il carattere delle lingue esclusivamente attraverso il confronto tra vocabolari; bisognerebbe piuttosto concentrarsi sulla loro costruzione grammaticale (*artificio gramatical*), alla quale Hervás attribuisce la responsabilità del modo in cui i singoli popoli ordinano le loro idee. Anche se questi principi di ordinamento possono essere affinati attraverso la scienza e la cultura, non sono modificabili per quanto riguarda il criterio della loro costruzione di base che, a causa della sua stabilità, dovrebbe valere come principio per la suddivisione delle lingue:

El artificio particular con que en cada lengua se ordenan las palabras, no depende de la invencion humana, y menos del capricho: Él es propio de cada lengua, de la que forma el fondo. Las naciones con la civilidad y con las ciencias salen del estado de barbarie, y se hacen mas ó menos civiles y sabias: mas nunca mudan el fondo del artificio gramatical de sus respectivas lenguas.³¹

Una comparazione linguistica incentrata anzitutto sull'*artificio gramatical* attraverso l'esame della diversità delle parole e delle abitudini di pronuncia porterà alla luce affinità impreviste tra le lingue.

³¹ Hervás y Panduro 1800-1805, I, p. 23.

Anche Adelung si esprime negli stessi termini: bisogna trattare dell'andamento e dell'essenza di una lingua facendo riferimento a frammenti del parlare corrente; l'esempio considerato è quello del Padre Nostro.

Überhaupt reichen Sammlungen einzelner Wörter weder zur nothdürftigen Kenntnis Einer Sprache, noch zur Vergleichung mehrerer Sprachen hin. Sie haben wesentliche Mängel, welche sich hier nicht aufzählen lassen, aber bey ein wenig Nachdenken von einem jeden selbst gefunden werden können. Der wichtigste ist, dass sie nichts von dem Gang und Geiste einer Sprache in der Verbindung der Begriffe zeigen. Das kann nur ein Stück einer zusammen hängenden Rede, und dazu both sich das Vater Unser von selbst an, weil man keine Formel in so vielen Sprachen haben kann, als diese.³²

3. *Esiste una teoria linguistica dell'Illuminismo?*

Da quanto detto finora si potrebbe ricavare che nel Seicento e nel Settecento, in modi diversi nelle singole tradizioni nazionali, viene scoperto il tema della diversità delle lingue come importante argomento da interpretare epistemologicamente. Ma esistono tratti generali che consentono di poter parlare di *una* teoria linguistica dell'Illuminismo? Non vengono descritte caratteristiche generali comuni a tutte le lingue?

Due esempi mettono in luce l'affinità delle posizioni illuministe, al di là delle distanze geografiche e cronologiche. In Spagna, la ricezione della grammatica e della logica di Port Royal resta a lungo problematica a causa dell'orientamento giansenista e si realizza solo nel Settecento parallelamente all'assimilazione delle tesi sensistiche. La teoria linguistica di Condillac, trasmessa attraverso gli *idéologues*, diventa agli inizi dell'Ottocento l'approccio teorico-linguistico più importante. Addirittura il re Carlo IV consiglia a suo figlio Fernando di tradurre il *Cours d'études* di Condillac senza tenere in considerazione il divieto imposto dall'Inquisizione. Nel frattempo appaiono in Francia i primi due tomi degli *Eléments d'idéologie* di Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, dai quali Ramón Campos trae la *Grammaire* e che prende a esempio per quanto riguarda impianto e metodo. Tuttavia in ossequio al verdetto dell'Inquisizione, non menziona mai il nome di Destutt. Anche la sua critica a Condillac segue in prima battuta il

³² Adelung-Vater 1806-17, I, p. VIII.

lavoro degli *idéologues*, anche se giunge a riflessioni che vanno oltre i modelli francesi.³³

Il secondo esempio ci porta in un contesto geografico e cronologico ancora più lontano. Nella Cina della fine del XIX sec. la lingua usata dai dotti e dai funzionari non viene più considerata all'altezza delle nuove necessità. Nel 1897 viene inaugurata l'associazione dell'Illuminismo in Cina (*Meng Xuehui*) e un anno più tardi alcuni esponenti della cultura cinese, interessati alla diffusione della lingua letteraria del Nord della Cina, fondano una società per la lingua (*Baihua Xuehui*). Passi in avanti si devono al *Movimento del 4 maggio*, considerato come l'elemento portante dell'Illuminismo cinese, che ha inizio il 4 maggio 1919 a Pechino in seguito a una manifestazione studentesca contro il governo. Per la designazione di questo movimento era stata scelta la parola *wenming*, termine che raccoglie insieme i concetti di 'scrittura, educazione, cultura' e gli aggettivi 'chiaro, luminoso, lucente'. La somiglianza etimologica con le designazioni nelle lingue europee (*lumières, enlightenment, Aufklärung, просвещение*) contribuisce sicuramente al successo del termine. La nuova lingua e il nuovo stile sono in ampia misura il risultato del lavoro dei traduttori, che assimilano la lingua al modello europeo. Accanto a una funzione cognitiva e comunicativa, essi assegnano alla lingua anzitutto l'importante funzione del ricordo e della preservazione.³⁴

Vari punti sono comuni ai diversi Illuminismi. Innanzitutto, la lingua è identificata come carattere distintivo dell'uomo; questo aspetto viene interpretato in vari modi in senso sia religioso sia secolare, per esempio riconoscendo nella lingua un dono di Dio, oppure affermando come nei Dibattiti di Berlino, che l'uomo può attribuire a se stesso l'invenzione della lingua. La molteplicità linguistica è vista come un vantaggio: le particolarità delle singole lingue non vengono descritte in modo preconcelto e nella loro concorrenzialità si intravede la possibilità di promuovere lo sviluppo cognitivo dell'umanità. La comparazione linguistica sviluppata in tale contesto è essenzialmente filosofica e non empirica; di stampo prevalentemente ipotetico e deduttivo, è stata condotta fino all'inizio del XIX sec. con un'interpretazione aproblematica.

³³ Cfr. Hassler 2012a.

³⁴ Cfr. Fang 1992 e Liu 1995.

La critica linguistica si pone in primo luogo come critica dell'incompletezza di ogni lingua, della quale gli uomini devono essere consapevoli per non cadere in errore. Ma la critica linguistica si pone anche come critica dei singoli fenomeni linguistici ed è connessa con l'esortazione a usare la lingua che si rivela migliore rispetto al raggiungimento dell'obiettivo proposto, e a perfezionare le lingue esistenti. Infine, la critica linguistica si manifesta come critica dell'abuso della lingua finalizzato al favoreggiamento di interessi di particolari gruppi sociali.

Bibliografia

- Adelung, J. C.,-Vater, J.S., *Mithridates oder allgemeine Sprachkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünfhundert Sprachen und Mundarten*, Berlin, Voss 1806-1817
- Algarotti, F., *Saggio sopra la necessità di scrivere nella propria lingua*, 1750, in *Opere di Francesco Algarotti e di Saverio Bettinelli*, a cura di E. Bonora, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore 1969, 46/II, pp. 511-524
- Arnauld, A.,-Lancelot, C., *Grammaire générale et raisonnée: contenant les fondemens de l'art de parler [...] les raisons de ce qui est commun à toutes les langues*, 1660, Paris, Chez Prault Père 1768
- Bahner, W., *Beitrag zum Sprachbewußtsein in der spanischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin, Rütten und Loening 1956
- Condillac, É. Bonnot de, *Essai sur l'origine des connoissances humaines: ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Amsterdam, P. Mortier 1746
- Cordemoy, G. de, *Discours physique de la parole*, 1668-1677, nouvelle impression en facsimilé de l'édition de 1677 avec un commentaire par H. E. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1970
- Denina, C., *La clef des langues ou observations sur l'origine et la formation des principales langues qu'on parle et qu'on écrit en Europe*, Berlin, Mettra-Umlang-Quien 1804
- Du Marsais, C. Chesneau, *Des tropes ou des diférens sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue. Ouvrage utile pour l'intelligence des auteurs, et qui peut servir d'introduction à la rhétorique et à la logique*, Paris, Chez la Veuve de Jean-Batiste Brocas 1730
- Fang, W., *Das Chinabild in der deutschen Literatur, 1871-1933. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie*, Frankfurt a.M-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, Peter Lang 1992
- Formigari, L., *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Roma-Bari, Laterza 2001
- Formigari, L., *Introduzione alla filosofia delle lingue*, Roma-Bari, Laterza 2007
- Gensini, S., *Bruti o comunicatori? Modelli della mente e del linguaggio animale fra Cinque e Settecento*, in *Per una storia del concetto di mente*, a c. di E. Canone, Firenze, Olschki 2007, vol. II, pp. 193-221
- Gensini, S.,-Fusco, M. (a cura di), *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali da Aristotele a Chomsky*, Roma, Carocci 2013
- Gonçalez Holguin, D., *Gramatica y arte de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca*, Ciudad de los Reyes del Peru [Lima], Francisco del Canto 1607, libro I

- Gontier, T., *De l'homme à l'animal. Les discours traditionnels et les paradoxes des modernes sur la nature des animaux*, Thèse de doctorat de philosophie de nouveaux régime, Université Paris IV 1996
- Goropius Becanus, J., *Origines Antwerpianae, Sive Cimmericorum Becceselana: Novem Libros Complexa; [Sp. 1:] Atvatica, I. Gigantomachia, II. Niloscopivm, III. Cronia, IV. Indoscythica, V. [Sp. 2:] Saxsonica, VI. Gotodanica, VII. Amazonica, VIII. Venetica, & Hyperborea, IX*, Antverpiae, Ex Officina Christophori Plantini 1569
- Hassler, G., *Sprachensammlungen – Deskription von Sprachen – Methodensprung. Überlegungen zur Konstituierung der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft im frühen 19. Jahrhundert*, in *Historisch-Vergleichende Sprachwissenschaft und germanische Sprachen. Akten der 4. Neulandtagung der Historisch-Vergleichenden Sprachwissenschaft in Potsdam 2001*, hrsg. Von M. Fritz, und I. Wischer, Innsbruck, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 2004, pp. 49-62
- Hassler, G., *Ideas gramaticales: el marco español (I). La gramática general / la ideología*, in *Reflexión lingüística y lengua en la España del XIX. Marcos, panoramas y nuevas aportaciones*, ed. y coord. A. Zamorano Aguilar, München, Lincom Europa 2012a, pp. 367-390
- Hassler, G., *La description du génie de la langue dans les grammaires françaises et les grammaires d'autres langues*, in *Vers une histoire générale de la grammaire française, matériaux et perspectives. Actes du colloque international de Paris (2011)*, éd. par B. Colombat, J.-M. Fournier et V. Raby, Paris, Honoré Champion 2012b, pp. 193-210
- Hassler, G., *Sprache als Merkmal des Menschen in der Aufklärung*, in *Aufklärung im Dialog. Eine deutsch-chinesische Annäherung*, hrsg. von Stiftung Mercator, Essen, Stiftung Mercator 2013, pp. 95-110
- Hassler, G.,-Neis, C., *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin-New York, Walter de Gruyter 2009
- Hervás y Panduro, L., *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de éstas, según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, Madrid, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficiencia 1800-1805
- Huerta, A. de, *Arte breve de la lengua Quechua*, Ciudad de los Reyes del Perú [Lima], Francisco del Canto 1616; introduction of R. Moya and transcription of E. Villacis, Quito, Corporación Editora Nacional 1993
- Jenisch, D., *Philosophisch-kritische Vergleichung und Würdigung von vierzehn ältern und neuern Sprachen Europens, namentlich: der Griechischen, Lateinischen; Italienischen, Spanischen, Portugiesischen, Französischen; Englischen, Deutschen, Holländischen, Dänischen, Schwedischen; Polnischen, Russischen, Litthauischen*, Berlin, Friedrich Maurer 1796
- Köller, W., *Narrative Formen der Sprachreflexion: Interpretationen zu Geschichten über Sprache von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin-New York, de Gruyter 2006
- Lambert, J. H., *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Leipzig, J. Wendler 1764
- Leibniz, G. W., *Unvorgreiffliche Gedancken*, 1697, in *Leibniz und die deutsche Sprache*, hrsg. P. Pietsch, *Wissenschaftliche Beihefte zur Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins*, Vierte Reihe, 30, III, 1908, pp. 313–356, pp. 360-371
- Lifschitz, A., *Language and Enlightenment. The Berlin debates of the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University press 2012
- Liu, L. H., *Translingual practice. Literature, national culture, and translated modernity – China 1900-1937*, Stanford, California, Stanford University press 1995
- Locke, J., *An essay concerning human understanding*, 1690, collated and annotated, with prolegomena, biographical, critical, and historical by A. Campbell Fraser, Oxford, University of Oxford press 1894

- Lope Blanch, J. M., *Estudios de historia lingüística hispánica*, Madrid, Arco-Libros 1990
- López Madera, G., *Discursos de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año de 1588 hasta el de 1598*, Granada, Sebastian de Mena 1601
- Michaelis, J. D., *Beantwortung der Frage von dem Einfluß der Meinungen eines Volcks in seine Sprache, und der Sprache in die Meinungen. Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des Sciences et belles lettres de Prusse, sur l'influence réciproque du langage sur les opinions, et des opinions sur le langage, avec les pièces qui ont concouru*, Berlin, Haude und Spener 1760, pp. 1-84
- Neis, C., *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts – Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*, Berlin-New York, Walter de Gruyter 2003
- Pallas, P. S., *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa*, Petropoli, Schnoor 1786-89
- Priestley, J., *A course of lectures on the theory of language and universal grammar*, Warrington, W. Eyres 1762
- Ricken, U., *Sprache, Philosophie, Gesellschaftstheorie in Frankreich*, in *Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung: zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution*, hrsg. von U. Ricken, Berlin, Akademie-Verlag 1990, pp. 66-108
- Robinet, A., *Le langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck 1978
- Swift, J., *I viaggi di Gulliver*, prima versione integrale italiana a cura di A. Valori, con ornamenti di E. Sacchetti, Roma, A. F. Formiggini, 1921²; edizione elettronica (http://www.liberliber.it/mediateca/libri/s/swift/i_viaggi_di_gulliver/pdf/i_viag_p.pdf) 2008 accesso 05/02/2015
- Thurot, F.-J., *De l'entendement et de la raison. Introduction à l'étude de la philosophie*, Paris, Aimé Andre 1830-33
- Tiedemann, D., *Versuch einer Erklärung des Ursprunges der Sprache*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch 1772
- Valdivia, L. de, *Arte y Gramatica General de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile con un Vocabulario, y Confessionario*, Lima, Francisco del Canto 1606

ILIESI digitale Ricerche filosofiche e lessicali



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2015